

**REFLEXIONES MEDIEVALES,
CUESTIONES CONTEMPORÁNEAS**

Ricardo O. Díez
(Compilador)



**REFLEXIONES MEDIEVALES,
CUESTIONES CONTEMPORÁNEAS**

Díez, Ricardo O.

Reflexiones medievales, cuestiones contemporáneas / Ricardo O. Díez
- 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Academia Nacional de
Ciencias de Buenos Aires, 2022.
Libro digital, PDF/A

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-537-172-9

1. Filosofía Medieval. I. Título.
CDD 180

REFLEXIONES MEDIEVALES, CUESTIONES CONTEMPORÁNEAS

Ricardo O. Díez
(Compilador)

ÍNDICE

La relación de los cristianos con el mundo en el <i>Discurso a Diogneto</i> . Aproximaciones contemporáneas Juan Carlos Alby	11
El árbol de la vida Reflexiones sobre algunas obras de arte cristianas María Sara Cafferata	27
La cuestión de los bienes morales en la <i>Consolatio</i> de Boecio Nahima Caram	49
El trascendental <i>unidad</i> en la <i>Summa fratris Alexandri</i> Aproximación a sus fuentes Gerald Cresta	59
Los símbolos y las metáforas nos ayudan a conocer a Dios Rafael Cúnsulo	73
El ejemplarismo divino en Tomás de Aquino: un problema hermenéutico Fernando G. Martin De Blassi	89
La necesidad de la contemplación Ricardo O. Díez	107
Los que viven en la montaña. Imaginería geográfica en Margarita Porete Laura Carolina Durán	125
“Ora Et Labora”. Reflexiones en torno al “Sentido Sagrado” Del Trabajo Humano María del Carmen Fernández	141
La Belleza de la Metafísica María Raquel Fischer	157

La cuestión de la autoría en el <i>corpus</i> místico de Helfta Ana Laura Forastieri, OCSO	179
San Martín de Tours y la debatida ejecución de Prisciliano de Avila (350-385) Francisco García Bazán	197
El gobierno divino en la vida del hombre y de los demás seres del universo en el Comentario de Santo Tomás de Aquino al <i>De Divinis Nominibus</i> Sofía Victoriana Giacosa	213
Una aproximación a la discusión sobre el tema de la existencia en la baja edad media: Egidio Romano y su <i>Theoremata de esse et essentia</i> Cecilia Giordano	223
<i>“finis naturalis hominis...contemplari videlicet et delectari in Deo”</i> : Una reflexión sobre la vocación del hombre en el <i>Sermón 25</i> de Isaac de la Estrella Pedro Edmundo Gómez, osb.	237
La escritura y sus prostituciones El <i>phármakon</i> de la escritura en Clemente de Alejandría Martín Grassi	249
La teología política del Espíritu Santo como puente entre el mundo medieval y la filosofía contemporánea Fabián Ludueña Romandini	259
Reflexiones medievales, cuestiones contemporáneas <i>Mi amor es mi peso</i> . Afectividad y libertad Marisa Mosto	271
<i>Ens</i> y <i>existens</i> en Egidio Romano La reducción del “ser” a un género por mediación de la “esencia” Fernanda Ocampo	287

El lenguaje poético en la dimensión estética de Nicolás de Cusa Sonia Amambay Ortega Vera	303
El debate político en el <i>Contra Celso</i> de Orígenes Leonardo Vicente Pons	315
Libertad y sentido. Las emociones como camino Luisa Ripa	331
La oracion de los salmos en los monjes y monjas medievales Fernando Rivas	343

LA RELACIÓN DE LOS CRISTIANOS CON EL MUNDO EN EL *DISCURSO A DIOGNETO*. APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS

Juan Carlos Alby*

Los primeros dos siglos del cristianismo están muy lejos de ofrecernos una visión uniforme de la relación que los convertidos a la nueva fe mantenían con el mundo de entonces. Esta variedad descansa en las distintas concepciones de Dios que sostenían los grupos de cristianos que tuvieron impacto dispar en la consolidación del cristianismo, como los marcionitas, los gnósticos y la corriente llamada protocatólica. Los dos primeros no prevalecieron ante los abiertos pronunciamientos en su contra que provinieron de la llamada teología asiática, con representantes como Justino de Roma, Teófilo de Antioquía e Ireneo de Lyon, quienes paralelamente fueron consolidando la situación dominante de la Iglesia de Roma en la cristalización de lo que se conoce anacrónicamente como “ortodoxia”.

El presente trabajo se propone exponer las diferencias que presenta la inserción de los cristianos en el ambiente cultural, social y político del Imperio romano, para lo cual se analizarán en primer lugar los comportamientos de los seguidores de Marción y de los gnósticos, ya que se destacan entre ambos ciertas similitudes en cuanto a la extrañeza que les provocaba el mundo. En segundo lugar, se estudiará un texto del anónimo *Discurso a Diogneto* que describe de manera muy vívida la tensión entre mundanidad y santidad en el período de

* UNL-UCAMI-UCSF

la Patrística conocido como de los Padres Apostólicos. Finalmente se analizarán a partir de las reflexiones del teólogo protestante contemporáneo, Dietrich Bonhöffer —quien creyó ver en la conducta de los cristianos del *Discurso a Diogneto* una de las más tempranas expresiones de la llamada secularización— las diferentes valoraciones que se suscitaron en nuestro tiempo acerca del mencionado fenómeno.

1. EL MUNDO DE UN DIOS INFERIOR

Marción llegó a Roma procedente de las regiones del Ponto, de las cercanías del Mar Negro donde desempeñaba su oficio relacionado con barcos. Su teología se caracterizó por el rechazo abierto a todo lo que fuera judío, no por prejuicios antisemitas contra ese pueblo, sino por el carácter de su Dios de quien el mismo pueblo judío era una víctima. Para el Póntico, se trataba de un dios justo pero vengativo, creador del mundo y legislador, pero marcadamente inferior al Dios verdadero que sería proclamado por la venida de Jesús. Este enviado del Dios altísimo lo revela al mundo por primera vez, anuncia el amor a los enemigos y manda dejar atrás la venganza. El Antiguo Testamento, en cambio enseña “ojo por ojo y diente por diente”. Incluso, en nombre de ese Dios, el profeta Eliseo permite impasible que unos osos devoren a unos niños que se burlaron de su calvicie (2R 2, 23-25). Este episodio se opone por completo a la sentencia de Jesús: “dejad que los niños vengan a mí”, sostiene Marción. Estos contrastes están marcados en su libro de las *Antítesis*, con el cual escandalizó a la Iglesia de Roma por su afirmación de que el Antiguo y el Nuevo Testamento revelan dos divinidades diferentes¹.

No es casual que Marción llamara la atención con sus *Antítesis* después del año 135, en que la última rebelión de los judíos bajo el mando del falso Mesías Bar Kochba fuera salvajemente aplastada por las huestes romanas. Esta derrota, a su vez, había sido precedida por dos anteriores, la que abarcó los años 66-74 y una segunda que tuvo

1 Cf. Adolf von Harnack, *Markion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*, Leipzig, 19242, pp. 256-313. Existe una tercera edición de esta obra, clásica hasta hoy, publicada en Darmstadt en 1996, así como una traducción francesa, *Marcion. L'Évangile du Dieu étranger. Une monographie sur l'histoire de la fondation de l'Église catholique*; trad. Bernard Lauret et suivi de contributions de Bernard Lauret, Guy Monnot et Émile Poulat. Avec un essai de Michel Tardieu, *Marcion depuis Harnack*, Paris, Cerf, 2003, 587 pp. Otra investigación importante es la de A. M. Ritter, en C. Andersen – A. M. Ritter, *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte I*, Göttingen, 19992, pp. 65-69. Una visión más actual y prevenida de las proyecciones protestantes que hace Harnack sobre la figura de Marción, puede encontrarse en la obra de Sebastian Moll, *Marción. El primer hereje*, Salamanca, Sígueme, 2014.

lugar entre el 115 y el 117. Según Marción, el pueblo judío fue conducido por su dios al desastre en que culminó la última de sus guerras contra Roma.

En consecuencia, la actitud de los seguidores de Marción hacia el mundo es de hostilidad y desprecio. Hasta la unión matrimonial estaba cuestionada por los marcionitas, porque la procreación hace a los seres humanos cómplices del Demiurgo al seguir su mandato de multiplicarse y poblar la tierra que él mismo ha creado. De ahí que se aprestaban a entregarse a las autoridades romanas para experimentar el martirio, con lo cual a través de la muerte cruenta colaborarían con la destrucción del cuerpo, obra del dios infame y abandonarían de ese modo el escenario de su creación.

Marción no era gnóstico. Muchas diferencias lo separan de este otro grupo de cristianos, pero su enseñanza sobre dos dioses, uno inferior al otro, rompe la unidad de esencia entre la revelación de ambos testamentos, lo que la vuelve, en cierto modo, gnostizante.

Los gnósticos, por su parte, cuya presencia puede detectarse en los inicios de la iglesia cristiana desde el año 55, experimentan la extrañeza del mundo por tratarse del lugar en el que quedó atrapada la chispa divina de la Sofía caída del Pléroma. Su existencia histórica disimula su verdadero origen pero no obnubila su autoconciencia de pertenecer a otro lugar. En este sentido, resultan significativas las revelaciones del *Allógenes*, el tercero de los tratados que componen el Códice XI de Nag Hammadi. No hace referencia al ciclo de Sofía, pero se detiene en la descripción de la “raza extranjera”:

Son [individuos perfectos] y todos ellos constituyen una unidad con el [Intelecto], el guardián [que yo te di] y que te instruyó. Y el poder que hay en ti es la que muchas veces [se extendió como palabra] procedente del Tripotente, [aquel que pertenece] a todos los que existen realmente con el [inmenso], la eterna luz del conocimiento que se manifestó, el [niño] varón virgen, [el primero] de los eones [...]².

El que ha recibido la *gnosis*, conocimiento liberador y conocimiento en sí mismo, se asemeja a aquel que ha estado embriagado y fue sacado de ese estado de embriaguez. Así lo dicen unas líneas del *Evangelio de la Verdad*:

2 *Allógenes* (NHC XI 3), 45, 1-20, introducción, traducción y notas de J. Montserrat Torrents, en Antonio Piñero, José Montserrat Torrents, Francisco García Bazán, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I: Tratados filosóficos y cosmológicos*, Madrid, Trotta, 200022, p. 311.

De esta manera, el que posee el conocimiento es de lo alto. Si es llamado, escucha, responde y se vuelve hacia quien lo llama para ascender hacia él. Y sabe cómo se llama. Poseyendo el conocimiento hace la voluntad de quien le ha llamado, quiere complacerle y recibe el reposo. Su nombre propio aparece. Quien llegue a poseer el conocimiento de este modo sabe de dónde viene y a dónde va. Sabe cómo una persona que habiendo estado embriagada ha salido de su embriaguez, ha vuelto a sí mismo y ha corregido lo que es propio³.

Una vez adquirida la certeza del origen, el carácter ilusorio del cosmos se les hace patente. Esto es ratificado por las palabras secretas que el Salvador le dijo a su hermano gemelo (en la *gnosis*) Judas Tomás:

— Hermano Tomás, mientras tienes tiempo en el mundo, escúchame que voy a revelarte cosas sobre las que has discurrido en tu mente. Puesto que se ha dicho que eres mi gemelo y mi compañero auténtico, investiga para que sepas quién eres, y de qué modo existes, y qué llegarás a ser. Puesto que te llaman mi hermano, no es conveniente que seas ignorante de ti mismo. Y sé que tú has entendido, pues has comprendido que yo soy el conocimiento de la verdad. Mientras andas conmigo, aunque eres ignorante has llegado a conocer, y te llamarán ‘el que se ha conocido a sí mismo’. Pues el que no se ha conocido a sí mismo no ha conocido nada, pero el que se ha conocido a sí mismo ha comenzado ya a tener conocimiento sobre la profundidad (*báthos*) del Todo. Por ello, pues, tú eres mi hermano, Tomás. Has visto lo que está oculto a los hombres, es decir, aquello con lo que tropiezan al no conocerlo⁴.

Como poseedor de este conocimiento superior, el gnóstico está en condiciones de distinguir entre lo mortal y lo inmortal, diferenciación que puede servir de fundamento a cierto ascetismo ético, como el que trae el *Testimonio de la Verdad*:

[El gnóstico] se ha constituido como un [poder]; ha sometido el deseo de todo [lo mundano] dentro de sí [...] y se ha dado vuelta hacia él [...] examinándose a sí mismo [...]. Y él es un discípulo de su intelecto, que es varón. Ha comenzado a guardar silencio dentro de sí hasta el día en

3 *Evangelio de la Verdad* (NHC I 3), 22, 2-20, introducción, traducción y notas de F. García Bazán, en A. Piñero, J. Montserrat Torrents, F. García Bazán, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi II: Evangelios, hechos, cartas*, Madrid, Trotta, 1999, p. 150.

4 *Libro de Tomás, el Atleta* (NHC II 7), 138, 1-20, introducción, traducción y notas de A. Piñero, en A. Piñero, J. Montserrat Torrents, F. García Bazán, *Textos gnósticos II*, pp. 274-275.

que sea digno de ser recibido en lo alto. Rechaza de sí la locuacidad y disputas, y soporta la totalidad del mundo; y se resigna bajo ellos, y sufre todo lo que proviene de las cosas malas. Y es paciente con todos; se hace igual a todos, y asimismo se separa de ellos. Y lo que cualquiera [quiere] se lo [da], [para que] pueda ser perfec[to] [y san]to⁵.

Algunas de estas afirmaciones suenan semejantes a las de la carta A *Diogneto* que veremos a continuación, pero los motivos literarios y fundamentos metafísicos son diferentes.

2. LA “MUNDANIZACIÓN” CRISTIANA EN EL DISCURSO A DIOGNETO

En el caso de los gnósticos, autores como Gerd Theissen creen ver una privatización del cristianismo en orden a garantizar una discreción social para que sea posible una existencia de los cristianos libre de conflictos con su entorno y reducir así al mínimo las posibilidades del martirio⁶. Esta afirmación no atiende a los motivos metafísicos últimos de la experiencia religiosa del gnóstico, la que se reconocía en el seno de una comunidad o escuela de transmisión del conocimiento oculto, más allá de las conveniencias prácticas de esa supuesta falta de compromiso con la sociedad de su tiempo. Los gnósticos se fundaban en la profundidad de una experiencia pneumática muy alejada de intenciones oportunistas⁷.

5 *Testimonio de la Verdad* (NHC IX 3), 41, 15-44, 19, introducción, traducción y notas de F. García Bazán, en en A. Piñero, J. Montserrat Torrents, F. García Bazán, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi III: Apocalipsis y otros escritos*, Madrid, Trotta, 2000, pp. 224-225.

6 Cf. Gerd Theissen, *La religión de los primeros cristianos. Una teoría del cristianismo primitivo*, Salamanca, Sígueme, 2002, p. 280.

7 Esta idea puede haber sido sugerida por las afirmaciones de Tertuliano: “Algunos creen que la confesión no ha de tener lugar aquí, esto es, no será dentro del ámbito de esta tierra ni durante el paso por esta vida ni ante unos hombres de naturaleza común a la nuestra [...]. En efecto, cuando las almas abandonen los cuerpos y empiecen a ser examinadas e interrogadas en cada uno de los estratos del cielo sobre la fe que ha acogido y sobre los arcanos misterios de los herejes, entonces habrían de confesar ante las verdaderas potestades y los verdaderos hombres, a saber, los Teletos, los Anicetos y los Abascantes de Valentín”, *Scorpiace* X, 1, en Constantino Áncel Balaguer y José Manuel Serrano Galván (Introducción, traducción y notas), *Tertuliano. A los mártires. El escorpión. La huida en la persecución*, Biblioteca de Patrística 61, Madrid, Ciudad Nueva, 2004, p. 72.

También Clemente de Alejandría criticaba la actitud gnóstica ante el martirio al afirmar que el verdadero martirio es el de la gnosis y no la entrega de la vida de manera cruenta: “No obstante, algunos herejes, tergiversando al Señor, aman la vida de forma impía y cobarde al mismo tiempo, pues afirman que el verdadero martirio es la gnosis de Dios que realmente existe, lo cual también afirmamos nosotros (cf. *Strom.* IV, VII, 43, 4; p. 119), pero [dicen también] que el que le confiesa mediante la

La apologética cristiana se levanta desde otra perspectiva, la de la defensa del cristianismo en la situación jurídico-política conflictiva que en el siglo II resultaba hostil para los cristianos. Hacia el 111, Plinio el Joven, gobernador de Bitinia, se dirigía al emperador Trajano respecto de cómo debió resolver ciertas denuncias que le llegaron contra unos cristianos, haciéndolos ejecutar porque en el proceso de defensa de las acusaciones se rehusaron a ofrecer sacrificios a los dioses y a rendir culto al emperador. El literato pagano describe a la nueva religión como una superstición “perversa y excesiva” (*pravam et inmodicam*) que promueve la adoración a un ejecutado, un tal Cristo, como si fuera un dios⁸.

El escrito conocido como *Discurso a Diogneto* nunca fue citado en la literatura antigua ni medieval⁹. Respecto de su autor se han considerado varias hipótesis a lo largo del tiempo. En el código, el escrito seguía a cuatro obras atribuidas falsamente a Justino, a saber, *De monarchia*, *Cohortatio ad gentes*, *Expositio fidei* y *Oratio ad graecos*¹⁰. Hasta que entre 1946 y abril de 1947 Dom Paul Andriessen presenta una serie de pruebas para demostrar su hipótesis de que la carta a Diogneto no es otra cosa que la *Apología* que Quadrato presentó al emperador Adriano y se daba por perdida¹¹. De la misma, sólo contamos con un fragmento transmitido por Eusebio:

muerte se mata a sí mismo y es un suicida; e introducen otros sofismas propios de la cobardía. A estos se les responderá cuando lo requiera el momento”, *Strómata* IV, IV, 16, 3, en Marcelo Merino Rodríguez (Introducción, traducción y notas), *Clemente de Alejandría. Strómata IV-V: Martirio cristiano e investigación sobre Dios*, edición bilingüe, Fuentes Patrísticas 15, Madrid, Ciudad Nueva, 2003, p. 81.

8 Cf. Plinio el Joven, *Epístulae* X, 96, en Julián González Fernández (Introducción, traducción y notas), *Plinio el Joven. Cartas*, Madrid, Gredos, 2005, pp. 372-373.

9 Fue encontrado por casualidad en Constantinopla en 1436 en una copia realizada en un manuscrito que data probablemente del siglo XIV y que había sido utilizado por un vendedor de pescado para envolver su mercadería. Más tarde fue colocado en la biblioteca municipal de Estrasburgo pero fue destruido a causa de un bombardeo durante la guerra franco-prusiana el 24 de agosto de 1870. Sólo quedan para establecer el texto algunas copias y ediciones anteriores a esa fecha. Cf. Claudio Moreschini y Enrico Norelli, *Historia de la literatura cristiana antigua griega y latina I: Desde Pablo hasta la edad constantiniana*, Madrid, BAC, 2006, p. 239-242. Puede consultarse también la introducción a la obra de Horacio Lona, Alberto Capbosco, *Introducción a la historia de la literatura cristiana de los tres primeros siglos*, CABA, Claretiana, pp. 109-116.

10 Cf. Daniel Ruiz Bueno (Introducción, traducción y notas), *Padres Apostólicos*, edición bilingüe completa, Madrid, BAC, 19936, p. 818.

11 Cf. D. Ruiz Bueno, *op. cit.*, p. 820.

Después de regir Trajano el Imperio diecinueve años completos y seis meses, le sucedió en el cargo Elio Adriano. A este entregó Quadrato un tratado que le había dirigido: una Apología compuesta en defensa de nuestra religión, ya que, efectivamente, algunos hombres malvados trataban de molestar a los nuestros. Todavía hoy se conserva entre muchos de nuestros hermanos; también nosotros poseemos la obra. En ella podemos ver claras pruebas de la inteligencia y de la rectitud apostólica de este hombre. Él mismo deja entrever su antigüedad en esto que nos cuenta con sus mismas palabras: ‘Mas de las obras de nuestro Salvador estaban siempre presentes porque eran verdaderas: los que habían sido curados, los resucitados de entre los muertos, los cuales no solamente fueron vistos en el instante de ser curados y de resucitar, sino que también estuvieron siempre presentes, y no sólo mientras vivió el Salvador, sino también después de morir Él, todos vivieron tiempo suficiente de manera que algunos de ellos incluso han llegado hasta nuestros tiempos’¹².

Si bien esta última cita no aparece en el *Discurso a Diogneto*, podría tratarse, según Andriessen de una parte perdida del mismo ya que hay una laguna entre los párrafos 6 y 7 del capítulo VII¹³. Del destinatario de la carta, el “Excelentísimo Diogneto” quien se siente impresionado por la religión de los cristianos, se ignora su identidad. El documento se refiere a él como κράτιστε, término que se reservaba para quienes se encontraban en una alta posición. Se trata de alguien que está en extremo interesado (ὑπερεσπουδακόντα) en conocer sobre la fe de los cristianos, en qué Dios confían y todo lo que tenga que ver con ellos. De ahí que lo suelen identificar con Adriano, que se inició en todos los misterios existentes y a quien Tertuliano llama *curiositatum omnian explorator* y señala que el emperador no imprimió las leyes que los impíos ejecutaban contra los cristianos: “[...] Adriano no las imprimió, aunque era explorador de todas las curiosidades”¹⁴. Los misterios de Eleusis en los que Adriano se había iniciado comenzaban con un rito de purificación para devenir en un “hombre nuevo”. Un párrafo del capítulo II de la carta se refiere a Diogneto en estos términos:

12 Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica* IV, 3, 1-2, en Argimiro Velasco-Delgado (Introducción, traducción y notas), *Eusebio de Cesarea. Historia Eclesiástica*, vol. I, texto bilingüe, Madrid, BAC, 1997, pp. 199-200.

13 Cf. Paul Andriessen, « L’Apologie de Quadratus conservée sous le titre d’Épître à Diognète », dans *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 13 (1946), pp. 5-39.

14 Tertuliano, *Apologeticum* V, 7, en Julio Andión Marán (Introducción, traducción y notas), *Tertuliano. El Apologético*, Biblioteca de Patrística 38, Madrid, Ciudad Nueva, 1997, p. 40.

¡Ea, pues! Limpiado que te hayas a ti mismo de todos los prejuicios que tienen asida de antemano tu mente, despojado de la vulgar costumbre que te engaña y convertido, como de raíz, en un hombre nuevo, como quien va a escuchar, según tu misma confesión una doctrina nueva [...] ¹⁵.

Por su parte, Jerónimo se apoya en Eusebio para explicar los motivos por los que Quadrato escribió su *Apología*:

Quadrato entrega al emperador un libro escrito en favor de nuestra religión, muy útil, a base de fe y razón, digno de la doctrina de los Apóstoles; en ese libro, mostrando su edad avanzada, dice haber visto numerosos desdichados, bajo el peso de diversas calamidades, ser sanados y resucitados por el Señor [...]. Quadrato ofrecía al emperador Adriano la *Apología* de los cristianos. Este libro existe todavía hoy entre los filólogos y es expresión de su talento ¹⁶.

Pero los argumentos de Andriessen no han resultado del todo convincentes, ya que la fecha de redacción oscila entre mediados del siglo II y comienzos del III, en función del grado de avance de los temas apologéticos que contiene el documento y que parece corresponder más bien a la época de los últimos Antoninos o de los Severos ¹⁷.

La calidad del griego utilizado para su redacción revela una cultura literaria por parte del autor que supera a la de todos los demás apologistas.

El tono de la *Apología* no es de queja contra las leyes imperiales, sino de protesta por el trato injusto sufrido por los cristianos por parte de sus conciudadanos, a pesar de su buena conducta social. Esto nos lleva directamente al pasaje que nos interesa presentar:

Los cristianos, en efecto, no se distinguen de los demás hombres ni por su tierra ni por su habla ni por sus costumbres. Porque ni habitan ciudades exclusivas suyas, ni hablan una lengua extraña, ni llevan un género de vida aparte de los demás. A la verdad, esta doctrina no ha sido por ellos inventada gracias al talento y especulación de hombres curiosos, ni

15 *A Diogneto (Diog.)* II, 1, en D. Ruiz Bueno, *op. cit.*, p. 846.

16 Jerónimo, *De viris illustribus* XIX-XX, en Juan Antonio Sáenz López (traducción), *San Jerónimo. De viris illustribus. Sobre los hombres ilustres*, Sevilla, Apostolado Mariano, 1999, p. 24.

17 Véase la discusión sobre el tema en Henri-I. Marrou, *L'Épître à Diognète*, Sources Chrétiennes 33 bis, Paris, Cerf, 1965, Introduction. También puede encontrarse un amplio desarrollo de la cuestión en D. Ruiz Bueno, *op. cit.*, pp. 820-844.

profesan, como otros hacen, una enseñanza humana; sino que habitando ciudades griegas o bárbaras, según la suerte que a cada uno le cupo, y adaptándose en vestido, comida y demás género de vida a los usos y costumbres de cada país, dan muestras de un temor de particular conducta, admirable y, por confesión de todos, sorprendente. Habitan sus propias patrias como forasteros; toman parte en todo como ciudadanos y todo lo soportan como extranjeros: toda tierra extraña es para ellos patria, y toda patria, tierra extraña. Se casan como todos; como todos engendran hijos, pero no exponen los que les nacen (ῥίπτουσι). Ponen mesa común, pero no lecho. Están en la carne, pero no viven según la carne. Pasan el tiempo en la tierra, pero tienen su ciudadanía en el cielo. Obedecen a las leyes establecidas; pero con su vida sobrepasan las leyes. A todos aman y por todos son perseguidos. Se los mata y con ello se les da la vida¹⁸.

Este capítulo así como el siguiente causaron impresión en muchos lectores por su claridad en la descripción de la conducta cristiana. Pero no pueden ser comprendidos sin contextualizarlos con el resto de la argumentación que contiene esta gran paradoja: no obstante la relación profundamente humana de los cristianos con el mundo, esta fe es la única que no es de invención humana, sino que proviene del Dios supremo y ha sido transmitida por medio de su Logos. Por lo tanto, es la única religión acorde con la voluntad de Dios. El arrojo y valentía de los mártires dan cuenta de su carácter no humano.

A *Diogneto* expone una preocupación propia de su tiempo, la de cómo explicar la identidad de los cristianos. En *Diog.* I, 1, el autor utiliza γένος para referirse al modo particular que tienen los cristianos de dar culto a Dios. Esta intencionalidad resulta más plausible aún por estar asociado al término ἐπιτήδευμα o “modo de vida”

Pues veo, Excelentísimo Diogneto, tu extraordinario interés por conocer la religión de los cristianos y que muy puntual y cuidadosamente has preguntado sobre ella: primero, qué Dios es ese en que confían y qué género de culto le tributan para que así desdeñen todos ellos el mundo y desprecien la muerte, sin que, por una parte, crean en los dioses que los griegos tienen por tales y, por otra, no observen tampoco la superstición de los judíos; y luego, qué amor es ese que se tienen unos a otros; y por qué, finalmente, apareció justamente ahora y no antes en el mundo esta nueva raza, o nuevo género de vida (καινὸν τοῦτο γένος ἢ ἐπιτήδευμα)¹⁹.

18 *Diog.* V, 1-12, en D. Ruiz Bueno, *op. cit.*, p. 850.

19 *Diog.* I, 1, en D. Ruiz Bueno, *op. cit.*, p. 845.

La pregunta del destinatario se orienta primero a la clase de dios en que creen, aspecto fundamental para considerar la conducta de sus seguidores en el mundo.

Los cristianos no se distinguen de los demás pueblos por su país de origen, lengua o vestido, porque su patria es un lugar extranjero y toda patria es extranjera, por lo cual el término γένος presenta aquí un sentido trascendente respecto de lo meramente étnico²⁰.

El apologista Arístides, por su parte, habla de los cristianos, en la versión griega de su *Apología* que ha llegado hasta nosotros, como el “tercer género” de hombres:

Porque para nosotros es evidente, ¡oh, rey!, que hay tres géneros (τρία γένη) de hombres en este mundo: los adoradores de los que vosotros llamáis dioses, los judíos y los cristianos; y a su vez, los que veneran a muchos dioses se dividen también en tres géneros: los caldeos, los griegos y los egipcios, porque estos fueron los guías y maestros de las demás naciones en el culto y adoración de los dioses de muchos hombres²¹.

La expresión τρίτον γένος aparece por primera vez en los *Kerygmata Petri* 156-157, citados por Clemente de Alejandría para diferenciar a los cristianos de los griegos y judíos:

“Pues Dios ha establecido con nosotros una [alianza] nueva (Jer 31, 31-32); la establecida con los paganos y los judíos son anticuadas, y nosotros los cristianos damos culto a Dios de una manera nueva (καίνως) como tercer género (τρίτῳ γένει)”²².

20 Cf. Judith Lieu, “Identity Games in Early Christian Texts: The *Letter to Diognetus*”, en *Ethnicity, Race, Religion*, London, 2018, Horrel & Hockey, p. 60.

21 Arístides, *Apología* 2, 3-6, en D. Ruiz Bueno (Traducción, introducción y notas), *Padres apologetas griegos (s. II)*, edición bilingüe completa, Madrid, BAC, 19963, pp. 117-118. Como lo señala Chapa, es preciso aclarar que no hay uniformidad en este aspecto en la tradición textual, ya que las versiones siríacas y armenias hablan de cuatro clases de hombres: bárbaros, griegos judíos y cristianos, y que aquí el término γένος se emplea para diferenciar las maneras en que los distintos pueblos dan culto a Dios. Cf. Juan Chapa, “¿Identidad cristiana étnica? El caso de *Diog.* 1, 1”, en *Estudios eclesiásticos*, vol. 94, n. 369, junio 2019, pp. 309-338 (aquí, p. 321).

22 Clemente de Alejandría, *Strómata* VI, V, 41, 6-7, en Marcelo Merino Rodríguez (Texto crítico, Introducción, traducción y notas), *Clemente de Alejandría. Strómata VI-VIII: Vida intelectual y religiosa del cristiano*, Fuentes Patrísticas 17, edición bilingüe, Madrid, Ciudad Nueva, 2005, p. 131. Cf. Antonio Orbe, *Teología de San Ireneo*, vol. II, Madrid, BAC, pp. 188-189

Los gnósticos valentinianos con su conocida antropología triádica de hombres *hylikos*, *psíquicos* y *pneumáticos*, dejaron escapar la expresión *τρίτον γένος* que bien podía prestarse para su fundamentación. No obstante, conocen la fórmula *τὸ διάφορον γένος*, “la raza superior”, como los llama Clemente, que marca el contraste con los hombres *hylikos* representados por los paganos y con los *psíquicos*, a saber, los judíos²³.

En cambio, los valentinianos, nos asignan la fe a nosotros, lo simples, pero sostienen que son ellos predestinados por naturaleza, los que tratan de poseer la *gnosis*, en razón de la superioridad de su origen (*τοῦ διαφέροντος πλεονεχίαν σπέρματος*)²⁴.

Otros apelativos que apuntan al linaje superior de los gnósticos se encuentran con cierta frecuencia en los textos de Nag Hammadi: “progenie santa”²⁵; “raza que no es de este mundo”²⁶; “otra raza”²⁷, es decir, la de Set, generación extraña entre las otras que carecen de semilla y que son producto de la semejanza, obra del Demiurgo correspondiente a la vida natural; “raza de la vida”²⁸; “raza de Norea”²⁹, la virgen³⁰ engendrada por Eva que ejerce junto a Set la misma función que la

23 Cf. A. Orbe, *En los albores de la exégesis iohannea (Ioh. I, 3). Estudios valentinianos*, vol. II, Roma, Analecta Gregoriana, 1955, p. 89, n. 20.

24 Clemente de Alejandría, *Strom.* II, III, 10, 2, en M. Merino Rodríguez (texto crítico, introducción, traducción y notas), *Clemente de Alejandría. Strómata II-III: Conocimiento religioso y continencia auténtica*, Fuentes Patrísticas 10, edición bilingüe, Madrid, Ciudad Nueva, 1998, p. 75.

25 *Zostriano (Zos)* (NHC VIII 1) 1, 30, introducción, traducción y notas de Fernando Bermejo, en A. Piñero, J. Montserrat Torrents, F. García Bazán, *Textos gnósticos I*, p. 281.

26 *Apocalipsis de Pedro* (NHC VII 3) 83, 15, introducción, traducción y notas de A. Piñero, en A. Piñero, J. Montserrat Torrents, F. García Bazán, *Textos gnósticos III*, p. 69.

27 *Las tres estelas de Set* (NHC VII 5) 120, 1, introducción, traducción y notas de F. García Bazán, en A. Piñero, J. Montserrat Torrents, F. García Bazán, *Textos gnósticos I*, p. 268; *Evangelio de Felipe* (NHC II 3) 75, 30, introducción, traducción y notas de F. Bermejo, en A. Piñero, J. Montserrat Torrents, F. García Bazán, *Textos gnósticos II*, p. 44.

28 *Melquisedec* (NHC IX 1) 27, 10, introducción, traducción y notas de J. Montserrat Torrents, en A. Piñero, J. Montserrat Torrents, F. García Bazán, *Textos gnósticos III*, p. 196.

29 *Hipóstasis de los Arcontes (HipA)* (NHC II 4) 93, 30, introducción, traducción y notas de J. Montserrat Torrents, en A. Piñero, J. Montserrat Torrents, F. García Bazán, *Textos gnósticos I*, p. 384.

30 El nombre Norea puede provenir del hebreo *na'ara*, “virgen”.

mujer espiritual ejercía junto a Adán; “raza indómita (de Set)”³¹; “el linaje incommovible”³²; “raza elegida y salvada”³³.

La expresión “tercer género” recogida en la primera apologética cristiana, se repite en la tradición latina con Tertuliano, que dice que los cristianos no constituyen una raza nueva e ignota:

Efectivamente, se nos llama ‘tercera generación (*tertium genus*) [...] Sean pues, primeros los frigios, pero no terceros los cristianos. ¿Cuántas series más de pueblos hubo tras los frigios? Pensad mejor, no vaya a ser que los que llamáis tercer género, obtengan el lugar principal en caso de que no queden pueblos [que] no [sean] cristianos. Así, pues, cualquiera que sea el primer pueblo, sería uno cristiano: ¡ridícula locura!, pues nos decís últimos y, sin embargo, nos llamáis terceros. Pero se nos llama tercer género por una creencia, no por la nación, de modo que existen romanos, judíos y, por último cristianos. ¿Dónde están, entonces, los griegos? [...]. También vosotros tenéis un tercer género, aunque no es un tercer culto, sino un tercer sexo, apto tanto para el varón como para la mujer, mezcla de varón y hembra³⁴.

El argumento de Tertuliano es histórico, en el sentido de que los cristianos no pueden ser un tercer pueblo porque en todos los pueblos ya hay cristianos, de modo que se los llama así por su creencia y no por su origen. Finalmente, ataca a los paganos con ironía al criticar sus relaciones homosexuales, comunes entre ellos.

En el *Apollogeticum* se orienta en el mismo sentido:

Cualquiera diría que nosotros somos de distinta naturaleza, como si fuéramos hombres perro o sciopodes³⁵. ¡Como si tuviéramos una diferente ordenación de dientes, o si nuestros nervios estuvieran dispuestos para la pasión libidinosa del incesto! Si esto crees del hombre,

31 *HipA* 97, 3, p. 387.

32 *Zos* 6, 30, p. 285.

33 *Zos* 24, 30, p. 289.

34 Tertuliano, *Ad nationes* I, 8, 1; I, 8, 9-11; I, 20, 4, en Jerónimo Leal (Introducción, traducción y notas), *Tertuliano. A los paganos*, Biblioteca de Patrística, Madrid, Ciudad Nueva, 2004, pp. 65-67.

35 *Sciapodi*. Se trata de una palabra cuya etimología significa “sombra de pie”. Refiere a habitantes fabulosos de Libia que tenían una sola pierna y los pies de un tamaño desmesurado, a punto tal que cuando se echaban hacia atrás y los elevaban, se hacían sombra con ellos para cubrirse del sol. El *Libro de las maravillas del mundo* de Mandavila y las *Crónicas de Nüremberg* de Schedel los ubican también en la India y en Egipto. Cf. Félix Llaugé Dausá, *Diccionario universal de ángeles, demonios, monstruos y seres sobrenaturales*, Barcelona, Obelisco, 2013, v. “Sciapodi”, p. 431.

también tú puedes hacer otro tanto: también tú eres hombre, como lo es el cristiano. Si no puedes hacerlo tú, no debes creerlo de otros. Porque también el cristiano es hombre, como lo eres tú³⁶.

Para Tertuliano, los cristianos son un *tertius genos* por la manera de dar culto a Dios, pero no por pertenecer a un género distinto del resto de los hombres, pues el africano se dirige con ironía a quienes lo entienden así.

En la Septuaginta y en otros usos del griego clásico, γένος se utiliza generalmente para referirse al pueblo de Israel con un significado parecido al de λαός; este era el uso más corriente en la época macabea³⁷. Así lo atestigua un fragmento de Hegesipo: el pueblo (ὁ λαός) en singular significaba, entre hebreos, el “pueblo judío”³⁸.

En el caso de los cristianos de *Diogneto*, su manera de dar culto a Dios resultaba tan extraña a los paganos que llegaron a considerarlos como un *genus* distinto del humano, a lo que se oponen todos los apologetas desde Arístides hasta Tertuliano.

3. LA LECTURA CONTEMPORÁNEA DE *DIOG. COMO “SECULARIZACIÓN”*

En el campo de la teología contemporánea, la recepción del *Discurso a Diogneto* ha despertado el interés en encontrar en el cristianismo primitivo un fenómeno semejante al de la secularización. En este sentido, el teólogo alemán Dietrich Bonhöffer lo describió con el término “mundanidad santa”³⁹. Ante la evidencia de que nos encaminábamos hacia una época irreligiosa y que la pronunciación de la palabra “Dios” carecía cada vez más de sentido al punto de convertirse en una hipótesis innecesaria, Bonhöffer escribe:

36 Tertuliano, *Apollogeticum* VIII, 5, en J. Andión Marán, *op. cit.*, p. 51.

37 Cf. J. Chapa, *art. cit.*, p. 318.

38 Hegesipo, *fr.*, *apud* Eusebio de Cesarea, *HE* II, 23, 1º y 12, en A. Velasco-Delgado, *op. cit.*, p. 108.

39 En su celda de la prisión de Berlín-Tegel, a la que había ingresado el 5 de abril de 1943 acusado de conspirar de pensamiento, palabra y hechos contra la vida de Adolf Hitler y del régimen nazi, el joven teólogo reflexiona sobre el modo de ser cristiano en un mundo sin Dios. Muchas de esas interesantes intuiciones se vuelcan en una serie de cartas dirigidas a su amigo Eberhard Bethge, quien se encargó de publicarlas bajo el título *Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio*. Hay edición española editada en Espulles de Lobregat, Ariel, 1969. Esta fue seguida por una nueva edición traducida por José J. Alemany, Salamanca, Sígueme, 1983, con la que trabajamos aquí.

¿Qué significan una Iglesia, una parroquia, una predicación, una liturgia, una vida cristiana en un mundo sin religión? ¿Cómo hablar de Dios sin religión, esto es, sin las premisas temporalmente condicionadas de la metafísica, de la interioridad [...]? ¿Cómo hablar ‘mundanamente’ de Dios? ¿Cómo somos cristianos ‘irreligiosos-mundanos’? ¿Cómo puede convertirse Cristo en Señor, incluso de los no religiosos? ¿Qué significan el culto y la plegaria en una ausencia total de religión? ¿Adquiere aquí nueva importancia la *arcani disciplina*?⁴⁰.

El teólogo luterano considera que los cristianos de los primeros siglos vivieron una santidad en el mundo en tensión con la mundanidad. Las afirmaciones de Bonhöffer se centran en la necesidad de abandonar una interpretación religiosa del cristianismo, entendida esta como un discurso acerca de Dios de carácter metafísico e individualista, pues ambas formas son contrarias al mensaje bíblico y a la cultura del tiempo en que escribe, a pesar de que la situación de la misma no ha cambiado demasiado en nuestros días. Considera que el modo metafísico lleva al hombre a pensar sobre Dios en términos de absoluto e infinito y, por consiguiente, situarlo fuera del mundo. A su vez, la forma individualista conduciría a pensar en Dios hacia el exterior del ámbito público de la existencia humana y a situarlo en el terreno de lo personal, íntimo y privado⁴¹. Junto a eso, Bonhöffer propone vivir “mundanamente”, lo que consiste en vivir en un mundo sin Dios participando del sufrimiento de Dios en el mundo, como en una dialéctica de la presencia-ausencia de Dios:

Ante Dios y con Dios, vivimos sin Dios [...], ser cristiano no significa ser religioso de cierta manera [...], sino de ser hombre [...], el hombre que Cristo crea en nosotros⁴².

En aquel entonces, las opiniones de Bonhöffer junto a los textos de Karl Barth que establecen la contraposición entre fe y religión, abrieron un debate en torno a si el cristianismo es o no una religión. La evolución posterior de la religión en la cultura occidental confirmaron las sospechas de Bonhöffer acerca de que vivimos en un ámbito socio-cultural en el que la religión ha perdido el protagonismo que ostentaba desde hace siglos⁴³.

40 D. Bonhöffer, carta del 30 de abril de 1944, en *op. cit.*, pp. 197-198.

41 Cf. D. Bonhöffer, *Ibid.*, p. 230.

42 D. Bonhöffer, Carta del 18 de julio de 1944, *Ibid.*, p. 253.

43 Cf. Juan José Tamayo, *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*, Madrid, Trotta, 2004, p. 29.

Esa liberación que el hombre experimenta del control religioso y metafísico constituye un fenómeno que es a la vez de naturaleza social, política y religiosa, y que recibe el nombre de secularización. El teólogo bautista norteamericano Harvey Gallagher Cox Jr., en gran parte influido por Bonhöffer con sus desconcertantes ideas sobre una “mayoría de edad del mundo” y una “interpretación no religiosa del Evangelio” publicó en 1965 un libro que tuvo enorme suceso, titulado *The Secular City: Secularization and Urbanization in a Theological Perspective*⁴⁴, cuya hipótesis consiste en la presentación de cinco núcleos de la tradición bíblica que, a su juicio, favorecerían la secularización. Estos son: 1) la creación descrita en el Génesis como primer acto de desacralización del cosmos; 2) la prohibición bíblica de las representaciones antropomórficas de Dios en el segundo precepto del Decálogo (Ex 20, 4); 3) la desacralización de la política en el acontecimiento liberador del Éxodo; 4) el carácter histórico de la religión cristiana: el Dios cristiano actúa históricamente en el mundo sin absorberlo ni violentarlo; 5) la desacralización operada por el cristianismo en el radical cuestionamiento que hace Jesús a la configuración sagrada de la realidad intramundana, a saber, tiempos sagrados, espacios sagrados, personas sagradas, acciones sagradas.

Más tarde, en 1984, el mismo autor publicó *Religion in the Secular City. Toward a Postmodern Theology*, New York, Simon & Schuster⁴⁵. Se trata de una obra más crítica hacia la secularización y más orientada hacia la recuperación de la religión. En su introducción, el autor advierte que este no es simplemente de un libro acerca de la religión en el mundo posmoderno, sino que presenta además una cuestión teológica en tres partes. La primera, propone un enfoque teológico totalmente nuevo frente a la evidencia de que la época de la “teología moderna” que trataba de interpretar el cristianismo ante al fenómeno de la secularización, ya se ha terminado. La segunda, indica la necesidad de discernir, clasificar y articular los nuevos elementos que van surgiendo de movimientos religiosos antimodernistas. La tercera consiste en que es menester tomar conciencia de que sólo seremos capaces de reunir esos rudimentos de una nueva teología si empleamos los logros de la teología moderna, incluida la teología “liberal”, en vez de invalidarlas⁴⁶.

44 Existe una versión española de 1968 titulada *La ciudad secular. Cómo una teología comprometida llega a convertirse en política*, Barcelona, Península. La cuarta edición es de 1973 y se titula *La ciudad secular. La urbanización y la secularización desde una perspectiva teológica*, Barcelona, 1973

45 La edición en español se llama *La religión en la ciudad secular. Hacia una teología posmoderna*, Serie Presencia teológica, Santander, Sal Terrae, 1985.

46 Cf. Harvey Cox, *op. cit.*, p. 19.

Para los estamentos cristianos conservadores, la secularización constituye una perversión del cristianismo, un fenómeno patológico y ruinoso para la fe. Para otros, como J. B. Metz, por ejemplo, la secularización del mundo ha surgido en su fondo, aunque no en sus distintas expresiones históricas, no como algo anti-cristiano, sino como un producto que nace por medio del cristianismo. Se trata de una actitud que en clave dialéctica acepta y critica al mismo tiempo las contradicciones que ofrece el mundo⁴⁷.

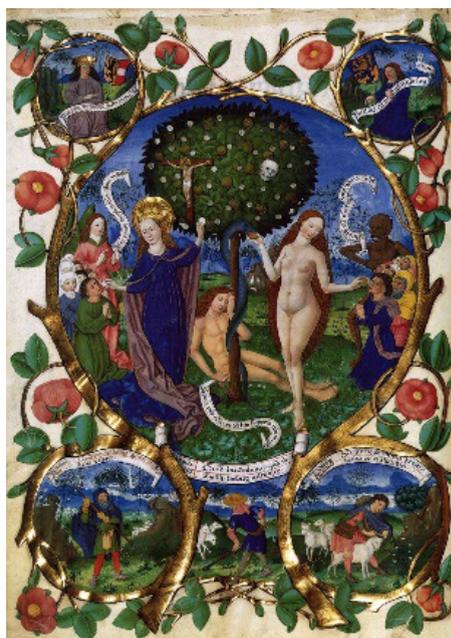
CONCLUSIONES

Tal vez no sea la secularización el término adecuado para comprender lo que sucede hoy en el mundo con lo religioso. Resulta más apropiado hablar de una descentralización de lo religioso hacia la economía, la ciencia y la política. No obstante, ochenta años atrás las opiniones de Bonhöffer que inspiraron a muchos teólogos como Harvey Cox para analizar desde una perspectiva teológicamente desapasionada el fenómeno tan criticado de la secularización, encajaban muy bien en la sociedad de su tiempo en general y, en particular, en la Alemania del Tercer Reich. Pero el recurso a *Diog.* para encontrar en el cristianismo antiguo un primer conato de secularización, resulta anacrónico por dos grandes motivos. Uno, porque no se tiene en cuenta, además de la inconmensurabilidad de factores históricos, socio-culturales y metafísicos, los propios de la sociedad del Imperio romano de los siglos II y III con los de mediados del siglo XX. Otro, porque estos enfoques hacia el cristianismo prenicénico siguen considerando al mismo como una totalidad única e indiferenciada, sin los matices propios de su heterogeneidad y de las distintas concepciones de Dios que sostenían los creyentes, tanto marcionitas, como gnósticos, judeocristianos y protocatólicos. Todos estos, a su vez, presentaban profundas diferencias al interior de sus respectivas sectas, con lo cual la relación de los cristianos con el mundo de entonces estaba regulada por las características del Dios en que creían y que no era el mismo en todas las expresiones de la fe cristiana. Así lo entendió con fina perspicacia el destinatario del discurso, Diogneto, porque formula como primera pregunta qué clase de Dios es aquel en que creen los cristianos.

Como consecuencia de todo lo expuesto, es posible concluir que los cristianos de *Diog.* constituyen un caso particular a partir del cual no se pueden extraer conclusiones universales válidas para el resto de los cristianos en su relación con el mundo.

47 Jean-Baptist Metz, *Teología del mundo*, Salamanca, Sígueme, 1970, p. 21.

EL ÁRBOL DE LA VIDA
*REFLEXIONES SOBRE ALGUNAS
OBRAS DE ARTE CRISTIANAS*
María Sara Cafferata



SIMBOLISMO NATURAL DEL ÁRBOL

El simbolismo del árbol hunde sus raíces en las más antiguas y variadas culturas, se encuentra presente en la tradición judeo-cristiana desde sus mismos orígenes, presente en el Génesis como el árbol de la vida que hace contrapunto con el árbol de la ciencia del bien y del mal. La expulsión del paraíso, marcada por el pecado, origina en la historia sagrada toda la dinámica salvífica que tendrá su punto culminante en el árbol la cruz, que llevará nuevamente a ver reinando al hijo del hombre, convertido en el cordero del Apocalipsis, junto al árbol del paraíso escatológico.

En estas páginas quisiera proponer recorrer un camino a través de diversas obras de arte cristianas buscando interpretar en ellas el mensaje simbólico que emerge de la imagen del árbol, en sus múltiples significados.

Comenzaré aludiendo a la simbología natural del árbol, pasando luego a la visión judeo-cristiana, en sus múltiples referencias, desde el Génesis hasta el Apocalipsis.

Los estudiosos de los símbolos relacionan fundamentalmente el árbol con dos de los símbolos primordiales de lo sagrado: el centro y la verticalidad. Nos dice Chevalier en su diccionario de símbolos: “El árbol, símbolo de la vida en continua evolución, en ascensión hacia el cielo, evoca con gran fuerza el simbolismo de la verticalidad...”¹ También es asociado el árbol a la temporalidad cíclica de la evolución cósmica. “Por otra parte sirve también para representar el carácter cíclico de la evolución cósmica: muerte y regeneración. Sobre todo los árboles y las hojas caducas evocan un ciclo.”²

Otro autor que profundiza en estos temas simbólicos, Guillaume Champeaux, se refiere a las mismas ideas con estas palabras: “El árbol es, a un mismo tiempo, el misterio de la verticalización, del prodigioso crecimiento hacia el cielo, de la perpetua generación; representa no sólo la expansión de la vida, sino también la constante victoria sobre la muerte; es la expresión perfecta del misterio de vida que es la realidad sacral del cosmos. No hay concepción más extendida que la del cosmos viviente simbolizado por un árbol. El arte más antiguo, las leyendas y mitos de los pueblos más diversos, lo demuestran con suficiente profusión”³

Mircea Eliade pone el acento, en relación a la verticalidad ya mencionada, con la facultad del árbol, por sus tres partes constitutivas, de relacionar los niveles cósmicos ideales, lo cual se hace patente en variadísimas culturas, tal como él mismo lo narra en sus descripciones sociológicas.⁴ “El árbol pone también en comunicación los tres niveles del cosmos: el de lo subterráneo, por las raíces que penetran las profundidades en las cuales se sumergen; la superficie de la tierra, por el tronco y las primeras ramas y los cielos, por las ramas superiores y la cima atraída por la luz del sol.”⁵

1 J. Chavalier & A. Gheerbrant, *Diccionario de símbolos*, Ed. Bur, 2015, pp. 21

2 J. Chavalier & A. Gheerbrant, *Diccionario de símbolos*, pp. 21

3 G. Champeaux, *Introducción a los símbolos*, Ed. Encuentro, Madrid, 1989, pp.361-362

4 Cfr. Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*, 2ª edición, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1981, pp. 274-276

5 J. Chavalier & A. Gheerbrant, *Diccionario de símbolos*, pp. 21 (el autor menciona a M. Eliade al mencionar estos temas)

Champeaux vincula la relación del árbol en su verticalidad axial con su ser imagen del universo en expansión: “El árbol es un eje vertical en torno al que se aprietan y desde el cual se extienden raíces y ramas: es la imagen del mundo, en expansión, en concentración y en ascensión. Se ensalzan a porfía sus tres zonas cósmicas: subterránea -raíces, que se extienden hacia abajo-, terrestre y humana -tronco, pura verticalidad-, superior y celeste -ramaje, expansión-; todas ellas se prestan a numerosos ritos. Este árbol está con frecuencia lleno de pájaros e incluso de animales diversos.”⁶

Verticalidad, centro, dinamismo ascendente y descendente, eje de unión de cielo y tierra: todos estos símbolos primordiales son los que expresa la misma forma del árbol. “Por sus raíces arraigadas en el suelo y por las ramas que se alzan hacia el cielo, el árbol es universalmente considerado un símbolo de relación que se puede establecer entre la tierra y el cielo. En este sentido, tiene un carácter central, al punto que el árbol del mundo es un sinónimo del Eje del mundo.”⁷

En diversas culturas este árbol se encarna en especies propias del lugar; tales como el roble en la Galia, el tilo para los alemanes, el Fresno en Escandinavia, el olivo para el Islam, la higuera en la India, el abedul o el alerce en Siberia... todos ellos considerados por cada una de estas culturas como el ‘eje del mundo’. Del mismo modo, en distintas culturas se realiza el culto a los dioses a los pies o alrededor del árbol sagrado.⁸

Y también aquí se subraya la vinculación con el símbolo del ‘centro’.⁹ “El árbol de la Vida es un árbol central: su savia es el rocío celestial, y sus frutos dan la inmortalidad...”¹⁰

La idea de la ‘vida’ se vincula en algunas culturas con el simbolismo del árbol vinculado a su generación: así el árbol se relaciona tanto con la potencia femenina de la procreación, como a la potencia masculina que lleva a hablar del padre-árbol. El tronco asimilado a la potencia masculina, la cavidad del mismo a la femenina.¹¹ Eliade ha estudiado numerosas culturas en las cuales se manifiesta esta potencia del árbol, en ocasiones relacionado también con el culto lunar.

6 G. Champeaux, *Introducción a los símbolos*, pp.363

7 J. Chavalier & A.Gheerbrant, *Diccionario de símbolos*, pp. 22

8 Cfr. J. Chavalier & A.Gheerbrant, *Diccionario de símbolos*, pp. 22

9 Cfr. J. Chavalier & A.Gheerbrant, *Diccionario de símbolos*, pp. 22

10 Chavalier & A.Gheerbrant, *Diccionario de símbolos*, pp. 22, cfr. Cook, R., *The tree of life*, Thames and Hudson. London, 1974, pp. 9

11 Cfr. Cook, R., *The tree of life*, capítulo 3: “The tree of fertility”, p. 12

SIGNIFICADO DEL ÁRBOL EN CONTEXTO JUDEO-CRISTIANO

En contexto judeocristiano también se verá aparecer este árbol vital, en relación contrapuesta a otro árbol simbólico: el de la ciencia del bien y del mal.¹² Finalmente, dicho árbol de vida tendrá su punto culminante en ámbito cristiano en la consideración de la cruz como árbol de la vida.¹³ “En el paraíso terrestre hay un segundo árbol central, el de la ciencia del bien y del mal, del cual se distingue. Es el árbol de la ciencia, el instrumento de la caída de Adán, y si dice que sirvió también para construir la cruz de Cristo, muchas veces asimilada a su vez también con el árbol de la Vida, que se convierte así en instrumento de redención.”¹⁴

La vida natural tiene un segundo significado que cobra relieve en la tradición judeo-cristiana, tal como lo afirma Chevalier: “En la tradición hebrea y cristiana el árbol representa principalmente la vida del espíritu. De aquí la presencia en la Biblia del árbol de la vida, es decir, de la vida eterna y del árbol de la ciencia del bien y del mal...”¹⁵

Finalmente, importa destacar un sentido muy propio de la presencia del árbol en contextos religiosos, en particular en la Biblia en la cual el árbol está ligado a la teofanía, “Dios aparece a Abraham entre las ramas de un roble¹⁶, Abraham plantó un árbol en honor de Dios¹⁷. Los justos son parangonados a la palmera o al cedro¹⁸, al árbol florecido plantado en proximidad de las aguas¹⁹. El árbol de la vida concierne solo a los que han lavado sus vestidos en la sangre del Cordero²⁰. Así el árbol de la vida de la primera alianza anuncia la cruz de la segunda alianza; el árbol de la vida del Génesis prefigura la cruz y la muerte de Cristo, que es ya el árbol-cruz.”²¹

Antes de profundizar en esta idea de la relación entre el árbol y la cruz de Cristo, detengámonos aún un momento en señalar la presencia de diversos árboles en la Biblia. Ésta “menciona los árboles sagrados que conocían en su época los pueblos de alrededor y que ocupaban un puesto tan importante en sus religiones. El cedro del

12 Cfr. Imágenes 1 a 4

13 Cfr. Imágenes 8, 12, 13, 15 y 16

14 Cfr. J. Chavalier & A.Gheerbrant, *Diccionario de símbolos*, pp. 22

15 Cfr. J. Chavalier & A.Gheerbrant, *Diccionario de símbolos*, pp. 29

16 Cfr. Gn 18, 1

17 Cfr. Gn 21, 33

18 Cfr. Ps 92, 13

19 cfr. Jer 17

20 cfr. Ap 3, 7; 22, 2

21 Cfr. J. Chavalier & A.Gheerbrant, *Diccionario de símbolos*, pp. 30

Líbano, gigantesco y famoso, un universo por sí solo y que vive durante milenios; el olivo, por idénticas razones y también por su fruto, que da el aceite. En el orden de los símbolos ascensionales, se canta igualmente a dos árboles que son dos puras pinceladas verticales: el álamo y el ciprés, este último con la añadidura de que está dotado de hoja perenne, que hace de él símbolo de la vida eterna.”²²

LOS TRES SENTIDOS DEL ÁRBOL EN EL PENSAMIENTO CRISTIANO

Entrando ya en contexto propiamente cristiano y aludiendo al abordaje del tema que tenían ya los primeros cristianos, podemos distinguir, siguiendo el análisis del tema propuesto por Daniélou, tres temas vinculados al árbol. El de la plantación de Dios, el del árbol como imagen del bautizado, y el del árbol como figura de Cristo. Sin embargo, según el teólogo, no hay que separar entre sí estos tres significados, si bien cada uno de ellos tiene su propia entidad. Nos dice: “Vemos entrecruzarse los tres temas de la plantación (φύτεῖα) como símbolo de la Iglesia, del árbol como imagen del bautizado, del árbol de la vida como figura de Cristo. Pero todo esto pertenece a un mismo conjunto simbólico: este conjunto se remonta al judaísmo precristiano y al judeocristianismo. Comprende un cierto número de armonías bíblicas, principalmente las descripciones del paraíso en el libro del Génesis II, el capítulo XLVII de Ezequiel, el inicio del salmo I. Todos estos son textos importantes que forman parte de los testimonios del cristianismo primitivo”.²³

SIGNIFICADO BAUTISMAL

El primer significado del que habla Daniélou relaciona el sentido bautismal con la cruz, y es a través de ella que el árbol resulta un símbolo privilegiado para significar este nacimiento a la vida nueva, que sólo por la muerte de Cristo nos es ofrecida.

El tema bautismal del árbol plantado sobre las orillas de las aguas se remonta al judeo- cristianismo. En un texto notable del pseudo Bernabé se lee: ‘Indaguemos si el Señor ha tenido cuidado de develar primero las aguas y la cruz... En otro profeta, él dice lo siguiente: ‘Aquél que hace estas cosas será como un árbol plantado cerca de las corrientes de agua, que dará su fruto en la estación. Notad cómo él describe contemporáneamente el agua y la cruz, porque he aquí lo que quiere decir: ‘Felices los que, habiendo confiado en la cruz, son

22 G. Champeaux, *Introducción a los símbolos*, pp. 363

23 J. Daniélou, *I simboli cristiani primitivi*, Ed. Arkeios, Roma, 1997, p. 44

sumergidos en el agua. Y luego ha dicho: 'era un río que corría a la derecha, desde el cual despuntaban los deliciosos árboles: aquel que coma de ellos vivirá eternamente'²⁴. Esto significa que nosotros nos sumergimos en el agua cubiertos de pecados y de inmundicia, pero salimos cargados de frutos²⁵

Los árboles y vegetación cercanos a los ríos resultan el símbolo conjunto del agua -bautismo- y la vida -simbolizada en el árbol que es un ser vivo en crecimiento-. Sigue diciendo el autor: "El árbol del salmo I, 2 indica a los bautizados que el bautismo ha hecho similares al Verbo, en analogía a los árboles que crecen junto al río escatológico de Ezequiel, XLVII, y que simbolizan a los bautizados cargados de frutos."²⁶

En el mosaico absidal de la Basílica de San Clemente²⁷ de Roma tenemos evidentiísima esta simbología, ya que encontramos la cruz y debajo de ella el árbol -vid en este caso- del que emanan los cuatro ríos, que a su vez se derraman en el Jordán.²⁸ No podemos dejar de ver la relación con el Bautismo, al leer las palabras del mosaico que aluden al río en el cual el Salvador fue bautizado por Juan. Los cuatro ríos que desembocan en el Jordán nos remontan a su vez al Paraíso del Génesis, temas presentes en las primeras catequesis cristianas. Así lo expresa Daniélou: "Ligado ya al tema de los ríos del Edén y del Jordán en el judaísmo precristiano, este simbolismo ha formado parte de la catequesis arcaica; ha sido directamente puesto en relación con el bautismo, como testimonia el término νεόφυτος. Éste establece una importante teología de la Iglesia, plantada por Cristo y por los apóstoles, de los cuales el bautismo constituye la implantación y de la cual el árbol es el centro."²⁹

24 cfr. Ezequiel XLVII

25 Pseudo Bernabé, citado por Daniélou, *I simboli cristiani primitivi*, p. 43

26 J. Daniélou, *I simboli cristiani primitivi*, pp. 44, La exégesis bautismal del salmo I, 2 se encuentra en Gregorio de Nisa, *In Bapt.*; P.G., XLVI, pp. 593D-596A

27 Cfr. Imagen 6

28 La interpretación de dicho río como el Jordán es clara si nos remitimos a los numerosos mosaicos semejantes en que encontramos la inscripción explícita del río donde Cristo fue bautizado. En el mosaico de San Clemente no figura la inscripción, pero la tipología es la misma.

29 J. Daniélou, *I simboli cristiani primitivi*, 1997, p. 45

LA PLANTACIÓN DE DIOS - LA VIÑA

A partir de este maravilloso mosaico del siglo XII³⁰ que venimos analizando podemos adentrarnos en otro de los tres temas vinculados al árbol que mencionaba Daniélou al referirse a su simbolismo en contexto cristiano primitivo: el de la viña. Esta imagen tiene su antecedente inmediato en el ámbito judío con el concepto de la viña del Señor: "Porque la viña del Señor de los ejércitos es la casa de Israel, y los hombres de Judá son su plantación predilecta."³¹ Y Daniélou nos dice que "Estas imágenes remiten claramente al judaísmo contemporáneo a Cristo y ciertamente tienen sus orígenes en el Antiguo Testamento. Así leemos en Isaías: 'Se llamarán la plantación de Yaveh para su gloria.'³²"³³

Diversos textos patrísticos nos muestran el cumplimiento del antiguo en el nuevo testamento aplicado a la idea de la viña. Veamos un texto de Astenio citado por Daniélou: "La vid divina es anterior a los siglos y crecida fuera del sepulcro, y los frutos que ha dado son los nuevos bautizados, como racimos de uva sobre el altar. La vid ha sido cosechada y el altar, como un lagar, ha sido llenado de racimos. Viñadores, recolectores, cigarras que cantan, nos han mostrado aún hoy el paraíso de la Iglesia en toda su belleza. Y ¿quiénes son los viñadores? Los neófitos y los apóstoles. Y ¿quiénes son las cigarras? Los nuevos bautizados bañados de rocío a la salida de la piscina, que se apoyan sobre la cruz como sobre un árbol y que se caldean al sol de la justicia y que brillan del Espíritu y que cantan las cosas espirituales"³⁴

En su descripción del mosaico absidal romano María Teresa Lezzi detalla los diversos elementos presentes y señala su significado simbólico: "La viña es refigurada con rollos de acanto que se ramifican al pie de la cruz, indicando que la viña-Iglesia nace de la cruz y nutre a los fieles en los ríos de las escrituras y de los sacramentos. Los dos ciervos que sacian su sed en las fuentes efusivas bajo la cruz y el pequeño desfile de pájaros que se cierra con los dos pavos reales representan a los fieles regenerados por las aguas del bautismo y nutridos por los evangelios, los cuales entran así en la Iglesia y reciben la promesa de la vida eterna. El significado sacramental de los animales es confirmado por la presencia de la serpiente en el penacho de hojas de acanto

30 Cfr. Andaloro, M., & Romano, S., *L'immagine nell'abside*, en *Arte e iconografia a Roma*, Palombi Editori, Milano, 2002 (pp. 73-102)

31 Is 5, 7

32 Is LXI, 3; cfr. LX21

33 J. Daniélou, *I simboli cristiani primitivi*, pp. 38

34 Asterio, *Hom. XIV*; citado por J. Daniélou, *I simboli cristiani primitivi*, pp. 48

bajo la cruz. La lucha del ciervo contra la serpiente es símbolo de la lucha de Cristo contra el demonio”³⁵

En definitiva, podemos decir con claridad que la viña presente en el mosaico representa claramente a la Iglesia como la viña de Dios.

El árbol por el que surge la viña es la vid. Así, el polifacético sentido de estos simbolismos, adquieren distintas aristas de sentido. Si la viña es la Iglesia del Señor, la vid concreta es Jesús, su cabeza, o mejor, su trono, como el mismo Jesús lo explica en la última cena al referirse a la vid y los sarmientos. Él es la vid, y por tanto los sarmientos que desde él se desprenden, con la vitalidad de su origen, forman el despliegue de esa gran planta.³⁶ De este modo se hace patente el significado de esta vid con sus ramas extendidas en nuestro mosaico, y podemos ver en él la profunda unidad de esta planta/árbol con la cruz, de la emana en la obra.

En su análisis del mosaico romano, Champeaux subraya la relación entre la cruz y el árbol de la vida, que se desprende de la iconografía del mismo: “El mosaico absidal de la iglesia superior de San Clemente de Roma ilustra perfectamente la asimilación de la cruz y del árbol de la vida; es la versión vegetal del mosaico de Letrán. En la montaña del paraíso brota el árbol de la vida, y, sobre él, se alza la cruz en la que se ofrece el crucificado. El árbol es al mismo tiempo una viña, su follaje llena el universo, en él anidan los pájaros; a éstos corresponden en la cruz y su travesaño doce palomas que representan a las almas de los creyentes subiendo al cielo. El amplio arabesco de los follajes del centro parece brotar del corazón de Cristo como de una raíz mística. Al pie del árbol, un ciervo -animal que se creía que mataba a las serpientes- acomete a un enorme reptil, símbolo de Cristo que vence a Satán con su cruz. De la santa montaña descienden cuatro ríos paradisiacos y en ellos beben unos ciervos. Domina la composición la mano divina que sale de las nubes y acerca la corona de follaje a la cabeza de Cristo victorioso.”³⁷

Así concluye Daniélou el capítulo dedicado a la viña: “Entre las imágenes catequísticas de la Iglesia una de las más antiguas es la de la plantación. Se encuentra en estado puro en los textos más arcaicos, que la han asumido del judaísmo, se desarrolla a veces bajo la forma de un jardín paradisiaco, a veces bajo aquella del viñedo de Dios. La imagen debe ser distinguida de aquella de Cristo como árbol de la

35 M. T. Lezzi, , *L'albero della vita*, Itaca, Milano, 2007 pp.150

36 Jn 15, 5-7

37 G. Champeaux, *Introducción a los símbolos*, pp. 444. Esta mano símbolo del Padre tiene su raíz iconográfica en el arte cristiano más antiguo, significando la intervención de Dios por su pueblo, sea Israel, sea la Iglesia.

vida o como tronco de la vid sobre la cual se ramifican las ramas o los sarmientos. Esta última similitud muestra en la Iglesia la intimidad entre Cristo y sus miembros. Pero de hecho ya en textos de Qumrán y en Ignacio de Antioquía se pueden ver pasajes de una metáfora a otra. Finalmente la plantación tenderá a ceder el puesto a la viña mística.”³⁸ Esto es lo que vemos presente en el mosaico de San Clemente, con toda su carga simbólica manifestada en la belleza de este mosaico medieval.

EL ÁRBOL DE LA VIDA

Al hablar del sentido natural del árbol hemos visto cómo en numerosas culturas aparece este árbol simbólico vinculado a la vitalidad, al nacimiento, a la vida que crece, a la reproducción, al movimiento vital.

El Génesis habla de dos árboles en el paraíso: el de la vida es el que significa todo lo que el hombre recibió pero que luego perdió por el pecado. La expulsión del Paraíso significa justamente la pérdida del acceso al árbol de la vida. Este árbol renovado y vuelto a erigir para el hombre en la montaña del Gólgota, en donde el amor crucificado volvió el madero de la cruz, instrumento de muerte para el hombre, un medio de vida eterna para los que creen. El nuevo árbol de la vida para el cristiano es la cruz, y a través de ella, Cristo mismo.

En un tríptico de marfil conservado en el museo del Louvre³⁹, podemos ver el árbol de la vida insertado en el jardín del paraíso. Así describe la imagen María Teresa Lezzi: “La imagen muestra la cruz-árbol de la vida- adornada de rosas en sus extremos, que se destacan sobre un cielo estrellado en medio de los árboles del paraíso, aquí refigurados por dos cipreses. Sobre el de la izquierda, se enrosca una vid cargada de racimos de uva, sobre el de la derecha, un ramo de hiedra símbolo de la inmortalidad del alma. Abajo, una vegetación abundante y algunos animales completan la visión paradisíaca.”⁴⁰

En algunas ilustraciones del Apocalipsis vemos también la culminación del sentido del árbol de la vida en toda su simbología de vitalidad bautismal: “Después el ángel me mostró un río de agua de vida, claro como el cristal, que brotaba del trono de Dios y del Cordero, en medio de la plaza de la Ciudad. A ambos lados del río, había arboles de vida que fructificaban doce veces al año, una vez por mes, y sus hojas servían para curar a los pueblos.”⁴¹

38 Daniélou, *I simboli cristiani primitivi*, pp. 50

39 Cfr. Imagen 7

40 Lezzi, M. E., *L'albero della vita*, pp.128

41 Ap 22, 1. Cfr. Imágenes 9 y 10

EL ÁRBOL DE JESÉ

La iconografía del árbol del Jesé se desarrolla en ámbito occidental y bizantino entre los siglos XI y XVI, aún encontramos algunos ejemplos tardíos en el siglo siguiente.⁴² La imagen del árbol de Jesé se remonta a la profecía de Isaías que dice. “Saldrá una vara del tronco de Jesé, y un **vástago** retoñará de sus raíces. Y reposará sobre **él** el Espíritu de Jehová; espíritu de sabiduría y de inteligencia, espíritu de consejo y de poder, espíritu de conocimiento y de temor del Señor.”⁴³

La iconografía consta de tres partes fundamentales: la raíz, la vara y la flor, que representan cada una de ellas a Jesé –el padre de David- María y Cristo. En otras variantes, podemos ver que del vientre de Jesé nace un árbol en cuyos tronco y ramas aparecen algunos antepasados de Cristo y por último la flor, que es Cristo. Paralelamente al tema de la genealogía física, aparecen representados los antepasados espirituales, es decir, los profetas.

Nos dice Champeaux: “El árbol de Jesé es un *árbol mariano*. Es el árbol de la Iglesia universal, paradisíaco por naturaleza. El árbol de vida oculto en mitad del paraíso creció en María. Salido de ella, extendió su sombra a todo el universo y difundió sus frutos tanto entre los pueblos más remotos como entre los más cercanos”.⁴⁴ María es, en efecto, la nueva Eva. El árbol de Jesé no es, pues, un mero árbol genealógico, como tantos otros que conocemos: el árbol de Jesé es un árbol que permanece cargado de sus valores de sacralidad natural y al mismo tiempo es portador de promesas históricas divinas, en la perspectiva bíblica de restauración del universo perturbado por la culpa, lo veremos asimilado a la cruz redentora como en un fresco de la catedral del Pamplona, donde el árbol de Jesé continúa en la cruz en que muere Cristo.”⁴⁵

El árbol de Jesé es un árbol genealógico, pero particular: “representa la cadena de las generaciones de las cuales la Biblia resume la historia y que culminará con la venida de la Virgen y de Cristo.

Más que un solo símbolo, el árbol de Jesé es un conjunto de símbolos de la mística cristiana, ya que representa a María, la nueva Eva, y al mismo tiempo, a la Iglesia universal que desciende de María y de Cristo. En última instancia alude también a Cristo crucificado, a la cruz, a la muerte de la cual surge la nueva raza, una descendencia

42 Cfr. Imagen 11

43 Isaías 11:1-2

44 Frase de Cirilo de Alejandría citada por el autor

45 G. Champeaux, *Introducción a los símbolos*, pp. 397

infinita. Se trata de un símbolo que podemos asociar a la escalera de Jacob, que habla, a propósito del simbolismo vertical del árbol, de nostalgia ascensional.⁴⁶

EL ÁRBOL DE LA CRUZ

Acercándonos en paulatino ascenso a la culminación del significado del árbol en el pensamiento cristiano, veremos cómo el simbolismo natural se ordena al sobrenatural de la cruz de Cristo⁴⁷ y a través de ella, remonta finalmente al mismo Cristo que es, Él mismo, el árbol de la vida.⁴⁸ Nos dice Champeaux: “El simbolismo natural del árbol: símbolo perfecto de la vida, plantado en el paraíso, que crece hasta el cielo y vivifica a todo el universo, antes de recibir su dimensión total en el misterio de la cruz cósmica de Cristo.”⁴⁹ La vinculación del árbol con la cruz la encontramos en diversos autores, como san Justino mártir: “El árbol es asimilado a la cruz, y hemos ya encontrado esta similitud en Justino a propósito del ‘árbol plantado sobre la orilla de las aguas’. El hecho de que el fruto sea incorruptible (αδιάφθορος) parece demostrar que la cruz es considerada como el ‘árbol de la vida’”⁵⁰

Y Chevalier también alude a esta relación: “El árbol de la vida es el árbol de la cruz⁵¹ y viceversa, es decir, la cruz es el árbol de la muerte, la muerte del mesías, pero deviene el árbol de la vida gracias a la Redención. Notemos que el leño es un símbolo femenino y que numerosos textos medievales poéticos lo presentan bajo un aspecto materno.”⁵²

CONFLUENCIA DE SÍMBOLOS

“El *Árbol de la Vida* del capitel de Cluny, lo hemos encontrado de nuevo en el centro de la Jerusalén celeste del Apocalipsis, flanqueando el trono del Cordero, en el fresco de Civate. Hemos visto crecer sus ramas humanas y a través de las lentas preparaciones del árbol de Jesé, desembocar en el fruto del seno de la Virgen, Cristo, que será crucificado en la cima del mismo. Los tres árboles, el del bien y el del mal, el de la vida y el de la cruz, plantados en medio del lugar sagrado,

46 Cfr. J. Chavalier & A.Gheerbrant, *Diccionario de símbolos*, pp. 31

47 Cfr. Imágenes 12, 13, 15 y 16

48 Cfr. Imágenes 15 y 16

49 G. Champeaux, *Introducción a los símbolos*, pp. 361

50 Cfr. Justino, *Dial.*, LXXXVI, 1. Citado por J. Daniélou, *I simboli cristiani primitivi*, p. 47

51 Cfr. Rahner, H., *Simboli della chiesa*, San Paolo, Milano, 1995, pp.571ss.

52 J. Chavalier & A.Gheerbrant, *Diccionario de símbolos*, pp. 30

en el centro del cosmos, se confunden en uno solo. La Cruz es llamada Madero de Vida, Árbol de Vida o simplemente Madero. El árbol único señala el *centro* del mundo y del drama de la salvación. Al pie de él comenzó la historia, con la formación del primer hombre, sacado de la arcilla; junto a él recibió su orientación decisiva por el pecado que hacía necesaria, en ese mismo lugar, la venida de un redentor que restableciese todas las cosas de un modo más admirable que el anterior, *mirabilis reformasti*, como rezaba hasta la última reforma una oración de la misa.”⁵³

Esta convergencia de sentidos del árbol en contexto cristiano se puede ver con elocuencia manifestada en una miniatura de Berthold Furterer, del Misal del Arzobispo de Salsburgo, datada entre 1478 y 1489, conservada en la Biblioteca nacional de Munich.⁵⁴

En ella vemos el árbol en el medio -y con esto se subraya la centralidad y verticalidad así como su situación de eje de unión de cielo y tierra-, se trata claramente del árbol de la ciencia del bien y del mal dado que a la derecha de la imagen vemos a Eva que toma el fruto de la serpiente enroscada en el árbol, y lo ofrece a varios hombres que se arrodillan a su lado. Sobre ese lado del árbol, encima de Eva, vemos una calavera signo de la muerte, y detrás de los hombres que reciben el fruto de la mujer, un esqueleto. Del otro lado del árbol, en contraposición clara con esta escena, otra mujer toma el fruto del árbol, este fruto ya no es oscuro como el que ofrecía la serpiente sino blanco y con forma e hostia. La mujer, identificada como María y como la Iglesia según la iconografía tradicional de ambas, ofrece el fruto que proviene de la cruz con Cristo crucificado, que se encuentra encaramada en el lado izquierdo (desde el que mira) del árbol. Al pie del árbol se encuentra Adán, dormido. María/Iglesia ofrece el fruto de la redención a los hombres postrados a su derecha, detrás de los cuales hay, en vez del esqueleto que está del lado contrario, un ángel. Vemos así clarísima la simbología de la relación Eva-María, ya enunciada tempranísimo por la patrística, la relación entre Adán y Cristo, como el nuevo Adán, y la Iglesia como la madre que da el fruto de la vida. Identificación clarísima del árbol del pecado -de la ciencia del bien y del mal- y del árbol de la vida. Toda una teología de la economía salvífica presente en esta miniatura exquisita.

53 G. Champeaux, *Introducción a los símbolos*, 444

54 Cfr. Imagen 17

CRISTO CULMINACIÓN DE LOS SIMBOLISMOS DEL ÁRBOL EN EL PENSAMIENTO CRISTIANO

Finalmente, la culminación del significado simbólico del árbol en la interpretación cristiana es Cristo mismo. “El tema de Cristo como árbol de la vida es muy frecuente... como Cristo es asimilado al árbol de la vida, así los cristianos se pueden asimilar a los árboles del Paraíso.”⁵⁵ Otro ejemplo, las palabras de Asterio: “Cristo es el árbol de la vida, el demonio es el árbol de la muerte. Uno expulsó al hombre del paraíso, el otro introdujo en el paraíso al ladrón. En efecto, él tiene los apóstoles como ramas, los salvados como frutos, las palabras como follaje, el bautismo como raíz, el Padre como jardinero”⁵⁶

Ya en los primeros siglos encontramos esta interpretación del árbol con Cristo, árbol que tiene la valencia del eje unitivo entre cielo y tierra. “Orígenes parangona a Cristo a un árbol. El árbol es escalera, Cristo es montaña. Árbol y cruz se levantan al centro de la tierra sosteniendo el universo. H. de Lubac acepta la idea del antiguo árbol cósmico que con la imagen de la cruz deviene árbol del mundo. Ambos designan el centro del mundo.”⁵⁷

Los dos leños de la cruz simbolizan a Cristo que en virtud de la redención cumplida en la cruz une a Dios con el hombre, nos dice Ireneo: “Así entonces a este Verbo que nos estaba escondido, la economía del leño nos lo ha manifestado... Puesto que nosotros lo habíamos perdido por medio del leño, y se ha vuelto nuevamente visible para todos, mostrando en él la altura, la largura, y la anchura, y como ha dicho uno de los antiguos, reuniendo los dos pueblos por medio de la extensión de sus manos, en un solo Dios. Había, en efecto, dos manos, porque había dos pueblos dispersos a las extremidades de la tierra, pero al centro había una sola cabeza, porque hay un solo Dios, que está sobre todas las cosas, a través de todas las cosas y en nosotros todos”⁵⁸

Terminemos con el precioso y antiguo himno de comienzos del siglo III atribuido a San Hipólito de Roma, en que vemos cómo se entrelazan profundamente los símbolos en una tensión ascendente que culmina en Cristo: “Este madero me pertenece para mi salvación eterna. De él me alimento, de él me nutro, en sus raíces me apoyo. Florezco

55 J. Daniélou, *I simboli cristiani primitivi*, pp. 42; “Por lo que si te allegas al árbol y tomas el fruto, recogerás la cosecha que Dios espera”, Carta a Diogneto, XII, 8; cfr. San Justino I Apol. XL, 8-9; Dial. LXXXV, 4; Clemente de Alejandría, Stromata, V; 11, 72, 2

56 Asterio, *Hom.*, I, 5, citado por J. Daniélou, *I simboli cristiani primitivi*, p. 49

57 Cfr. J. Chavalier & A. Gheerbrant, *Diccionario de símbolos*, pp. 30

58 Ireneo de Lyon, *Contra los herejes*, V, vol II, p. 233, citado por M. T. Lezzi, *L'albero della vita*, pp. 114

con sus flores; sus frutos me producen sumo deleite; frutos que cojo, preparados para mí desde el comienzo del mundo. Él es alimento sabroso para mi hambre, una fuente para mi sed, un vestido para mi desnudez; sus hojas son espíritu de vida. ¡Lejos de mí en adelante las hojas de higuera! Esta es la escala de Jacob, por la que suben y bajan ángeles, y al final de la cual está el Señor. Este árbol, ancho como el firmamento, se levanta desde la tierra hasta el cielo. Planta inmortal, se eleva robusta entre el cielo y la tierra, recio soporte del orbe, abrazo de todas las cosas, que abarca a toda la varia naturaleza mortal. Árbol atravesado con clavos invisibles del espíritu, para que, cual conviene a lo que es divino, no se deshaga ya más; llega a lo más alto del cielo, pero con sus pies afianza la tierra y retiene maravillosamente entre sus brazos inmensos el aliento del aire que reina por doquier.”⁵⁹

BIBLIOGRAFÍA

- Andaloro, M., Romano, S. (2002). *L'immagine nell'abside*, en Arte e iconografía a Roma. Milán: Palombi Editori, pp. 73-102.
- Barroso Cabrera, R., Morin de Pablos, J. (1993). *El árbol de la vida*. Madrid
- Beigbeder, O. (1995). *Léxico de símbolos*. Madrid: Encuentro.
- Champeaux, G. (1989). *Introducción a los símbolos*. Madrid: Encuentro.
- Chevalier, J., A. Gheerbrant (2015). *Diccionario de símbolos*. Bur.
- Cook, R. (1974). *The tree of life*. Londres: Thames and Hudson.
- Daniélou, J. (1997). *I simboli cristiani primitivi*. Roma: Arkeios.
- Eliade, E. (1981). *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*, 2ª edición. Madrid: Cristiandad.
- Génon, R. (1987). *El Simbolismo de la Cruz*. Barcelona: Obelisco.
- Guénon, R. (2005). *Simboli della Scienza sacra*. Milán: Adelphi Edizioni (Versión digital).
- Lezzi, M. T. (2007). *L'albero della vita* Milán: Itaca.
- Manzarbeitia Valle, S. (2009). El árbol de Jesús, *Revista Digital de Iconografía Medieval*, Universidad Complutense de Madrid, vol. I, nº 2, (1-8).
- Rahner, H. (1995). *Simboli della chiesa*. Milán: San Paolo.

⁵⁹ citado por Champeaux, *Introducción a los símbolos*, pp. 446

ANEXO: IMÁGENES



Imagen 1. Adán y Eva, fresco en la catacumba de los santos Marcelino y Pedro, Roma, siglo III.



Imagen 2. Adán y Eva, Catedral de Gerona, España, siglo XI.



Imagen 3. Adán y Eva, expulsión del Paraíso Biblia de Moutier Grandval, Monasterio de San Martín de Tours, siglo IX.



Imagen 4. Adán y Eva, Catedral de Monreale, siglo XII.



Imagen 5. Cáliz de Antioquia, siglo V-VI, Nueva York, Metropolitan Museum.

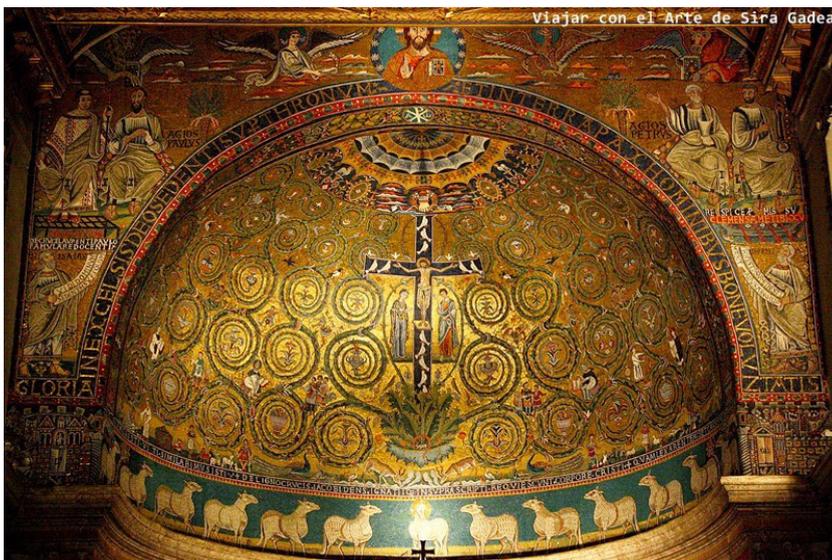


Imagen 6. Mosaico absidal, Basilica de San Clemente, Roma, siglo XII.



Imagen 7. Tríptico de Harbaville, marfil, tabla central, siglo X, Museo del Louvre.



Imagen 8. El árbol de la vida, Abadía de Cluny, siglo XI.



Imagen 9. La ciudad celeste, San Pietro al monte, Civate, siglo XI.



Imagen 10. Apocalypsis de Treveris, proveniente del Scriptorium de Tours, inicios del siglo IX Treveris, Biblioteca del Estado.

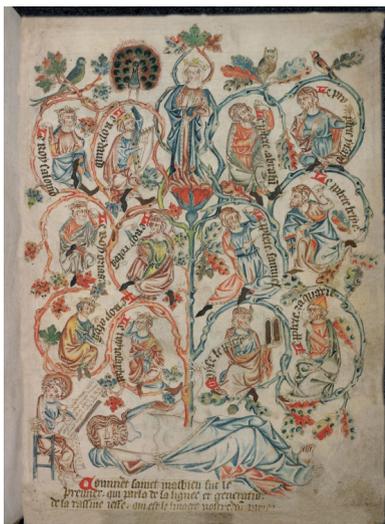


Imagen 11. El árbol de Jesé, British Library, siglo XII.

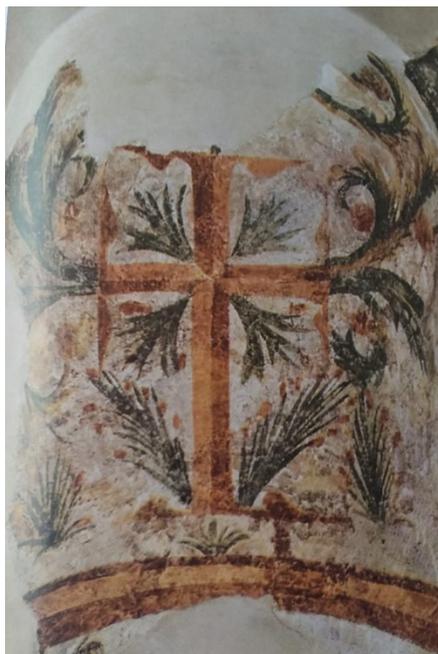


Imagen 12. El árbol de la cruz, Fresco de la Iglesia de san Sático, siglo IX, Milán.

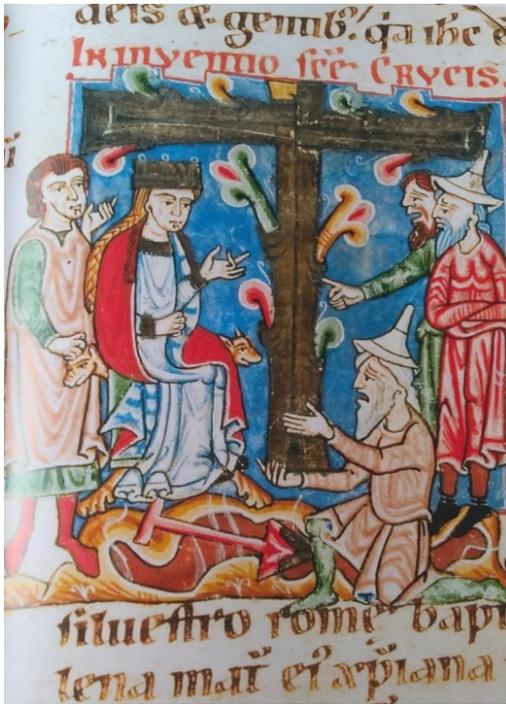


Imagen 13. El árbol de la cruz, Pasionario de Weissenau, Colonia (Ginebra), siglo XIII.



Imagen 14. Expulsión del paraíso, Catedral de Monreale, siglo XII.

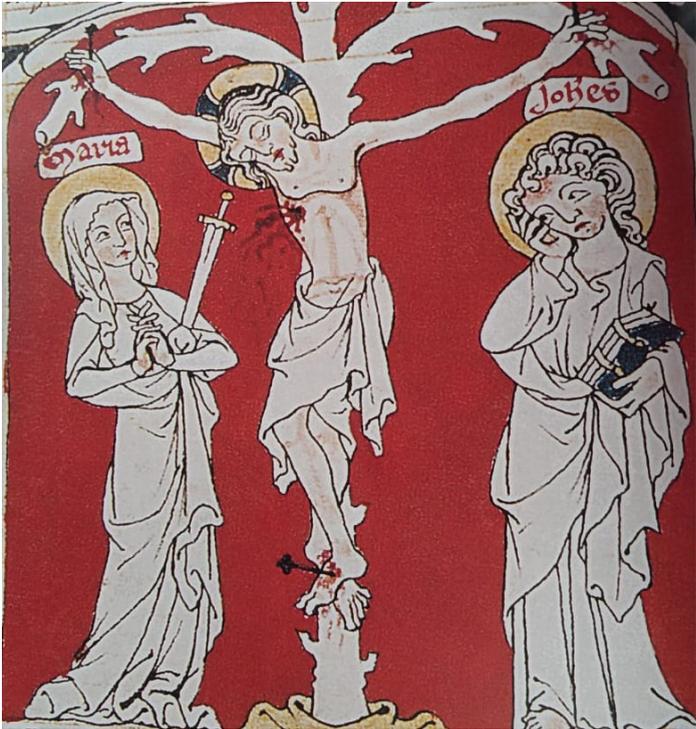


Imagen 16. Speculum Humanae Salvationis, Codex Cremifanensis 243, Kremsmünster, proveniente del monasterio premostratense de Weissenau, datado 1324.

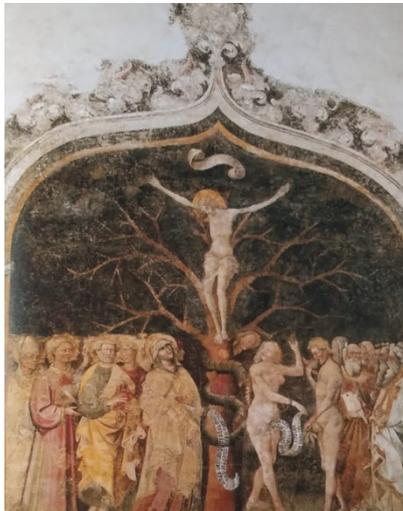


Imagen 15. Giovanni da Modena Alegoría de la Redención, San Pietroño Bolonia, siglo XV.

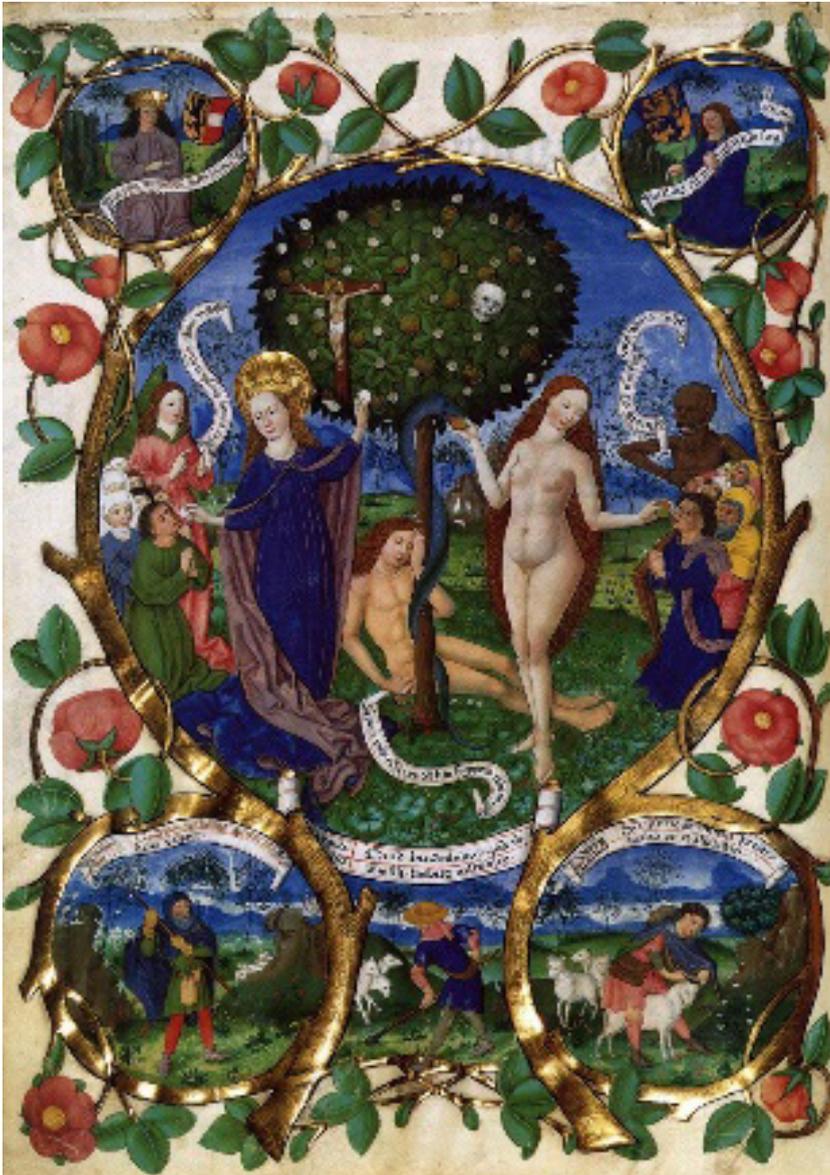


Imagen 17. Miniatura de Berthold Furterer, del Misal del Arzobispo de Salsburgo, (1478 y 1489)
Biblioteca Nacional de Munich.

LA CUESTIÓN DE LOS BIENES MORALES EN LA *CONSOLATIO* DE BOECIO

Nahima Caram*

Tal como señala Leonor Perez Gomez en su Introducción al tratado de *La Consolación de la Filosofía*, Boecio es acusado de un triple crimen:

(...) *crimen maiestatis* por haber impedido que se presentasen los documentos que probaban la culpabilidad del Senado, *crimen perduellionis* por haber escrito cartas a sus amigos y al emperador de Oriente en las que proclamaba la libertad de Italia contra la tiranía goda, y un *crimen sacrilegii* por haber hecho uso de la magia.

Recordemos que Boecio, en este momento, aproximadamente año 500 d. C formaba parte de la corte de Teodorico y como tal disponía de todos los bienes y comodidades que la caracterizan. Cuando es acusado y mandado a prisión, pierde todos aquellos bienes a los cuales estaba acostumbrado: poder, honor, riqueza, fortuna¹. Y cumpliendo su condena, sin tener su biblioteca a la mano, con el solo poder de su memoria, escribe este texto que pertenece al género de la *literatura consolatoria*.

* Lic. en filosofía por la Universidad Nacional de Tucumán.

1 Por su etimología latina, *fortunae-arum*: se considera aquellas contingencias favorables o adversas, también denominada “buena suerte” o “mala suerte”.

En esta situación, lo único que espera Boecio es la muerte, pues ante la pérdida de todos sus bienes no encuentra otro camino que le sea posible seguir. En una situación de puro lamento, se encontraba con un grupo de musas que representaban a lo que hoy entendemos por “poesía”.

Estas musas no pueden llevar a cabo la acción de “consolar” al sujeto que sufre. Pero, hay otro personaje que sí lo puede hacer: la Dama Filosofía. Se le aparece la Dama Filosofía, es decir la Filosofía personificada como una mujer. “La mujer llevaba en la mano derecha unos libros y en la izquierda un cetro” (Boecio, p. 97). Lo primero que hace ella es expulsar a las musas de la poesía que lo único que hacen es distraerlo: “¿Quién ha permitido que se acerquen a mi enfermo estas despreciables prostitutas de teatro que no sólo son incapaces de aliviar sus sufrimientos sino que además lo alimentan con sus dulces venenos?”

Ahí la Filosofía no sólo tiene una actitud de desprecio hacia la poesía que recuerda mucho a la expulsión de los poetas en la República de Platón, sino también lo que hace es señalar que el individuo Boecio está enfermo. ¿En qué consiste su enfermedad? ¿La Filosofía es capaz de curarlo? ¿Es posible la curación por medio de la palabra?

La Filosofía señala que Boecio “sufre de letargia” (Boecio, p. 102), pues ha perdido “la conciencia de sí” (Boecio, p. 102). Boecio ha perdido la conciencia de su identidad y con ello, sumido en un estado de somnolencia ha de situarse en un estado de “olvido de sí mismo” mediatizado por el “olvido del lenguaje”.

La “Filosofía” se propone entonces limpiar sus ojos y ayudarlo a recuperar la posibilidad de hablar. Allí, La Filosofía declara: “nada esperes, nada temas” (Boecio, p. 109). La segunda declaración consiste en hacer que Boecio entienda que en más de un sentido la mala *fortuna*² es preferible a la buena fortuna. En este último punto, se puede ver la influencia de una teoría ética netamente estoica, especialmente la noción de “ataraxia” o bien “imperturbabilidad del espíritu”.

(...) la mayoría de la gente no aprecia el valor de las cosas sino el resultado afortunado y considera que es bendecido por la Providencia sólo aquello que el éxito ha coronado; de ahí deriva que lo primero que pierden los desafortunados es la buena reputación” (Boecio, p. 120).

La Filosofía insiste en que la mala fortuna es mucho mejor que la buena:

2 Por su etimología latina, *fortuna-arum*: se considera aquellas contingencias favorables o adversas, también denominada “buena suerte” o “mala suerte”.

(...) El hecho es que creo que la mala Fortuna es mejor para los hombres que la buena. (...) La una engaña, la otra instruye; bajo la apariencia de falsos bienes aquella encadena los espíritus de quienes la disfrutan, ésta los libera al hacerles conocer la fragilidad de la felicidad; puedes ver por tanto que la primera es caprichosa, variable y siempre ignorante de sí misma, la otra es sobria, controlada y prudente por su experiencia de la adversidad. (Boecio, p. 175)

A continuación, Boecio rechaza que sea el azar el que dirija los hechos que se suceden. El autor ensaya algunas definiciones de azar y las hace dialogar con la hipótesis de la existencia del Absoluto.

Una de dichas definiciones es "(...) Cada vez que se realiza alguna acción con una finalidad determinada, y (...) por determinadas causas, se obtiene un resultado diferente de aquél que se pretendía" es lo que se conoce habitualmente por la noción de "azar" (Boecio, p. 290).

El autor pone de manifiesto una contradicción que él mismo va a resolver párrafos más adelante. Dicha controversia tiene que ver con la posibilidad de la existencia del libre albedrío, del azar y del Absoluto, todo en un mismo tiempo. Consideramos, que la actitud de mostrar el problema y después resolverlo constituye una característica de cierta "honestidad intelectual" por parte del autor, que siglos más adelante puede considerarse una actitud ciertamente "hegeliana", esto es el hecho de exponer las tesis enfrentadas y luego resolver esa suerte de "dialéctica" con una solución que podríamos o no considerar cristiana, puesto que el autor habla en algunas partes de "Dios" y en otras de "Absoluto".

La paradoja es la siguiente:

(...) Me parece demasiado conflictivo y contradictorio afirmar, por una parte, que Dios conoce todo de antemano y, por otra, que existe alguna posibilidad de elección. En efecto, si Dios prevé todo y no puede en modo alguno equivocarse, se produce necesariamente aquello que la Providencia ha previsto que puede producirse. Luego, si conoce con antelación desde toda la eternidad tanto las acciones de los hombres como sus intenciones y deseos, no existirá posibilidad alguna de libre elección porque será imposible que se produzca ningún otro acto o ningún otro deseo, cualquiera que sea, excepto los que la divina Providencia, incapaz de equivocarse, haya previamente conocido (...) (Boecio, p. 294)

Líneas más adelante, tal como dijimos, el autor resuelve la "paradoja", que si se la estudia más profundamente puede verse que en realidad no hay tal paradoja. En consecuencia, para Boecio lo que no estamos

viendo cuando pensamos la contradicción es que lo que hay son dos puntos de vistas diferentes de entender las “acciones humanas”. Las acciones humanas, desde un punto de vista particular siempre pueden ser de otra manera a cómo de hecho son, esto es, son contingentes. Con lo cual, desde el punto de vista de los seres “humanos” que somos, toda acción es “prescindible”, esto es, toda acción es “evitable” dentro de un tiempo y espacio humanos.

Sin embargo, siendo tan contingentes como lo son las acciones humanas, son al mismo tiempo parte de la “presciencia” divina. Lo cual, podría ser entendido como si hubiera un Dios que ya sabe de antemano cualquier acción que realicemos. Caso en el cual sería un Dios que juega con nosotros, porque sabe “Fulano va a equivocarse”, y no hace algo para evitarlo. Entenderlo de esta manera es un error. Lo que hace realmente Dios, al tener una naturaleza universal y necesaria, es unir en un solo instante presente, pasado, y futuro. Es decir, lo que para nosotros es “sucesivo” y mediatizado por el “tiempo”, para el Absoluto es “siempre presente” y eterno.

De allí que tendríamos dos puntos de vistas para entender la sucesión, uno humano y otro divino. Y esto no borra el azar de la historia. El azar sigue existiendo porque siempre podemos actuar de otra manera a la “acción esperada”. Sin embargo, El Absoluto puede ver esa sucesión y al tratarse de un Absoluto que no tiene tiempo adentro puede verlo todo de una sola vez.

En este sentido, el hecho de que el Absoluto o Providencia conduzca los acontecimientos, no significa que nuestro libre albedrío disminuya (Boecio, p. 130). Con lo cual, es tan absurdo decir que las acciones humanas son causa de la presciencia eterna como decir lo contrario, que la presciencia eterna es causa de las acciones humanas. En el primer caso, nosotros estaríamos obligando a un Dios que vea de una determinada manera. En el segundo caso, Dios nos obligaría a nosotros a que actuemos de determinada manera. Ninguno de los dos casos es el correcto. Ni nosotros obligamos a Dios ni Dios nos obliga a nosotros. Lo que hay es: concordancia entre “presciencia” divina” y “libre albedrío”.

Volviendo a la figura de la Dama Filosofía, ella le hace reconocer a Boecio la definición aristotélica de “hombre” como “animal racional”, definición que él había olvidado por estar absorto en sus lamentos. (Boecio, p. 131). Reconocer la racionalidad que lleva dentro no es un acto trivial, ya que es la única manera que el autor tiene de entender su “desgracia” como una “gracia”. Esto es, el autor puede haberlo perdido todo (honor, riqueza, amigos, familia) pero hay algo que no ha perdido: su propia identidad. Una identidad que lleva la marca del Absoluto.

La explicación que da la Filosofía acerca de por qué Boecio no debe temerle a las desgracias de la fortuna es que la esencia de ésta última es la mutabilidad, la contingencia y la fugacidad. La esencia de todo bien es la posibilidad de perderlo. Si esto no fuese así, entonces dejaría de ser un bien. Entonces no tiene sentido la queja y el lamento de haber perdido, porque ya sabíamos de antemano que la posibilidad de la *pérdida*³ era una opción.

Habla la Filosofía:

(...) Y si crees que no eres afortunado porque se desvanecieron aquellos acontecimientos que entonces parecían felices, no tienes motivo para considerarte desgraciado, pues lo que ahora crees que son penas también están destinadas a desaparecer. (Boecio, p. 147)

En realidad, dice la Filosofía que el error consiste en poner la “felicidad” en un lugar dónde ella no debiese estar. La felicidad no puede ser nunca un conjunto de bienes que están sujetos a la posibilidad de ser perdidos, sino más bien en el “dominio de uno mismo”, dicho estoicamente para Boecio.

(...) ¿Por qué, pues mortales, buscáis en el exterior la felicidad que se encuentra en vuestro interior? (...) ¿Existe algún bien que te sea máspreciado que tú mismo? Ninguno, me responderás; por tanto, si llegas a ser dueño de ti mismo, poseerás un bien que nunca estarás dispuesto a perder y que la Fortuna no podrá arrebatarte. (Boecio, p. 152)

En efecto, la Filosofía considera, con ecos agustinianos, que no hay nadie que no desee la felicidad. Es decir, la felicidad es lo que todos quieren. En una nota al pie, el editor aclara que “*summum bonum* consiste en: *sufficiencia, reverentia, potentia, celebritas y laetitia*, a lo que los hombres atribuyen cinco valores materiales falsamente tenido por bienes: *divitiae, dignitates, regna, gloria y voluptates*”. (Boecio, p. 185)⁴.

Con lo cual, tampoco podemos identificar la felicidad con el placer. En palabras de la Filosofía:

(...) Así siempre es el placer
Aguijonea a quienes gozan de él

3 Las cursivas son más.

4 Es decir, no confundir “verdaderos bienes” con “falsos bienes” con respecto al Absoluto. Los primeros los traducimos por: abundancia, reverencia, potencia, solemnidad y alegría. Los segundos, por: riqueza, honor, autoridad, reputación y placeres.

Y, como un enjambre de abejas,
Una vez que esparce la dulce miel,
Huye y lastima los corazones
Con una picadura difícil de curar (Boecio, p. 202)

Luego, la Filosofía distingue entre una verdadera felicidad y una falsa felicidad y añade que la primera es identificada con el sumo Dios, pues es el único bien, que es sumo y perfecto. “No pueden existir dos bienes sumos que sean distintos entre sí” (Boecio, p. 217).

En su argumentación, la Filosofía considera que todo en la naturaleza pretende conservarse en su ser, buscando su propio bien. Incluso los seres humanos buscamos el bien, y al mismo tiempo lo queremos. Ninguna persona desearía en su sano juicio dejar de preservarse en el ser, esto es, su propia muerte. Lo que todos buscamos es conservarnos en el/los bienes ontológicos⁵. Así, el mal moral no solamente es ineficaz, sino que además es inconsistente y débil (Boecio, p. 243).

Pero, ¿qué es el mal? “(...) el mal no es nada, es evidente que los malvados, pudiendo realizar solo el mal, en realidad no son capaces de nada” (Boecio, p. 248).

En este momento, haremos una pequeña puesta entre paréntesis para dilucidar qué se entiende con la noción de “mal” y haremos una contraposición con las tesis de George Moore (s. XIX) que propone una “ética analítica” y Terry Eagleton (s. XXI) quién hace una propuesta de “ética alternativa”.

Comenzaremos por Eagleton. En su obra *El mal*⁶, alude al episodio del “hurto de las peras” de san Agustín en Confesiones L. II, IV, 9 donde el narrador, el propio Agustín confiesa haber amado el pecado y haber realizado al mismo tiempo una acción “sinsentido” como se puede conjeturar al terminar de leer la obra. (...) “Pues robé aquello que tenía en abundancia y mucho mejor, ni quería disfrutar de lo apetecido en el hurto, sino del robo mismo y del pecado” (...). Este suceso es lo que Eagleton denomina “placer obsceno” oponiéndose a una postura aristotélica que consideraría que ejercer la virtud por sí sola produce placer, o para ser más específicos produce “felicidad”.

El propio Eagleton se contradice en su libro, pues en algunas partes hace referencia al mal como “sinsentido”, es decir como algo que

5 No debemos confundir “bien ontológico” con “bien moral”. En este caso, el primero es condición de posibilidad del segundo, pero no a la inversa. En el caso del mal moral no ocurre lo mismo porque éste carece de entidad ontológica, lo definimos en términos agustinianos como la privación de un bien allí donde debiera de estarlo.

6 EAGLETON, T. *Sobre el mal*, trad. de Albino Santos Mosquera, Ediciones Península, Barcelona, 2010.

haría un payaso que cree que es emperador. Y en otras partes habla de placer obsceno. Se ayuda para ello de algunas obras teatrales de Shakespeare y de algunas otras piezas como las de Schopenhauer y Agustín.

En la pág. 103 añade (...) “El mal es algo que se comete en nombre de otra cosa, y en ese sentido, tiene una finalidad” y después dice en el mismo párrafo (...) “pero esa otra cosa no tiene utilidad alguna por sí misma”. A nuestro juicio, el autor, a quien respetamos, cae en contradicción.

Unas páginas antes, dice que para el malvado es exactamente lo mismo “arrojar a un perfecto extraño de un vagón de ferrocarril en marcha porque sí” y “arrojar a media docena de ellas”. Como si en definitiva, el mal no tuviera contenido alguno, puesto que daría lo mismo una opción o la otra.

El mismo autor pone enfrentados a Kant y a Schopenhauer. Para el primero (...) “hasta el más depravado de los individuos debe reconocer la autoridad de la ley moral” (p. 95). El segundo distingue entre “acciones malas”, “acciones buenas” y “acciones malvadas”. La segunda tiene que ver con el egoísmo e interés propio y las terceras son “motivadas por la necesidad de obtener un alivio para el tormento interior de aquello que Schopenhauer denominaba “la Voluntad” (p. 106).

Con respecto a la traducción de “payaso” para quien ejecuta acciones malvadas, Eagleton vuelve hacia la historia, en este caso la figura de Eichmann. Eagleton va un poco más allá de lo que Arendt denomina “la banalidad del mal” y dice “cuando la payasada es llevada al extremo de negar todo valor, es cuando se convierte verdaderamente en monstruosa. La farsa surge cuando se despoja a las acciones humanas de todo significado” (p. 88).

En síntesis, si es que se puede distinguir entre dos tipos de “nada”, una nada buena y otra mala, cabe aquí hacer la comparación con George Moore⁷ quien dilucida las nociones de “bienes mixtos” y “males mixtos”.

Lo primero: males “que contienen, no obstante, como elementos esenciales, algunas cosas positivamente buenas o bellas”. El segundo: bienes que “aunque intrínsecamente buenos en conjunto, contienen, sin embargo, como elementos esenciales, algunas cosas positivamente malas o feas. (Moore, p. 195).

Moore señala que las proposiciones: “Ahora estoy actuando bien” y “Cené bien ayer” no están en el mismo nivel lingüístico. (p. 3) (...) Y más adelante señala:

7 MOORE, G. *Principia Ética; Centro de Estudios Filosóficos*, UNAM, 1959.

(...) Pero puede darse un segundo sentido a la pregunta “¿qué es bueno?” “Los libros son buenos” sería una respuesta, si bien una respuesta obviamente falsa; pues algunos libros son en verdad muy malos. (...) Tal es el juicio “el placer es bueno”; un juicio cuya verdad debería examinar la ética, aunque no sea tan importante como otros juicios de los que luego nos ocuparemos bastante, como “sólo el placer es bueno”.

En este sentido Moore añade (...) Si se me pregunta “¿qué es bueno?”, mi respuesta es que bueno es bueno, y ahí acaba el asunto. O, si se me pregunta “¿cómo hay que definir bueno?”, mi respuesta es que no puede definirse, y eso es todo lo que puedo decir acerca de esto. (p. 6) (...)

Moore considera que cuando utilizamos el lenguaje ordinario, las proposiciones sobre lo bueno son todas sintéticas y nunca analíticas y considera que esto no es una trivialidad.

(...) Nadie puede imponernos un axioma como “sólo el placer es bueno”, o como “bueno es lo deseado”, con la pretensión de que ése sea el “verdadero significado de la palabra”.

Moore niega que bueno sea definible. En el sentido de que no está compuesto de partes. Considera que el bien es indefinible, inanalizable y no se lo puede identificar con bienes exteriores porque eso conllevaría situarnos en lo que él denomina “Falacia naturalista”. Con lo cual, en un capítulo entero se dedica a discutir con la corriente “hedonista” y en otro con la “utilitarista” que intentan poner al bien como un conjunto que contiene “cosas exteriores”.

Lo curioso es que, Moore no define el “bien moral”, pero si lo hace con el “mal moral”. Dice: “que los grandes males consisten en:

- a) En el amor hacia lo que es malo o feo.
- b) En el odio hacia lo que es bueno o bello.
- c) En la conciencia del dolor”. (p. 210-211).

A nuestro modo de ver, Moore realiza una suerte alabanza u oda a la noción de “bien”, al negar rotundamente que el bien sea algo que se pueda “naturalizar”. El mismo Aristóteles en el libro I de la *Ética a Nicómaco* identifica el bien supremo (*eudaimonía*) con tener: honores, riqueza, belleza y amigos. Y después dice que en realidad “vivir virtuosamente” es alcanzar un punto medio entre dos vicios extremos.

La gran pregunta es ¿Cómo se vive virtuosamente? En el libro X dirá que la verdadera felicidad es la contemplativa y no se puede producir de modo ininterrumpido, como contemplan los dioses, sino al modo humano, de a *relámpagos* y por un corto tiempo.

Luego, de haber realizado esta “puesta entre paréntesis” del tema que nos convoca, continuamos con Boecio y al finalizar intentaremos hacer una síntesis de los tres autores.

La Dama Filosofía en su terapia oral que lleva a cabo con Boecio aclara que para poder llevar a cabo una acción se necesitan dos elementos: 1) *voluntas* (voluntad) y 2) *potestas* (potencialidad) . Con lo cual, para ejecutar la acción primero hay que querer y después hay que poder hacerlo hasta terminarlo. Por eso, “nadie comienza una acción que en realidad no quiere” (Boecio, p. 244).

Aquí, aclara la Filosofía que el bien moral es capaz de hacer feliz a los hombres, en cambio los bienes terrenales o los males morales no. Los bienes exteriores son contingentes, es decir capaces de ser perdidos; en cambio ¿quién me puede quitar la felicidad de haber hecho una buena acción? La respuesta es evidente, sumado a lo cual la acción del malo no podría quedar impune.

Aquí, la Filosofía compara a los malvados con la naturaleza propia de los animales. “(...) quien abandonando la honestidad, ha dejado de ser hombre, al no poder acceder a la condición divina se convierte en una bestia” (Boecio, p. 253). Además, dice la Filosofía “querer el mal es una desgracia”. Así,

(...) cuando los malvados consiguen llevar a cabo sus deseos son necesariamente más infelices que cuando no pueden realizar aquello que desean. Pues, si querer el mal es una desgracia, mayor desgracia es ser capaz de realizarlo, sin lo cual la eficacia de la voluntad resultaría desgraciadamente inoperante. (Boecio, p. 256)

Todo esto es visto por Dios en un presente eterno. Boecio distingue “presente eterno” y “presente temporal”, el primero parte de Dios el segundo de nosotros los seres humanos. Esta distinción le permite compatibilizar la Providencia o Preciencia con el libre albedrío.

Entonces, por hacer una comparación entre el presente divino y el presente humano, de la misma manera que vosotros veis ciertas cosas en este vuestro presente temporal, así él ve todas las cosas en su presente eterno. Por tanto, este conocimiento divino previo no altera la naturaleza de las cosas, ni su propiedad y las ve presentes ante sí, tal como se producirán en el tiempo en algún momento futuro. (Boecio, p. 316)

Es decir, desde nuestro propio punto de vista, nosotros vemos las cosas sucesivamente, primero una y después la siguiente. Es nuestra manera “temporal” de razonar. En cambio, el Absoluto ve las cosas todas en un mismo presente, el instante constituye presente, pasado y

futuro. Algo que para nosotros, por nuestra contingencia nos resultaría imposible hacer.

Entonces hay dos puntos de vista para ver las cosas. “Un mismo acontecimiento futuro, cuando es puesto en relación con el conocimiento divino, parece necesario, pero cuando es considerado en su propia naturaleza, parece absolutamente libre e independiente” (Boecio, p. 317).

CONCLUSIONES

Al finalizar este escrito, nos preguntamos ¿qué pueden tener en común, un autor condenado injustamente Boecio, un filósofo dedicado a la estética Eagleton y un Filósofo analítico Moore? En los tres se puede ver una propuesta ética definida. Con cierta influencia estoica, Boecio logra entender a la desgracia como un “bien moral”, esto es, como dijimos, encontrarle racionalidad a la desgracia. Eagleton, hablará del “placer obsceno” que es aquél que se realiza cuando se tiene placer llevando a cabo “males morales”. Y el tercero, Moore, quien pone de manifiesto que el “bien moral” es “indefinible, inanalizable y no identificable con ningún “bien de hecho”.

Nuestro objetivo, al realizar esta comparación de tesis éticas tan dispares, era contrastar la figura de un filósofo que podemos entender como “medieval” Boecio, con la de otras propuestas alternativas y más cercanas en el tiempo a nosotros. Cada quien puede elegir cuál teoría ética le queda mejor. Por nuestra parte, simpatizamos con la propuesta de Moore y la del filósofo estudiado que es Boecio. Por el contrario, creemos que Eagleton no termina de justificar completamente sus tesis, lo cual puede tener que ver con su área de estudio que es la Estética y quizá desde ahí no pueda entender con profundidad cuestiones morales, y esto lo decimos con todo el respeto del mundo, ya que Eagleton es un autor muy estudioso quien también ha dedicado algunas líneas a cuestiones relacionadas con la literatura y el cine.

BIBLIOGRAFÍA

- Boecio (1997). *La consolación de la Filosofía*, Madrid: Akal.
Traducción e introducción de Leonor Pérez Gómez.
- Eagleton (2010). T. *Sobre el mal*, trad. de Albino Santos Mosquera, Barcelona: Península.
- Moore, G. (1959). *Principia Etica*. México: Centro de Estudios Filosóficos, UNAM.

EL TRASCENDENTAL *UNIDAD* EN LA *SUMMA FRATRIS ALEXANDRI* APROXIMACIÓN A SUS FUENTES

Gerald Cresta*

I. INTRODUCCIÓN

Los comienzos de la teoría medieval de los trascendentales se encuentran expresados teóricamente en tres importantes autores que desarrollaron su actividad académica en la Universidad de París en la primera mitad del siglo XIII: Felipe el Canciller, Alejandro de Hales y Alberto Magno. La profundidad con que estos pensadores expusieron los conceptos llamados *prima*, por ser aquellos que el entendimiento capta como primeros principios tanto en el orden gnoseológico cuanto en el ontológico, ha sugerido en intérpretes contemporáneos la idea de una filosofía medieval que puede ser comprendida bajo la modalidad de un pensamiento trascendental. Así, J.A. Aertsen, en su estudio ya clásico sobre Tomás de Aquino, afirma que la doctrina de los trascendentales es una “teoría no sólo importante para nuestra comprensión de la filosofía medieval, sino también que la idea de filosofía medieval como un modo trascendental de pensamiento no excluye las otras concepciones, sino que las incorpora”.¹

* UCA, CONICET, CEF-ANCBA

1 Jan A. Aertsen, *La filosofía medieval y los trascendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 2003, p. 32.

Estas otras concepciones a la que se hace referencia son, en orden cronológico de aparición: la filosofía medieval comprendida como “filosofía cristiana”, según la interpretación de E. Gilsón; el enfoque lógico-analítico a partir del volumen *The Cambridge History of Late Medieval Philosophy*, publicado en 1982; y el así llamado “aristotelismo ético” propuesto por Alain De Libera como ideal de vida filosófica surgido en la Facultad de Artes de París hacia 1250/60.

El estudio de una experiencia histórico-doctrinal del pensamiento y los textos producidos como consecuencia de dicha experiencia, le permiten a Aertsen sugerir que las interpretaciones anteriores han puesto el énfasis en un aspecto del pensamiento medieval que, según su entender, no alcanza a ser lo suficientemente fundamental ni universal como lo es la propuesta de un pensamiento trascendental.² En este sentido, su pregunta por la existencia o no de una filosofía medieval propiamente dicha considera el hecho de que la presencia de la teoría de los *transcendentia*, entre los que se cuentan ‘ente’, ‘unidad’, ‘verdad’ y ‘bien’, es común en los textos de pensadores del siglo XIII, y que no sólo aparece como una teoría más entre otras, sino que se ocupa de qué es lo primero y de la fundamentación del pensamiento.

De esos pensadores del siglo XIII, tomaremos aquí al franciscano Alejandro de Hales, uno de los representantes teóricos cuya producción intelectual da cuenta de la extensión de la teoría de los trascendentales entre los maestros franciscanos de la Universidad de París. En el texto de la *Summa* se ocupa del trascendental ‘unidad’, y en su interpretación vuelven a tomar forma algunas nociones que fueron trabajadas por pensadores anteriores y que en tal sentido pueden ser consideradas como fuentes del pensamiento doctrinal escolástico en relación a la teoría de los conceptos trascendentales. Entre esos pensadores se encuentra Avicena y Agustín, principalmente, pero también es posible hacer referencia al *Comentario* de Boecio a la *Isagogé* de Porfirio, en donde se menciona la cuestión de la unidad trascendental tomando como base la demostración aristotélica en el texto de *Metafísica* B, 3, 998b.

II. LA REFERENCIA DE AVICENA A LOS CONCEPTOS COMUNES: RELACIÓN ENTRE ‘ENTE’ Y ‘UNIDAD’

En el tercer tratado del libro I de la *Summa*, Alejandro se aboca a dilucidar los términos de unidad, verdad y bondad divinas, porque considera que los mismos se encuentran en una relación común.³ Se trata

2 Jan A. Aertsen, *La filosofía medieval*, 2003, p. 28.

3 Alejandro de Hales, *Summa theologica*, I, trat. III, q. 1 (Collegii S. Bonaventurae,

de nociones que hacen referencia una a la otra por estar todas en una vinculación con la naturaleza divina. Así, el tratado presenta aquí tres cuestiones en donde cada uno de los términos trascendentales es estudiado cada vez como propio de la divinidad: “Sobre la unidad de la naturaleza divina”; “Sobre la verdad de la naturaleza divina” y “Sobre el bien de la naturaleza divina”. En consecuencia, tenemos un tratado teológico que aborda para su fundamentación unos términos metafísicos que le facilitan al autor un abordaje conceptual de la divinidad profundizando en los atributos comunes de su naturaleza. Y en este sentido puede afirmarse con Böhner que estamos frente a un caso de síntesis teológica que reflexiona sobre los fundamentos metafísicos en un contexto doctrinal incipiente de la teoría medieval de los trascendentales, en donde éstos son integrados plenamente como parte central del estudio.⁴

En esta primera cuestión, la unidad es analizada desde tres puntos de vista: en tanto unidad en general, en tanto unidad divina en particular y sobre la relación de la unidad divina con las otras unidades. Y en el apartado de la unidad general, Alejandro investiga qué sea lo uno; en qué consiste la relación entre uno y ente, entre uno y verdad, entre uno y bien; y también dos capítulos en los que trata sobre la diferencia entre uno y unidad, y sobre la oposición entre lo uno y lo múltiple. Es decir, un completo tratado sobre las nociones trascendentales en donde aparece la unidad estudiada en forma independiente del conjunto, aunque sea como una primera aproximación para luego pensar la totalidad en sus relaciones comunes (*sunt unius coordinationis*).

El modo en que la unidad es abordada refleja antes que nada la caracterización de Alejandro respecto de la convertibilidad de los trascendentales, una caracterización que ya estaba en la *Summa de bono* de Felipe el Canciller y que Alejandro recibe para usarla como punto de partida en su explicación de las relaciones entre los trascendentales: la unidad coincide en la realidad con los demás términos, pero difiere en el concepto, ya que ente y entidad poseen un significado absoluto, mientras que la unidad, el concepto de unidad, aporta al ente una característica propia, la indivisión.

La diferencia que puede verse como una novedad respecto de lo aportado por la *Summa de bono*, consiste en que Alejandro hace

Quaracchi, 1948).

4 Cf. Ph. Böhner: “The System of Metaphysics of Alexander of Hales”, en *Franciscan Studies*, 26, vol. 1, 1945, p. 392 ss. Por esta razón, es factible hablar de una Teología analógica desarrollada en este tratado tercero de la *Summa Minorum*, en contraposición a una teología negativa presente en los dos tratados anteriores.

referencia a una nota esencial de los conceptos trascendentales: los llama “los primeros” (*prima*).⁵ Y aunque esta expresión aparece también en Felipe el Canciller, asume en el texto de Alejandro una connotación diferente, que refiere al origen del conocimiento que de ellos tenemos, es decir, no al hecho de que sean irreducibles a nociones previas -como era el caso de Felipe- sino a que se encuentran “impresos” en nuestro intelecto con anterioridad a cualquier otra noción diversa.

Se ha mencionado con fundamento que esta noción de “primeras impresiones” puede tener su fuente textual en la *Metafísica* de Avicena, ya que allí aparecen las nociones primarias como “impresas [en nuestro intelecto] por una primera impresión” (I, 5). En el capítulo V del libro I, Avicena introduce esta teoría propia de las nociones primarias, en las que incluye ‘cosa’, ‘ente’ y ‘lo necesario’ como términos que remiten no a una serie de términos anteriores ya conocidos a partir de los cuales hayan sido adquiridos, sino que se trata de nociones impresas en el alma como primeras y primarias, entre las que se cuenta también a la ‘unidad’. Su argumentación descansa en el paralelismo entre la clase de asentimiento propios del juicio y la clase de asentimientos propios de la concepción. De esta manera, así como existen primeros principios en el contexto del asentimiento que son conocidos por sí mismos, así también pueden darse ciertos principios conocidos *per se* en el ámbito de la concepción.⁶

Esta presencia de la filosofía árabe en el pensamiento medieval aporta un rasgo diferencial respecto de la visión clásica que comprende a éste último como surgido solamente del encuentro entre la cristiandad y la filosofía griega, porque comporta un papel mediador no solamente en el conjunto del cuerpo doctrinal al que llamamos filosofía medieval, sino que específicamente tiene una función de fuente respecto del surgimiento y desenvolvimiento de una teoría sistemática de los trascendentales. Y este aporte se manifiesta en tres temas concretos que fueron tratados en el pensamiento árabe y recepcionados por los autores medievales: la exposición del sujeto de la metafísica, la teoría de las nociones primarias y la relación entre ente y unidad. De acuerdo a este tercer aporte, es decisiva la referencia a la naturaleza de la unidad que Avicena entiende como una disposición añadida al ente,

5 Dicendum quod cum sit ‘ens’ primum intelligibile, eius intentio apud intellectum est nota; primae ergo determinationes entis sunt primae impressiones apud intellectum: eae sunt unum, verum, bonum... I, n° 72, II; t I, p. 113.

6 Aertsen menciona que esta declaración de la necesidad de las nociones primarias se encuentra en la raíz del estudio elaborado por Tomás sobre los trascendentales en el *De veritate*, q.1, a.1, donde reduce nuestros conceptos a aquello que es lo primero conocido. Cf. Jan. A. Aertsen, *La filosofía medieval*, 2003, p. 409.

de modo que al ser considerada como unidad trascendental tiene la virtud de explicitar contenidos del ente que no provienen de una predicación categorial sino de una naturaleza común y por ello mutuamente convertible con las otras nociones trascendentales primarias.

III. LA REFERENCIA A AGUSTÍN DE HIPONA: EL CONCEPTO DE ‘BIEN’ COMO IMPRESO EN EL INTELLECTO

Es relevante también la presencia de Agustín en relación a una probable fuente que influye en la teoría de los trascendentales de Alejandro. En el texto del *De Trinitate* Agustín afirma que “la noción de bien mismo está impresa en nosotros”.⁷ Esta impresión en nuestro intelecto proviene de una iluminación divina y vale tanto para la noción de bien cuanto para las nociones de ente, unidad y verdad. Alejandro desarrolla asimismo en la *Summa* una presentación de los trascendentales bajo el signo de nociones impresas por mediación de la luz divina.⁸ Este carácter de impreso propio de la noción trascendental se conforma como una serie de primeras determinaciones del ente, que ocupa el lugar de lo primero inteligible.

Como estas determinaciones son las primeras impresiones que recibe el intelecto, no es posible obtener una definición de las mismas por algo que las preceda, sino que se las conoce solamente por medio de instancias posteriores en sentido lógico, como por ejemplo una negación o un efecto que proceda de ellas.⁹ En el texto de la *Summa*, se hace referencia a la unidad tomando la distinción ya presente en Aristóteles de “ser indiviso en sí mismo y dividido de otros”, en donde ‘ser indiviso’ corresponde a la negación del concepto contrario, es decir, de la división o multiplicidad del ente; y ‘dividido de otros’ corresponde al efecto que proviene de la unidad, en cuanto que toda unidad significa una distinción del ente respecto de otros entes.¹⁰

La caracterización de la unidad de acuerdo al principio o tesis de que el ‘ente’ es lo primero conocido y la unidad, la verdad y el bien son las primeras determinaciones del ente, lleva al autor de la *Summa* a explicar los modos en que ocurre esa determinación, distinguiendo tres modalidades diferentes pero integradas en el sistema de los

7 Agustín de Hipona, *De Trinitate*, VIII, c. 3, n. 4: “nisi esset nobis impressa noto ipsius boni”.

8 Cf. Alejandro de Hales, *Summa theologica*, I, n. 345 (ed. Quaracchi I, p. 513).

9 Cf. Alejandro de Hales, *Summa theologica*, I, n. 72 (ed. Quaracchi, I, p. 113): “[primaes determinaciones] non poterunt ergo habere aliqua priora specialiter ad sui notificatione. Si ergo notificatio fiat eorum, hoc non erit nisi per posteriora, ut per abnegationem vel effectum consequentem”.

10 Cf. Alejandro de Hales, *Summa theologica*, I, n. 72 (ed. Quaracchi, I, p. 113).

trascendentales: la primera determinación se ocupa de los entes en la medida en que están determinados en su propio género; la segunda trata de la relación de los entes con la causa divina; y la tercera de la relación de los entes con el alma.¹¹ Así, la unidad es explicada en cada caso modal en el siguiente orden: cuando el ente es considerado en sí mismo, es decir, como indiviso en sí mismo, está determinado por la unidad;¹² si el ente es considerado en relación con la causa divina, está determinado por la causa eficiente que se comprende como una apropiación del Padre, porque la unidad es la disposición por la cual el ente se sitúa en una relación de conformidad con la causa eficiente. Por ser la causa eficiente una, todo ente tiene una naturaleza indivisa;¹³ y finalmente, si el ente es considerado desde la perspectiva de su relación con el alma, la unidad adquiere aquí el carácter de ordenación y conservación en la memoria.¹⁴

En estas correspondencias puede verse claramente una serie de aspectos conceptuales en los que las fuentes mencionadas aparecen dentro de la sistematización de la *Summa* de Alejandro, sobre todo en los momentos ontológico y teológico, es decir, en la explicación propuesta de acuerdo a la consideración de los entes ya sea en su propio ámbito, ya sea en relación con la divinidad causal. Pero en todo el conjunto comprensivo de la sistematización, el tercer momento antropológico en donde se establecen las relaciones de determinación del ente en relación con el alma, es un momento original en la exposición de Alejandro.¹⁵

11 Cf. Alejandro de Hales, *Summa theologica*, I, n. 73 (ed. Quaracchi, I, p. 114): “determinant enim ens secundum quod consideratur esse resum in proprio genere, et etiam secundum relationem esse earum ad divinam causam, et secundum relationem rerum ad animam, quae est imago divine essentiae”.

12 Cf. Alejandro de Hales, *Summa theologica*, I, n. 73 (ed. Quaracchi, I, p.114-115): “secundum autem quod esse rerum consideratur in proprio genere, triplicatur entis determinatio [...] Secundum quod ens aliquod consideratur absolutum, ut divisum ab aliis et in se indivisum, determinatur per ‘unum’.

13 Cfr. Alejandro de Hales, *Summa theologica*, I, n. 73 (ed. Quaracchi, I, p. 115): “secundum hoc, esse in creatura, quod fluit a causa, triplicem sortitur impressionem, ut in conformatione ad causam. Impressio ergo dispositionis in esse creaturae, secundum quod fit in conformitate ad efficientem causam, est unitas: ut sicut efficiens causa est una, indivisa, multiplicata in qualibet creatura, sic fit, ut sibi possibile est, esse indivisum”.

14 Cf. Alejandro de Hales, *Summa theologica*, I, n. 73 (ed. Quaracchi, I, p. 115): “item, per comparisonem ad animam tripliciter eadem determinatio. Nam esse rerum tripliciter comparatur ad animam: videlicet ut res ordinentur in memoria, percipiantur in intelligentia, diligantur voluntate. Est igitur in ente quodlibet a causa efficiente unitas, per quai ordinateur in memoria et servetur”.

15 Cf. Jan A. Aertsen, *La filosofía medieval*, 2003, p. 55.

El otro aspecto de la teoría que puede ser considerado como propio de Alejandro es que la unidad pasa a ocupar un lugar de modelo relacional, además del momento de la negación que se establece sobre la división del ente. Si bien este esquema relacional amplía lo ya aportado por Felipe el Canciller, lo hace sobre la base de elementos a su vez incorporados también por éste último, como el concepto agustiniano de bien. En el caso de la referencia a las apropiaciones divinas, por ejemplo, ubica al modelo trascendental de Alejandro en una posición destacada al predominar una estructura trinitaria en su sistematización del modelo teológico, ya que la referencia a lo propio de Dios en Felipe el Canciller estaba determinada por lo común a todos los entes y lo propio de la divinidad, mientras que en la *Summa* de Alejandro el término 'apropiación' señala la distinción entre lo común a la divinidad una y trina, y lo indicado como propio hace referencia a cada una de las Personas: la unidad al Padre, la verdad al Hijo y el bien al Espíritu Santo, con lo cual el cuadro trinitario cobra una impronta relevante dentro del conjunto de la sistematización. A partir de aquí, aparece en escena una fundamentación de los trascendentales en el orden teológico-trinitario en referencia a la causalidad creadora entendida como constitutiva de los otros dos órdenes.

La importancia de esta forma de abordar los trascendentales, propia de la escuela franciscana, es que aquellas determinaciones del ente que primero eran concebidas en un contexto primariamente ontológico, se trasladan ahora a una consideración en la que ellas son tomadas como vestigios de la Trinidad en el mundo creado. Aquí nuevamente es decisiva la referencia a Agustín y a sus descripciones del *verum* y del *bonum* que son concebidos como vestigios de lo divino en la realidad del mundo, como así también el motivo antropológico en la tercer caracterización que propone Alejandro tiene sus antecedentes directos en la noción agustiniana de *imago Dei* y sus facultades de *memoria-intelligentia-voluntas*.¹⁶

IV. BOECIO Y LA CUESTIÓN DE LA UNIDAD TRANSCATEGORIAL

La relevancia de Boecio es una pieza clave para el pensamiento medieval. Al comentar el famoso pasaje de Porfirio, en su *Introducción a las Categorías*, en donde plantea la realidad o no realidad de los universales (PL 64, 86), Boecio ofrece un primer atisbo de solución, iniciando así el conocido problema de los universales: la tesis de Boecio se acerca en cierta medida a la aristotélica, pero con una orientación platónica de las ideas universales subsistentes:

16 Cf. Agustín de Hipona, *De Trinitate*, X; Jan A. Aertsen, *La filosofía medieval*, 2003, p. 56.

[1.10.18] Pero si el género es numéricamente uno, no podrá ser lo común a muchas cosas. En efecto, si una cosa es común [a algo], entonces [1] o bien es común en cuanto a las partes y así ya no es común en su totalidad, sino que sus partes son propias de [cada una de] las cosas singulares; [2] o bien transcurre en el tiempo en el uso de aquello que lo posee, tal como es común el siervo o el caballo; [3] o bien sucede que es común a todas las cosas al mismo tiempo, pero sin constituir la substancia de las cosas a las cuales es común, como es el teatro o algún espectáculo, el cual es común a todos los espectadores.

Se trata de un tema que, al vincular la metafísica con la gnoseología, ofrece la oportunidad de dar un salto hacia conceptos superadores de las categorías y los géneros supremos, hacia una trascendencia que no anula la capacidad intelectual del ser humano, sino que la completa y ennoblece en una relación de participación con la inteligencia divina y, por tanto, con el supremo bien que en Boecio se identifica con la unidad primera. En consecuencia, esta orientación finalística encuentra en la última instancia divina una compenetración de unidad, verdad, bien y belleza que posibilita la beatitud a la cual está ontológicamente ordenada la totalidad de la creación.

En Boecio, que ha sabido reconocer lo mejor de las reflexiones platónicas y aristotélicas, aparece una nueva diferenciación, en refuerzo de una trascendencia que es reconocida como horizonte del ser y del conocer, y que continúa la línea neoplatónica más representativa;¹⁷ se trata de la distinción entre objetos de razón y objetos del pensamiento puro. De entre los vocablos que su traducción latina aportó al desarrollo del pensamiento medieval, figura este par *intellectus - intelligentia* o bien *intellectibile - intelligibile*, por medio de los cuales, Boecio considera la importante cuestión de los diversos planos epistemológicos necesarios para la comprensión de lo real.¹⁸

¿Por qué es significativa esta distinción? Porque de modo indirecto explica que la función del intelecto es exclusivamente racional, frente a la cual la inteligencia ya no tiene por objeto lo predicamental

17 Cf. M. Lluch-Baixaui, Razón e intelecto, en *Revista Española de Filosofía Medieval*, Nro. 0, Córdoba, España, 1993, pp. 105-110, 105.

18 Véase, por ejemplo, este pasaje de *In Porphyrium dialogi a Victorino traslati*, I: "Noeta, inquam, quoniam latino sermone nunquam dictum repperi, intellectibilia quod unum atque idem per se in propria semper divinitate consistens, nullis unquam sensibus sed sola tantum mente intellectuque capitur qua res ad speculationem Dei atque ad animi in corporalitatem considerationemque verae philosophiae indagacione componitur; quam partem Graeci theologiam nominant. Secunda vero pars intelligibilis, quae primam intellectibilem cogitatione atque intelligentia comprehendit" (PL 64, 11).

y cuantificable, sino un valor de orden religioso. Esto significa que Boecio no realiza una opción por la primacía metafísica independientemente de la gnoseología, ni tampoco viceversa, sino que postula una conexión epistemológica entre el ser y el conocer tan trascendente como la platónica –o neoplatónica– a la vez que tan inmanente como la peripatética. Es en esta constelación de vocablos en donde puede rastrearse una nota de extrema finesa conceptual, para comprender el alcance de lo que más adelante la tradición escolástica denominó doctrina de los trascendentales del ser.

Cada una de estas facultades tiene su correspondencia gnoseológica en un objeto. En el caso del intelecto es un objeto de razón y en el caso de la inteligencia un objeto del pensamiento puro. Esta diferencia no sólo indica una escala en los grados del conocimiento o de la clasificación de los saberes; señala además, lo propio del hombre y lo propio de Dios, por lo que Boecio manifiesta claramente una orientación finalística teológica de la cual dependería, como lo inferior de lo superior; el conjunto de los saberes sobre el mundo natural. Esta orientación puede verificarse si se comparan dos textos boecianos de valor significativo: el mencionado *Comentario a la Isagoge* de Porfirio y el opúsculo teológico *Quomodo Trinitas unus Deus ac non tres dii*.

Boecio toma partido por el sentido de la filosofía como amor y búsqueda de la sabiduría, pero no desde la perspectiva clásica griega, sino entendida como una sabiduría que sobrepasa las artes humanas porque viene de la trascendencia y hacia ella reconduce. El ser sigue siendo el objeto del verdadero conocimiento y, en este contexto de escala gradual ontológica, su exposición acerca de la filosofía ofrece dos niveles de la misma, uno práctico-activo y otro teórico-especulativo. Nos interesan particularmente los grados de seres que se encuentran, según Boecio, en este último ámbito: en primer lugar, los llamados objetos intelectibles (*intellectibilia*), que serían fundamentalmente Dios y el alma en su estado de separada del cuerpo, y luego, los objetos inteligibles (*intellegibilia*) que serían los astros y el alma en su estado de unión con el cuerpo; y aún un tercer lugar reservado para los objetos *naturalia* dentro de los que se consideran a todos los cuerpos materiales (*In Porphyrium dialogi*, I, PL 64, 10-11). Indica una actividad especulativa –la *intelligentia*– que antes había limitado a Dios (*proprie*), y que ahora incluye al hombre, o al menos el hombre participaría de esta facultad, que en principio es divina.

Esta delimitación conceptual es importante ya que tematiza una posibilidad de lectura de los conceptos trascendentales, a partir de la cual alcanzaría pleno sentido la orientación gnoseológica de este giro boeciano. Porque si Boecio entiende que es posible al hombre

acceder a un conocimiento del tenor de la *intelligentia*, esto es, un conocimiento propiamente divino, y si tal facultad tiene por objetos aquellas realidades que no son abstraídas por la mente a partir de la materia, entonces los conceptos de unidad, verdad, bondad y belleza formarían parte de este contenido de objetos del pensamiento puro antes mencionados. No son formas categoriales, porque ya Aristóteles había señalado que el uno y el ser son conceptos transcategoriales, no predicamentales; tampoco serían los universales como especie o género, porque no son abstraídos de los entes materiales, ni tampoco son géneros supremos de las cosas, porque se trata de atributos que son pensados como esenciales al ente en cuanto ente, a la vez que sus características están presentes ónticamente en cada ente singular concreto. De ahí, la mutua convertibilidad de los mismos entre sí y con el ente en cuanto ente.

Esta posibilidad en la que gnoseología y metafísica se funden, radica, asimismo, en el hecho de que la trascendencia es la constitución original de la subjetividad de un sujeto, de manera tal que en ella puede rastrearse la conexión o conexiones entre los objetos del pensamiento puro en cuanto objetos de la subjetividad –conocimiento–, y los trascendentales como objetos –que no son subjetivos– propios de la realidad transcategorial, aunque accesibles al conocimiento humano en los entes, sea este conocimiento comprendido bajo los criterios platónicos o aristotélicos, porque en ambos se produce el concepto y se considera una referencia necesaria más allá de la experiencia concreta: las Ideas para uno, el intelecto agente para el otro. Si bien esta referencia es más reconocible en la trascendencia de las Ideas platónicas, en el caso de Aristóteles debe ser abordada a partir de su consideración del intelecto agente, fundamentalmente en las penúltimas líneas del capítulo quinto del libro tercero del *De anima*, donde afirma que el intelecto “una vez separado es aquello que en realidad es y únicamente esto es inmortal y eterno”.¹⁹

Esta inmanencia en la que destacan los trascendentales, porque se los puede experimentar en la experiencia misma de los entes, les otorga una destacada posición en los ámbitos y estructuras de pensamiento que estamos considerando, es decir, la metafísica y la gnoseológica, en la medida en que ya no se trataría de pensar la realidad en términos de la oposición o dicotomía entre trascendencia e inmanencia, sino como una suerte de superación en la perspectiva de una ontología no-formal que acompaña la integración de realidades –en definitiva son una–, no sólo en su origen y en su finalidad, sino

19 Cf. Aristóteles, *Acerca del alma*, Gredos, Madrid, 2003, p. 234.

también en su desarrollo hacia la plenitud. El trascendental unidad está en el ente de manera plena, a la vez que cada ente no puede en su singularidad manifestar plenamente al conocimiento racional formal la riqueza existencial del trascendental.

Para una perspectiva como esta, los trascendentales se convierten en instrumentos de trabajo apropiados, porque consisten en medios de inteligibilidad que permiten aprehender el acto de ser y avanzar en dirección a los fundamentos del mismo. En el planteo de una metafísica u ontología no formal, lo más difícil y a la vez representativo, consiste en expresar de manera inteligible aquellas determinaciones que advienen al intelecto antes que cualquier sistematización, y por tanto sin ser medidas por nuestra subjetividad.²⁰ Se trata entonces de recuperar esta orientación presente en la filosofía clásica antigua, una reflexión dirigida y contextualizada en el marco de lo señalado por Aristóteles cuando afirmaba que en el orden del ser, lo primero es lo en sí, como lo más objetivo, y luego aparece el para nosotros, lo subjetivo, que es lo primero en ser conocido, pero no lo primero en sí.

La unidad fue tratada además por Boecio como propia de la divinidad, en la medida en que la convertibilidad con el *esse* la ubica en una esencial intimidad originaria. Los atributos o determinaciones de Dios son así relevantes porque su presencia constituye un presupuesto absoluto para hablar significativamente de Dios. De otro modo, el discurso se limita a un argumento ontológico más.²¹ Por eso también las argumentaciones que en tantos pasajes de la *Consolatio* buscan afirmar la unicidad divina, lo hacen una y otra vez en consonancia con la necesaria unidad del sumo bien. En estrecha relación con esto, Boecio integra, asimismo, en el *Contra Euthychen* a los trascendentales en su mutua convertibilidad cuando sostiene que aquello que no es uno no puede ni siquiera existir, porque el ser y el uno se compenetran mutuamente y todo lo que es uno, existe: “*quod enim non est unum, nec esse omnino potest; esse enim atque unum convertitur, et quodcumque est, unum est*” (PL 64, 1346 A).

Esta pequeña muestra de las diversas apariciones de los conceptos trascendentales en la obra boeciana, indica la orientación de su pensamiento en una dirección trascendente que incluye una metafísica u ontología de raíz platónico - neoplatónica, en consonancia con una teología cristiana y a ambas unificadas por una gnoseología que reconoce

20 Cf. P. Gilbert, *Metafísica. La paciencia de ser*, Sígueme, Salamanca, 2008, p. 249.

21 Cf. P. Hadot, La distinction de l'être et de l'étant dans le 'De hebdomadibus' de Boece, en *Miscellanea Mediaevalia*, 2, 1963, pp. 147-153.

el primado del ser por sobre el conocer. Los objetos del pensamiento puro o intelectibles son por tanto valioso para pensar la realidad de los entes no sólo desde una perspectiva reducida a la forma universal, como lo es la de la ciencia predicamental abstractiva, sino desde una visión de conjunto que permita abarcar integralmente tanto la forma esencial cuanto el singular concreto de cada ente. El autor no hace uso del término trascendentales del ser; pero resulta altamente significativo el recurso a los términos, que luego la doctrina medieval de los trascendentales identificó como aquellos conceptos transcategoriales que permiten una comprensión del ser y del conocer desde la metafísica por cierto, pero también desde un origen de experiencia con la densidad ontológica de cada ente concreto, para comprender en su singularidad la presencia participativa de aquellas instancias trascendentales que lo habitan sin extinguirse en la multiplicidad sensible, sino justamente elevando su natural existencia a partir de una referencia a la trascendencia.²²

V. CONCLUSIÓN

El conjunto del pensamiento de los autores mencionados ofrece la oportunidad de considerar algunos de los momentos incipientes del desarrollo de los conceptos trascendentales en la historia de la reflexión occidental sobre el ser y sus atributos. En el caso particular de los aportes de Agustín y de Boecio, es provechosa la instancia de incorporación de los conceptos trascendentales de unidad, verdad, bien y belleza, como muestras de su importancia en los albores del pensamiento medieval. Justamente porque el ente tiene de por sí una característica fundamental en el hecho que no es de orden formal, sino existencial, lo primero y más importante que se desprende de un ente es la constatación efectiva de su existencia concreta. Los trascendentales se encuentran, por tanto, presentes en el ente en su existencia como hecho primero, pero también como despliegue temporal de los momentos diversos en el desarrollo natural de su esencia. Para considerarlos como principios inherentes al ser (*esse*), es preciso atender a los rasgos que hacen de ellos, justamente, no unos principios formales o de orden lógico, marco en el que se encontrarían las categorías o los géneros supremos, sino un acceso al ente más allá de las divisiones que provienen de la distinción sujeto-objeto. Este acceso es factible porque el trascendental conviene tanto a uno como a otro, al ente subjetivo y al objetivo, al ente sensible y al ente mental, como un acto de unidad que es aplicable del mismo modo a todo lo que es.

22 Cf. K. Bärthlein, *Die Transzendentalienlehre der alten Ontologie*, de Gruyter, Berlin, 1972, p. 6.

En la búsqueda de un concepto que reúna la variada gama de lo real y que a la vez quede libre de las limitaciones que le impiden incluir los rasgos propios de cada ente, el esfuerzo de reflexión en el ámbito de los conceptos ontológicos encuentra en los trascendentales una vía de acceso para pensar con renovada profundidad las cuestiones metafísicas.

LOS SÍMBOLOS Y LAS METÁFORAS NOS AYUDAN A CONOCER A DIOS

Rafael Cúnsulo*

I. INTRODUCCIÓN

Según la tradición tomista, la inteligencia puede conocer indirectamente las sustancias inmateriales, es decir, por analogía. En este punto tenemos que presuponer la existencia de tales sustancias; la existencia se resuelve por otras vías¹.

La inteligencia percibe así su existencia, pero no su naturaleza o esencia, pues por ser inmaterial sólo puede conocerse por analogía, como todas las cosas inmateriales, y se precisa, dice Santo Tomás, *subtilis et diligens inquisitio*².

“Si autem aliquid est verum, oportet quod veritas sit; Deus autem est ipsa veritas.... Dicendum quod Veritatem esse in communi est per se notum”. “Sed primam veritatem esse, non est per se notum quoad

* UNSTA – Tucumán – Buenos Aires.

1 La existencia de Dios se puede conocer por la razón analógicamente y por la fe mediante la revelación, que usa metáforas para hablar de su intervención en la historia del pueblo de Israel.

2 S. Th., I, q. 87, a. 1 y 3.

nos”³ Su existencia como Verdad creadora y trascendente requiere demostración que –así lo veremos– se apoya en el descubrimiento del principio de causalidad trascendente: la dificultad en trascender las imágenes –sin abandonarlas– para acceder a la metafísica de la participación y causalidad trascendente. En otros lugares apela el Doctor angélico al conocimiento implícito de sí mismo y de Dios captado de una manera indeterminada, sin alcanzar todavía distinta y claramente al Dios vivo, trascendente y Creador; que late –in actu exercito– en cualquier conocimiento intelectual: “*Omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognitum*”⁴ de un modo indeterminado, como se explicita en el texto siguiente. En efecto: “*Secundum quod intelligere nihil aliud dicit quam intuitum, qui nihil aliud est quam praesentia intelligibilis ad intellectum quocumque modo, sic anima semper intelligit se et Deum, et consequitur quidam amor indeterminatus*”⁵

En cuanto que el intelecto humano es una facultad no orgánica de un organismo, su objeto propio se restringe a la quiddidad, naturaleza o esencia, en sentido amplio, de los seres sensibles, conociendo las realidades espirituales sólo por analogía, no porque de suyo sean menos inteligibles, sino que nuestro intelecto es débil. Del mismo modo que nuestra mirada es ciega ante la luz, y vemos sólo los cuerpos opacos iluminados, el objeto adecuado del intelecto humano es la quiddidad de las cosas sensibles y no la fuente de su inteligibilidad.

II. INCOMPRESIBILIDAD Y COGNOSCIBILIDAD DE DIOS

La trascendencia que atribuimos a Dios es la suprema excedencia de Dios y que se hace incomprensibilidad, que es la imposibilidad de que nuestro conocimiento pueda alcanzar lo que es Dios. En esta vida, en la condición de “homo viator”, nuestro conocimiento de la esencia divina no puede ser perfecto y adecuado, puesto que nos remontamos hasta Él por el camino que lleva del efecto a la causa. Además, el hombre está atrapado en la realidad sensible, por tal razón, todas las proyecciones que tiene de Dios estarán bajo esta esfera de la inteligencia.

Nuestro entendimiento toma como punto de partida para el conocimiento las cosas que poseen materia y forma, mas no percibe al Ser subsistente. Dios es Acto Puro, es infinitamente cognoscible: por sí mismo es lo más cognoscible. Además: Si Dios infinitamente cognoscible, fuese comprendido por un entendimiento creado, resulta que la

3 S. Th., I, q. 2, a. 2 ad 3.

4 De veritate, q. 22, a. 1 ad 1.

5 I Sent., d.3, q. 4, a. 5.

esencia divina quedaría encerrada. Por tanto para poder ver la esencia de Dios es necesario que el entendimiento creado sea provisto de una gran luz. Es imposible, pues que nadie conozca infinitamente a Dios y que lo comprenda

Aunque no es posible un conocimiento comprensivo de lo que es Dios, sin embargo el hombre puede tener un conocimiento verdadero sobre Dios. «De Dios podemos conocer sólo aquello que las creaturas sensibles nos manifiestan».

La inteligencia humana puede conocer a Dios como causa, a partir de las creaturas, en esta vida podemos conocerlo por la razón natural, y sólo se puede alcanzar hasta donde lo permitan nuestros sentidos.

Son también las cosas creadas la fuente de nuestro conocimiento de lo que Dios es. De esta manera las perfecciones encontradas en los efectos nos manifestaran las perfecciones existentes en la causa que los ha efectuado.

La existencia de Dios, y lo que a Dios compete como Causa Primera, no es lo único cognoscible por la inteligencia humana, también puede conocer de Dios su relación con las creaturas.

Aunque en realidad de Dios conocemos más lo que no es, sin embargo la cognoscibilidad de la existencia divina por parte del entendimiento humano es algo positivo. Dios no es incognoscible

Un gran aporte lo encontramos en filósofos como Plotino, Maimónides y, Nicolás de Cusa:

De hecho, *Plotino* afirmaba que Dios es tan grande y trascendente que absolutamente nada puede predicarse de Él que es la esencia, el ser o la vida, pues Dios está más allá de todas las cosas; es incomprendible y absolutamente inefable, su realidad está por encima de todo lo que existe, y cualquier predicado que se le atribuya es inadecuado.

Maimónides demostraba la existencia de Dios con varios argumentos que influyeron en las pruebas *a posteriori*, consideraba que la separación de Dios respecto a lo creado es tan infinita que no cabe aplicar ningún atributo positivo de su divinidad.

Nicolás de Cusa: hablaba de Dios como la coincidencia o síntesis de los opuestos en un ser absolutamente infinito; Dios es el ser infinito; luego un entendimiento finito no puede abarcarlo. El único acceso del hombre a la inaccesibilidad de la trascendencia es el sapiente no saber, la *docta ignorancia*. Nicolás señala que en Dios nada puede comprenderse excepto la incompreensión misma. Se trata de un conocimiento verdadero aunque esté `por encima de todo modo humano de conocer.

La gran novedad radica en que *Nicolás de Cusa* identifica a Dios con la sabiduría, una sabiduría que desea el ser humano, y que a la

vez es más alta que cualquier ciencia y que se convierte en lo más alto que el intelecto, y que el entendimiento humano aspira a la sabiduría como a su propia vida.

III. CARÁCTER ANALÓGICO DE NUESTRO CONOCIMIENTO DE DIOS

Para Tomás todo lo que es o existe, todo lo real, se comunica entre sí porque participa en aquello que los trasciende: el ser; por otra parte, todo lo real, al mismo tiempo, es y se dice de múltiples maneras. Si estas múltiples maneras coinciden en su razón formal, las mismas son llamadas unívocas y si son totalmente diversas son llamadas equívocas. Pero son análogas cuando su razón es parcialmente la misma y parcialmente diversa⁶. Esto nos está marcando que hay grados entitativos

A estos diversos modos de ser en lo entitativo corresponde los diversos modos de predicar porque la diversidad es un agregado, real o de razón, al ser del ente. Esta razón, que es un concepto de la inteligencia, capta aquello por lo cual es diverso y también aquello por lo cual es la misma y en la predicación (en la asignación del nombre) lo expresa.

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-simbólica⁷.

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: la de proporción y la de proporcionalidad⁸. En la primera se remarca más la semejanza que la diversidad, en la segunda más la diversidad que la semejanza. La analogía del discurso manifiesta la analogicidad de la realidad, que nos desafía a la trabajosa búsqueda de acuerdos en pos de la verdad.

6 Cfr. In IV Metaphysicorum, lec. 1, n 535. Cfr. Beuchot, M.: La naturaleza de la hermenéutica analógica, en *La hermenéutica analógica hacia un nuevo orden de racionalidad*. Plaza y Valdés, México, 2000, ps. 12 -13.

7 Cfr. Beuchot, M.: Tratado de Hermenéutica Analógica, Unam, México, 2000, 2da ed., ps. 185-194.

8 Mauricio Beuchot señala que este modo analógico de interpretar nos devuelve la conciencia de racionalidad del discurso y conciencia de lo finito e infinito. Cfr. Tratado de Hermenéutica analógica, Unam, México, 1997, p. 39.

La analogía es un término intermedio entre univocidad y equivoicidad, por tanto su predicación puede ser de tres modos. Y respecto a la semejanza más conviene decir con palabras de Santo Tomás que: «La creatura tiene lo que es de Dios y por esta razón es semejante a Él». Por lo tanto, queda claro que de Dios y de las creaturas nada puede predicarse unívocamente, porque la idea que coincide a los dos (hombre y creatura) en Dios se da como plenitud mientras en la creatura por grados de finitud. Tampoco puede predicarse algo equívocamente, cuando se afirma una cosa de muchos no podemos llegar por el uno al conocimiento del otro.

Lo que se dice de Dios y de las creaturas se dice analógicamente, según la semejanza que proporciona la participación del Ser subsistente al ente.

El carácter analógico de nuestro conocimiento de Dios hace que en todos los enunciados humanos sobre Dios haya tres posibilidades: afirmación, negación y eminencia.

La vía de la negación da paso a la teología negativa (o apofática). Santo Tomás reconoce que de Dios sabemos más lo que no es que lo que es, conocemos lo que no es e ignoramos lo que realmente es. Hay también un conocimiento positivo y verdadero de la esencia divina, aunque limitado e imperfecto respecto al piélago de infinitud que es la esencia de Dios

Sin embargo nuestro conocimiento sobre Dios es limitado, pero es conocimiento. La infinita trascendencia del ser divino y su consiguiente incomprendibilidad llevan consigo la inefabilidad de Dios. El ser divino propiamente es innominable, inexpresable. Sin embargo, puede ser significado por varios nombres. Pero como nuestro conocimiento de Dios es imperfecto, imperfecto será nuestro hablar de Dios, pero no por ello menos válido.

Por otra parte siendo Dios incompresible, no puede ser abarcado por un solo nombre que lo designe de modo perfecto.

Desde el pensamiento tomista se afirma que: aunque en esta vida no podemos ver a Dios por esencia, podemos conocerle a través de las creaturas y nombrarlo con nombres sacados de las cosas creadas. Por vía de afirmación alcanzamos a Dios como causa de las creaturas y podemos denominarle: causa primera; fin último; creador

Por modo de excelencia o eminencia: las perfecciones que vemos en las criaturas las aplicamos a Dios, y quitada la imperfección de las criaturas conocemos a Dios como: verdad suma, bondad subsistente, suprema belleza.

Pero esos nombres aun significando la naturaleza divina no abarcan o expresan lo que Dios es en sí mismo, sino que lo hacen imperfecta y deficientemente.

Decimos que Dios es Acto Puro de Ser, o el Ser Subsistente eso es verdad, pero no es definirlo (cuando algo se define se delimita, y Dios no tiene límites) No hay, pues ningún nombre que se le aplique substancialmente a Dios

Para aplicar nombres a Dios, es necesario distinguir entre lo que significa el nombre y el modo de significar: *El nombre*: es la perfección en si misma considerada y *el modo de significar*: es dar la definición a partir de esa perfección como está en el mundo.

Las perfecciones puras se predicán más propiamente de Dios que de las criaturas, pero en cuanto a la aplicación del nombre, primero las aplicamos a las criaturas, porque las conocemos antes, y por ello su modo de significar es el que compete a las criaturas, y por tal motivo, todo nombre aplicado a Dios es defectuoso. Con frecuencia no le aplican nombres a Dios que propiamente no le competen (el brazo de Dios, Dios es nuestra roca, etc.), pero según el modo de significar todos los nombres divinos proceden de las criaturas.

Sin embargo hay otros nombres que son relativos por su significado, sin embargo es necesario usar modos relativos para nombrarle: ejemplo: Dios es el Absoluto quiere decir que esta absuelto de toda relación respecto al mundo y sin embargo está presente en lo más íntimo de cada cosa y providente del mundo.

Estos nombres aunque significan una misma realidad (Dios) lo hacen diversos aspectos. Es claro que en Dios es igual la bondad que la verdad, la Providencia y el Gobierno de las criaturas; sin embargo, para el hombre no significan lo mismo.

En la Sagrada Escritura, en el libro del Éxodo 3,15 ha sido revelado el nombre de Dios mediante la pregunta que le hace Moisés: *Contestó Moisés a Dios: «Si voy a los israelitas y les digo: El Dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros; cuando me pregunten: ¿Cuál es su nombre?, ¿qué les responderé?» Dijo Dios a Moisés: «Yo soy el que soy.» Y añadió: «Así dirás a los israelitas: Yo soy me ha enviado a vosotros.» «Este es mi nombre para siempre, por él será invocado de generación en generación.»*

Dios se denominó a si mismo con el nombre de «Ser». Dios es *El que es*; ese nombre es el que designa a Dios en su realidad singular, designa la misma sustancia divina incommunicable. Santo Tomás da tres razones para probar que es el nombre más propio de Dios.

a) *Por su significado*: “*Esse*” que es la misma esencia divina, no significa una esencia determinada, sino el mismo modo de ser, y puesto que el ser de Dios es su misma esencia, este será sin duda el nombre que lo designa con mayor propiedad.

San Agustín considerará que la máxima plenitud divina es

“*essentia*” y su característica fundamental, por la que se define, la inmutabilidad.

En Dios su esencia es precisamente su ser, su nombre o definición se toma del acto de ser. Santo Tomas lleva su originalidad consistente en la concepción de Dios como Acto puro subsistente de Ser

b) *Por su universalidad en el modo de significar*: “*Esse*” no corresponde a un concepto abstracto. El Ser es el acto de todos los actos, la perfección absoluta omnicomprendiva de todas las perfecciones. Significa el acto de ser en cuanto tal, Este acto de ser no puede considerarse por abstracción ni por deducción ni por inducción por ser precisamente un acto puro de ser.

EL ser de Dios no es por participación, sino por esencia. De ahí que sea el nombre más propio de Dios en cuanto al modo de significar, por cuanto expresa la incomprendibilidad e inefabilidad divinas.

c) *Por lo que incluye el significado*: Ser siempre en presente o eternidad, la plenitud de Ser no tiene pasado ni futuro. “*Yo soy el que estoy siendo y los hago ser pueblo*” sería una traducción que incluya un significado salvífico.

Los demás nombres con los que denominamos a Dios se le aplican para significar determinadas perfecciones: sabio, justo, etc.; en cambio, Dios no significa una perfección determinada sino la misma naturaleza divina. Por eso es incommunicable.

IV. LA NECESIDAD DE LA METÁFORA

Tanto la incommunicabilidad de Dios como la fragilidad del conocimiento humano hacen necesarias la mediación de las metáforas para expresar algo sobre Dios y las cosas que nos trascienden, de otro modo, solo quedaría el mutismo.

Pero, como dice Fátima Lobo en su tesis doctoral sobre Hannah Arendt : “Cuando se trata de sacar de su invisibilidad y hacer manifiesta la actividad de la razón, cuando los hombres quieren comunicarse unos a otros sus pensamientos y discutir sobre ellos, el único recurso lingüístico apropiado es la metáfora: “La metáfora consigue la <traslación> *-metapherein-*, de una genuina y, a primera vista, imposible *metabasis eis allo genos*: la transición de un estado existencial, el del pensamiento, a otro, el ser una apariencia entre apariencias; y esto sólo se puede realizar mediante analogías” (VE, 126). Es tal la heterogeneidad o inconmensurabilidad entre el estado existencial propio del pensar y la realidad fenoménica, que Arendt se figura un abismo entre ellos, únicamente salvable por la metáfora que opera como un puente lingüístico tendido entre ambos; por eso, con palabras de

Ernest Fenollosa, nuestra autora afirma: sin la metáfora “no habría existido puente por el que cruzar de la verdad menor de lo visible a la verdad mayor de lo invisible” (VE, 131). En tal sentido, nuestra autora observa: “Todos los conceptos filosóficos son metáforas, analogías congeladas, cuyo verdadero significado se desvela cuando disolvemos el término en el contexto originario, que debió estar presente en la mente del primer filósofo que los empleó” (VE, 126). Sin embargo, para Arendt, el lugar de origen de la metáfora no es la filosofía, sino la poesía. Su gran descubridor fue Homero y la filosofía no hizo sino, aprender de él, por eso afirma: “La filosofía, suele reconocerse, frecuentó la escuela de Homero para emular su ejemplo” (VE, 131).”⁹

Es conveniente reseñar, así mismo, que Ricoeur reconoce en el símbolo un trabajo de semejanza análogo al de la metáfora. Lo que busca a partir de la metáfora es una teoría de la significación que desvele cómo el sentido figurado y el sentido literal pueden pertenecer al mismo campo y que la ambigüedad del lenguaje poético puede ser predicada. La metáfora en este contexto habría de ser una llave para la justificación de la ambigüedad que caracteriza particularmente a la obra literaria más próxima al relato mítico-poético. No obstante, se torna bastante clara la frontera que quiere establecer y delimitar Ricoeur entre la metáfora y el símbolo. La innovación semántica propia de la metáfora es un acontecimiento del discurso que será integrado en el léxico y en la polisemia de una palabra: la metáfora viva pasa a ser metáfora muerta. La metáfora será viva si en lo que enuncia hay un aumento de significación por necesidad expresiva, es decir, si es capaz de elevar a la imaginación a pensar más allá. En contraste, el símbolo se preserva por su enraizamiento relativamente constante. A pesar de todo, entre la dinámica a nivel de creatividad del lenguaje (metáfora) y la relativa permanencia del símbolo, Ricoeur establece una noción mediadora, esto es, una red de intersignificación en la cual las metáforas retienen una cierta estabilidad.

De cualquier forma hay un vaivén entre el símbolo y la metáfora, en la medida en que los sistemas simbólicos constituyen una reserva de sentido todavía por ser dicha en la metáfora. El lenguaje metafórico sólo consigue exprimir la superficie de lo simbólico y de su implicación extralingüística.

Sin embargo, la metáfora en cuanto proceso puede constituirse en una mediación, al colaborar trayendo al lenguaje progresivo el enraizamiento simbólico. Ahora bien, es en la inclinación del comprender,

9 Lobo, María F.; Hannah Arendt y la pregunta por la relación entre el pensamiento y la acción, Editorial Biblos, 2012, 124

en el dar que pensar del símbolo donde se entronca la genuina actividad filosófica.

Esta filosofía para la interpretación del símbolo, por su especificidad de doble sentido, está pertrecha de procedimientos metodológicos –en lenguaje ricoeuriano se trataría de integrar a través de la “vía larga” el trabajo a nivel semántico antes de acceder al nivel existencial-ontológico.

Esta teoría hermenéutica debería investigar la existencia de las formas simbólicas, establecer la criteriología que distingue y distancia al símbolo de las formas retóricas, reconocer los variados estilos de modelos hermenéuticos y, por fin, arbitrar las interpretaciones en conflicto. Dicha tarea hermenéutica que emerge animada por una ontología de la comprensión se desdobra en la obra de Ricoeur, enraizándose en una “trascendencia” frente a la cual se es responsable, es decir, se tiene que responder, que la imaginación es considerada como una “gracia” teniendo mucho que ver con la *Palabra revelada*, que la realidad, en definitiva, se constituye de símbolos y de imágenes poéticas. Por esto la ontología de Ricoeur diverge de la tradición onto-teológica de una filosofía “metafisicada” que haría círculo consigo misma y que, a la vez, tampoco es identificable con las filosofías de la diferencia, como, por ejemplo, las de Levinas o Derrida. En Ricoeur la instancia descriptiva de lo discontinuo se remite a lo continuo, a lo ontológico secretamente reconciliado, a pesar de ser siempre en el presente una ontología rota, es decir, en estado de no-coincidencia.

2) *En segundo lugar*, el problema de la inter-articulación del lenguaje simbólico se expone en Ricoeur en términos de regresión y de progreso, de restauración del sentido arcaico y de superación desmitificadora. Es aquí donde la circularidad de la estructura del comprender, esto es, el círculo hermenéutico explicado por Heidegger y reinterpretado por Ricoeur, se hace indiscutible para la resolución del problema hermenéutico en términos de “conflicto”. La zona cósmica y ontológico-religiosa del símbolo posee una correlación onírica y/o psíquica.

El Sujeto propuesto por Ricoeur es, antes de nada, un Sujeto cuya realización depende de insistir en la necesidad de la profundización en su condición encarnada. Interpretamos esta condición en un sentido que trasciende al cuerpo en cuanto tal, a la experiencia sensible, esto es, el Sujeto se encarna también en el lenguaje y en los símbolos. Y aún más, diríamos que es precisamente ahí donde se inaugura el curso de la historia para el Sujeto, por medio de la función simbólica que consiste en la participación e intervención de los Sujetos dentro de la simbología, pues actúan reordenando los signos y con ellos el mundo que expresan.

El paso de la filosofía pre-reflexiva (primera área de problematización) a la filosofía hermenéutica (segunda área de problematización) no constituye en Ricoeur una ruptura sino una renovación y una complejización, donde la preocupación de hacer coincidir, incluso participar activamente a la comprensión filosófica con la lógica (logos) de su objeto, se continúa y se fija con mayor precisión.

Ricoeur procura y busca diseñar un modelo de hermenéutica ontológica (apropiación, comprensión y pertenencia), con un momento trascendental (distanciación y explicación) y, por tanto, crítico. Concebida como trabajo que realizar, la intención de una hermenéutica crítica es la de participar en el propio del proceso de la significación por medio de una apropiación despsicologizada del significado. El símbolo y la metáfora remiten a otro a través del lenguaje e intentan dar una significación a lo inabarcable.

V PAUL RICOEUR: EL CONFLICTO DE LAS INTERPRETACIONES

Ricoeur piensa que no se deben aceptar sin más los datos de la conciencia inmediata. La transparencia del cogito y del pensamiento que pretende captarse y conocerse con inmediatez es ilusoria. Para conocerse, la conciencia tiene que considerar sus expresiones empíricas, los signos por los cuales se manifiesta, tanto individual como colectivamente. Entre estos signos se puede señalar aquellos cuya significación literal no coincide con lo que quieren decir. Estos signos son símbolos. Requieren interpretación.

Llamo símbolo a toda estructura de significación en la que un sentido directo, primario, literal, designa además otro sentido indirecto, secundario, figurado, que no puede ser aprehendido sino a través del primero. Este ámbito de las expresiones de doble sentido constituye el campo de la hermenéutica propiamente dicho (*Le conflit des interprétations*)

El símbolo puede servir para disimular o para revelar. La función disimuladora requiere una hermenéutica desmitificadora y mantiene la sospecha respecto de toda expresión simbólica, percibida siempre como la máscara de un deseo, una intención o una significación no confesada. La función reveladora o de manifestación requiere una hermenéutica del develamiento progresivo que intenta traducir un sentido profundo, no inconfesable, pero inefable. Esta hermenéutica se alimenta del sentido de lo sagrado, un sentido para cuya expresión faltan conceptos y términos adecuados.

¿CÓMO ARTICULAR LAS DOS HERMENÉUTICAS?

Según Ricoeur, practicar únicamente la hermenéutica de la sospecha y pretender analizar el sentido de lo sagrado como mera máscara del

deseo, correspondería a una actitud nihilista, ciega a una parte esencial de la experiencia humana. Llevar al extremo los pensamientos de la sospecha invita, en realidad, a sospechar de ellos mismos y a reconocer que no poseen la última palabra. En última instancia, la hermenéutica es positiva, afirmativa del sentido, encuentro del valor, incluso cuando la expresión sea alusiva, parcial e imperfecta. Según Ricoeur, la hermenéutica señala en dirección a una ontología, un Sentido del Ser, que es Espíritu, y que el concepto y el término propio no consiguen captar del todo. Ricoeur no pretende “superar” la filosofía: sólo se niega a identificarla con la reflexión pura de la conciencia. Abandonada a su inmediatez, la conciencia queda vacía, exclusivamente crítica, negativa.

CONCIENCIA E INTERPRETACIÓN

La filosofía de Ricoeur hay que entenderla como una hermenéutica radicalizada en el siguiente sentido: ya la conexión entre todo texto y su significación es problemática por el hecho básico de la exterioridad histórica del sujeto respecto del texto en el que esa subjetividad se manifiesta dándole así sentido. Por eso es difícil entender, y hace falta para ello una interpretación que reduzca el texto a expresión inteligible; porque la inteligibilidad del texto en modo alguno es inmediata y no se sigue de su mera descripción o “deletreo”. Pero esta comprensión se dificulta radicalmente allí donde el texto no solamente no se entiende, sino que necesariamente se malentiende en su inmediatez por ser expresión de la falsa conciencia que tiene de sí el sujeto que en él se pone de manifiesto, y, por tanto, ese mismo texto es una falsificación de que lo quiere decir. Incluso si entendemos lo que significa, no entendemos, porque esa significación es falsa. Y es que las expresiones de una conciencia falsa son falsas ellas mismas, y sólo mediante una deconstrucción del proceso de falsificación podemos acceder a su través a la comprensión de lo que les da sentido.

El historiador accede al sentido verdadero de las fuentes desmascarando el falso sentido que pretenden expresar; y sólo convirtiéndose en detective desentraña el exégeta la verdad como algo oculto en el sentido primero. Ésta es, según Ricoeur, la situación metodológica en que debe situarse la hermenéutica como saber del hombre después de la crítica que ejercen sobre la idea moderna de conciencia Marx, Nietzsche y Freud.

Para Ricoeur, la fenomenología tiene el gran mérito de haber descubierto la conciencia, no como un haz de representaciones cuya referencia inmediata fuese la impresión física de un mundo de cosas (eso es la conciencia empírica), sino como un ámbito de sentido, constituido fundamentalmente por algo que las cosas no pueden aportar, por

significaciones. La conciencia es, más que representativa y reproductiva de una realidad externa, significativa. Sus contenidos no son cosas, o ideas, sino sentidos. El problema, sin embargo, es que ese sentido que descubrimos en la conciencia es falso tal y como la conciencia lo posee; y, por ello, la fenomenología, que pretende básicamente ser una descripción de sentidos conscientes, es una metodología ingenua a la hora de acceder a la verdadera significación de nuestra vida.

LENGUAJE Y SENTIDO

La vida humana es significativa. Ésta es la tesis central de la comprensión hermenéutica del hombre; y en ella se sitúa Ricoeur. Con ello, esta visión antropológica se distancia de todo positivismo, para el cual los hechos serían un límite último de la comprensión. Todos los hechos humanos se distinguen, y en ello se muestran como diferencialmente humanos, porque más allá de ellos “quieren decir” algo. Los hechos se refieren en su significatividad a algo que está más allá de ellos y que ellos revelan como un sentido que totaliza esos hechos en una manifestación unitaria. La realidad es eminentemente simbólica, y entenderla es conocer aquello de lo que es signo. La visión hermenéutica, buscando un sentido que las cosas sólo simbolizan, entiende el mundo fundamentalmente como una cifra, como un mensaje codificado, cuyo sentido hay que desvelar para que toda realidad se haga expresión verdadera, en definitiva, lenguaje comprendido.

La hermenéutica, siendo antropología en su intención, tiene que hacerse filosofía del lenguaje, si quiere entender lo que el hombre es, porque ese ser está encerrado como una significación oculta en los productos de la humanidad, que son los signos con los que ella nos habla de sí misma.

El lenguaje no es solamente expresión subjetiva, sino que, para que una expresión sea lingüística, el sujeto tiene que recurrir a un ámbito de significatividad transubjetivamente válido, objetivado si se quiere en una lengua que tiene un carácter social, cultural, y en todo caso suprasubjetivo. La significatividad no es algo que esté en la expresividad, sino en el recurso a un medio lingüístico socialmente objetivado, sólo en el cual la expresión se hace verdaderamente significativa.

El sujeto es, y lo es substancialmente, portador de significaciones. Pero el ámbito en el que ese sujeto llega a ser lo que es, no es un ámbito subjetivo, sino el campo objetivado de una estructura lingüística en el que tiene lugar, transubjetivamente, toda significatividad.

Ricoeur considera que la noción de estructura lingüística, tan útil como es para entender los fenómenos de sentido y significatividad, es radicalmente insuficiente para dar cuenta del carácter simbólico del

lenguaje, por el que éste significa, no sólo por referir lo dicho a una estructura formal, sino también por referir lo que se dice a aquello de lo que se dice. El lenguaje dice algo, y lo que dice está definido por las posibilidades que le ofrece la lengua; pero lo dice de algo, y sólo así hace significativa la estructura lingüística, al referirla a algo que está más allá de ella misma. Aquí hemos de distinguir, según Ricoeur, la dimensión semiológica de la dimensión semántica del lenguaje, como lo que distingue aquello por lo que el lenguaje es significativo de aquello por lo que es significante, por lo que de hecho significa. En una dimensión el lenguaje es una estructura significativa cerrada, en la otra una referencia significante abierta. Y a ésta se subordina la primera: el lenguaje es significativo con vistas a ser significante.

El análisis estructural, atendiendo a la constitución de la función simbólica del lenguaje, hace desaparecer de la significatividad todo misterio o encanto poético, muy especialmente aquel por el que se pretendía que el lenguaje fuese expresión de una vida, de una subjetividad, que a su través se abriese al mundo. Desde este punto de vista “el simbolismo más poético, el más ‘sagrado’, opera con las mismas variables sémicas que la palabra más banal del diccionario”. Y es bueno que ello sea así, allí donde queremos dilucidar qué es lo que “constituye formalmente” la significatividad; pero no cuando atendemos a la realización de la función simbólica del lenguaje en un discurso significante:

Hay un misterio del lenguaje: a saber que el lenguaje dice, dice algo, dice algo del ser. Si hay un enigma del simbolismo, éste reside por entero en el plano de la manifestación, donde la equivocidad del ser viene a decirse en la del discurso. – ¿No es entonces la tarea de la filosofía abrir sin cesar hacia el ser dicho este discurso que, por necesidad del método, la lingüística no cesa de encerrar en el universo clausurado de los signos y en el juego puramente internos de sus relaciones mutuas?

En el acto lingüístico, las posibilidades que nos ofrece la estructura formal de la lengua, se ven re combinadas en una expresión libre en la que alguien se manifiesta en un producto personal a través de enunciados inéditos, un producto que es también interpersonal y comunicativo, en el que la comunidad social se articula, precisamente en el lenguaje, en torno a esa totalidad significativa que llamamos cultura; que no es sólo el resultado de una estructura formal, sino de la libre re combinación de esa estructura, libre juego que hace de la cultura expresión común de los individuos que la forman.

El lenguaje no es un simple sistema simbólico formal, aunque este formalismo estructural sea un momento constitutivo de su función simbólica; es más bien un acto significante que en todas sus

referencias al mundo implica un sujeto que en él se expresa, de tal modo que toda expresión lingüística es primariamente un símbolo que remite a la subjetividad de su origen. Y de este modo es símbolo la cultura, como expresión intersubjetiva en la que la pluralidad de sujetos se compromete en una intercomunicación. Y así, junto a la cultura, son también simbólicas todas sus producciones: las instituciones jurídicas, la conciencia moral, las obras de arte, los ritos, los mitos, la religión, e incluso el lenguaje mismo como estructura formal; todo esto constituye un ámbito de expresión que tiene la característica fundamental, más allá de su coherencia formal como lenguaje, de significar algo acerca de alguien a quien en último término se remiten todas las expresiones. La realidad histórica no puede, pues, ser entendida por sí misma, sino que tiene que ser interpretada.

Denomino símbolo toda estructura de significación donde un sentido directo, primario, literal, designa por añadidura otro sentido indirecto, secundario, figurado, que no puede ser aprendido sino por el primero.

Ese sentido segundo o alegórico está ligado al primero de forma que se oculta en él y sólo se muestra tras un trabajo de interpretación. Igualmente, la comprensión del primer sentido queda incompleta y falseada si no vemos el otro sentido que tras él se esconde. Luego la interpretación es necesaria en la doble dirección del símbolo, a fin de que éste sea significativo en su doble sentido. Por ello, esta circunstancia de expresiones de sentido doble constituye propiamente el campo hermenéutico. En consecuencia el concepto de interpretación recibe asimismo una acepción determinada; propongo darle la misma extensión que al símbolo. La interpretación, diremos, es el trabajo del pensamiento que consiste en descifrar el sentido oculto tras el sentido aparente, en desplegar los niveles de significación implicados en la significación literal; y así guardo la referencia inicial a la exégesis, es decir, a la interpretación de los sentidos ocultos. Símbolo e interpretación devienen de este modo conceptos correlativos: hay interpretación allí donde hay sentido múltiple, y es en la interpretación donde se pone de manifiesto la pluralidad de sentidos.

¿Cuál es, pues, ese doble sentido coimplicado en toda significatividad lingüística, en la significatividad inherente a todos los productos culturales? En toda expresión, junto a lo que se dice, junto al sentido directo por el que es significativa, está implicada también, como el sentido total de todas ellas, quien la dice, la subjetividad que en ella se expresa a la vez que se oculta en todo lo que, por ser signo, es expresión de alguien. La hermenéutica es la búsqueda de ese sujeto que se muestra y se esconde en el lenguaje. Todo es lenguaje, pero, precisamente por eso, todo remite a algo que no es lenguaje, en lo que

todo discurso alcanza el sentido de su significación. Entender tiene entonces que ser necesariamente un interpretar. Lo que constituye a la hermenéutica como un método esencialmente filosófico es que ella representa el verdadero camino de la reflexión, que no es otra cosa que “el lazo entre la comprensión de los signos y la comprensión de sí”.

V CONCLUSIÓN

El recorrido realizado nos ha llevado a ver la dificultad de tener un conocimiento “claro y distinto” sobre Dios y que la revelación y la filosofía se acercaron a Él de un modo analógico-metafórico y expresando una realidad a la cual nos vinculamos hermenéuticamente, ya que no es posible agotarlo conceptualmente ni en una experiencia de encuentro.

Esta religión del múltiple sentido no existe sino construida por el hombre, en cuanto lenguaje del hombre. Sólo el hombre sería capaz de simbolizar, de ahí que podamos decir, en expresión de Jasper, que toda obra humana está “guiada” o marcada por el simbolismo. El simbolismo desempeña un protagonismo esencial en la constitución y captación misma de la realidad. Si bien hay un acceso directo o inmediato a lo real a través de los sentidos, la mayor parte del conocimiento es simbólico; por medio del lenguaje simbólico se articula la experiencia del hombre con el mundo. Es de hecho el único conocimiento que conforma nuestro mundo y pertenece, como conocimiento objetivado, a la misma realidad. Si el lenguaje tiene una estructura semántica de doble sentido, tal estructura del lenguaje simbólico tiene la necesidad irrenunciable de una tarea de la *interpretación* capaz de coordinar sus sentidos múltiples. La dificultad es la imposibilidad de una interpretación unitaria de los símbolos, y su manifestación a través del lenguaje, y de ahí su preocupación por encontrar una vía epistemológica que haga de mediadora en un posible conflicto de interpretaciones.

En las metáforas se encuentra un desafío para la labor interpretativa conjunta para la teología y filosofía ya que la trascendencia del Dios creador y la infabilidad del Dios salvador deben entrar en diálogo, con sus respectivas metáforas, para que expresen al mismo Dios que se manifiesta en el ser y en la historia.

EL EJEMPLARISMO DIVINO EN TOMÁS DE AQUINO: UN PROBLEMA HERMENÉUTICO

Fernando G. Martin De Blassi*

1. CONSIDERACIONES PRELIMINARES

Tomás de Aquino desarrolla la doctrina sobre la creación a la luz de tres nociones fundamentales, conviene a saber, la de producción, la de distinción y la de gobierno de los seres.¹ Por lo que atañe a la distinción, él afirma que Dios es causa ejemplar del orden sobre cuya base se asienta la diversificación de las criaturas.² Mediante esta tesis, Tomás establece tres aspectos relevantes que pueden colegirse de una

* UNCuyo-CONICET (Argentina). martindeblassi@gmail.com

1 Cfr. 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.

2 Cfr. *STh.* I, q. 44, a. 3, sol: "Deus est prima causa exemplaris omnium rerum [...] Haec autem formarum determinatio oportet quod reducat, sicut in primum principium, in divinam sapientiam, quae ordinem universi excogitavit, qui in rerum distinctione consistit". Se sigue las 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 la 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). Para los textos digitalizados de la *Opera Omnia Aquinatensis*: <https://www.corpusthomicum.org/iopera.html>

metafísica sobre la creación.³ El primero de ellos consiste en afirmar sin ambages que el mundo no existe por acaso sino que su naturaleza radica en un principio inteligible y, por ende, inmutable.⁴ Esto último quiere decir que la razón de ser del mundo no se explica desde el mundo mismo, por la índole de criatura que le es intrínseca. El segundo planteo que se infiere de las premisas mentadas estriba en el hecho de que el fundamento inteligible de la existencia del mundo es la sabiduría divina, quien dispone la medida de todas y de cada una de las criaturas según principios operativos, que son ideas ejemplares.⁵ Como no hay diferencia entre la esencia divina y su actividad inteligible, Tomás declara que “el conocer de Dios es la medida y la causa de cualquier otro ser y entendimiento”.⁶ El tercer punto que se sigue de estos razonamientos dice que la hechura del mundo, a pesar de su contingencia, refleja la bondad y el orden concebidos por la sabiduría

3 Cfr. J.-Me Vernier, “L'exemplarisme divin et la diffusion de l'être”, en su *Théologie et Métaphysique de la création chez saint Thomas d'Aquin* (Paris: Éd. Pierre Téqui, 1995), 205-228.

4 La doctrina sobre la mediación universal entre la causa primera y el intelecto es abonada por una de las proposiciones del *Liber de Causis*, según la cual las bondades procedentes de la causa primera se comunican “mediante intelligentia” (18 [19], 149). 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).

El principio susodicho ha contribuido a transformar el contexto y el sentido en torno al problema originario de la derivación de la multiplicidad a partir del Uno, al integrar esta tesis neoplatónica dentro de un esquema conceptual mucho más cercano al de una causalidad creadora. Tomás de Aquino, por su parte, asimila semejante teoría y manifiesta que no es incongruente con las ideas propias de creación. Cfr. C. D'Ancona Costa, “Saint Thomas lecteur du *Liber de Causis*”, en su *Recherches sur le Liber de Causis* (Paris: Vrin, 1995), 229-258 y “La doctrine de la création « mediante intelligentia » dans le *Liber de Causis* et dans ses sources”, *Recherches...*, 74-75: “Le commentaire de saint Thomas d'Aquin marque un approfondissement dans l'analyse de la cohérence réciproque des idées de création et de médiation universelle de l'intellect. Thomas met en relation l'idée que la Cause Première a tout créé mediante *intelligentia* avec la distinction qualitative entre la causalité du premier principe et celle des principes subordonnés. Il attend la proposition 17 [18] du *De Causis* — dans laquelle l'être est présenté comme l'effet de la causalité par création, prérogative de la Cause Première, tandis que la vie et la pensée sont conçues comme des formes ajoutées par des principes subordonnés — pour affirmer que selon le *De Causis* l'intellect ne coopère pas à la création de l'essence de l'âme, mais agit en elle *per modum informationis*”.

5 Cfr. *STh.* I, q. 44, a. 3, sol: “Et ideo oportet dicere quod in divina sapientia sunt rationes omnium rerum, quas supra diximus ideas, id est formas exemplares in mente divina existentes”.

6 *STh.* I, q. 16, a. 5 sol: “[...] suum intelligere est mensura et causa omnis alterius esse, et omnis alterius intellectus”.

divina. De allí que el mundo no se asemeje tanto a un conjunto de elementos heteróclitos cuanto a una imagen capaz de hacer visible, en cierto sentido, la virtud del artista.⁷

En relación con las tres consideraciones mencionadas, Tomás de Aquino explica que el mundo no es el resultado de un acontecer fortuito, porque justamente ha sido creado mediante el conocer y el querer divinos, que son causa de las criaturas.⁸ La naturaleza, a menos que sea impedida, obra siempre de la misma manera porque actúa según lo propio, debido a que los agentes naturales tienen un ser determinado. Dios, empero, no está determinado a obrar por necesidad natural sino que contiene en sí mismo toda la perfección del ser. Por su parte, las criaturas proceden de la infinita perfección divina según intelecto y voluntad.⁹ De acuerdo con estas proposiciones, Aquino asevera que, en la cadena de los agentes causales, el que obra en vista de un fin está determinado por un entendimiento superior al fin y dispone los medios más adecuados para alcanzarlo. Por ello, el primer agente será por naturaleza aquel que actúe según su inteligencia y su voluntad.¹⁰ Pero, en cualquier efecto, el fin último se refiere a lo intentado propiamente por el agente principal, en la medida en que es capaz de forjar algo semejante a él.¹¹ Ahora bien, el efecto procede de la causa primera y preexiste en ella según el modo de ser de aquella. Por eso, como el ser divino es su mismo conocer, la creación preexiste en el intelecto divino y procede de él de manera inteligible.¹²

7 Cfr. J. Cruz Cruz, *Creación, signo y verdad. Metafísica de la relación en Tomás de Aquino* (Pamplona: EUNSA, 2006).

8 Cfr. *STh.* I, q. 14, a. 8; q. 19, a. 4.

9 Cfr. *STh.* I, q. 19, a. 4, sol: “[...] natura uno et eodem modo operatur, nisi impediatur. Et hoc ideo, quia secundum quod est tale, agit, unde, quandiu est tale, non facit nisi tale. Omne enim agens per naturam, habet esse determinatum. Cum igitur esse divinum non sit determinatum, sed contineat in se totam perfectionem essendi, non potest esse quod agat per necessitatem naturae [...] Non igitur agit per necessitatem naturae sed effectus determinati ab infinita ipsius perfectione procedunt secundum determinationem voluntatis et intellectus ipsius”.

10 Cfr. *Ibid.*: “Cum enim propter finem agat et intellectus et natura, ut probatur in II Physic., necesse est ut agenti per naturam praedeterminetur finis, et media necessaria ad finem, ab aliquo superiori intellectu [...] Unde necesse est quod agens per intellectum et voluntatem, sit prius agente per naturam. Unde, cum primum in ordine agentium sit Deus, necesse est quod per intellectum et voluntatem agat”.

11 *STh.* I, q. 15, a. 2, sol: “[...] in quolibet effectu illud quod est ultimus finis, proprie est intentum a principali agente”; q. 19, a. 4, sol: “omne agens agit sibi simile”.

12 Cfr. *STh.* I, q. 19, a. 4, sol: “Secundum hoc enim effectus procedunt a causa agente, secundum quod praeexistunt in ea, quia omne agens agit sibi simile. Praeexistunt autem effectus in causa secundum modum causae. Unde, cum esse divinum sit ipsum eius intelligere, praeexistunt in eo effectus eius secundum modum intelligibi-

Ahora bien, el Aquinate señala que todo proceso creador necesita de ejemplares para que el efecto esté adecuado a una determinada forma. En el caso del artífice, él produce algo nuevo en la materia según un modelo, ya sea que lo tenga frente a sus ojos o bien que lo haya concebido previamente en su mente.¹³ Algo semejante sucede en cuanto a la acción creadora: el intelecto divino concibe la idea de su obra así como la *ratio* de un todo arquitectónico comprende a la vez la de las partes que lo constituyen.¹⁴ Tomás de Aquino puntualiza por lo demás que las ideas ejemplares corresponden al conocimiento que Dios tiene de su propia esencia, no en sí misma sino en cuanto que ella es capaz de ser participada por el resto de las criaturas.¹⁵ En virtud de tales arquetipos, la acción creadora propicia el surgimiento de un efecto a modo de una imitación de lo entendido.¹⁶ Apelando a la autoridad de Agustín de Hipona, sostiene igualmente que las ideas ejemplares son las formas principales de los seres contenidas en el intelecto divino.¹⁷ De modo tal que los inteligibles, en vista de cuya semejanza se hace existir la diversidad de las criaturas, no se hallan fuera de la esencia divina.¹⁸ A la luz de esta definición de las ideas ejemplares, el Aquinate comenta lo siguiente en su *Exposición* al capítulo V del tratado sobre *Los nombres divinos* (= *In de div. nom.*) del Pseudo Dionisio Areopagita:

En efecto, si bien Dios es uno en su esencia, al concebir sin embargo su unidad y virtud, Él conoce todo aquello que en Él existe virtualmente. Así, por tanto, Él conoce las diversas cosas que pueden proceder de Él mismo. De esta manera, se dice pues que Él conoce las *rationes* concebidas que pueden proceder de Él mismo. Ello no obstante, no todas

lem. Unde et per modum intelligibilem procedunt ab eo”.

13 Cfr. *STh.* I, q. 15, a. 1, sol: “[...] artifex intendit domum assimilare formae quam mente concepit”.

14 Cfr. *STh.* I, q. 15, a. 2, sol: “Ratio autem alicuius totius haberi non potest, nisi habeantur propriae rationes eorum ex quibus totum constituitur”.

15 Cfr. *STh.* I, q. 14, a. 6, sol: “Non autem Deus perfecte seipsum cognosceret, nisi cognosceret quomodocumque participabilis est ab aliis sua perfectio, nec etiam ipsam naturam essendi perfecte sciret, nisi cognosceret omnes modos essendi”.

16 Cfr. *STh.* I, q. 15, a. 1, sol: “[...] in mente divina sit forma, ad similitudinem cuius mundus est factus. Et in hoc consistit ratio ideae.”.

17 Cfr. *De diversis quaestionibus octoginta tribus* XLVI, 2 (PL 40): “Sunt namque ideae principales quaedam formae vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae divina intelligentia continentur”. Para los textos digitalizados del Hiponense: http://www.augustinus.it/latino/ottantatre_questioni/index2.htm

18 Cfr. *STh.* I, q. 44, a. 3, s.c: “[...] exemplaria rerum non sunt extra Deum”.

las concepciones de índole tal pueden ser denominadas ejemplares. Se dice, por cierto, que un ejemplar es aquello a cuya imitación se hace algo. Pero no todas las cosas, que Dios sabe que pueden proceder de Él mismo, quiere producirlas en la naturaleza de las cosas. De modo tal que sólo pueden denominarse ejemplares aquellas *rationes* concebidas por Dios, a cuya imitación Él quiere que la cosa venga a la existencia, así como el artífice produce la obra de arte a imitación de las formas del arte que su mente concibe, las cuales también pueden llamarse ejemplares de las obras gestadas conforme a reglas del arte.¹⁹

En relación con las disquisiciones que se vienen examinando, Tomás de Aquino no deja de remarcar que la semejanza de los seres creados es imperfecta, porque ellos multiplican los bienes que, en Dios, se dan simple e indivisamente.²⁰ Dios es causa ejemplar de las cosas, no sólo en cuanto a las ideas que se identifican con la propia esencia creadora, sino también en cuanto a los atributos operativos que son *rationes* formales de las criaturas.²¹ Así, por tanto, se dice que Dios es sabio en grado eminente, mientras que de las criaturas se predica el atributo de sabiduría en la medida en que ellas participan de alguna forma del conocer divino.²² A raíz de estas precisiones, los textos tomasianos sugieren dos niveles distintos de semejanza, lo cual no deja de ser problemático debido a dos interrogantes que el ejemplarismo plantea: uno de ellos atañe al modo en que es comprendido el estatuto de causa de los arquetipos concebidos por el intelecto divino y, el otro, al modo

19 *In de div. nom.*, cp. 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 artificata ad imitationem formarum artis quas mente concepit, quae etiam artificialium exemplaria dici possunt”.

20 Cfr. *In de hebd.*, lect. 2, n. 24; *STh.* I, q. 14, a. 6, sol: “[...] quidquid perfectionis est in quacumque creatura, totum praeexistit et continetur in Deo secundum modum excellentem”; q. 4, a. 2, sol: “[...] cum Deus sit ipsum esse subsistens, nihil de perfectione essendi potest ei deesse. Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi, secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent.”.

21 Cfr. *In Sent.* I, d. 2, q. 1, a. 2, sol: “Unde ipse est exemplaris forma rerum, non tantum quantum ad ea quae sunt in sapientia sua, scilicet secundum rationes ideales, sed etiam quantum ad ea quae sunt in natura sua, scilicet attributa”.

22 Cfr. *STh.* I, q. 4, a. 2, ad 3: “[...] ipsum esse Dei includit in se vitam et sapientiam; quia nulla de perfectionibus essendi potest deesse ei quod est ipsum esse subsistens”.

en que es comprendida la imitación de las criaturas en vista de tales modelos. Por medio de un análisis textual y crítico tanto de las fuentes como de la bibliografía especializada, el objetivo de este trabajo pretende dilucidar de qué manera el Aquinate aborda los tópicos mencionados y cómo los integra en el curso de una reflexión unitaria.²³

2. LA SEMEJANZA DIVINA EN LO CREADO

Ante todo, conviene recordar que el orden establecido en la creación depende causalmente de la acción divina conforme con sus atributos operativos de poder (*potestas*), conocimiento (*scientia*) y voluntad (*voluntas*).²⁴ A propósito de esto, Tomás enseña que la ciencia de Dios es a las cosas creadas lo que es la ciencia del artista a su obra. Como el artista erige su obra mediante la guía de su intelecto, la forma conocida por el entendimiento del artífice es el principio inteligible de su ejecución artística.²⁵ Sin embargo, se debe tener en cuenta que la forma inteligible, presente en el cognoscente, no produciría un efecto determinado si no se le añadiera una tendencia al efecto, es decir, si no fuera por que el apetito inteligible mueve al cognoscente para que realice la obra.²⁶ Esto último sucede por la acción de la voluntad, puesto que a ella le corresponde la inclinación a cumplir lo concebido por el intelecto.²⁷ De resultados de este razonamiento, tanto la voluntad como el entender divinos son causas concomitantes de

23 El presente trabajo continúa y desarrolla con más detenimiento el análisis de algunos estudios previos, cuyos resultados provisorios han sido publicados en las siguientes referencias: “La causalidad creadora en la *Suma de teología I*: una comprensión analítica de la q. 44”, en R. Díez (ed.), *La exégesis en el pensamiento medieval* (Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2021), 233-245; “La causalidad creadora en Tomás de Aquino: una aproximación a sus niveles de sentido”, en C. Lértora Mendoza y C. O. Ibarra (eds.), *Respondiendo a los retos del siglo XXI desde la Filosofía Medieval: XVIII Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval* (Buenos Aires: Ediciones RLFM, 2021), 447-456.

24 Cfr. W. Metz, “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), 96-99.

25 Cfr. *STh. I*, q. 14, a. 8: “Sic enim scientia Dei se habet ad omnes res creatas, sicut scientia artificis se habet ad artificiatas. Scientia autem artificis est causa artificiatorum, eo quod artifex operatur per suum intellectum, unde oportet quod forma intellectus sit principium operationis”.

26 Cfr. *Sent. libri Metaph. IX*, l. 4, n. 6: “[...] praeter potentiam rationalem, quae est communis ad duo contraria, poni aliquid, quod appropriet eam ad alterum faciendum ad hoc quod exeat in actum. Hoc autem est appetitus aut prohaeresis, idest electio quorumcumque, idest electio quae pertinet ad rationem. Quod enim aliquis considerat, hoc facit”.

27 Cfr. *STh. I*, q. 19, a. 4, sol: “[...] per modum voluntatis, nam inclinatio eius ad agendum quod intellectu conceptum est, pertinet ad voluntatem”.

los seres. De allí que las criaturas, como el primer efecto de la potencia divina, proceden de la infinita perfección de Dios, en conformidad con una causalidad que obra gratuitamente por intelecto y voluntad.

Así las cosas, el principio de orden inherente a la diversidad de criaturas se vuelve comprensible a partir de una jerarquía de grados de perfección formal. Cada cosa, según su naturaleza específica, imita con mayor o menor propiedad la bondad de la esencia divina. Por ello, Tomás de Aquino sostiene que la semejanza radica en la conveniencia o comunicación en la forma.²⁸ Como en los agentes no unívocos se da una comunicación en la misma forma pero no por la misma razón, es necesario que en el efecto haya alguna semejanza de la forma de su agente. Respondiendo a la pregunta de si una criatura puede ser semejante a Dios, el Aquinate declara lo siguiente:

Así, pues, si hay algún agente que no pertenezca a ningún género, sus efectos tendrán todavía una semejanza más remota con la forma del agente. Sin embargo no participarán de la semejanza de la forma del agente por razón de la misma especie o del mismo género, sino por una cierta analogía, como el mismo ser [*ipsum esse*] es común a todos. De este modo, todas las cosas, que proceden de Dios, se asemejan a Él en cuanto seres como al principio primero y absoluto de todo ser.²⁹

Ahora bien, Tomás habla a veces de una doble semejanza en las criaturas, según el modo en que preexisten en su causa.³⁰ En un pasaje correspondiente a la tercera de las *Quaestiones de potentia (=De pot.)*, afirma lo siguiente:

28 Cfr. *STh.* I, q. 4, a. 3, sol: “[...] similitudo attendatur secundum convenientiam vel communicationem in forma”.

29 *STh.* I, q. 4, a. 3, sol: “Si igitur sit aliquod agens, quod non in genere contineatur, effectus eius adhuc magis accedent remote ad similitudinem formae agentis, non tamen ita quod participant similitudinem formae agentis secundum eandem rationem speciei aut generis, sed secundum aliqualem analogiam, sicut ipsum esse est commune omnibus. Et hoc modo illa quae sunt a Deo, assimilantur ei in quantum sunt entia, ut primo et universali principio totius esse”.

30 Cfr. L.-B. Geiger, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin* (Paris: Vrin, 1942), 60-61, n.1: “L'être, au sens plein, c'est le sujet concret : *ens*. Il est *tel* par son essence, il est *réel* par son existence. Et parce que l'essence, réellement distincte de l'existence, est le principe propre de la diversité et de l'inégalité dans l'être, le problème se pose de l'origine de cette inégalité, voire de sa possibilité. On ne peut évidemment expliquer cette limitation par une composition antérieure. Ce serait confondre les *principes* de l'être et de l'être subsistant. Ce serait aller à l'infini dans la série des compositions sans rien expliquer. Il faut faire appel à la participation par hiérarchie formelle : l'essence qui participe à l'existence est elle-même une participation de la Perfection Première, dont elle ne dit qu'un aspect limité et fragmentaire”.

[...] aunque entre Dios y la criatura no puede haber semejanza de género ni de especie, sin embargo puede haber cierta semejanza de analogía, como entre la potencia y el acto, o la sustancia y el accidente. Y esto se dice de un modo en cuanto que las cosas creadas imitan a su manera la idea de la mente divina, como las cosas artificiales a la forma que está en la mente del artífice, y de otro modo en cuanto que las cosas creadas se asemejan en cierta manera a la misma naturaleza divina, en cuanto que los demás entes proceden del primer ente, y las cosas buenas del bien, y de la misma manera otras cosas.³¹

Del texto citado se observa que el primer sentido de semejanza casa con el esquema artístico o *poiético* con el que se simboliza el acto creador. Todos los seres creados reflejan la idea divina en virtud de la cual han sido hechos. Este tipo de semejanza acentúa la diferencia que hay entre el modo de ser propio de las criaturas y el correspondiente al ejemplar divino. Si se dice que los seres preexisten de algún modo en el intelecto divino, ello mismo se refiere tan sólo a las concepciones ejemplares y no al hecho de que las cosas creadas se identifiquen con Dios.³²

Tomás asevera que el modo de existencia de las cosas en la realidad no es el mismo que el que tienen las ideas cuando son conocidas por la actividad intelectual. El concepto de *idea* significa la forma de las cosas. Ahora bien, como la palabra *forma* comporta sentidos diferentes, para definir la *ratio* de la palabra *idea*, conviene retener aquella que la entiende como “forma a la que algo se asemeja por la intención

31 *De pot.*, q. 3, a. 4, ad 9: “[...] quamvis inter Deum et creaturam non possit esse similitudo generis vel speciei; potest tamen esse similitudo quaedam analogiae, sicut inter potentiam et actum, et substantiam et accidens. Et hoc dicitur uno modo in quantum res creatae imitantur suo modo ideam divinae mentis, sicut artificiatia formam quae est in mente artificis. Alio modo secundum quod res creatae ipsi naturae divinae quodammodo simulantur, prout a primo ente alia sunt entia, et a bono bona, et sic de aliis”. 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).

32 Cfr. *STh.* I, q. 14, a. 5, sol: “Unde quicumque effectus praeexistunt in Deo sicut in causa prima, necesse est quod sint in ipso eius intelligere; et quod omnia in eo sint secundum modum intelligibilem, nam omne quod est in altero, est in eo secundum modum eius in quo est [...] Sic igitur dicendum est quod Deus seipsum videt in seipso, quia seipsum videt per essentiam suam. Alia autem a se videt non in ipsis, sed in seipso, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso”.

del agente que lo ordena hacia un determinado fin”.³³ El Aquinate arguye que la idea puede tener dos funciones: una, que sea ejemplar de aquello por lo cual se denomina forma; otra, que sea principio de conocimiento, así como las formas de lo cognoscible están en quien conoce. En los entes naturales, la forma designa el fin de la generación. Pero quien actúa no lo hace en vista de la forma si es que en él no está presente la imagen de la forma. Por consiguiente, en los agentes que actúan por naturaleza, la forma de la operación preexiste en ellos como disposición natural. Es lo que sucede, por ejemplo, cuando un hombre engendra a otro hombre. En cambio, en aquellos seres que, además de la virtud del vivir gozan también de la del conocimiento, la forma de la operación preexiste a modo de causa inteligible. Así ocurre en el caso de la imagen de la casa, tal como ella es concebida por la mente del constructor, en la medida en que se forja la casa material de acuerdo con un modelo inteligible. En este sentido, la obra será tanto más semejante a su idea cuanto mayor similitud guarde con ella.³⁴

El segundo sentido de semejanza cuadra con el de una participación causal. Por ello, Tomás define la creación como una “emanación del ente todo desde una causa universal, que es Dios”.³⁵ La procesión de las criaturas permite reconocer que ellas participan del ser (*esse*) como de un principio que es la actualidad de su esencia. Sin embargo, esto mismo supone a la vez una distinción que no se da en Dios, pues a toda criatura le concierne una composición,³⁶ cuyo origen depende de un único acto creador. En la medida en que las criaturas tienen en común la perfección del ser —por el hecho de *ser* y de ser *buenas*— ellas imitan la perfección de la esencia divina, que es el modelo eminente (*similitudo superexcellens*) de todas las cosas. En relación con esto último, el mismo ser divino es principio tanto ejemplar cuanto eficiente de los entes.³⁷

A su vez, las ideas son los modelos en virtud de los cuales las cosas guardan una cierta relación de semejanza. De allí que las ideas

33 *De ver.*, q. 3, a. 1, sol: “Haec ergo videtur esse ratio ideae, quod idea sit forma quam aliquid imitatur ex intentione agentis, qui praedeterminat sibi finem”.

34 Cfr. *STh.* I, q. 15, a. 1, sol.

35 *STh.* I, q. 45, a. 1, sol: “[...] emanationem totius entis a causa universali, quae est Deus, et hanc quidem emanationem designamus nomine creationis”.

36 Cfr. *De ente et essentia* I, 5; se sigue 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).

37 Cfr. *De pot.*, q. 7, a. 7, ad 6: “Alio modo secundum quod ipsa divina essentia est omnium rerum similitudo superexcellens, et non unius rationis. Et ex hoc modo similitudinis contingit quod bonum et huiusmodi praedicantur communiter de Deo et creaturis”.

pueden ser comprendidas bajo la categoría formal de *causación*.³⁸ Con todo, se debe aclarar que los ejemplares divinos permanecen como causa extrínseca de los seres. Por su parte, la forma inmanente de cada ente es por sí misma la que le da el ser de manera inmediata y lo vincula con su arquetipo correspondiente, esto es, la esencia divina en cuanto imitable por otros entes que tienen el ser por participación. Pero, en rigor, las ideas divinas no son imitadas directamente por las criaturas sino que ellas se asemejan limitadamente al ser divino.³⁹ Como todo lo recibido en algo se recibe y está presente en él según el modo del recipiente,⁴⁰ es imposible que las criaturas participen de los arquetipos divinos tal como ellos son en sí mismos, pues los entes finitos participan según el modo específico de ser de las criaturas. Por consiguiente: “como quiera que Dios contiene todas las perfecciones, su esencia se compara con respecto a todas las esencias de las cosas, no como lo general con respecto a lo particular [...] sino como el acto perfecto respecto de los imperfectos”.⁴¹

En resumidas cuentas, ambas nociones de semejanza estriban en que todos los entes creados, por el hecho de serlo, son a la vez de naturaleza *boniforme*, puesto que se asemejan a Dios, fuente primera del ser y de la bondad. Sobre la base de este principio, Dios puede ser llamado análogamente ser, bien, etc., en la medida en que la multiplicidad de términos para nombrar a Dios obedece a la manera de concebir del entendimiento humano y a la infinita perfección divina. Ello no atenta contra la simplicidad de Dios, porque en Él están las razones de esos nombres, que no designan atributos realmente distintos sino predicados verdaderos sobre los diversos aspectos de su infinitud.⁴²

38 Cfr. *Sent. libri Metaph.* V, lect. 2, n. 2: “Alio autem modo dicitur causa, species et exemplum, id est exemplar; et haec est causa formalis, quae comparatur dupliciter ad rem. Uno modo sicut forma intrinseca rei; et haec dicitur species. Alio modo sicut extrinseca a re, ad cuius tamen similitudinem res fieri dicitur; et secundum hoc, exemplar rei dicitur forma”.

39 Cfr. R. A. Te Velde, “The exemplarity of the divine essence”, en su *Participation and substantiality in Thomas Aquinas* (Leiden-New York: Brill, 1995), 108-116.

40 Cfr. *In I Sent.*, d. 17, q. 1, a. 1, sc. 1: “[...] omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis”; *STh.* I, q. 75, a. 5, sol: “omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis”.

41 *STh.* I, q. 14, a. 6, sol: “[...] cum Deus in se omnes perfectiones contineat, comparatur Dei essentia ad omnes rerum essentias, non sicut commune ad propria [...] sed sicut perfectus actus ad imperfectos”.

42 Cfr. J. J. Herrera, “Simplicidad de Dios y pluralidad de nombres divinos: ¿una contradicción?”, *Scripta Mediaevalia* 4-2 (2011): 45-62.

3. EL EJEMPLARISMO CREADOR

Siguiendo el hilo del discurso que se viene desplegando, Tomás de Aquino asevera que Dios es la causa ejemplar primera de todo lo creado. Él afirma que el intelecto divino concibe las *rationes* o formas ejemplares a cuya semejanza son creados todos los seres.⁴³ Las ideas mentadas no son algo realmente distinto de la esencia divina, aun cuando ellas se multipliquen respecto de las cosas y su semejanza pueda ser participada por muchos entes de muchas maneras. El Aquinate manifiesta que algunas criaturas son ejemplares de otras en cuanto que algunas son hechas a la semejanza de otras, ya porque sean de la misma especie (un padre engendra a un hijo) ya por alguna analogía en la imitación (la sobreabundancia de los vivientes emula la bondad y largueza infinitas del Creador). De manera tal que el orden del universo ha sido dispuesto conforme con la sabiduría divina, que establezca la razón de las cosas y el principio mismo de su diversificación.⁴⁴

Así, por tanto, “lo mejor que hay en las cosas es el bien del orden del universo”,⁴⁵ de modo que todas las cosas están ordenadas conjuntamente según un cierto modo y en vista de un fin único que trasciende el todo a raíz de su superioridad. Este argumento procede del libro XII de la *Metafísica* de Aristóteles, quien compara el bien y la perfección del universo con la buena disposición de la que goza un ejército y, con mayor razón, con la virtud del general, puesto que este último no existe por causa del orden de la escuadra sino que el orden mismo existe por causa de aquel.⁴⁶ Sobre la base del argumento aristotélico, el Aquinate afirma que lo óptimo del universo ha sido creado en sí mismo e intentado por Dios, sin que tal orden haya sido provocado por el azar.⁴⁷

43 Para una mirada de conjunto de la doctrina sobre las ideas divinas en el pensamiento del Aquinate, cfr. L. B. Geiger, “Les idées divines dans l’œuvre de S. Thomas”, en *St. Thomas Aquinas 1274-1974 Commemorative Studies* (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1974), vol. I, 175-209.

44 Cfr. *STh.* I, q. 44, a. 3, sol: “[...] in divina sapientia sunt rationes omnium rerum, quas supra diximus ideas, id est formas exemplares in mente divina existentes. Quae quidem licet multiplicentur secundum respectum ad res, tamen non sunt realiter aliud a divina essentia, prout eius similitudo a diversis participari potest diversimode. Sic igitur ipse Deus est primum exemplar omnium. Possunt etiam in rebus creatis quaedam aliorum exemplaria dici, secundum quod quaedam sunt ad similitudinem aliorum, vel secundum eandem speciem, vel secundum analogiam alicuius imitationis”.

45 Cfr. *STh.* I, q. 15, a. 2, sol: “Illud autem quod est optimum in rebus existens, est bonum ordinis universi”.

46 Cfr. *Met.* 1075a 14-15: “καὶ γὰρ ἐν τῇ [τοῦ στρατεύματος] τάξει τὸ εὖ καὶ ὁ στρατηγός, καὶ μᾶλλον οὗτος: οὐ γὰρ οὗτος διὰ τὴν τάξιν ἀλλ’ ἐκείνη διὰ τοῦτόν ἐστιν”. Se sigue la ed. trilingüe prep. por V. García Yebra, *Metafísica de Aristóteles* (Madrid: Gredos, 1998).

47 Cfr. *STh.* I, q. 15, a. 2, sol: “Ordo igitur universi est proprie a Deo intentus, et non

A raíz de la diversidad que hay en los seres, tiene que haber por tanto ideas ejemplares de las que aquellos participan. Pero, aunque se multipliquen por su relación a las cosas, estas formas arquetípicas se identifican con la esencia divina.⁴⁸ El aspecto medular de la reflexión tomasiana sobre las ideas divinas radica en el hecho de que la idea no indica la esencia divina en cuanto esencia sino en cuanto semejanza o razón de ser de la cosa creada. Por eso, no es absurdo sostener que muchas ideas sean conocidas desde una sola esencia ejemplar.⁴⁹ A la causa ejemplar primera de todos los seres le corresponde un aspecto vinculado con la multiplicidad, de modo que es el principio de la distinción y del orden múltiple que reina en la naturaleza. Pero esta multiplicidad no debe estar situada fuera de la esencia divina, como sucede con el Demiurgo platónico o con el Alma plotiniana, que contemplan los arquetipos eternos para crear el mundo material.⁵⁰

La esencia divina contiene eminentemente todas las perfecciones diversas de las cosas en su unidad simple y, por tal razón, la esencia única de Dios basta para ser el ejemplar suficiente de todo. A su vez, la esencia creadora de Dios recibe del intelecto divino su medida y su determinación múltiple, pues este conoce la perfección infinita de la esencia divina bajo todos los aspectos en los que ella es imitable por otros seres. En consecuencia, la esencia divina, en cuanto conocida por Dios bajo un aspecto múltiple, es la idea de todas las cosas según cada modo propio de ser. Puesto que toda distinción que hay en las criaturas está definida previamente por Dios, las razones propias de los seres tienen su fundamento en las diversas ideas que concibe el intelecto divino.⁵¹

El hecho de que la sabiduría divina conciba una multiplicidad de ideas, no menoscaba en absoluto la simplicidad de Dios. El Aquinate alega que hay una muchedumbre de ideas en la mente divina pero que ellas lo están como *conocidas* y no en razón de una composición.

per accidens proveniens secundum successionem agentium”.

48 Cfr. *STh.* I, q. 15, a. 1, ad. 3: “Deus secundum essentiam suam est similitudo omnium rerum. Unde idea in Deo nihil est aliud quam Dei essentia”.

49 Cfr. *STh.* I, q. 15, a. 2, ad. 1: “[...] idea non nominat divinam essentiam in quantum est essentia, sed in quantum est similitudo vel ratio huius vel illius rei. Unde secundum quod sunt plures rationes intellectae ex una essentia, secundum hoc dicuntur plures ideae”.

50 Cfr. M^a I. Santa Cruz, *La genèse du monde sensible dans la philosophie de Plotin*, préface de P. Hadot (Paris: PUF, 1979).

51 Cfr. *De ver.* q. 3, a. 2, sol: “Unde necesse est dicere, quod tota distinctio rerum sit praedefinita ab eo. Et ideo necesse est in Deo ponere singulorum proprias rationes, et propter hoc necesse est ponere in eo plures ideae”.

Explica que, así como Dios conoce de manera perfecta su esencia, la conoce también bajo cualquiera de los modos en aquella puede ser conocida o participada. Ahora bien, la esencia divina no sólo puede ser conocida como ella es en sí misma sino también en cuanto fundamento inmutable de la sobreabundancia de seres que llenan el mundo. Cada criatura tiene su propia especie, de modo tal que ella participa de alguna forma de la esencia divina, en virtud de la semejanza que el efecto guarda con respecto a su ejemplar. En la medida en que Dios conoce su esencia como digna de ser imitada por todas y cada una de las criaturas, la conoce a la vez como idea y razón de ser de las criaturas. De allí que la idea divina indique la esencia creadora en cuanto semejanza de las cosas creadas.⁵²

Tomás arguye que si la sabiduría y el verbo divinos son aquello por medio de lo cual Dios conoce, la idea designa lo que Él conoce. De modo tal que la sabiduría es la intención por medio de la cual el intelecto divino conoce, pero la idea se identifica con su esencia en cuanto conocida, debido a que ella puede ser imitada por otros seres que tienen el ser por participación. Esto significa que en el intelecto divino haya una muchedumbre de ideas conocidas. Dios en uno conoce a muchos, no sólo según lo que son en sí mismos sino también en cuanto que son conocidos. En este sentido, es dable colegir que Dios no sólo conoce por su esencia muchas razones propias de cosas diversas sino que a la vez Él sabe que las conoce.⁵³ Las relaciones por las cuales se multiplican las ideas no se deben, en última instancia, a las divisiones reales existentes en las cosas sino que son causadas

52 Cfr. *STh.* I, q. 15, a. 2, sol: “Unde plures ideae sunt in mente divina ut intellectae ab ipso. Quod hoc modo potest videri. Ipse enim essentiam suam perfecte cognoscit, unde cognoscit eam secundum omnem modum quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Unaqueque autem creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem. Sic igitur in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam huius creaturae. Et similiter de aliis. Et sic patet quod Deus intelligit plures rationes proprias plurium rerum; quae sunt plures ideae”.

53 Cfr. *STh.* I, q. 15, a. 2, ad 2: “[...] sapientia et ars significantur ut quo Deus intelligit, sed idea ut quod Deus intelligit. Deus autem uno intelligit multa; et non solum secundum quod in seipsis sunt, sed etiam secundum quod intellecta sunt; quod est intelligere plures rationes rerum. Sicut artifex, dum intelligit formam domus in materia, dicitur intelligere domum, dum autem intelligit formam domus ut a se speculatam, ex eo quod intelligit se intelligere eam, intelligit ideam vel rationem domus. Deus autem non solum intelligit multas res per essentiam suam, sed etiam intelligit se intelligere multa per essentiam suam. Sed hoc est intelligere plures rationes rerum; vel, plures ideas esse in intellectu eius ut intellectas”.

por el intelecto divino quien, en su infinita sabiduría, va disponiendo el grado de semejanza que las cosas mantienen respecto del ejemplar divino.⁵⁴

De lo dicho se sigue que cada idea es la esencia divina conocida por Dios como la semejanza o modelo de cada cosa. Así como Dios conoce perfectamente su esencia, la conoce según todos los modos en que puede ser conocida. Ahora bien, la esencia divina puede ser conocida no sólo como es en sí misma sino también como que puede ser participada por las criaturas según una cierta semejanza. Pero cada criatura tiene un carácter específico según el modo en que participa de la semejanza de la esencia divina. Por tanto, dado que Dios conoce su esencia en cuanto imitable por tal criatura, la conoce como este modelo particular, ejemplar o idea de esa criatura. Tomás ilustra esto último con el siguiente ejemplo: al entender su esencia como imitable bajo el aspecto de vida pero no bajo el de conocimiento, Dios concibe la idea propia de una planta.⁵⁵

Aun cuando el intelecto divino contenga las razones propias de todo lo que conoce, Tomás previene contra el supuesto de que Dios pudiese concebir alguna idea sobre la materia, sin la remisión al compuesto que aquella singulariza. La materia existe y tiene su razón de ser en vista de su unión concertada con la forma, con la cual constituye el ser subsistente, que es el verdadero término de la creación.⁵⁶ Algo análogo sucede con la idea de los accidentes, puesto que estos se

54 Cfr. *STh.* I, q. 15, a. 2, ad 3: “[...] huiusmodi respectus, quibus multiplicantur ideae, non causantur a rebus, sed ab intellectu divino, comparante essentiam suam ad res”; ad 4: “respectus multiplicantes ideas, non sunt in rebus creatis, sed in Deo. Non tamen sunt reales respectus, sicut illi quibus distinguuntur personae, sed respectus intellecti a Deo”.

55 Cfr. *ScG* I, c. 54, n. 6: “Divina autem essentia in se nobilitates omnium entium comprehendit, non quidem per modum compositionis, sed per modum perfectionis, ut supra ostensum est. Forma autem omnis, tam propria quam communis, secundum id quod aliquid ponit, est perfectio quaedam: non autem imperfectionem includit nisi secundum quod deficit a vero esse. Intellectus igitur divinus id quod est proprium unicuique in essentia sua comprehendere potest, intelligendo in quo eius essentiam imitetur; et in quo ab eius perfectione deficit unumquodque: utpote, intelligendo essentiam suam ut imitabilem per modum vitae et non cognitionis, accipit propriam formam plantae; si vero ut imitabilem per modum cognitionis et non intellectus, propriam formam animalis; et sic de aliis. Sic igitur patet quod essentia divina, in quantum est absolute perfecta, potest accipi ut propria ratio singulorum. Unde per eam Deus propriam cognitionem de omnibus habere potest”.

56 Cfr. *STh.* I, q. 7, a. 2, ad 3: “[...] materia prima non existit in rerum natura per seipsam, cum non sit ens in actu, sed potentia tantum, unde magis est aliquid concreatum, quam creatum. Nihilominus tamen materia prima, etiam secundum potentiam, non est infinita simpliciter, sed secundum quid, quia eius potentia non se extendit nisi ad formas naturales”.

dan conjunta y simultáneamente con el sujeto del cual se predicán, así como el género no se da nunca sin la especie. En la doctrina platónica, se observa que los individuos no tienen otra idea que la propia de la especie, bien porque los singulares se individualizan por la materia o bien porque las especies se salvan por los individuos que integran la naturaleza. El Aquinate puntualiza, en cambio, que la acción divina no sólo llega a las especies sino también a los individuos, por el hecho de que todos los seres, no sólo en general sino también individualmente, están asistidos por la divina providencia.⁵⁷

En la misma línea de estos argumentos, el Angélico alega también que si todo agente obra por un fin, la ordenación de los efectos en vista de un fin llega hasta donde se extiende la causalidad del primer agente. Si en las obras de un agente hay algo que no está ordenado al fin, ese efecto proviene de una causa distinta, ajena a la intención del agente. La causalidad divina, que es el primer agente de lo creado, llega a todos los seres, no sólo a los principales de la especie sino también a los individuos, y de estos, no sólo a los incorruptibles sino también a los corruptibles. Todo lo que de algún modo tiene ser está ordenado por Dios en vista de una cierto fin. Por su parte, la providencia divina muestra la razón de orden que las cosas poseen en relación con el fin al que tienden. En consecuencia, todos los seres están conservados por la providencia divina en la medida en que participan del ser. De allí que puede decirse que Dios conoce todo lo universal y lo particular, a la vez que su conocimiento se relaciona con la realidad como el conocimiento del arte con la obra artística, por el hecho de que todo lo artístico se subordina a lo determinado previamente por el arte.⁵⁸

Dios conoce en rigor todo lo singular, porque las perfecciones que están diseminadas en los seres inferiores, en Él, están unidas de forma cabal. En su simplicidad, el intelecto divino es causa por su ciencia de todas las cosas, en el sentido de que el conocer divino comprende todo cuanto abarca su causalidad. Como la fuerza activa de Dios contiene no sólo las formas, de las que se toma la razón de universalidad, sino también la materia, el Aquinate concluye que la ciencia divina tiene que englobar igualmente lo singularizado por la materia. Por

57 Cfr. *STh.* I, q. 22, a. 2, sol: “Sed necesse est dicere omnia divinae providentiae subiacere, non in universali tantum, sed etiam in singulari”.

58 Cfr. *STh.* I, q. 22, a. 2, sol: “Cum ergo nihil aliud sit Dei providentia quam ratio ordinis rerum in finem, ut dictum est, necesse est omnia, in quantum participant esse, intantum subdi divinae providentiae. Similiter etiam supra ostensum est quod Deus omnia cognoscit, et universalia et particularia. Et cum cognitio eius comparetur ad res sicut cognitio artis ad artificiatas, ut supra dictum est, necesse est quod omnia supponantur suo ordini, sicut omnia artificiatas subduntur ordini artis”.

ser semejanza de las cosas o su principio activo, la esencia divina es el prototipo suficiente para conocer lo que es hecho por ella no sólo en el orden universal sino también en el singular. De manera análoga, se atribuye este mismo fundamento inteligible a la virtud del artista, que es capaz de producir la obra material completa y no sólo su forma.⁵⁹

4. A MODO DE CONCLUSIÓN

Sobre la base de los puntos dilucidados a lo largo del presente trabajo, conviene concluir sintetizando que el Angélico se apropia de las cualidades atribuidas por la tradición clásica a las ideas y asevera que estas, en cuanto formas inteligibles, son susceptibles de ser comprendidas como principio tanto del conocimiento cuanto de la generación de los seres. En relación con estos aspectos, el Aquinate establece que se llama *ejemplar* la idea divina perteneciente al conocimiento práctico, es decir, a un conocimiento fundado en un principio efectivo capaz de dar cuenta de todo aquello que Dios obra en cualquier tiempo. Aquí se emplea la palabra *idea* para nombrar la esencia de Dios como la causa ejemplar que las criaturas imitan. La idea no designa la intelección que Dios tiene de su misma esencia, en tanto la conoce con perfección suma en su entender subsistente, sino en tanto que concibe su propia esencia *qua* imitable por sus efectos. Por el contrario, la idea cae bajo la forma de principio cognoscitivo cuando ella pertenece al conocimiento especulativo. En este segundo caso, la idea se denomina *ratio* y está relacionada con todo lo conocido por Dios según su propia razón, incluso cuando aquello mismo nunca fuera hecho.⁶⁰

A raíz de estas distinciones, se puede inferir que las ideas divinas manifiestan por de pronto que Dios, junto con su conocimiento especulativo, goza a la vez de un conocimiento práctico por contener los principios operativos de las cosas creadas.⁶¹ La noción de ejemplar conlleva, por tanto, una razón de imitación y una esencia imitable. De allí que las ideas divinas sean los modelos que principian la producción de las cosas que Dios crea *ad extra* como semejanzas de su misma

59 Cfr. *STh.* I, q. 14, a. 11, sol: “[...] cum Deus sit causa rerum per suam scientiam, ut dictum est, intantum se extendit scientia Dei, inquantum se extendit eius causalitas. Unde, cum virtus activa Dei se extendat non solum ad formas, a quibus accipitur ratio universalis, sed etiam usque ad materiam, ut infra ostendetur; necesse est quod scientia Dei usque ad singularia se extendat, quae per materiam individuantur. Cum enim sciat alia a se per essentiam suam, inquantum est similitudo rerum velut principium activum earum, necesse est quod essentia sua sit principium sufficiens cognoscendi omnia quae per ipsum fiunt, non solum in universali, sed etiam in singulari. Et esset simile de scientia artificis, si esset productiva totius rei, et non formae tantum”.

60 Cfr. *STh.* I, q. 15, a. 3, sol.

61 Cfr. *STh.* I, q. 14, a. 16, sol.

naturaleza. En la misma línea de estos argumentos, Tomás de Aquino considera que la determinación del orden final de la naturaleza requiere de un principio inteligible primero, suficiente para conocer el fin y dirigir cada cosa hacia la consecución de esa plenitud.⁶² Por consiguiente, en un mismo acto simple y eterno, la esencia divina concibe el principio de orden a cuya semejanza dispone el primer efecto de su potencia creadora.

62 Cfr. G. T. Doolan, *Aquinas on the Divine Ideas as Exemplar Causes* (Washington: The Catholic University of America Press, 2008), 43, 56-59.

LA NECESIDAD DE LA CONTEMPLACIÓN

Ricardo O. Díez

*La primera crítica al ideal contemplativo
consiste en decir que no es “productivo”
y que, por tanto, es inútil.¹*

Jean Grondin distingue en esta cita dos acciones: contemplar y producir. En esta ponencia comenzaré esbozándolas para, luego, mostrar algunas diferencias.

LA CONTEMPLACIÓN

A lo largo de la historia de la filosofía encontramos diversos significados de la palabra contemplar. Desde los griegos hasta hoy se ha escrito mucho sobre ella y es una de las relucientes estrellas que ilumina el universo del pensar. La constelación con que pretendo esbozar este término es el pensamiento de San Anselmo.

La cruz exegética dibujada en el *Proslogion*, que expuse en estas mismas Jornadas el año pasado y que ha sido publicadas en el libro “La exégesis en el pensamiento medieval”², ha mostrado dos movimientos del pensar anselmiano, uno horizontal y otro vertical. Recordemos algo de lo dicho.

Por el primero, el pensamiento se edifica al contactarse con la realidad de las cosas y con el significado de las palabras. Desde lo

1 Grondin Jean, *La belleza de la metafísica*, p.127.

2 <https://www.ciencias.org.ar/user/CEF/actas%20medieval%202021%20-Digital.pdf> p. 247 y ss.

que es, se percibe una dirección de sentido que le otorga a los signos lingüísticos contenido y poder significante. Esta prioridad radica en el hecho de que el hombre entra en contacto con las cosas antes de pronunciar sus primeras palabras. En dirección inversa se encuentra la significación que, según el uso que se hace del lenguaje, puede ser verdadera o falsa. Se dice verdad cuando se significa ser lo que es o no ser lo que no es según las posibilidades de afirmar y negar que tiene la lengua. Se dice algo falso cuando se significa no ser lo que es o ser lo que no es, es decir, cuando la palabra, por extraños intereses, no dice la verdad recibida de las cosas y se usa inventando un ser que no es o negando algo que verdaderamente es. Estas dos direcciones del pensamiento se cruzan en el nombre que sintetiza toda la gramática e indica décticamente a aquella realidad de la que se habla. La exégesis medieval asume estas acciones en sus dos primeros escalones, *lectio* y *meditatio*.

La figura de la cruz se completa con el madero vertical, en ella se cumple la *oratio* y la *contemplatio*. Por la oración se manifiesta que el hombre no se conforma con la horizontalidad entre las cosas y las palabras en su constante movimiento quiástico de sentido y significación, necesita algo más, comunicarse. Como dijimos, en el cruce del quiasmo se encuentra el nombre y cuando a través de él se denomina a alguien el pensador se abre a la verticalidad dialógica. Al llamar a alguien se busca contactarse y saber algo de aquel que habita tras lo nombrado sea un hombre o Dios. Al intentar hablar con un extraño buscamos captar su atención para que nos escuche. En él habita la posibilidad de responder, de contestar a nuestra iniciativa, aunque puede no hacerlo. Si responde y el diálogo continúa puede, con el tiempo, configurarse en encuentro. Irá aumentando el mundo de palabras, la confianza mutua, la amistad y hasta se podrá llegar a compartir la vida. Claro que como toda relación humana corre el peligro de la mentira y de la traición que lleva a la ruptura y la desconfianza. En ese caso lo construido experimenta su fracaso. Orar a Dios es distinto, significa gritar y callar, clamar y anhelar para que se presente lo que al ser humano le es imposible y de donde viene un saber decisivo. Con la oración se busca llamar su atención para que nos atienda y responda. Ese inicio con palabras puede dar encuentros que llaman a un místico silencio. El contacto con lo divino es un itinerario que va de gracia en gracia, de don en don, respondiendo a nuestra búsqueda, dando alegría y un saber que hace experto y permite hablar con autoridad. No es posible aquí la mentira y la traición. Tampoco hay atracciones como las que llaman a los hombres a encontrarse, la sencillez radica en la confianza de quién ha pronunciado las palabras que cita Anselmo en el anteúltimo párrafo del *Proslogion*: *Pedid y recibiréis para que vuestro*

gozo sea pleno. Recibir la Revelación es tener experiencia de Dios. Sea con palabras o como encuentro, se crece en el vínculo hasta alcanzar el escalón más alto de la escala de los monjes, la contemplación. Contemplar es, para el medieval, anagogía, una altura que no detiene porque la vida es constante movimiento. En la escala monacal se sube y se baja mediante el trabajo y la oración (*ora et labora*), actividades diarias de la vida.

La contemplación, en Anselmo, se actúa ante lo revelado y otorga una experiencia que provoca la transformación personal, un nuevo modo de situarse en la existencia y un saber que hace experto y permite hablar con autoridad. La revelación abre a la experiencia de Dios mediada, generalmente, por la contemplación. Algo se revela, se presenta, está ahí, enfrente y nos contacta sin poder transitar la distancia que nos separa. La presencia de lo que se presenta en el presente inaugura el contemplar, abre el espacio donde acontece lo distinto y, por tal acontecimiento, el hombre alcanza el gozo prometido y un saber que lo hace experto. Adquiere una nueva sabiduría que lo presentado hizo posible experimentar.

El año pasado hemos visto también la importancia que tiene para el pensamiento la experiencia de Dios. Ciertamente ningún hombre puede por sí mismo alcanzarla porque al depender solo del poder divino, se dona a quién Él quiere, como quiere y cuándo quiere. Sin embargo, hay actitudes, acciones que pueden favorecer esa recepción y otras que pueden impedirla o distanciarla. El evangelio lo expone con dos mujeres, Marta y María y, de ésta, dice el contemplado, *ha elegido la mejor parte*.

Para aclarar algo de esta elección paso a esbozar el acto productor.

LA PRODUCCIÓN

La acción que produce algo está más cerca de nuestra forma de vivir actual y es un acto que se enarbola, individual y socialmente, como prioritario.

Quien piensa en producir pone su expectativa en el futuro, en cómo va a alcanzar lo que desea y adelanta el instante en que el producto estará terminado. Hacerlo tiene un costo, necesita una materia prima y, siguiendo un determinado proceso, alcanza lo que quiere. El producto permite separar el tiempo del comienzo y el del final. Se puede saber de la idea inicial y de lo que se hizo y está listo para ser distribuido entre los que lo necesitan. Los consumidores son el público que lo va a consumir, aquellos para quienes lo producido es algo útil. El consumo puede ser ayudado e incrementado por la propaganda que muestra la necesidad de hacer uso de ese bien. Producto que, por ser finito, termina por consumirse, tiempo en que se requiere adquirir

otro. El valor del bien producido se calcula a través de variables que no viene al caso explicitar aquí.

Producción y consumo son dos caras de la misma moneda. No pueden pensarse por separado. El negocio las incluye y mediante cierto intercambio se utilizan las cosas y los hombres según lo que se necesita para vivir. Cubrir las necesidades es el fin de lo útil y la propaganda puede hacer necesarios en una sociedad nuevos productos.

Una obra de arte es un poco distinta. Su producción puede ser única o limitada, pero para producirla se necesita cumplir los mismos pasos que se inician con una materia prima, pasan por un proceso, una técnica o disciplina a seguir hasta alcanzar la obra producida. Hay materiales que son más espirituales que otros como el sonido para el músico o la palabra para el escritor, pero todas las artes tienen un proceso de elaboración que ocupa un tiempo que va del presente al futuro, de una planificación a la obtención de lo querido.

La temporalidad de quién produce se dirige siempre al porvenir, tiempo en que el producto estará terminado y abierto al consumo para ser vendido, ofrecido al consumidor, al negocio con mayor o menor utilidad y con una debida retribución.

Hay un modo más espiritual del producir que no actúa por provecho propio sino por necesidad ajena. El servicio al prójimo es una tarea productiva que puede ofrecerse de manera altruista y dañar algo del bien para mí porque acarrea una pérdida que va en contra de la retribución del negocio. Se puede decir también que todo hombre espera que, de algún modo, lo retribuyan y que lo actuado merece cierto reconocimiento. Lo que se aguarda como merecido puede ser la honra en un determinado medio o una recompensa eterna que lo creado no pueden dar. Quien busca ser honrado por los hombres ya tiene su retribución, el que busca la recompensa eterna o felicidad definitiva sabe que no es algo merecido, ni siquiera por dar lo posible para cubrir las necesidades de los otros. Tampoco hay valor comercial u objeto que pueda pagar la dedicación al hermano. Sin embargo, la atención al prójimo es hacia los hombres, la contemplación es atender a la experiencia de Dios. La esperanza que cumple la apetencia total del deseo se liga en algunos autores medievales a la contemplación y la acción que conduce a ella es, para Anselmo, la que se deja obrar por la rectitud de la voluntad. Cuando la creatura es guiada por lo que es recto, no espera una recompensa futura, actúa lo justo por amor a la justicia y puede atender lo que otro necesita sin esperar retribución. Volveremos más adelante para ampliar este modo del acto que solo es posible por la misma rectitud de la voluntad.

Una gran limitación, es priorizar la producción excluyendo la contemplación. Esa prioridad surge de creer que la vida se inscribe

solo en las dimensiones de lo útil para mí. La muerte, el nacimiento, el amor, la edad, la enfermedad, la injusticia y otras experiencias no pueden verse bajo la perspectiva del *neg-otio*. La negación del *otio* pierde la dimensión más vital. Ocio que se destaca como inutilidad en quien percibe el misterio de la Vida y, en ella, un modo de vivir y de pensar que no se limitan a producir.³

En el otro extremo, sin perder la importancia del producir y sabiendo que cada persona debe cubrir sus necesidades, vemos que el hombre puede habitar el presente sin tensión hacia el futuro, sin ver las cosas como material prima y admirando, como hacía el antiguo, lo que contempla. Veamos ahora algunas diferencias entre contemplar y producir en el tiempo, el espacio y la actitud de quien actúa.

EL TIEMPO

La primera diferencia entre contemplar y producir podemos verla en el tiempo. Quien contempla se instala en el presente donde se presenta una presencia, quien produce tiene expectativa en el futuro bien a producir. El *pro* del término señala hacia lo que se espera que advenga, hacia el producto que se desea hacer.

El *tempus* de la contemplación radica, siguiendo a San Agustín, en la *atención* al presente. En el Libro XI de *Confesiones* no hay prioridad del futuro porque el pensador sabe que “*aún no es*” y, frente a él solo cabe anticipar lo que vendrá leyendo los signos del presente. Agustín no habla explícitamente de contemplación, pero hace memoria de ella en el cap. XXVII del Libro anterior cuando exclama: *Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé.*⁴ En el XI lo vivido arraiga en la atención a lo que está presente en el constante pasar del futuro al pasado. La contemplación tampoco se adhiere al pretérito que “*ya no es*” y permanece como recuerdo. Su influencia es una presencia activa en las cavernas interiores, pero no influye en quien está contemplando. Al contemplar el acto se centra en la atención. Solo vale el presente en su pasar, pasaje del tiempo que parece breve cuanto más se atiende lo que se presenta y se estima largo o se dilata cuanto más la atención se distrae de la presencia.

En la contemplación la atención es decisiva, cuanto más es captada por lo que se presenta más breve se siente el paso del tiempo, cuando algo nos aburre nos distraemos y el pasar temporal se dilata y alarga. Agustín asocia la dilación del pasar del presente a la distención

3 Recordemos que para Aristóteles la filosofía, su tarea más importante, es inútil y, por tanto, no se inscribe en un proceso de producción. (Met 13:5).

4 San Agustín, *Confesiones* L.X, XXVII, 38.

de la vida llena de distracciones y la opone a la ...*vocación de lo alto, donde oír la voz de la alabanza y contemplaré tu deleitación, que no viene ni pasa.*⁵

Para el medieval, la creatura, creada con tiempo, está llamada a alcanzar por la contemplación la superación de su temporalidad en una deleitable eternidad que *no viene ni pasa*. En esta primacía del contemplar, se une la visión al oír la voz de alabanza porque son todos los sentidos los que perciben y gozan la presencia. El contacto corporal y espiritual es lo propio de un acto que cambia el tiempo en eternidad, de una acción donde la temporalidad existencial se contempla totalmente en el seno de la Verdad. Presente eterno que se anticipa en esta vida cuando el hombre pone la atención en lo que acontece. Acción que mantiene en epojé el antes y el después, la memoria y la esperanza. El tiempo que “*ya no es*” y el que “*aún no es*” habitan en el contemplador, pero no invaden el presente en el que la atención busca ver más allá de lo que se puede ver, es decir, contemplar las glorias eternas que son una presencia que indica la manera en que concuerdan tiempo y eternidad.

La edad moderna abandona la contemplación y prioriza el futuro anhelado por la producción. Tomo como ejemplo estas palabras de R. Descartes en donde José Ortega y Gasset ve el *canto de gallo del racionalismo*. Son del *Discurso del Método* y dicen:

Las largas cadenas de razones, todas sencillas y fáciles, de que acostumbran los geómetras a servirse para llegar a sus más difíciles demostraciones, me habían dado ocasión para imaginarme que todas las cosas pueden caer bajo el conocimiento de los hombres si se siguen las unas a las otras en esta misma manera y que sólo con cuidar de no recibir como verdadera ninguna que no sea de guardar siempre el orden en que es preciso deducirlas unas de otras, no puede haber ninguna tan remota que no quepa, a la postre, llegar a ella, ni tan oculta que no se la pueda descubrir”.⁶

Independiente de lo que se ha dicho sobre el racionalismo, vemos, en esta cita, una proyección hacia el futuro. El producir de los geómetras contiene la promesa de una apetencia que espera, en el orden del conocimiento, un por-venir mejor. Este deseo incrementa la ilusión por lo que vendrá, desplaza el presente al asociarse inmediatamente con la idea de pro-greso. El pro-ducto es lo que conduce (*ducto*) hacia

5 San Agustín, *Confesiones*, BAC, XI, XXIX, 39.

6 Ortega y Gasset, José, *Historia como Sistema*, p. 13, Colección Austral, Espasa-Calpe, Madrid, 1971.

el futuro (*pro*) que vale en tanto es deseado como mejor respecto del presente. Lo que está porvenir en lo que se produce alcanza primacía respecto de lo que acontece y el hombre se lanza al cumplimiento de su deseo creando y esperando alcanzar un imposible, la felicidad. La producción, en el método cartesiano, debe solamente cuidar el orden que permite pasar de las razones más sencillas y fáciles a demostraciones más difíciles. Descubrir esas dificultades solucionaría todo conocimiento y, con él, la vida de los hombres. Tal proyección no tiene un punto de llegada. Todo es posible de ser conocido y alcanzado por la razón. Parece no haber misterio en el conocer, nada hay de incertidumbre, de oscuridad, de mal, de muerte, de limitación, el iluminismo alumbró todo, está en su estado naciente. La luz racional ilumina la totalidad del saber. Sabiduría que, en sí misma, es un proyecto futuro inscripto en el *pro* del producir y que se relaciona con el progreso que promete y se ilusiona con un mundo mejor. Saber que, bajo el deseo de crear, espera poder edificar un lugar más adecuado para el hombre a partir de sus potencialidades.

Entre contemplar y producir resuenan estas palabras de M. Zambrano:

Hace muy poco tiempo que el hombre cuenta su historia, examina su presente y proyecta su futuro sin contar con los dioses, con Dios, con alguna forma de manifestación de lo divino. Y, sin embargo, se ha hecho tan habitual esta actitud que, aun para comprender la historia de los tiempos en que había dioses, necesitamos hacernos una cierta violencia.⁷

En esta cita se muestra, tanto la violencia que padecemos quienes nos dedicamos a estudiar la Edad Media, cuanto lo que puede ser construido por el hombre. Construcciones que siguen prometiendo un promisorio futuro priorizando el porvenir. Por la promesa de algo mejor se abandona la presencia de lo presente que caracteriza a la contemplación y se vive en lo que "*aún no es*" ilusionados por lo que advendrá. Esa primacía acentúa el proyecto sobre los hechos, el producir sobre el contemplar. La ilusión del porvenir orienta al hombre a valorar sus proyecciones. Pero todo proyectar acuna, bajo esta perspectiva, cierta crítica y evasión del presente porque no se acepta lo que pasa, cómo y por qué pasa. La juventud, edad de proyectos más que de realidad, es apetecida, la vejez no vale porque al no proyectar no produce, ni habita el sueño de esperar, en el tiempo, una vida mejor.

7 Zambrano, María, *El hombre y lo divino*, p.7, F.C.Económica, México, 1955.

La tensión hacia el porvenir contrasta con la contemplación que arraiga en el presente. No es que el contemplativo no supiese de las limitaciones del ahora, pero sabía también de las veleidades del deseo. El hombre puede habitar aceptando el presente o anhelando un futuro que quiere modificar lo que acontece por algo mejor. Someterse al anhelo es obrar por propia iniciativa y ese es, para Anselmo, el mal que llama injusticia. Cuando el hombre es justo no obra desde sí mismo sino desde la rectitud que habita su voluntad. Por eso, no puede sentirse dueño del bien que hace y es responsable del mal que, por dejarse orientar por su deseo de ser feliz, obra. Justicia y felicidad son dos motivos, motores, deseos o afecciones por los que algo se hace. Si el obrante se deja actuar por la verdad que habita en su intimidad, limita su deseo de beatitud a la circunstancia presente y su obrar es justo. Si lo que mueve al querer es solo el deseo de felicidad, lo que motiva su acción no es serlo en el tiempo sino en la eternidad, y, su acto, se mantiene expectante a lo que vendrá. Pero al desear llegar a ser feliz por sí mismo se hace injusto. Alcanzar la felicidad es imposible para el hombre y solo puede ser recibido cuando se actualiza el ser justo al dejarse obrar por la rectitud de la voluntad. El camino a seguir es la justicia hasta que se done la beatitud deseada. Para Anselmo hay, en la unidad entre justicia y felicidad, una primacía del presente respecto del futuro que se actúa en el acto justo que, aunque pendiente de la felicidad eterna que desea, sabe que no está en el poder humano alcanzarla y debe esperar a que el Creador la done a quienes por sus obras merezcan ser en la eternidad justamente felices.

Si recordamos las palabras de Zambrano pueden distinguirse los dos tiempos que muestra: aquel en que los hombres dependían de sus dioses o de Dios y los que habitamos queriendo contar la historia, examinar el presente y proyectar nuestro futuro. Dejarse obrar por la rectitud de la voluntad o querer edificar nuestra vida por propia iniciativa es la opción ética más radical en los escritos de Anselmo.

EL ESPACIO

Cuando se contempla o se produce algo, lo que nos rodea adquiere distinta valoración. Puede ser: el templo que con-templo o la materia prima necesaria para producir.

Si la contemplación sitúa, según el contenido de la palabra, en un *templum*, la simbología de lo que está enfrente puede mostrar:

a) La huella del Creador: así como en toda obra se distinguen los signos de su hacedor, el medieval ve en la creación la huella de quien la ha Creado. A diferencia de la obra del hombre que es siempre perfectible, lo que se contempla es aceptada en lo que es, sin posibilidad de mejorarlo. El contemplador ve la bondad de la creación hecha de

la nada y sin mal alguno. Aunque contaminada luego por los actos de la creatura, sigue mostrando lo que en el *Génesis* dijo el Creador: ...y *vio que era bueno*. La bondad de quien crea hace que lo creado sea en sí mismo bueno y así se muestra a quien contempla. Contemplar los distintos momentos de la vida y del día aportan indicios que permiten descubrir la huella del Creador, que, para el creyente, habita más allá de lo creado, lo sostiene y lo da a los hombres para que, despreocupados por su porvenir, puedan admirar la belleza de la creación que ha sido puesta para que la contemplen, gocen y admiren.

b) La imagen de Dios en el hombre: así como Dante al final de *La Divina Comedia* ve en uno de los tres círculos que representan la Trinidad, la efigie humana, el que contempla el cuerpo humano como templo ve en él la imagen de Dios. La unidad del Dios-hombre concretada en Cristo muestra una persona que une dos naturalezas y sella un vínculo permanente imposible de separar. Anselmo habla en el primer capítulo del *Proslogion* de esa imagen, recibida en la creación y, aunque oculta por el humo del pecado, está presente en cada hombre. Presencia de una efigie divina en la intimidad, distinta a la huella por su dinamismo. La semejanza de la imagen de Dios que cada uno porta crece y se asemeja al disiparse, por la gracia, el humo que la oculta. Presente en las moradas interiores, cuando se descubre, llevan a exclamar como dice San Agustín: *Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé*.⁸

Importante es en esta exclamación el verbo en pasado dirigido a una hermosura que es antigua y nueva porque al ser eterna carece de tiempo. El pretérito del verbo *amé*, que se repite al comienzo y al final del quiasmo, indica que lo descubierto no varía, a diferencia del presente y del futuro. No hay variación en el pasado, lo sido es el lugar donde lo que fue encuentra reposo y, al no poder cambiar, sigue siendo. Sin embargo, es *tarde* porque la vida ha pasado y detenido en cosas que, aunque hermosas eran distracciones: *Y he aquí que tu estabas dentro de mí y yo fuera, y por fuera te buscaba; y deforme como era, me lanzaba sobre estas cosas hermosas que tu creaste*.⁹

c) Una experiencia de Dios: Experimentar lo divino es el tercer aspecto que puede darse en la contemplación. Ciertamente percibir la huella y la imagen es hacer cierta experiencia porque hay un exceso respecto de la naturaleza y de la persona, pero también se puede donar algo diverso a ellos. Donación que consiste en experimentar lo imposible, algo distinto que, en el camino de la contemplación, abre una

8 San Agustín, *Confesiones*, L. X, cap. XXVII, 38

9 Ibid.

nueva visión que se da porque se da, que no tiene antecedentes y que es un don que adviene y transforma. Por experimentarlo se adquiere una nueva vivencia que cambia la vida y aporta un saber inédito que permite decir algo de lo contemplado.¹⁰ La experiencia es una prueba no racional, aunque modifica la razón, es tan existencial como probar una comida, se puede hablar de ella, pero para saber hay que gustarla. Experimentar es una prueba de algo distinto, imposible para el hombre que marca y transforma al individuo que la recibe. Es, en absoluto, *sin por qué* y se distingue de lo que se ve enfrente y de lo que se siente en la intimidad. El *Proslogion* de Anselmo aconseja hacer la experiencia confiando en estas palabras de Jesús: *Pedid y recibiréis para que vuestro gozo sea pleno*. Esta cita, que se encuentra en el último capítulo del libro anselmiano, llama a ver la verdad de lo anunciado mediante la vivencia que, por haber experimentado, confirme, dé certeza y pruebe nuestra fe. La confianza en quien dijo estas palabras se afirma por experiencia, en un camino que va de gracia en gracia y no depende en absoluto del poder humano. Le queda al pensador buscar y orar para que se le presente lo imposible, para saber algo de Aquel que excede toda sabiduría y que solo lo divino puede otorgar. Ese don que hace experto es una anagogía porque percibe las glorias eternas a las que estamos llamados. Por eso, una vez recibida la experiencia de Dios, como lo indican los últimos capítulos del *Proslogion*, el alma exalta en gozo y pide que se mantenga ese presente hasta alcanzar la felicidad eterna. Para ello, comienza orando el último párrafo:

*Oro, Deus cognoscam Te, amem Te ut gaudeam de Te. Et si non possum in hac vita ad plenum, vel proficiam in dies usque dum venit illud ad plenum*¹¹

De otro modo ve lo que está se presenta quien produce. Al productor le importa principalmente construir un producto. Para tal producción el hombre necesita una materia prima que le permita hacer lo que le interesa. Todos sabemos, como se atribuye a Parménides, que nada surge de la nada y siempre es necesario algún tipo de material. Para el productor lo que está enfrente no es más que una reserva de aquello que puede ser usado. Cuando el acento se pone en el producir podemos ver en lo que nos rodea:

a) La huella del pasado. Puede verse en la materia marcas que dejaron los animales y los hombres que pasaron por un lugar. Huellas que ayudan a la historia y la prehistoria.

10 Cf. Anselmo, *Epístola sobre la Encarnación del Verbo*.

11 San Anselmo, *Proslogion*, T I, cap. XV, p. 404, BAC Madrid, 1952.

b) Los signos del hacedor. Así como se ve en la Sagrada Familia la huella de Gaudí o en un cuadro los trazos de cierto pintor. Cuando alguien mira con detenimiento un producto distingue algo de su autor. Se puede experimentar cierta comunión o diálogo espiritual que posibilita un encuentro allende lo producido.

c) Podemos preguntarnos también: si a través de la observación de algo se puede tener una experiencia de Dios. Aclaremos primero que no es lo mismo, como dice Heidegger, experimentar *una cosa, un hombre o un dios*.¹² Aunque sí, tener una experiencia es: *dejarla venir sobre nosotros, que nos alcance, que nos caiga encima, que nos derribe y que nos transforme*.¹³ Como dijimos, experimentar lo divino no depende del hombre, se recibe, se percibe como algo más allá de lo que aporta la naturaleza o el autor de un producto. Por esas realidades no se hace experiencia de Dios, pero, a través de ellas, puede recibirse lo que viene sin esfuerzo de nuestra parte, sin producción, solo por donación. Tal experiencia es posible sobre la base de un imposible, es un don que siempre se espera cuando, como dice M. Zambrano, dejamos guiar nuestra vida por los dioses, por Dios y abandonamos nuestro caprichoso querer obrar y obrarnos desde y por nosotros mismos.

Si se prioriza la producción el pensar pierde su verticalidad y al no esperar una manifestación de lo divino, la oración y la contemplación se vuelven inútiles. Al igual que el monje medieval cierta fenomenología le niega al hombre la posibilidad de tener una experiencia de Dios. Pero aquel, conserva la esperanza, no por sí sino por Otro, que se cumpla una manifestación de lo divino. A tal fin, la oración es pedido, clamor, grito, búsqueda, llamada, espera y silencio que abre el espacio para que lo *Absolutamente Otro*, de algún modo, se muestre.

LA ACTITUD DE QUIEN ACTÚA

La contemplación contiene a la producción, pero ésta, al limitar los actos humanos, no puede contener al contemplar. Ese límite se muestra en las experiencias que exceden lo que el hombre puede hacer.

La producción y la contemplación requieren siempre un instrumento. Anselmo usa este ejemplo en el *De Libertate Arbitrii*: para mirar una montaña se necesitan los ojos, el objeto y la luz adecuada. Los instrumentos de la visión varían y el Dr. Magnífico distingue a los murciélagos y a las lechuzas de las águilas que miran el sol cara

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

13 Ibid.

a cara y sin pestañar.¹⁴ El ser humano tiene un instrumento que no aguanta aquello que lo encandila ni lo poco iluminado. Su rango de luz es limitado y hay quienes tienen ojos más aptos que otros para ver. Instrumentos cuya aptitud depende de su sensibilidad y su agudeza.

A la condición instrumental añadimos otro ejemplo de Anselmo en el *De Casu Diaboli* donde afirma que no se camina solo por tener pies. Es necesario que el que tiene el instrumento para moverse quiera ir, por algún motivo, a otro lugar. El querer anticipa el uso que se hace de aquello que sirve para trasladarse. Con este ejemplo, Anselmo, agrega dos motivos, anhelos, deseos o afecciones que, como dijimos, el hombre tiene para querer algo: la felicidad y la justicia. Estos dos motores son el horizonte de todo anhelo posible, impulsan hacia lo que puede ser querido. Querer ser feliz es lo que todos los hombres desean y nadie puede abandonar. La felicidad impulsa hacia las cosas que pueden ser deseadas y es el motivo que mueve a los instrumentos a alcanzar lo que se desea, desde limitados placeres corporales hasta la infinitud de querer ser semejantes a Dios. Algunas cosas están dentro del poder humano, otras no dependen en absoluto de él. Cada hombre puede satisfacer algunos deseos según sus posibilidades, pero no puede ser absolutamente feliz porque ningún objeto puede darle la felicidad que anhela. Surge entonces la pregunta: ¿Puede el ser humano llegar a ser feliz sin ninguna limitación, cumplir con sus deseos o es, como dice Sartre, una “pasión inútil”? Para Anselmo llegar a ser beato depende del querer ser justo. Este deseo no lo tienen todos los hombres, solo aquellos que se dejan guiar por la rectitud de la voluntad. Esta afección puede abandonarse y únicamente se puede volver a tener por aquel que la ha dado en el principio. La gracia, recibida en el origen y perdida por el pecado, solo puede ser devuelta por quien es Justicia de Dios y enseñó con su encarnación el modo de ser justo. Si el hombre se deja mover por la rectitud o verdad que habita en su voluntad sus actos y él son justos, si la abandona, injustos.

Ahora bien, el deseo de felicidad radica más allá de las cosas que el hombre puede alcanzar. Ciertamente tiene placer al adquirir lo que desea, pero pronto experimenta la decepción. Ser feliz implica ser como los dioses, es decir, no padecer ninguna limitación ni espacial, ni temporal, ni corporal, ni anímica, ni individual, ni colectiva. El hombre anhela una felicidad que cumpla todos sus deseos y le haga olvidar sus desventuras. Así como una visión puede fascinar de tal modo que haga olvidar el paso del tiempo, aquello que se presenta y nos hace feliz debe enajenarnos de tal manera que nos haga permanecer en lo

14 Anselmo, *Carta sobre la Encarnación del verbo*, op.cit., p. 693.

ajeno, siendo nosotros, pero también eternos y omnipresentes saciados en todo lo deseado. Solo la contemplación de algo Sublime puede realizar tal cumplimiento y es, para Anselmo, indicado por Pablo en 1 Cor 2,9: *Lo que ojo no vio, ni oído oyó, ni ha subido al corazón de hombre, es lo que Dios ha preparado para aquellos que le aman.*

La producción no puede en absoluto dar esa felicidad. Los objetos producidos dan cierta alegría, comodidad, confort, pero distan de satisfacer el deseo. Ninguna cosa efímera puede cumplir la apetente capacidad de infinito (*capax Dei*) del hombre. El cumplimiento de nuestras apetencias está en el futuro, pero la obra justa arraiga en el presente. La promesa está en el provenir, pero el deseo de justicia le da a nuestro deseo de felicidad un límite aquí y ahora y lo somete a dejarse guiar por la rectitud que habita en nuestra voluntad. Rectitud que guía el querer y el acto hacia el bien, que no espera que algo advenga sino conservar lo tenido. Nadie es feliz si no quiere lo que tiene.

El justo no actúa por la promesa de beatitud sino por aquello que habita en su intimidad. Por desear la Justicia se va comprendiendo lo que significa desasirse de las cosas, de los hombres y de lo prometido. Para ser justo solo basta amar la justicia, es decir, conservar la rectitud de la voluntad por la misma rectitud. Por ese itinerario se comprende que las cosas no conducen a la felicidad deseada y que hay momentos en que, por alguna razón, hay que dejarlas, abandonarlas y desprenderse para cubrir las necesidades del hermano. No es que tengamos que liberarnos solo de las cosas, es necesario dejar de asirse también a los hombres y al querer. Ese aprendizaje es el desasimiento de M. Eckhard. El monje sabe lo que dice Jer. 17,5: *Maldito el hombre que en el hombre confía.* Con ese saber nada puede esperar de lo humano, aunque perciba la imagen divina que lo habita y la fraternidad que arraiga en la Paternidad de un único Creador. Solo por la Justicia que impulsa al querer se puede renunciar al bien para mí en pro del bien para el otro. No alcanza la confianza en ningún hombre, ni siquiera en mí porque lo que mueve es la rectitud que nos habita. No es la promesa de una vida futura lo que espera quien desea la justicia sino el presente de un acto que, por conservar y amar la rectitud recibida, aguarda se le done lo prometido. Sin abandonar lo que puede ser abandonado se conservan los dos deseos, motivos, afecciones de la voluntad y el hombre puede recibir la unidad definitiva que lo hace semejante a Dios, siendo justo y feliz. Para Anselmo, en el DCD, la infinitud desmedida del deseo de felicidad se contraponen en el tiempo con la limitación de la justicia. El acto humano siempre tiene la posibilidad de unirlos o separarlos. Los une cuando se deja guiar por la rectitud que lo habita, los separa cuando por el deseo de ser feliz abandona lo recibido obrando injustamente por propia iniciativa. En

este caso, se sigue que, de lo obrado, el bien para mí perjudica, violenta y se opone al bien para el otro. La promesa eterna que es la beatitud o semejanza con Dios se alcanza cuando la justicia, limitada y pobre, se muestra en su verdadera dimensión: siendo una y la misma con la felicidad deseada. La transfiguración es el don final que muestra que la semejanza con lo divino no es por imitarlo en la creación sino en la unidad.

No está de más aclarar que no se trata de ser justo según leyes y normas sino en *querer lo que Dios quiere que el hombre quiera* o, lo que es igual, *conservar la rectitud de la voluntad por la misma rectitud*. Estas son dos definiciones de justicia, las expone Anselmo en el *De Libertate Arbitrii* y en el *De Veritate* respectivamente.

A medida que se actúa lo justo se crece en justicia. Ésta no es posesión del hombre sino un espacio donde habitar. El último capítulo del *De Veritate* hace la inversión. Decimos impropriamente que tenemos verdad, pero, hablando propiamente, ella nos posee. De modo semejante al tiempo, cuando decimos que tenemos tantos años, no se dice por tenerlos en propiedad sino para indicar desde cuando habitamos la temporalidad. La justicia y la verdad son un espacio donde estamos y crecemos yendo de gracia en gracia cuando los actos conservan la rectitud de la voluntad por la misma rectitud. Con ellos el instrumento volitivo se sensibiliza frente a la injusticia y el corazón se purifica.

La pureza, la simpleza y la visión van juntas en el itinerario que se inicia cuando alguien exclama "*conviérteme*" porque, dice Anselmo, él que hace esa exclamación, ya está convertido. Itinerario que va de don en don, que pasa por palabras y encuentros, incrementando la sensibilidad de instrumento y la pureza del corazón. Es por eso que la Carta de Guigo el Cartujo sobre la vida contemplativa muestra en su centro estas Palabras de Cristo: "*Bienaventurados los puros de corazón porque ellos verán a Dios*".¹⁵

La contemplación del templo, que habitamos en el presente y del que nos ha sido prometido como Jerusalén celestial, requieren la pureza de la persona que, aunque no pueda ver en el tiempo la luz que encandila, está llamada a tener la vista del águila cuando contemple en la eternidad. Visión que involucra a todo el hombre que es transformado, derribado, aplastado y, por ese hecho, se hace experto en aquello que ha experimentado. Lo recibido, como dice Tomás, se recibe al modo del recipiente, es decir, según lo que es cada uno le será dado

15 Cf Fischer, María Raquel, <https://www.ciencias.org.ar/user/CEF/actas%20medieval%202021%20-Digital.pdf>, *Carta sobre una carta: "Sobre la Vida Contemplativa"*, p. 313-314

Aquello que se dona. Diversa será entonces la forma en que acontezca la experiencia, dada según la diversidad personal. La conversión que lleva a experimentar lo divino puede ser violenta como le sucedió a Pablo o una tenue brisa que solo se escucha en la intimidad cuando se tienen los oídos atentos para recibirla.

La experiencia se completa con la pureza que podemos ver también en la conversión de San Pablo. No solo cayó del caballo sino que permaneció tres días sin ver y sin comer ni beber hasta que Ananías le impusiera las manos y le devolvió la vista.¹⁶ Esa fue su purificación que se desdibuja cuando se pone el acento en la caída. El hombre no puede por sí mismo alcanzar esa pureza. Ser puro de corazón es un don y no alcanza con atender y prepararse porque la experiencia de Dios se da cuándo y cómo Él quiere. Solo queda tomar conciencia de la impotencia, de la finitud y, ante tal imposibilidad, pedir confiados a quien ha prometido "*Pedid y recibiréis para que vuestro goza sea pleno*". Esa confianza es antecedida por la afirmación *si no creyéremos no entenderíamos*.¹⁷ De donde, el que confía en quien ha pronunciado estas palabras y cree en su verdad, pide confiando en recibir y, una vez recibido, goza lo que se da. Deseo que no es una ilusión del futuro, sino un pedido presente que anhela aquello que nadie sabe cómo ni cuándo se dará, pero que espera tendrá un presente que no pertenece al tiempo.

A MODO DE CONCLUSIÓN

No se trata de oponer contemplación a producción, sino de prioridades en las múltiples posibilidades de los actos humanos. Los monjes medievales sabían del "*ora et labora*" y priorizaban la oración dirigida a lo Alto para quedar a la espera de poder contemplar aquella novedad que se manifiesta en toda experiencia de Dios. El trabajo productivo del monacato se unía a la lectura y la meditación, labores diarias que, junto a otras, debían ser realizadas. La imagen de la cruz une en el *Proslogion* la horizontalidad del trabajo con la verticalidad de la oración que se eleva hacia el Único que puede mostrar lo nuevo y cuya contemplación aporta vida, sabiduría y un modo diferente de comportarse frente a los otros. La existencia se transforma al depender de quien dijo "*yo soy el camino, la verdad y la Vida*". El saber, que surge de la experiencia antecede al pensar y, por contemplar algo imposible para la sabiduría humana, hace al hombre experto en algo divino. Por esa Vida y Saber el otro se hace hermano, hijo de un mismo Padre e integrante de una familia que por llevar la misma sangre llama a

16 Cf Hec. 9, 9-12

17 Anselmo, Epístola sobre la Encarnación del Verbo, op.cit, p. 685

compartir la existencia, a tenernos mutua compasión y a defendernos de quien quiera separarnos.

La escala de los monjes está compuesta por cuatro escalones. Por ellos se sube y se desciende. Hay momentos para detenerse en cada uno. Los tres primeros están bajo el poder humano, la contemplación excede lo que el hombre puede alcanzar y solo se da cuando y cómo Dios quiere. Sin embargo, la escalera es única porque su unidad se basa en aquel que unifica en su persona dos naturalezas.

Diferente es quien prioriza lo que produce porque al ser una obra humana pierde la importancia del contemplar. El que está solo preocupado por producir no contempla y lo desecha por inútil. Ciertamente podemos decir que la contemplación de una obra de arte requiere sentarse horas frente a ella, pero no es ese el sentido del contemplar que el medieval llamaba anagogía sino una observación que, cuanto más se actúa, más elementos del autor reconoce. La acción que observa una obra del hombre queda limitada al producto. Distinto es contemplar lo que se dona más allá de nuestra finitud. Recibir esa donación era la apetencia del hombre medieval para vivir con felicidad y justicia. Reconocer este aspecto de la Edad Media violenta porque hemos perdido la tensión hacia lo divino, hacia dejar conducir nuestra existencia por los dioses, por Dios, como afirman las palabras de M. Zambrano.

En el Evangelio se marca la diferencia entre Marta y María. De esta última Jesús dice: *“ha elegido la mejor parte y no le será quitada”*. Esa primacía, a mi entender, permanece vigente porque la atención de Marta es al hombre, la contemplación de María a Dios. No lo ve así M. Eckhart, quien, tal vez influido por un siglo que ya ve con buenos ojos la producción, puede haber pensado conveniente invertir el orden que manifiestan las palabras de quien era contemplado. En el siglo XIII hay muchos indicios de la importancia del producir. Indico sólo la construcción de *Summas*, y en ellas habría que tener en cuenta las palabras finales de Santo Tomás que, tal vez, por haber contemplado algo, desvalorizó toda su producción intelectual. Fue también un siglo en que se edificaron grandes catedrales y Dante, en *El Convite*, limita la enseñanza del comer a los sentidos literal y alegórico. No es que desconozca los otros, cita los cuatro, pero su discurrir se ocupa solo de estos dos y del último, agrega, según lo ven los poetas y no los teólogos. Señalo solo una curiosidad en el hecho de que, después de la modernidad, Heidegger en su artículo *Serenidad* quiera superar el pensar calculador con un pensar meditante que lleve al hombre a un nuevo comienzo. Vista esta pretensión desde la escala de los monjes, la meditación es todavía una producción que mantiene la apetencia de futuro. *La mejor parte* es la acción contemplativa de María, ella

solo espera que advenga una novedad de lo Alto porque sabe que nada humano puede conducir a un nuevo comienzo.

Solo un giro hacia la contemplación puede hacer percibir en el templo que habitamos un real “*cuidado*” de la naturaleza, actos justos que reúnan a los hombres y aprender a someternos a quien puede orientar la vida como lo hacía el antiguo y el medieval. Orientación guiada en la existencia individual por los dioses, por Dios, como dice M. Zambrano y que puede unirse a lo dicho por M. Heidegger en *Cartas sobre el humanismo* cuando cita un texto de Aristóteles (de part. anim. A 5, 645a 17) referido a Heráclito en el que visitado el pensador por unos forasteros que se sorprenden al encontrarlo calentándose junto al horno, les dice sin ningún reparo:

También aquí se presentan los dioses.

LOS QUE VIVEN EN LA MONTAÑA. IMAGINERÍA GEOGRÁFICA EN MARGARITA PORETE

Laura Carolina Durán

INTRODUCCIÓN

En este trabajo propongo explorar el pensamiento de Margarita Porete sobre la transformación del alma en el proceso místico desde ciertas apreciaciones sobre lugares geográficos privilegiados por la autora en la presentación de tal itinerario. Las almas atraviesan una serie de cambios en siete etapas, aquellas almas liberadas que alcanzan el país de la libertad se describen como encumbradas en la montaña. Existen ciertas diferencias sobre cómo se presentan estas expresiones en la versión francesa y la latina que resultan significativas. La imagen de la montaña se asocia en el texto con el valle de la humildad y la llanura del amor. La montaña es una imagen-concepto que se encuentra en la mayoría de las religiones, ya que representa el punto en el que la tierra al elevarse toca el cielo. Entiendo que relacionar estas referencias a la montaña en el *Espejo de las almas simples* con otras bíblicas y simbólicas puede resultar esclarecedor para la exégesis del sentido de estas imágenes en la obra de Margarita Porete.

1. LAS REFERENCIAS A LA MONTAÑA EN EL ESPEJO

La imagen propuesta como guía de este trabajo aparece casi desde el inicio del *Espejo*. En efecto, el capítulo noveno titulado “Cómo tales Almas no tienen nada de voluntad” (*Comment telles Ames n’ont point de voulenté*) presenta las características de las almas libres que

no desean estar en el purgatorio, ni quieren tener la certeza de su salvación, ni quieren ir al paraíso, pues no tienen en absoluto voluntad.¹ Para estas almas el mero hecho de desear algo implica un alejamiento de Amor, ellas permanecen en conocimiento, amor y alabanza, en una práctica continua sin moverse a sí mismas. Estas almas no tienen conocimiento de sí mismas, de ahí que no puedan decir o juzgar si son buenas o malas. Es en este capítulo donde se menciona que tales almas no desean ni desprecian tribulaciones, misas, sermones, ayunos, oraciones, una de las afirmaciones del *Espejo* vinculada con su condena. La naturaleza se halla bien ordenada en estas almas por la transformación de la unidad de Amor. Amor explica a Razón que nadie entiende estas cosas, solo aquellos a quienes Amor Puro llama, en un don que se entrega a veces en un instante, el don más perfecto que Dios concede a la creatura. Una vez caracterizadas de esta manera estas almas se describe el espacio que habitan: “Esta Alma es discípula de la Deidad, y se sienta en el valle de la Humildad y en la planicie de la Verdad y reposa en la montaña del Amor”.² Esta especial localización de las almas ha sido denominada por Garí “topografía espiritual” y la vincula con los tres estadios del recorrido del alma en los textos neoplatónicos, algo claramente formulado en la frase de Proclo “todo efecto permanece en su causa, procede de ella y revierte sobre ella”.³ Ya Numenio, según Proclo, entendía una topografía religiosa en la interpretación del mito platónico de los viajes del alma por las regiones del mundo.⁴ En la cita del *Espejo*, el reposo en la montaña de Amor puede interpretarse como ese último movimiento del alma por el cual retorna a su causa. Por otra parte, en la imagen del valle de Humildad encontramos otra idea central para comprender el mensaje del texto: la humildad, como se señala en el prólogo de la obra, donde se afirma que es la “tesorera de las ciencias/ y de las otras virtudes madre”.⁵ En

1 Las citas pertenecen a la edición de Romana Guarnieri- Paul Verdeyen (1986) *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis* LXIX, Turnholt, Brepols. Se mantienen las mayúsculas cuando se trata de las personificaciones del diálogo. Las traducciones son propias salvo indicación contraria.

2 *Mirouer 9: Ceste Ame est escolliere de la Divinité, et si siet en la vallee d' Umilité, et en la plane de Verité, et se repouse en la montaigne d'Amour. Speculum 9: Haec anima est discipula divinitatis, et sedet in ualle humilitatis et in planis ueritatis et in montibus amoris; ibi ipsa quiescit.*

3 Garí, B. (2005/ 2015) (trad.) *El espejo de las almas simples*, Barcelona, Siruela, p. 210 n. 44; Dodds, E. (1963) (ed., trad.) *Proclus. The Elements of Theology*, Oxford, Oxford Clarendon Press, p. 38

4 Sanmartí Boncompte, F. (1955) “El misticismo estético del neoplatonismo”, *Espíritu*, 5, pp. 5-12.

5 *Mirouer: [Humilité] Qui de Science est tresorierel et de aultres Vertuz la mere.*

la lectura se debe proceder humildemente, para que Amor y Fe puedan superar a Razón, de modo que siguiendo esas indicaciones las almas podrán acceder a la aniquilación, a través del camino que las llevará a su total liberación y fusión con lo divino.⁶

En una sección posterior del texto, Razón le pide a Amor que explique mejor estas cosas para la gente común, dado que ya lo hizo con los activos y contemplativos. Los modelos de activos y contemplativos son Marta y María, más allá de estas categorías se encuentran las almas anonadadas en las que no hay distinción entre quien contempla y lo contemplado, dado que se encuentran fusionados en la experiencia unitiva. Ante los requerimientos de Razón, Amor reitera algunas de las caracterizaciones que hemos revisado pero agrega la tan conocida tríada que más adelante va a emplear Eckhart: “esta Alma lo tiene todo y no tiene nada, lo sabe todo y no sabe nada, lo quiere todo y no quiere nada”.⁷ La exégesis de esta frase la realiza el mismo Amor más adelante, donde explica que como el Alma tiene a Dios por la gracia divina tiene todo, pero a la vez no tiene nada porque todo lo que tiene le parece nada al lado de lo que ella ama en él y que él no da a nadie más que a sí mismo, por esto tiene todo y no tiene nada, sabe todo y no sabe nada. Razón reconoce que no puede ser ella quien enseñe mediante el entendimiento estas cosas a las almas, y enuncia la frase agustiniana “ama y haz lo que quieras” como ejemplo de la centralidad del amor en el proceso de transformación del alma.⁸

También en Eckhart la humildad es central, véase, por ejemplo, el tratado *Von Abegescheidenheit* (Del desasimiento).

6 Marhino Nogueira, M. (2016) “Lá onde estaba antes de ser: Maguerite Porete e a alma aniquiladas”, *Scintilla*, 13, 2, pp. 76-90.

7 *Mirouer* 13: *ceste Ame a tout et n'a nient, elle scet tout et ne scet nient, elle veult tout et ne veult nient. Speculum* 13: *ista anima habet totum et nichil habet; ipsa scit omnia et nichil scit; omnis vult et nichil vult*. En Eckhart aparece una fórmula similar en *Pr. LII Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum*, pero también hay cercanías conceptuales más generales como se aprecia en el empleo de los términos *abegescheidenheit* y *durchbrechen* por el maestro dominico, estrechamente vinculados con *anéantissement* y la caída de amor en nada de Margarita. Por otra parte, en este capítulo se da el título con el que se deberá llamar a la obra “El espejo de las almas simples que en deseo y amor moran” (*Mirouer des Simples Ames, qui en vouloir et en desir demourent*), que se contrapone al título del manuscrito de Chantilly “El espejo de las almas simples anonadadas y que solamente moran en querer y deseo de amor (*Le mirouer des âmes simples anéanties et qui seulement demeurent en vouloir et desir d'amour*).

8 *Mirouer* 13: *Amez et faites ce que vous vouldrez/ ametis et faciatis quidquid vultis*. Se trata del *Ama et quod vis fac* del comentario a la primera carta de Juan de san Agustín, *In I Johannis* 7.8 (PL, 35, 2033).

Amor explica a Razón que estas almas no tienen otra voluntad que lo que Dios quiere en ellas y las llama “las encumbradas en la montaña” (*surmontans creatures*).⁹ El mismo término “encumbrado” se emplea para calificar a los dones de la bondad de la divina nobleza que Dios quiere entregar al alma, se trata de un término característico del *Espejo* que la versión latina traduce a veces por “trascendentes”. En otra sección se agrega a esta imagen del alma encumbrada la sabiduría y a la vez se establece una relación con la humildad. Dice Amor: “Llamo a esta Alma la encumbradamente sabia” (*esleues surmontamment saige/ transcendententes sapientem*), y sabio es “el abismado en humildad” (*L'abismé en humilté/ Abyssatam in humilitate*).¹⁰ Si bien aquí se liga la idea de encumbrada con el abismo, se trata de una referencia al aniquilamiento del alma, es decir, cuando se ha vaciado de todo tener, querer y saber. Con todo, la imagen que más directamente se evoca con el término “encumbrado” es la un lugar elevado, como la cumbre de una montaña. En el *Espejo* se trata de la montaña de Amor, ya mencionada en una cita previa, que representa una noción más adecuada a la topología espiritual y la dimensión de la experiencia mística que transmite Margarita. Esta caracterización luego va a ser ampliada con otras especificaciones que complementan aquella de la primera cita. En el capítulo 53, Razón al dirigirse al Alma la nombra:

¡Oh, dulcísima abismada –dice Razón– en el fondo sin fondo de toda humildad, nobilísima piedra en lo ancho de la planicie de la verdad, sola encumbrada en la montaña, salvo aquellos de tu señorío! Te suplico que nos digas qué significan estas encubiertas palabras usadas por Amor Puro.¹¹

Se trata aquí del mismo término francés (*seurmontaine*), traducido en la versión latina de manera literal (*supra montem*), que denota cómo las almas libres se ubican en la parte más elevada de la montaña de Amor.¹² Se repiten esas tres representaciones: el valle de la humildad,

9 *Mirouer* 13La frase se omite en el texto latino.

10 *Mirouer* 40.

11 *Mirouer* 53: *Raison: O tres douce abysme[e], dit Raison, ou fons san fons d'entiere humilté, et tres noble pierre en la largeur du plain de verité, et seule seurmontaine, fors ceulx de vostre domaine: je vous prie que vous nous diez que c'est a dire de ces motz couvers, don Fine Amour touche. Speculum* 53: *O dulcissima Abyssata, ait Ratio, in fundo sine fundo perfectae humilitatis et latissima in amplitudine plani ueritatis et sola supra montem, exceptis illis de uestro ducatu, in amore ultra pluris, dicatis nobis quid est dictum de illis nominibus obscuris siue coopertis quae purus amor tetigit.*

12 La imagen es también importante en Eckhart, quien dedica el *Pr. XIII* a analizar

la llanura de la verdad y la montaña de Amor, pero se incorpora ahora una noción muy importante: “las de tu señorío”, una expresión que nos muestra que no se trata de una única alma sino que una colectividad de almas pueden tomar parte en tal experiencia. Destaquemos asimismo la paradójica idea de “fondo sin fondo” que caracteriza al alma, otra noción que emplea también Eckhart.¹³ Estas almas se colocan en posición de ser acogidas cuando aniquilan todo lo que acogen, como señala Teixeira “no hay lugar deshabitado por la presencia de Amor”, frase que recoge una idea explícita en el *Espejo*.¹⁴ La imagen del alma encumbrada es empleada para designar el alma libre “esta Alma es libre, más libre, muy libre, encumbradamente libre, en su raíz, en su tronco, en todas sus ramas y en todos los costados”.¹⁵ Aquí, en esta progresión en la caracterización de la libertad del alma, mediante la expresión “encumbradamente” se hace referencia a ese exceso que está por sobre el más, en lo que se puede entender asimismo un pasaje de una conceptualización catafática a otra apofática, bien representada en la versión latina mediante el empleo del término *superlibera*.

Tan crucial resulta la imagen de la montaña en la obra que en el capítulo 54, en el que se trata sobre las tres muertes que debe atravesar el alma, sirve para calificar a quienes están en el estado más alto que se puede alcanzar. Las tres muertes de las que habla el *Espejo* son la del pecado, la de la naturaleza y la del espíritu: las dos primeras aun están relacionadas con Razón, pero la tercera no la entiende nadie más que quien “vive en la montaña” (*celluy de la [mo]ntaigne*).¹⁶ Razón

la imagen que vio Juan de un cordero sobre la montaña de Sión (*Vidi supra montem Syon agnum stantem*).

13 Véase por ejemplo *Pr.* II, VII.

14 Teixeira, F. (2008) *A apresentação de O espelho*, en Porete, M. *O espelho das almas simples e aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do amor*, Petrópolis, Vozes, p. 28. En el capítulo 69 el Alma llama “asnos” a quienes buscan a Dios en sus criaturas y en los monasterios, y los contraponen a quienes lo buscan por montañas y valles (*montaignes et valles/ montes et ualles*), que lo adoran por todas partes por unión de divina voluntad. Razón pregunta entonces dónde lo busca y encuentra el Alma, quien responde “Lo encuentro por todas partes, ahí es donde está. Es una Deidad, un solo Dios en tres personas, y este Dios está todo en él en toda partes, ahí lo encuentro”.

15 *Mirouer* 85: *Ceste Ame est franche, mais plus franche, mais tres franche, mais surmontamment france, et de plane et de stocs et de toutes ses branches, et de tou les fruiz de ses branches/ Speculum* 85: *Ista anima est libera, immo magis libera, immo superlibera et in stipite et in surculo et in omnibus suis ramis et in omnibus ramorum fruxtibus*, como se aprecia, la versión latina no incluye aquí la expresión. Por otra parte, encontramos aquí lenguaje vinculado a la tradición dionisiana: la descripción del alma como superlibre.

16 *Mirouer* 54, se tratan nuevamente en el capítulo 60.

pide nuevas explicaciones sobre estas gentes que Amor describe como quienes “no tienen en la tierra vergüenza, honor ni temor de lo que pueda suceder”.¹⁷ La contraposición con Razón es aquí muy clara, pues ella misma se identifica como horrorizada y con miedo por oír acerca de la vida de esa alma. Ahora bien, resulta significativo lo que sucede en este pasaje en cuanto a las diferencias en las versiones francesa y latina pues el término *montaigne* es reemplazado por *mortem* –recordemos que se trata de una frase en el contexto de las tres muertes que debe afrontar el alma–. La frase completa en ambas lenguas es la siguiente:

Amor. Raison, dit [Amour], encore auront ceulx qui ont prins congé de [vous] a faire de [vostre] nourriture pour les deux morts [dont] ceste Ame est morte a mort; mais de la tierce mort, dont ceste Ame est morte, n'entend nul vivant, fors celluy de la [mo]ntaigne.

Amor. Razón, dice Amor, todavía los que se despidieron de vos tendrán que hacer con tu alimento para las dos muertes cuya muerte muere esta Alma; pero de la tercera muerte de la que muere esta Alma, no entiende ningún vivo, salvo aquel de la montaña.

Amor. Ratio, dicit Amor, satis habebunt facere illi de uestro nutrimento de duabus mortibus quibus haec anima mortua est. Sed tertia morte qua haec anima mortua est ad mortem, non intelligit quicquam aliquis qui uiuat extra mortem.

Amor. Razón, dice Amor, tendrá bastante que hacer con tu alimento para las dos muertes de las cuales esta Alma es muerta. Pero en cuanto a la tercera muerte de la cual esta Alma está muerta a muerte, nadie entiende nada que viva más allá de la muerte.

En primer lugar, señalemos que se trata de un pasaje con dificultades textuales; en efecto, la edición latina lo indica en una nota en la que incluye la opción *ex morte* de los manuscritos A-C, según la presentación de Verdeyen. Como es conocido, el texto original fue escrito en francés medio y se conserva en el manuscrito de Chantilly. La versión latina, por su parte, se preserva en seis manuscritos, de los cuales cuatro son copias completas y los dos restantes representan una lista de citas que

17 *Mirouer* 54: *Ilz n'ont en terre honte, ne honneur, ne crainte de chose qui adviegne/ Speculum* 54: *Illi sunt qui non habent in terra nec uerecundiam nec honorem nec timorem de aliqua re quae eueniat.*

son refutadas como erróneas.¹⁸ En general, la versión latina permanece cercana a la francesa, pues las variaciones no resultan tan significativas como para alterar el contenido general. El *Speculum* latino contiene cuatros capítulos (segunda mitad de 134, 135, 136 y primera mitad de 137) que no están disponibles en el francés por la pérdida de dos folios en el manuscrito de Chantilly. Asimismo, el latín conserva las valoraciones de Juan de Querayn, Franco de Villiers y Godofredo de Fontaines (como los textos en inglés medio y en italiano) que no están en francés. Por otra parte, en todas las versiones del *Espejo* varían las divisiones en capítulos, lo que sugiere que fueron interpolaciones posteriores en el texto con el fin de facilitar la lectura al proveer una estructuración que facilite su comprensión, lo mismo parece suceder con los nombres de las personificaciones. Como mencioné hay diferencias en la interpretación de esta imagen de la montaña: aquí la versión latina parece guiarse por una interpretación contextual dado que el pasaje habla de las tres muertes: “aquel de la montaña” de la versión francesa se convierte en “más allá de la muerte” en la latina, es decir, los muertos al pecado y la naturaleza creen que no hay otra vida mejor que la del espíritu; sin embargo, este también debe morir y esto es algo que solamente comprenden los que viven en la montaña según la edición francesa o los que están más allá de la muerte según la edición latina. Este proceso de las tres muertes culmina allí donde estaba el alma antes de estar, lo que significa matar la vida del espíritu para vivir la vida divina.¹⁹

Más adelante, en el capítulo 65 titulado “Aquí se habla de aquellos que se sientan en la alta montaña por encima de los vientos” (*Icy parle de ceuls qui se sieent en la haulte montaigne, au dessus des vens*) se describe a aquellos que vimos caracterizados como quienes no tienen vergüenza, ni honor, ni temor, y ahora se agrega que son gentes

18 Para un análisis detallado véase Trombley, J. (2017) “The Latin Manuscripts of *The Mirror of Simple Souls*”, en Terry, W.; Stauffer, R. (eds.) *A Companion to Marguerite Porete and The Mirror of Simple Souls*, Leiden/ Boston, Brill, pp. 186-217.

19 Esto es tematizado en el capítulo 73 “Cómo ha de morir el espíritu para perder la propia voluntad”, donde Amor explica que “el espíritu está lleno de voluntad espiritual, y nadie puede vivir la vida divina mientras tenga voluntad, ni puede nadie hallar satisfacción si no ha perdido la voluntad. Y el espíritu no muere por completo hasta que pierde el sentimiento de su amor y hasta que muere su voluntad que le daba vida, y es en esa pérdida que el querer se colma totalmente de satisfacción de divina complacencia. Y en esa muerte crece la vida encumbrada en la montaña que es siempre libre o gloriosa”. Finalmente en este capítulo se hace referencia a que Lejoscerca les representa ese noble don. Se trata de la vida de las almas anonadadas, que son libres en la montaña del Amor; en el quinto y sexto estado de los que se ha hablado en los capítulos 58 y 61.

que están seguras y por eso sus puertas permanecen abiertas, y tales gentes toman asiento en la montaña donde nadie más se sienta que ellas.²⁰ También cuando se aclara por qué se denomina a esta alma con ese nombre sencillo (alma), Amor aclara que lleva por nombre “pura”, “celestial” y “esposa de paz”, pues “toma asiento en el fondo del valle, desde donde ve la cima de la montaña y la montaña de la cima”, y allí desposita su tesoro el don del divino amor de unidad: el alma puede alcanzara la vida divina (*vie divine/ diuina uita*) más allá de su espíritu.²¹

La imagen de la montaña permite explicar la transfiguración de Cristo en el monte Tabor, en presencia de tres discípulos a los que indica que no digan nada. En el comentario sobre este episodio de las Escrituras, “La que se esconde” afirma que Cristo hizo esto por ellas, las almas. Amor explica que sucedió en la montaña porque así se significa que nadie puede convertirse en las cosas divinas mientras se encuentra mezclado y entremezclado en las cosas temporales, en otras cosas que son menos que Dios, mientras que la indicación de guardar silencio se interpreta como límite a la vanagloria.²² La transfiguración de Cristo ante solo algunos elegidos entre sus discípulos representa la iluminación de las almas libres, de hecho aquí el alma es llamada “Alma iluminada” (*Ame Enluminee*), y representa a aquellas elegidas que también deberán guardar silencio. Las almas que están por encima de sus pensamientos se embelesan en aquel que está encima de la montaña, y se embelesan en aquel que está en el fondo de su valle en un nada pensar.²³

20 *Mirouer* 65: *telles gens se sieent en la montaigne, et nulz aultres que ceulx ycy ne s'i sieent. Speculum* 65: *Tales sedent in monte et nullus alius praeter illos*. También en *Mirouer* 5 habla del vuelo del alma, las alas del alma, y que a la vez permanece sentada siempre en la voluntad divina.

21 *Mirouer* 74: *Elle a nom “pure”, “celestielle”, et èspouse de paix”. Car elle se siet ou fons de la vallee, dont elle voit le mont de la montaigne, dont elle voit la montaigne du mont. Nul entredeux ne se peut ;a embatre; et la mect le sage, pour seureté, son tresor: [c] est le don de divine amour d'unité; et ceste unité luy donne la paix et la pasture soubtive et merueilleuse du glorieux pays ou son amy demoure. Speculum: Ipsa enim uocatur pura, caelestialis, et sponsa pacis, quia sedet in fundo uallis, unde uidet cacumen montis, unde montem cacuminis. Nullum intermedioum potest illuc interuenire et ibi ponit sapiens pro securo suum thesaurum, hoc est dona diuini amoris unitatis: et ista uñitas dat sibi pacem et pastum subtilem et mirabilem gloriosae patriae, ubi sus moratur dilectus.*

22 *Mirouer* 75.

23 *Mirouer* 98: *Ilz s'esbayssent en celluy qui est du mont de sa montaigne, et si s'esbayssent de ce mesmes qui est ou fons de leur vallee, par ung nient penser. Speculum* 98: *Ipsi stupent, dicit Amor, in illo qui est in cacumine sui montis et stupent etiam de hoc quod est in fundo suae uallis per unum nichil cogitare.*

El *Espejo* describe siete grados que deben atravesar las almas para llegar a experimentar lo divino, que si bien son referidos en diversas secciones del texto, en el capítulo 118 se desarrollan de manera acabada. Cada grado corresponde a un ejercicio de despojo que finaliza en el aniquilamiento del alma, que de este modo alcanza el país de la libertad. Ahora bien, es precisamente con la imagen del ascenso a la montaña con la que se presenta esta escalera que debe subir el alma:

He prometido –dice esta Alma–, desde que Amor me hizo presa, que diría algo acerca de los siete estados que llamamos modos de ser, porque lo son. Y son los grados por los que se asciende del valle a la cima de la montaña, que está tan solitaria que en ella no se ve más que a Dios, y cada uno de estos grados se asienta en un estado de ser.²⁴

Estos siete grados son modos de ser, se los describe como grados, pero también se podría hablar de escalones por los que el alma realiza el ascenso. Se trata de un proceso en el que el alma deviene lo mismo que su amado, Amor transforma al alma en él mismo: el alma retorna a lo que era antes de ser.²⁵ Todo para el alma es una sola cosa, sin por qué, ya no tiene nada que hacer por Dios, ni a Dios por ella, porque luego de la transformación “Él es y yo no soy” (*Il est, et je ne suis mie*).²⁶ Esto puede describirse como la creación de una identidad mística que paradójicamente se realiza mediante una depreciación del yo en el anonadamiento.²⁷ Este es el objetivo final, la emergencia de un yo sin yo, un *je sans moi*, una nueva identidad sin ego, el alma ya no retiene nada en sí misma “se halla desnuda y despojada de todo porque está sin ser, allí donde estaba antes de ser”, según la versión de Garí.²⁸ En

24 *Mirouer* 118: *Des sept estaz de l'Ame devote, qui aultrement s'appellent estres. [L'Ame]- J'ay promis, dit ceste Ame, des l'emprinse d'Amour, de dire aucune chose des sept estaz, que nous appellons estres; car ilz le sont. Et se sont les degrez, par ou l'en monte de la valle ou mont de la montaigne, qui est si esseulee, que on n'y voit sinon Dieu, et checun degré a par estre son assise. Speculum 118: De septem statibus. Promisi, ait haec Anima, aliquid dicere de septem statibus quos esse nominamus, quia ipsi sunt. Et sunt gradus quibus ascenditur de ualle ad cacumen montis, qui est ita solitarius quod nichil ibi uidetur nisi Deus. Et quilibet gradus habet per esse suum situm.*

25 Véase también *Mirouer* 28.

26 No hay versión latina de esta sección de este capítulo 122 con el que finaliza la primera parte del *Espejo*. Una expresión casi idéntica en *Mirouer* 135.

27 Sobre la transformación del alma, véase McGuinn, B. (1998) *The Flowering of Mysticism. Men and Women in the New Mysticism. Vol. III. The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*. New York, Crossroad Publishing Company, p. 248.

28 *Mirouer* 135; esta idea también está en Eckhart, por ejemplo, en *Pr.* II. Sobre

realidad, este texto está tomado de las versiones inglesa y latina, que dicen respectivamente: *sche is wiþouten beynge*, *þere þat sche was or þan sche was not!* *Tunc est omnibus rebus nuda, quia ipsa est sine esse, ubi ipsa erat, antequam esset*. Todo este proceso de transformación del alma la lleva a convertirse en otra distinta de sí, pero, paradójicamente, se trata de que llegue a ser la que era. El Alma tiene de Dios lo que él tiene y es lo que él es a través de la transformación del amor.

2. SIGNIFICADOS DE LA MONTAÑA

Cirlot señala que el simbolismo de la montaña deriva, más que de alguna multiplicidad de sentidos, del valor de los componentes esenciales propios de su idea: altura, verticalidad, masa, forma. En relación con la altura se encuentran interpretaciones como la de Teillard que asimila la montaña con la elevación interna, o la transposición espiritual de la idea del ascenso, una exégesis aplicable al *Espejo* como hemos revisado. La verticalidad del eje principal de la montaña, de la cima a la base, identifica esta formación geográfica con el eje del mundo y en lo anatómico con la columna vertebral. Pero el simbolismo más profundo de la montaña es el que le otorga un carácter sagrado, que une la idea de masa como expresión del ser y la verticalidad. Como ocurre con la cruz o el árbol cósmico, el emplazamiento de la montaña símbolo representa un “centro” del mundo y se encuentra en casi todas las tradiciones. Así ocurre con los montes Meru de los hindúes, Haraberezaiti de los iraníes, Tabor de los israelitas (que se menciona en el *Espejo*), Himingbjör de los germánicos, Caf de la mitología y mística musulmana, etc., todos ejemplos de ese profundo símbolo. Dado que la montaña vista desde arriba aumenta su tamaño progresivamente se la compara con un árbol invertido que tiene las raíces en el cielo y la copa en la parte inferior, que significa la multiplicidad, la expansión y materialización. Por esto, Eliade afirma que “la cima de la montaña cósmica no solo es el punto más alto de la tierra, es el ombligo de la tierra, el punto donde dio comienzo la creación (la raíz)”.²⁹ El sentido místico de la cima proviene también de que es el punto de unión de cielo y tierra, centro por el que pasa el eje del mundo uniendo los tres niveles, esa era la expresión dominante del

el tema en general, véase Mommaers, P. (1962) “La transformation d’amour selon Marguerite Porete”, *Ons Geestelijk Erf*, 65, pp. 88-107, aquí p. 105; Sells, M. (2001) “Tres seguidores de la religión del amor: Nizām, Ibn ‘Arabī y Marguerite Porete”, en Beneito, P.; Piera, L.; Barcenilla, J. (eds.) *Mujeres de luz. La mística femenina, lo femenino en la mística*, Madrid, Trotta, pp. 137-156.

29 Eliade, M. (1981) *Lo sagrado y lo profano*, Madrid, Guadarrama, Punto Omega, p. 27.

Olimpo.³⁰ En general, la montaña, el monte, la cima, se vinculan con la idea de meditación, de elevación espiritual.³¹

Cocagnat entiende que entre todas las realidades geográficas cargadas de poder simbólico, la montaña ocupa un lugar eminente dado que toca el cielo y escalarla es un acto religioso, pues constituye el primer santuario y el primer altar. En esa formación geográfica terrestre parecen haberse reunido todos los elementos: un volcán emite fuego; una cima elevada se cubre de nieve que luego se convierte en el agua, fuente de la vida; el viento la envuelve y empuja hacia ella un conjunto de nubes, que parecen señalar su realeza. Las grandes civilizaciones se han visto encantadas por las montañas, mitos y leyendas, rituales y peregrinaciones, han deificado con frecuencia la montaña. La Biblia le ha dado la palabra para revelar el misterio del Altísimo, Señor de Israel.³²

Como mencioné, la montaña, probablemente por su elevación y el misterio que la rodea, se considera como el punto en que el cielo toca la tierra, de ahí que muchos países tengan una montaña santa que representa el lugar de la creación del mundo, el sitio donde habita la divinidad, el espacio de la salvación, las Escrituras conservan estos significados. En el Antiguo Testamento, Yahveh es el “Dios de las montañas”, y el “Dios de los valles” (1Re.20.23-28).³³ Por otra parte, las montañas que conocieron los patriarcas fueron denominadas “antiguas montañas” y “antiguos montes” (Gen.49.26, Dt.33.15), y los profetas oran en la cima de las montañas, pues al estar elevadas permiten el encuentro con el Señor, como Moisés (Ex.17.9), Elías o Eliseo (1Re.1.9, 4.25). Dios en persona ha “establecido a su rey en Sión, su montaña santa” (Sal.2.6), a esta montaña debe subir el fiel cantando alabanzas (Sal.120-124). Por otra parte, se nos recuerda que a Cristo le gustaba retirarse a orar en la montaña (Mt.14.23).

La montaña santa de Israel recibe en el norte el nombre Horeb y en el sur Sinaí, en ambos casos se trata de la “montaña de Dios” ya mencionada. El Horeb es el lugar privilegiado en que Moisés se pone en presencia de Dios, oculto en el ardor de la zarza que se quema sin consumir nada (Ex.3.5). En el curso de su éxodo, el pueblo de Israel desvía su itinerario hacia el sur y pasa por el macizo montañoso del

30 Saunier, M. (1911) *La Légende des symboles philosophiques, religieux et maeonniques*, Paris, Sansot.

31 Cirlot, J. (2014) *Diccionario de símbolos*, Barcelona, Siruela.

32 Cocagnat, M. (1993) *Los símbolos bíblicos. Léxico teológico*, Paris, Les Éditions du Cerf, p. 35 ss.

33 Dufour, X. (1962) (dir.) *Vocabulario de teología bíblica*, Paris, Les Éditions du Cerf.

Sinaí. También se afirma que el Yébel Musa es la montaña santa de la Alianza, pues a sus pies se reunió el pueblo. En el Éxodo se relata que el Señor descenderá a la vista del pueblo sobre el monte Sinaí (Ex.19.10-11). La santidad de la montaña se va a manifestar de diversas maneras. En primer lugar, por la tormenta, el libro del Éxodo revela algo más que un fenómeno atmosférico: es la teofanía más espectacular de toda la Biblia, como indica Cocagnat.³⁴ La montaña tiembla, una pesada nube genera relámpagos, el paisaje está incendiado, el ruido del trueno se modula en el sonido de un cuerno y, finalmente, en la palabra divina (Ex.19.16-19), también se relata el episodio en Deuteronomio (Dt.4.11-13).

Las montañas y montes están muy presentes en los paisajes bíblicos, aparecen en unas quinientas referencias aproximadamente.³⁵ Ahora bien, los significados bíblicos de la montaña resultan paradójicos e incluso contradictorios, pues en algunas ocasiones es un símbolo de refugio y seguridad, pero en otras es un lugar amenazador de matanza militar. Como enclaves de experiencia religiosa, la cima de las montañas son lugares de adoración pagana que Dios denuncia pero también de la verdad que él envía. Las montañas y colinas de la Biblia denotan tanto fenómenos físicos como símbolos espirituales. En tanto lugares físicos constituyen un importante fenómeno, pues resultan barreras naturales que rápidamente pasan a ser fronteras geográficas y políticas (Jos.15.8-16). Sus características naturales (laderas empinadas, afloramientos rocosos, acantilados escarpados) las convierten en enclaves fortificados estratégicos (Jue.6.2), las personas huyen a las colinas cuando su ciudad es destruida (Gn.14.10, 19.17). Para los peregrinos que viajaban a Jerusalén las colinas representaban peligros que requieren la protección de Dios (Sal.121.1-3). En cuanto símbolo espiritual, la elevación de las montañas hace que se transformen en lugares naturales para la visión (Dt.34.1-4, Ap. 21.10) y la proclamación (Is.40.9, 52.7; Mt.5.1). La formalización y renovación de pactos, así como la entrega de la ley, tienen lugar en montañas, dado que debido a su permanencia constituyen recordatorios de los mismos (Ex.19-20, Dt.9-10). Como modelos reconocidos de inmensidad, las montañas aparecen en las descripciones del poder divino de Dios: cuando él apareció (de forma imaginaria o teofánica) en su ira “se conmovieron los cimientos de los montes y se estremecieron” (Sal.18.7). La justicia del Señor se asemeja a “poderosas montañas”

34 Cocagnat, M. (1993) *Los símbolos bíblicos. Léxico teológico*, Paris, Les Éditions du Cerf, p. 36.

35 Longman, T.; Wilhoit, J.; Ryjen, L. (2015) (eds.) *Gran diccionario enciclopédico de imágenes y símbolos bíblicos*, Barcelona, Clie, p. 1128.

(Sal.36.6), incluso la creación de las montañas por parte Dios da testimonio de su fuerza (Sal.65.6). Colinas y montañas también se personifican en las Escrituras, habitualmente en pasajes de celebración: se regocijan (Sal.98.8), saltan (Sal.114.4-6), cantan (Is.44.23) y alaban el nombre de Dios (Sal.89.12).

Casi desde el principio de la Biblia, las montañas son enclaves en los que tienen lugar experiencias espirituales trascendentales, encuentros con Dios y apariciones suyas. Ezequiel (28.13-15) sitúa el huerto del Edén sobre una montaña, Abraham muestra su disposición a sacrificar a Isaac y después se encuentra con Dios en una montaña (Gn.22.1-14). Lo más impresionante de todo es la experiencia de los israelitas en el monte Sinaí (Ex.19), en la que Moisés asciende en una nube para reunirse con Dios. Una imagen parecida emerge del Nuevo Testamento, donde Jesús se relaciona con las montañas: recurría a ellas para estar solo (Jn.6.15), orar (Mt.14.23, Lc.6.12) y enseñar a sus oyentes (Mt.5.1), y fue en una montaña que venció la tentación de Satanás (Mt.4.8, Lc.4.5), también se transfiguró en una de ellas (Mt.17.1-8, Mr.9.2-8, Lc.9.28-36) –hecho relatado e interpretado en el *Espejo*, como comprobamos anteriormente– y ascendió al cielo desde el monte de los Olivos (Hch.1.10-12).

La montaña sagrada logra su máxima expresión en el tema del monte de Dios del Antiguo Testamento, o monte santo, mencionado al inicio de esta sección. Dos diferentes forman parte de la imagen, el monte Sinaí u Horeb en primer lugar y más adelante el monte Sión, sobre el que se levantaba el templo de Jerusalén. La montaña de Dios posee todos los demás atributos de los montes y añade matices especiales. Es un lugar santo (Ex.19.23, Is.11.9) en el que Dios mora y reina (Sal.43.3, Is.24.23), un lugar particularmente amenazante (Ex.19.23) que pasa a ser acogedor para los justos (Is.2.2-4). Dios habla de situar a su pueblo en su monte santo (Ex.15.17), la metáfora indica un cambio en el hábitat del monte, de lo estéril a lo productivo, del aislamiento a ser un centro de actividad. Originalmente, la montaña de Dios fue el Sinaí, pero con el paso del tiempo y el traslado de Israel a la tierra prometida, Sión la desplaza como morada del Señor en la tierra. Este movimiento del monte de Dios de Sinaí a Sión sigue la progresión de la redención profetizada por Isaías (Is.2.1-3, 4.5) y declara en Hechos (12.18-24). La amenazante montaña de la santidad pasa a ser acogedora, pues en ella el pueblo de Dios encuentra refugio, paz y gozo. Como la nueva montaña de Dios, Sión será parecida a Sinaí y diferente al mismo tiempo. Ambas son lugares sagrados, están relacionadas con la aparición y la morada del Señor, y de ellas proviene la ley (Ex.19-20, Is.2.1-5), y están cubiertas de nube y fuego (Ex.19, Is.4.5). Sin embargo, se produce una transformación crítica: Sión es

un monte sagrado al que las personas se dirigirán en lugar de que se les impida el acceso (Is.2 frente a Ex.19). La nube y el fuego sobre Sión no constituyen las amenazas de la presencia santa y teofánica de Dios que guió a Israel en el éxodo, ya no está yerma, deshabitada, ya no es sombría, Sión es la primera de muchas montañas que se transforma.

Las montañas y las colinas son imágenes maestras de la Biblia, a través de las cuales podemos delinear todo el curso de la historia y la doctrina bíblicas en un microcosmos. Son paisajes naturales en los que tiene lugar un amplio espectro de actividad humana. Como símbolos, declaran la naturaleza de Dios, como el lugar donde lo humano se encuentra con lo divino epitomizan cómo se relacionan el Señor y las personas, tanto en la historia como en el escatón.

CONSIDERACIONES FINALES

Hemos revisado las citas del *Espejo* en las que se hace referencia a la montaña y comprobamos cómo se une íntimamente con elementos conceptuales claves de la obra que cifran el pensamiento de Margarita Porete. La montaña es aquí la montaña de Amor, figura que dinamiza todo el proceso de transformación del alma. De hecho, las almas que se sitúan en la cima de la montaña son aquellas que han llegado a dejar de ser ellas mismas para ser lo que eran antes de ser, no tiene otra voluntad más que la divina, y precisamente así adquieren libertad. Asimismo, repasamos algunas referencias sobre esta formación geológica en la tradición en general, y en la tradición escritural en particular. Esto nos permite establecer vínculos entre el pensamiento de Margarita y las Escrituras desde esta clave de interpretación propuesta: en ambos textos la montaña ocupa un lugar especial. Entiendo que realizar un recorrido desde una imagen geológica en particular y los sentidos y nodos conceptuales vinculados con ella nos puede acercar a la idea de una geografía del amor divino como clave exegética de algunos textos medievales, entre los que el *Espejo de las almas simples* ocupa un lugar central.

Quisiera incluir una reflexión final, sobre la pertinencia del estudio actual de obras medievales, una forma de pensar la relación entre las cuestiones medievales y las contemporáneas, en las que me hago eco de una idea que presentó C. D'Amico.³⁶ En una conferencia que dictó sobre la obra de Margarita Porete, repuso ciertas discusiones que entienden que traer voces del pasado solo tiene sentido en tanto ayuda a discutir y resolver las cuestiones actuales. Sin embargo,

36 D'Amico, C. (2021) "Marguerite Porete: habitar en lo inhabitual", en Bauchwitz, O.; Pellejero, E.; Moreira, G. (orgs.) *O habitar e o inhabitual*, edición virtual, pp. 32-49.

D'Amico recuerda que el filósofo contemporáneo Bernard Williams, a quien llega desde el medievalista John Marenbon, muestra que una de las funciones fundamentales del historiador-filósofo es la de procurar hacer familiar lo que es inhabitual. Así como es una función del filósofo buscar que lo habitual se torne extraño, en tanto se pregunta por lo obvio, así también el historiador-filósofo nos puede posibilitar conocer mundos ajenos que pueden devenir en algún sentido propios.

“ORA ET LABORA”. REFLEXIONES EN TORNO AL “SENTIDO SAGRADO” DEL TRABAJO HUMANO

María del Carmen Fernández*

1. EL REINADO DE LA PALABRA, LA POESÍA

“Toda genuina obra de arte, es una imagen de sentido, y precisamente por esto, la plenitud del sentido que es inagotable para el conocimiento humano, resuena en ella de manera misteriosa.

Entendida así toda obra de arte es una revelación y toda creación, un servicio”. (Edit Stein).

En una conferencia dada en el año 1995, Monseñor Mandrioni decía: “Hablar del arte implica conjugar el canto del corazón, con el habla de la razón, “ LA RAZÓN ES LA QUE HABLA, PERO EL CORAZÓN ES EL QUE CANTA!”

En esta reflexión se quiere convocar al arte y la poesía. Nada logra el uno sin la otra. Por arte se entiende la afinidad de creación y producción del espíritu humano; por poesía debe entenderse un proceso, el de intercomunicación entre el ser íntimo de las cosas y, el ser íntimo del ser humano. Proceso que estriba en una suerte de alineación tal como la concebían en los tiempos antiguos; en este sentido, la poesía es la vida secreta de todas y cada una de las artes.

Pertenece a la esencia de todo arte, el ser poético.

Todo arte es lenguaje. Este es eminentemente significativo en

* Instituto Superior del Profesorado: Dr.Joaquín V. Gonzalez.
mariacfernandezcosta@yahoo.com

tanto que muestra “lo que es”. El lenguaje es “mostrativo”. Por el lenguaje se trae algo a presencia; por el lenguaje algo se manifiesta, y ese algo trata de ser “la verdad sobre la que se habla”. Mediante un salto inaudito el artista le hace decir al lenguaje algo que en su uso pragmático jamás pensó haber dicho.

En toda obra de arte en tanto es lenguaje, encierra un sentido en la forma de un don que nos habla y convoca.

Desde aquí puede entenderse las palabras de E. Stein, sobre el sentido que encierra la obra de arte, y la magnitud que alcanza en la realización por parte del artista, al expresar que “...toda obra de arte es una revelación y toda creación un servicio”.

Esto puede verse en las dos poesías que traemos a presencia en torno a nuestra reflexión.

Algunos de sus versos constituye el fundamento que encierra “el sentido sacral del trabajo humano” como era concebido en Occidente, mirado por “el poeta”.

Esto puede verse en una poesía de Holderlin (“EL POETA) COMO CUANDO EN UN DIA DE FIESTA”. (1)

Como cuando en un día de fiesta, a ver el campo

Va un labrador, por la mañana, después

Que en la noche tibia los rayos cayeron

Sin cesar, y a lo lejos aún suena el trueno,

Entra el río de nuevo en sus márgenes

Y fresco el suelo verdea,

Y de la lluvia alegre del cielo

Gotea la viña y brillando

En el tranquilo sol se alzan los árboles del bosque;

Así estáis bajo un propicio tempero

Vosotros, los que no educa ningún maestro, sino

Maravillosamente omnipresente, en leve abrazo,

La potente Naturaleza de hermosura divina.

Por eso cuando ella parece dormir, en ciertos tiempos del año,

Allá en el cielo o entre las plantas o los pueblos,

También se entristece el rostro de los poetas;

Parece estar solos, pero la presienten siempre.

Pues presintiéndose reposa ella misma

¡Pero ahora amanece! Yo esperé y lo vi venir,

Y sea mi palabra lo que vi, lo sagrado.

Pues ella misma, que más antigua que los tiempos,

Está por encima de los dioses del occidente y del oriente

Ella, la Naturaleza, ha despertado ahora con ruido de armas,
Y desde lo sumo del éter hasta lo hondo del abismo,
Según firmes leyes, como otrora, engendada en el sagrado Caos,
Se siente de nuevo la animación,
De nuevo la creadora de todo...

He aquí la mirada llena de amor del poeta, aquél que como comenta Martin Heidegger en el capítulo “LOS CINCO LEMAS” perteneciente a este libro: “INTERPRETACIONES SOBRE LA POESÍA DE HOLDERLIN en el 4to lema cuando dice: “Pero lo que permanece, lo fundan los poetas (IV, 63)”¹

Dice Heidegger: Con esta frase se ilumina nuestra pregunta por la esencia de la poesía. Poesía es fundación por la palabra en la palabra. ¿Qué es lo que se funda así? Lo que permanece. ¿No es lo ya siempre existente? ¡No!. Precisamente lo que permanece debe ser llevado a la inmovilidad a pesar de lo que arrebatase: lo sencillo debe ser arrancado del enredo, la medida debe anteponerse a lo desmesurado. Debe salir a lo abierto aquello que sustenta y penetra al ser en su totalidad, rigiéndolo. El ser debe quedar abierto para que aparezca lo que es. Pero precisamente eso que permanece es lo transitorio. “Así es rápidamente transitorio todo lo celeste, pero no en vano”. (IV 163 ss). Pero el que esto permanezca, está confiado al cuidado y servicio de los que poetizan”.(IV, 145). El poeta nombra a los dioses y nombra a todas las cosas en lo que son. Ese nombrar no consiste en que algo ya conocido antes sea provisto de un nombre, sino en que al decir el poeta la palabra esencial, mediante esa denominación, lo que es resulta nombrado como lo que es. Así es conocido como entre. Poesía es auténtica fundación del ser (...) Al ser nombrados originalmente los dioses y al llegar a la palabra el ser de las cosas para que las cosas empiecen a iluminarse, al ocurrir eso la existencia del hombre se sitúa en una firme relación y se establece sobre un fundamento. (...) El decir del poeta es la firme fundamentación de la existencia humana en su fundamento.

Si comprendemos esta esencia de la poesía, que es la fundación lingüística del ser, entonces podemos presentir algo de la verdad de esta frase que dice Holderlin cuando lleva mucho tiempo arrebatado bajo la protección de la noche de la locura.²

1 Heidegger Martin. Interpretaciones sobre la poesía de Holderlin. Edit Barcelona. España 1983, p.71

2 Heidegger Martin, op. Cit. Ppp, 61-62

Esta mirada del poeta muestra a través de la palabra el sentido sagrado del trabajo humano, pues un reino sacro se establece, allí donde lo divino se manifiesta.

Esto es importante desde el poder de la palabra y teniendo en cuenta lo dicho como aclaración, por parte del filósofo, porque es una confirmación de algo que expresa V. Frankl en su libro *El hombre doliente*, dice: “La persona queda intacta incluso en la psicosis; el espíritu personal no es afectado por la enfermedad “del espíritu”; por mucho que la persona quede encubierta y desfigurada por el proceso patológico superficial, sigue en el fondo, aunque impotente e invisible: impotente para el uso adecuado de su instrumento, el organismo psicofísico, invisible hasta los momentos esporádicos en que el “espíritu” penetra como un rayo a través de la capa psicofísica que nos aísla de él. Ese elemento psicofísico, y no el espíritu, es el que se pone enfermo.”³

Volviendo a nuestra temática, hemos querido fundamentar el respeto que debemos al sentido “sagrado” del trabajo humano.

Hubo épocas que consolidaron la “dignitas hómini” a través del trabajo.

2. ÉPOCAS QUE CONSOLIDARON LA ‘DÍGNITAS HÓMINI’

Hubo épocas en que el hombre supo ver en, ante todo y sobre todo, un índice sacral y un rostro cargado de sentido y de estimabilidad, épocas en las que el hombre reunido a las cosas en una atmósfera de comunidad trascendente, sabía hallar en ellas un mensaje no exclusivamente utilitario. De la realidad irradiaba una realidad tranquila que “salvaba”, pero también el corazón y el espíritu del hombre, se aproximaban a las cosas con un sentido no exclusivamente laboral, sino ante todo, admirado y contemplativo.⁴

Esto puede verse en un texto de Heidegger, “El sendero del campo”. Dice allí: “De vez en cuando el pensamiento retoma la huella que el sendero traza a través de los campos. Este puede quedar tan próximo del paso del que piensa, como del paso del campesino que sale a guadañar...” (...) El camino recoge todo lo que tiene sustancia en su entorno y le aporta la suya a quien lo recorra. Los mismos sembrados y ondulaciones de la pradera acompañan al sendero en cada estación en una siempre cambiante vecindad. Sea que las montañas de los Alpes se sumerjan en el crepúsculo sobre los árboles; sea que –donde el sendero salva sobre las ondulaciones de la colina– ascienda

3 Frankl Viktor. *El hombre doliente*. Edit Herder. Barcelona 1983, pp 132-133

4 Mandrioni Hector. *Introducción a la filosofía*. Edit. Kapeluz. Bs.As. 1964, pp 24.

la alondra en la mañana estival; sea que el viento del Este llegue atormentado desde la región donde está la aldea natal de la madre: sea que el leñador cargue a anochecer, rumbo a la cocina del hogar, su haz de leña; sea que regrese al carro de la cosecha balanceándose en los surcos del camino; sea que los niños recojan al borde del prado las primeras flores de la primavera; sea que la niebla mueva sobre la campiña durante días su lobreguez y su peso: siempre y en todas partes rodea el camino del campo, el consejo alentador de lo mismo. Lo sencillo conserva el enigma de lo perenne y de lo grande, sin intermediarios y repentinamente penetra en el hombre y requiere sin embargo una maduración. Oculta su bendición en lo inaparente de lo siempre mismo. La amplitud de todas las cosas crecidas, que permanecen junto al sendero, nos otorga mundo.

En lo tácito de su lenguaje, Dios es recién Dios como lo señala Meister Eckhart, ese viejo maestro de la vida y de los libros. Pero el consejo alentador del camino del campo habla solamente mientras haya hombres que, nacidos en su ámbito, puedan oírlo. Ellos son siervos de su origen, pero no sirvientes de maquinaciones. Cuando el hombre no está en el orden del buen consejo del camino del campo, trata en vano de ordenar el globo terráqueo con sus planes. Amenaza el peligro que los hombre de hoy permanezcan sordos a su lenguaje. A sus oídos llega sólo el ruido de los aparatos que toman por la voz de Dios. El hombre deviene distraído y sin camino.

Al distraído lo sencillo le parece uniforme. Lo uniforme harta. Los hastiados encuentran sólo lo indistinto. Lo sencillo escapó. Su quieta fuerza está agotada. Disminuye rápidamente el número de aquellos que conocen todavía lo sencillo como propiedad adquirida. Pero los pocos serán en todas partes los que permanecerán. Gracias a la suave fuerza del sendero del campo, podrán alguna vez perdurar frente a las fuerzas colosales de la energía atómica, artificio del cálculo humano y atadura de su propia acción.

Combate la necesidad del mero trabajar que efectuado solo porque sí, fomenta únicamente la inanidad. En el aire del sendero del campo, que cambia según la estación, prospera la sabia serenidad, cuyo aspecto parece a veces melancólico.

Este saber amable es la serenidad campesina (palabra dialectal Dal “Kuinzige”) que indica astucia o serenidad, provenientes de la sabiduría receptiva y observadora del campesino.

No la adquiere quien no la posea. Los que la poseen, la tienen del sendero del campo. Sobre su senda se encuentran la tormenta invernal y el día de la cosecha; el ágil estremecimiento de la primavera y el calmo morir del otoño; se contemplan mutuamente el juego de la juventud y la sabiduría de la vejez. Pero en una sola consonancia

cuyo eco el sendero lleva y trae silenciosamente consigo, todo queda armonizado.

La sabia serenidad es un portal hacia lo eterno. Su puerta gira en goznes que han sido alguna vez forjados de los enigmas de la existencia por un herrero conocedor.

(...) El consejo alentador del sendero del campo es ahora muy claro ¿Habla el alma? ¿Habla el mundo? ¿Habla dios?

Todo habla de la renuncia en lo mismo. Esta renuncia no quita. La renuncia da. Da la inagotable fuerza de lo sencillo. Ese buen consejo hace morar en un largo origen.⁵

Este índice sacral puede verse hondamente en La Regla de San Benito de Nurcia.

3. ORA ET LABORA

Como bien lo observa Anselm Grun, La Regla como testimonio de la figura de San Benito. La Regla se caracteriza en primer lugar por la “discretio”, discreción. Se podría traducir por la palabra latina “sabia mesura”. Sin embargo discretio significa también discernimiento de los espíritus. Como Benito ha experimentado en sí mismo el espíritu Santo, puede muy bien discernir los espíritus en los hombre (...) La Regla es aquí una importante ayuda para discernir una auténtica vocación de motivaciones inauténticas. Pero también vale para el discernimiento de los espíritus en la admisión de los jóvenes monjes.

La segunda característica de la Regla consiste en que es “sermone luculentam”. La Regla es “clara en su lenguaje” (o también luminosa, pura...) En las palabra de Benito se expresa la actitud pura de Benito. En ella se pone de manifiesto que Benito haya llegado a la sabiduría. En la Regla se hace visible algo de la que ha empapado el alma de Benito. Así en las palabras de la Regla se hace visible el espíritu de Benito. Se trata de un espíritu que ha sido purificado por el encuentro con las sombras, por la integración ‘anima y animus’, y ‘por una profunda experiencia de Dios’. Ha experimentado a Dios como Aquel que transforma todo lo que hay en él.

Y en esta transformación, ‘la oración’ ha sido algo esencial, a través de ese diálogo, tan especial con Dios.

4. EL SENTIDO ‘SAGRADO’ DEL TRABAJO

El poder de la plegaria que acompaña la vida total de los monjes consagrados a Dios. Y en esa vida cotidiana, se encuentra la presencia del

5 Heidegger Martin. El sendero del campo. Traducción y nota de Sabine Longenheim y Abel Posse quien cedió a La Prensa los derechos de publicación del texto del filósofo. Extractos de mismo.

trabajo mirado ‘sacralmente’, como ‘alimento’ que impregna ‘la tarea’ de cada día.

Dice Anselm Grun: “La vida benedictina suele caracterizarse a menudo con la breve fórmula “ora et labora” ora y trabaja. Para Benito de Nurcia es importante un sano equilibrio entre oración y trabajo. Sobre todo le importa una nueva teología del trabajo. El espíritu benedictino del trabajo ha contribuido a plasmar en forma definitiva la actitud de occidente respecto del trabajo. Los griegos veían el trabajo orientado al lucro, como trabajo de esclavos. El ideal es para el griego el ciudadano pleno que goza de libertad y dispone de riqueza que sirve al estado sin desarrollar un trabajo lucrativo, y puede alegrarse de su dedicación al ocio.

Los romanos asumieron esa actitud negativa ante el trabajo. Para Cicerón todo aquel que trabaja por dinero se rebaja a la condición de esclavo. Agustín fue el primero en desarrollar una ética cristiana del trabajo. El trabajo es un mandamiento divino al ser humano. Sirve no sólo para ganarse la vida, sino que es también un camino para el perfeccionamiento espiritual para encontrar a Dios, y encontrarse a sí mismo para abrirse a Dios y a los hombres, para dejarse tomar por Dios a su servicio.

El trabajo tiene para Benito tres significados: sirve a que los monjes se ganasen por sí mismo un sustento. Ello conduce a la libertad interior y a una correcta medida en el trato con las cosas. El que se gana por sí mismo lo necesario para su vida, no se hace dependiente de benefactores. Al mismo tiempo siente también la fatiga de la vida humana.

El segundo significado del trabajo reside en el servicio a los hombres. El trabajo sirve al bien y a la salvación del hombre. Es expresión del amor al prójimo. Y finalmente, a través del trabajo se debe glorificar a Dios. El trabajo tiene un significado espiritual.

Es un ‘test’ que prueba si realmente me abro a Dios en la oración, o si sólo giro en forma narcisista en torno a mí mismo.

Y el trabajo es un lugar importante para el conocimiento de uno mismo.

El tercer requisito para la dimensión espiritual del trabajo es la libertad interior. Los monjes no deben caer en el vicio de la codicia o la avaricia. Y en su trabajo deben seguir siendo honestos y no permitir fraude alguno.

(...) La codicia lleva a la pérdida de libertad. Se vive centrado en aquello que se quiere poseer. El acto de vender sin embargo, tiene algo que ver con el desprendimiento. Me alegro de la obra que he realizado, y al mismo tiempo me desprendo de ella.

Por supuesto merece un precio justo. Pero el resultado del trabajo no

debe servir para querer tener cada vez más.

De otro modo contraigo una adicción. Caigo en dependencia de lo que obtengo hacia afuera como ganancia. La ganancia exterior consume la ganancia interior del trabajo. Con la libertad interior, Benito pretende crear las condiciones para que los monjes tengan alegría en su trabajo y se entreguen de lleno a él sin especular con el impacto que han de causa, ni con el monto de la ganancia.

El 'ora et labora' benedictino no designa solamente una sana coexistencia y una medida equilibrada para ambos polos de nuestra vida. Se refiere aún más a la relación interior que debe existir entre oración y trabajo. En el trabajo se trata de las mismas actitudes que en la oración.

En la oración no estoy centrado en mí mismo sino que me abro a Dios. En la oración reconozco que mi vida está al servicio de Dios, que todo mi actuar debe glorificar a Dios. También en el trabajo se trata de llegar a ser libre de mis propias necesidades y de colocarlas al servicio de Dios. No trabajo para mí sino para dios y para los hombres. Si me he cansado en un trabajo duro, precisamente el cansancio puede llegar a ser un lugar donde experimente a Dios. Este cansancio se siente con gusto. En él percibo a Dios en mi cuerpo. En medio de ese cansancio reina entonces una profunda paz. No es un agotamiento que me vacía, sino un cansancio que me transmite un sentimiento de satisfacción.

El trabajo es siempre un servicio a otros hombres. Ellos quisieran confiar en la solidez de mi trabajo. De ese modo en el trabajo se manifiesta si, en forma narcisista, giro en torno a mí mismo, o si en la oración y el trabajo llego a ser libre de mí mismo, abierto a Dios y para los hombres.

(...) La oración y el trabajo quiere liberarme de mí mismo, de modo que la vida siga brotando con fuerza y llegue a ser fecunda. (...) Benito conoce también la oración como una saludable interrupción del trabajo. Se interrumpe una y otra vez el trabajo no sólo por la oración de las horas, sino también por el toque de cada hora que me recuerda a Dios, y por los caminos que se hacen en el claustro que está lleno de la presencia de Dios. La mirada dirigida hacia Dios relativiza los conflictos, el enojo y la decepción. Me señala hacia lo auténtico y verdadero.⁶

6 Grum Anselm. Benito de Nurcia. Edit. Herder. Barcelona 1979 pp 83-88

5. EL ‘REINADO DE LA PALABRA’, ‘LA POESÍA NOS CONDUCE A ¡CELEBRAR!’

La poesía nos puso en camino hacia la temática propuesta para esta meditación: El sentido sagrado del trabajo humano. Benito muestra la unidad del trabajo y la oración y desde ellos podemos acercarnos a través de la palabra poética, a esa +época.

Los versos de G. Trakl en Canción de Occidente⁷ la describen así:

Oh el delicado ramillete de gencianas
De la noche.
Oh tiempos de quietud y de otoños
Dorados,
Cuando nosotros, monjes apacibles
Pensábamos la uva purpúrea;
Y en torno resplandecían colina y bosque.
Oh cacerías y castillos; paz del atardecer,
Cuando el hombre en su aposento
Meditaba lo justo
En muda oración luchaba por la cabeza
Viviente de Dios.

He aquí, como alguien escribiera “la fuerza evocadora del acto poético”, una imagen que pinta un rasgo, ‘casi tocando’ la esencia de esa época. Y todo posible gracias al poder del alma del poeta, que ha ‘sobrevolado’ por ella. Sus sentimientos religiosos están presentes aquí.

Frente a nosotros el ‘reinado’ de la palabra poética que, por una única vez, en un instante único, dice algo único e irrepetible.

Nos introduce en ese mundo ‘lúdico’, propio del arte que como ‘el juego de las olas’, nos presenta en ese constante ‘ir y venir’, un movimiento no sujeto a fin alguno. Y en ese movimiento la posibilidad a través de la mirada y el oído cordial de trasladarnos a ese contexto, donde se realiza la alabanza de aquello que constituye ‘la dignitas homini’: el sentido sagrado del trabajo. Y entonces todo, absolutamente todo se vuelve ‘una fiesta’ llenando de sentido la tarea realizada. Bien lo decía Josef Pieper: “Es de suponer que sólo un trabajo lleno de sentido, puede ser el suelo sobre el que prospere la fiesta. Quizá ambas cosas, trabajar y celebrar una fiesta, viven de la misma raíz, de manera que si la una se apaga, la otra se seca”. (7)

Trabajo lleno de sentido significa, naturalmente, algo más que el hecho desnudo del esfuerzo y del hacer diarios. Se alude con ello a

7 Pieper Josef. Una teoría de la fiesta. Edit.. Rialp. Madrid 1971 p-13

que el hombre entiende y asume el trabajo como es en realidad, como el cultivo del campo, que es a la vez, felicidad y fatiga, satisfacción y sudor de la frente, alegría y consumo vital.

Si se omite alguna de estas cosas y se falsea así la realidad del trabajo, se hace imposible la fiesta.

Celebrar una fiesta, acaso no significa simplemente algo así como pasar un buen día? ¿No lo sabe esto cualquiera? Mas este cualquiera debería tener la paciencia de hacerse otras preguntas. ¿Qué es un buen día? ¿Se dan tales días? ¿No es quizá el día del trabajo, el único día bueno...?

Responder a estas preguntas supone por parte de nosotros 'la actitud contemplativa' que apunta a la esencia de las cosas y nos permite ver y descubrir 'dichas esencias'.

"Ver!" Decía P. Teilhard de Chardin: "Se podría decir que toda la vida consiste en esto, sino como finalidad, por lo menos 'esencialmente'. Ser más, es unirse más y más. La unidad no se engrandece más que sustentada por un acrecentamiento de conciencia, es decir, de 'visión'.

He aquí por qué la historia del mundo viviente, consiste en la elaboración de uno ojos cada vez más grandes, más perfectos, en el seno de un cosmos en el cual es posible discernir cada vez con más claridad. La perfección de un ser pensante ¿no se miden por la penetración y por el poder sintético de su mirada? Tratar de ver más y mejor no es pues, una fantasía, una curiosidad, un lujo.

¡Ver o perecer!⁸

Ver para encontrar el 'sentido' del trabajo, y en él la alegría producida por el mismo, pues qué es ésta sino, pasar un 'buen día' por todo aquello que ha constituido una vida lleva de sentido, pro la tarea realizada?

Tarea en la cual hemos podido experimentar nuestro propio crecimiento y perfeccionamiento, lo que constituye nuestra 'dignitas homini'. Cuando ello se da, es posible que el día cotidiano sea un día festivo para cada uno de nosotros.

El trabajo visto como, un día de júbilo!; un día en el que los hombres 'se alegran'!. Ciertamente en nuestro presente, no es algo que podamos encontrar en la cotidianidad de cada día, porque se ha perdido lo que constituye su esencia, que debería ser siempre, el poder crear a través de lo que hago.

Esto produce alegría porque ese crear es un hacer que surge del ser. Y es éste el que ve en sí, aquello que hace a su propio perfeccionamiento y desarrollo.

8 Teilhard de Chardin. El fenómeno humano. Edit. Taurus, Madrid. 1966

La alegría, expresa Josef Pieper, “es una manifestación del amor” La estructura interna de una auténtica fiesta se encuentra del modo más conciso y claro en la incomparable sentencia de San Juan Crisóstomo: Ubi caritas gaude, ibi est festivitas, donde se alegra el amor, allí hay fiesta”. (Citado en Lous de Thomassin, *Traité des Festes de I, Eglise Traités Historiques et Dogmatiques*, tomo 2 Paris 1683)

Pero esta alegría surge a partir de aquello que expresa Nietzsche “Para tener alegría se debe aprobar todo”. (Obras Selectas tomo 16, p..37)

Pieper ⁹ señala que “el festivo por qué”, fundamento en última instancia de toda fiesta, es concisamente expresado, lo siguiente: “todo lo que existe es bueno, y es bueno que exista”. La fiesta vive de ‘la afirmación’.

“Celebrar una fiesta significa celebrar por un motivo especial y de un modo no cotidiano la afirmación del mundo hecha ya una vez, y repetida todos los días”.

(...)La consecuencia de esto tiene varios planos. Primero: no puede darse afirmación del mundo en su conjunto más radical que la glorificación de Dios; que la alabanza del creador de ese mismo mundo; no puede pensarse una afirmación del ser más intensiva, más incondicional. Si el núcleo de la fiesta consiste en que los hombre viven corporalmente su compenetración con todo lo que existe, entonces-segundo plano- en el acto del culto, la fiesta litúrgica, la forma más festiva de la fiesta. La otra cara de la moneda es –tercero- que no puede darse en el mundo aniquilación más letal y desesperanzada que la negación de la alabanza cultural que “no” extingue incluso la chispa con la que aún podría inflamarse la llama extinguida de la fiesta. ¹⁰

Llegamos así a la raíz de nuestra reflexión, ‘el sentido sagrado del trabajo humano’. El fruto verdadero e inmanente de las grandes fiestas, se fundamenta en que el hombre puede encontrar como ‘regalo’, ‘una plenitud sobrehumana de la vida’.

Pieper explicita que son varios los términos de que dispone el lenguaje para designarlo: renovación, transformación, rejuvenecimiento, renacer. Todos ellos expresan el mismo acontecimiento, que escapa a toda descripción esquemática, clara, unívoca. También el modo como este ‘don’ se experimenta es variado. Es un respiro, es, con las palabras

9 Pieper Josef, op cit, p 40

10 Pieper Josef . Ibidem, pp. 41-42

de Goethe, la dispensa de la 'presión' del deber diario. El tiempo huido se detiene. El desgaste incesante de la sustancia vital, que nos ha sido otorgada, es atajado por este "ahora sosegado", en el que se muestra la realidad de lo eterno. Sustracción del 'aquí' y del 'ahora' cotidiano. La mirada totalmente reposada al fundamento de la existencia, que hace feliz como el sumergirse en un ojo amado a nosotros dirigido. Las cosas de cada día se tornan sin notarlo paradisiácamamente nuevas; el mundo está "como el primer día". (...) el fruto de la fiesta causa de que éste se celebre, es un simple don; eso es lo que en la fiesta nunca puede "organizarse", procurarse, hacerse con ello de antemano. Ya en la distensión, la relajación, el abandono de la voluntad dirigida a la acción, ya en eso tan ligero, nos sentimos tan alejados del 'peso del trabajo'. Todo eso, sin embargo, puede aprenderse, ejercitarse hasta un cierto grado.

Pero...lo propio de la fiesta 'no' puede ser 'forzado' con tan desesperado esfuerzo, ni mucho menos producido de modo inmediato.

Para que del empeño humano se obtenga una fiesta, debe sobrevenir algo divino, que haga posible lo que de otro modo es imposible. (Jensen, Mythos und Kult, p. 68)

Puede verse de este modo, la importancia del 'culto' para la celebración de la 'fiesta', cuando observamos 'el sentido sagrado' del trabajo humano.

Y ello porque todo 'culto' es 'afirmación', no sólo de Dios sino del mundo también.

Ese 'substratum' dado por el 'culto', es el que permite la sustracción del 'tiempo' de los relojes, para hacer posible la celebración de la fiesta. Expresó alguien:

Celebrar una fiesta significa ponerse en presencia de la divinidad (una afirmación no impresa, de Odo Casel. Citada por Basolessa Huertgen).

Josef Pieper ¹¹ explica que una de las grandes fiestas 'áticas', la 'Kronia', han de interpretarse, según Wilamowitz, como si los hombres quisieran vivir en ellas por un día, la vida feliz que llevaron bajo Cronos en la edad de Oro.

La 'ausencia de fiesta' puede denominarse ahora, desde ese punto de vista, con un nuevo término: significa el 'emparedamiento' del hombre en el ámbito cerrado de la actualidad, "la instalación dentro de las barreras de la historia" (Gerard Nebel).

11 J. Pieper Josef. Ibidem, pp 54-55

La fiesta, por el contrario, libera, porque quien la celebra descubre y penetra en la gran realidad ‘que la existencia cotidiana del mundo del trabajo relativiza al llevarla dentro de sí’.

Según lo hemos delineado al comienzo de esta reflexión, en determinadas épocas de la historia ‘la fiesta’ desde el fundamento ontológico del ‘culto’, envolvía la realidad cotidiana en la que el hombre vivía, y en ella, ‘el trabajo humano’ con un ‘sentido sagrado’ del mismo. Se producía entonces, una ‘sintonía’ entre las cosas y el hombre, que armonizaba la vida individual con el universo creado. Ello era posible porque el trabajo humano llevaba en sí un ‘rostro’ cargado de sentido.

Desde el reinado de la palabra ‘el poeta’ pudo ‘verlo’ y transmitirlo a quienes se pusieron a ‘su escucha’.

A nosotros vuelve entonces Canción de Occidente donde G. Trakl lo dice así:

Oh aletheo nocturno del alma
Pastores antaño íbamos junto a bosques
Crepusculares
Y nos seguían el rojo venado, la verde flor y
El manantial balbuciente
Con humildad. Oh el antiquísimo sonido
Del grillo.
Sangre floreciente en la piedra del sacrificio,
Y el grito del ave solitaria sobre la calma
Verde del estanque
Oh cruzadas y ardientes martirios
De la carne caída de frutos purpúreos
En el jardín crepuscular donde antaño
Pasaran los piadosos discípulos,
Guerreros ahora despertando de heridas
Y sueños estelares”.

Estas palabras sobre el pasado de nuestra estirpe, están prensadas en estos pocos versos que hablan a nuestro corazón, cuando éste se deja llevar por su fuerza interior. En este caso las imágenes nos muestran la época antigua, pintan un raso y juntas dan la suave sustancia íntima de la época.

Esencialmente hablan de un ‘Orden’ presente en la Creación el cual se traslada a toda la vida del hombre, que vive en armonía con el mismo. Por ese Orden presente en la realidad, ‘todo se vuelve rostro, significación, palabra’. Sí, palabra llena de sentido, que ‘ nombra lo que las cosas’ son!

Escribe Monseñor Mandrioni: “Hubo épocas en que el hombre

reunido a las cosas en una atmósfera de comunidad trascendente, sabía hallar en ellas un mensaje ‘no exclusivamente utilitario’. De la realidad irradiaba una realidad tranquila que ‘salvaba’; pero también el corazón y el espíritu del hombre se aproximaban a las cosas con un sentimiento no sólo laboral, sino ante todo, admirado y contemplativo.¹²

Esto hacía posible ‘la fiesta’. Sin embargo advinieron luego, otras épocas, donde este ‘climax’ desaparece, y los versos del poeta lo dicen:

Oh la amarga hora del ocaso
Cuando contemplamos un rostro de piedra
En negras aguas.

Sin lugar a dudas, como lo expresa Monseñor Mandrioni: “...El rostro de piedra, ‘que signa’ el Occidente actual, producto de la alienación surgida del trabajo como consecuencia del espíritu de sistema sobre el cual ha expresado Charles Peguy:

El espíritu de sistemas es lo que queda cuando pasa por ahí, alguien con espíritu de Sistema.

El término final es ‘el hombre máquina’ expresado en los versos de Rainer maria Rilke:

Mira la máquina:
Mira como ella gira y se venga
Y nos desfigura, nos debilita”.¹³

Pero como Rilke añade esto sólo sucede cuando la máquina se atreve a estar en el espíritu y no en la obediencia del espíritu.

Evidentemente se observa aquí que lo importante es recobrar el sentido espiritual del trabajo. Y no basta señalar la intoxicación laboral del hombre y hablar de la “humanización” del trabajo. Es preciso recobrar el sentido espiritual del hombre y el correlato de valores capaces de colmar una amplia infraestructura sobre la que cada vez más vastos sectores de la humanidad, pueden tener un¹⁴ auténtico acceso a los valores trascendentes. O sea, la valiosidad se mide en función del “ocio” que posibilita.

12 Mandrioni Hector. Op. Cit. Pp 24-25

13 Rilke Rainer Maria, Duineser Elegien und Die Sonette en Orpheus. Aubier 1947, p177

14 Mandrioni Hector. Ibidem, pp 28-29

Y ese ‘ocio’ seguramente permite entrever aquello que aparece en los últimos versos de la poesía cuando dice:

Pero radiantes alzan los amantes sus plateados
Párpados.
Una estirpe, incienso se derrama
De rosados almohadones
Y el dulce canto de los resucitados.

Ocio que permite elevar la cabeza para ver que pese a la maldición de la estirpe y el “rostro de piedra” que signa al occidente actual, una suave inocencia, una oculta armonía, un dejo del paraíso ausente nos atrae y exige ser. No en vano, como dice quién comenta esta poesí, la canción acaba en la atmósfera de la resurrección.

El alma del poeta sobrevuela el espacio histórico esencial. Esa misma alma es la que se contempla a sí misma en el vuelo nocturno. Ella es la unidad de una estirpe que, al recordar su pasado en el oca-so de su progeie, busca ponerse en camino hacia sí misma Occidente, el país del atardecer, vuelve a su aurora para hallar su resurrección.

Algo para pensar en ese ‘tiempo’ en el cual hemos tocado fondo por esta tragedia universal, consecuencia de la cual, ‘todos’, absolutamente todos, hemos quedado a la intemperie, y en una profunda orfandad de cuanto se ha tenido y en lo cual la pérdida de la seguridad de un trabajo ha tenido una ‘ausencia’ esencial.

Sin embargo frente a nosotros siempre puede haber un horizonte de luz que impulse a levantarse nuevamente, para continuar luchando a partir de ‘nadar como las truchas y los salmones, corriente arriba’.

Para ello debemos tener ‘erguidas’ nuestras cabezas, manteniendo despierto el pensar y ‘la llama encendida’ en nuestro corazón.

LA BELLEZA DE LA METAFÍSICA

María Raquel Fischer

Este texto que hoy quiero compartir con ustedes, tiene una pequeña historia: cuando el año pasado celebrábamos las Jornadas de Medieval, al poco tiempo, por “extraña” coincidencia se dieron dos hechos, por un lado la partida de nuestra querida Silvana Filippi y casi simultáneamente la llegada del último libro de Jean Grondin, titulado “La belleza de la metafísica”¹. Indudablemente su lectura y las reflexiones que sugiere, fueron por sí mismas el mejor homenaje que podía entregar a nuestra querida amiga. El libro es sin dudas una defensa de la metafísica, algo que apasionaba a Silvana y que siempre estaba detrás de sus textos.

De los siete capítulos, los tres primeros tienen una unidad temática; luego hay un quiebre que parece afectar a la esencia misma de la metafísica, se trata de la cuestión del mal. El título es una simple pregunta, “¿Y el mal?”, por cierto, su formulación anticipa la dificultad de una respuesta definitiva. A este siguen los tres capítulos finales que nos abren a la cuestión de la contemplación y a las posibles herencias de la metafísica. La “Introducción” como la “Conclusión” dan un espléndido marco temático al desarrollo de todo el libro.

1 Grondin, Jean: *La belleza de la Metafísica. Ensayo sobre sus pilares Hermenéuticos*. Ed. Herder Barcelona 2021. Título original “La beauté de la Métaphysique”. París 2019.

La tesis fundamental que aparece en la Introducción afirma que “hay metafísica en todo lo que hacemos” porque hay una comprensión del mundo en nuestras relaciones con los demás, con nosotros mismos, con el medio ambiente, con el más allá o su silencio. Esta “metafísica” es el alimento de nuestros valores, de nuestras esperanzas, de nuestro modo de dejarnos interpelar por las cosas. Pero cuando se hace reflexiva estamos propiamente frente a una metafísica de pleno derecho. La historia del pensamiento atestigua esta doble perspectiva: una pre-comprensión que está ligada a nuestro modo de sentir las cosas, es lo que llamamos pre-metafísica, y una elaboración más reflexiva, racional, definida por su orientación teórica y que es propiamente lo que llamamos “metafísica”. Para el autor los fundamentos de la dignidad humana, de la ciencia y de la educación dependen de esta consideración teórica, a pesar de la mala prensa del utilitarismo reinante.

Tres cuestiones se plantean en la introducción que se van resolviendo a lo largo del texto. La primera podríamos decir es una cuestión gramatical que contiene implícitamente una cuestión “metafísica”: si bien hay pluralidad de metafísicas, debemos salvaguardar la idea de metafísica en singular y recordar sus pilares fundacionales sobre los que se apoyan las distintas metafísicas. La segunda cuestión es más bien de prioridades. ¿Cuál es primera? ¿la pre-metafísica o la metafísica? Hay autores que según Grondin dan prioridad a la primera, es el caso de Hegel para quien “la filosofía es su tiempo aprendido en el pensamiento”. Pero también para un Heidegger los grandes pensadores primero han formulado una “tesis sobre el ser” que después se ha convertido en determinante para la época que con ella han iniciado. Según Grondin es difícil dar una respuesta categórica, y tal vez de lo que se trata es de no subestimar a la Filosofía reduciéndola a la expresión de una época ni tampoco sobreestimarla como si solo ella determinara nuestra relación con el ser. Sin embargo como sostiene el autor ambas tesis son válidas, porque es difícil concebir a un pensador que no esté imbuido del espíritu y de la pre-metafísica de su tiempo, como así también es muy difícil que un pensador no extienda su mirada más allá de su tiempo descubriendo horizontes que no solo afectaran a la Filosofía sino que pasarán a ser parte de la pre-metafísica de un nuevo tiempo. La tercera y última cuestión de estas reflexiones introductorias refiere a una pregunta guía, por cierto de difícil respuesta: ¿cuál es la pre-metafísica de nuestro tiempo? Para Grondin un “nominalismo” radical afectaría a nuestra época: “la expectativa por defecto del hombre común es que el mundo se agote en un conjunto de realidades “materiales” regidas tan solo por leyes estrictamente físicas, las que estudia la ciencia. Estas leyes generales no gozarían de un estatuto metafísico especial, porque no existirían por sí mismas”.

Pero según el autor el nominalismo va más allá de las realidades “materiales”, afectando también a las realidades espirituales y aún aquellas concernientes a la inteligencia que quedan tan solo como atribuibles a nuestro cerebro; de ahí la superioridad de las ciencias cognitivas. Hay una nota a pie de página donde el autor cita a un reconocido neurocientífico, Raymond Tallis, que se define como pensador ateo, y que habla de una “neuromanía” propia de nuestro tiempo que tiende a reducir todos los aspectos de nuestra conducta al cerebro, marginando así a la conciencia y a los rasgos distintivos de la inteligencia humana.

En las últimas dos páginas de esta introducción el autor hace un cambio de lenguaje que le permite dar cierta primacía y por lo tanto responder a este primado epocal de una pre-metafísica nominalista. Lo hace sustituyendo el término “nominalista” por “materialista” que definiría más propiamente la pre-metafísica de nuestro tiempo. Ahora bien ¿qué es lo que le permite este traspaso etimológico?. Tal vez no sólo detectar una mayor identidad con el sentir de nuestro tiempo sino también mostrar cuál es la procedencia del término “materialista”. La noción de materia evoca la idea latina y griega de “materia”: “mater” en latín y “meter” en griego. Lo interesante en este recurso a la metafísica clásica, sea en Platón cuanto en Aristóteles, es que la “hyle” aristotélica como la “khora” platónica son principios de indeterminación, receptáculos de una forma. Según Grondin, y especialmente para Platón, es una condición trascendental de la realidad. Por lo tanto, decir que nuestra época en su pre-metafísica es “materialista”, confirma tan solo su origen platónico y su idealismo.

Conclusión: a la luz de lo dicho, decir de nuestro tiempo que es materialista o nominalista implica reconocer que hay patologías cuyo síntoma más llamativo es la carencia de sentido. Porque una realidad compuestas de realidades puntuales, individuales y contingentes, no tienen ningún sentido y están carentes de esperanza. Por lo tanto hay que reconocer que no se trata de la única metafísica posible. Y la tarea a futuro que propone es recodar los grandes pilares de la Metafísica y cuáles son los caminos posibles que abran el pensamiento a una verdadera esperanza. Tales son: el pilar ontológico, el antropológico, y finalmente el teológico.

Avocado a esta tarea inicia el primer capítulo, “Los pilares del pensamiento metafísico”, con la pregunta por la longevidad de la metafísica, es decir hasta dónde se remonta su historia. Ciertamente es imposible no reconocer su origen griego, pero aún así, Grecia también recibió la influencia de sus pueblos vecinos que afectaron a su concepción de lo divino, del hombre y sus vínculos. Sin embargo después de un recorrido a través de los principales autores, que alcanzan hasta

Heidegger y Derrida, la pregunta es: por qué el empeño de muchos filósofos recientes en querer destruir o superar el pensamiento metafísico. Para Grondin lo hacen motivados por una metafísica que consideran superada en nombre de otra que abriría nuevas puertas al pensamiento futuro. De cualquier manera es posible para cada pensador la variabilidad en el modo de dar sentido o negárselo a cada uno de los pilares, y por lo tanto es posible hablar de metafísicas en plural. El autor reconoce los que han sido clásicamente los tres grandes pilares: aquel que mira a la realidad en general, su cariz ontológico; la búsqueda de un principio, su matiz teológico; y su intento de dar sentido y fundamento a la existencia humana, su aspecto antropológico.

En cuanto al primero la afirmación fundamental es que hay un cierto orden o sentido en las cosas que resplandece en lo sensible. Un orden que puede verse a partir de las cosas mismas. Este orden es capaz de ser pensado y conceptualizado a pesar de las dificultades y límites de nuestra inteligencia. Todas las metafísicas se han esforzado por decir el sentido, aunque esta expresión sea balbuceante e imperfecta. Esta correlación estuvo presente en Anaxágoras, Heráclito y Parménides, pero es Platón el que tomó la vía del eidos que le permitía establecer una correlación entre la visión de nuestra inteligencia y el orden inteligible que descubría en el mundo. El pensamiento adopta en Platón la forma de un ver y se sabe porque se ha visto. Ve algo que es el eidos o la idea en el propio mundo sensible.

Otro aspecto que recalca el autor en este pilar ontológico es la relación entre “eidos” y la categoría belleza, mediando su equivalente latino de “species”. Según el autor esta categoría de belleza conserva un sentido de orden, plenitud, que muy poco tiene que ver con la belleza en un sentido puramente estético. Pero es cuando nuestra inteligencia percibe esta belleza, que reconoce que el mundo no carece de razón. La ciencia también se apoya en este pilar ontológico de la metafísica, porque sólo por este orden y regularidad en la existencia es que puede fundarse la ciencia. La realidad tiene sentido, al menos en su constancia y racionalidad si somos capaces de ver y pensar. “Una realidad irracional es impensable y hasta indecible”.

Pero también el sentido del mundo remite a un principio último, su pilar teológico. En la búsqueda de este principio último, es lícito preguntarse si el orden es obra de una inteligencia o bien del azar. El autor distingue tres aspectos: primero la cuestión del “principio”, segundo la cuestión de “último” y tercero el de “razón” última. En cuanto a la búsqueda de un principio, recurre a la historia del pensamiento: Platón y Aristóteles por un lado, los atomistas, Demócrito, Epicuro y Lucrecio, por otro. A la pregunta de cuál tiene razón, la metafísica responde siguiendo su lógica: “no hay nada sin razón”. En

el “Timeo” Platón formula varias veces la legitimidad de este principio y llega finalmente a su idea del “Bien”. Un principio del que habla muy poco porque se trata de una idea-límite más allá de la cual el pensamiento no puede traspasar. A la pregunta de si estos principios son concluyentes o no, el autor remite a la “República” de Platón donde justamente niega la similitud con la apodicticidad de los argumentos matemáticos basados en principios hipotéticos. La concatenación lógica de las inferencias basadas en un principio hipotético tal como se da en matemática, en metafísica no funcionan de la misma manera: todas las cosas incluido lo hipotético queda remitido a él. Una segunda cuestión es la de un pensamiento “último”, es decir la razón humana llega a un límite más allá del cual no puede pasar pero que percibe en esta ultimidad el fundamento del orden del universo que se le presenta. La vía del azar tan solo cambiaría de nombre y de algún modo de “estilo” respecto de la “ultimidad” que percibe el pensamiento. La tercera cuestión es que este principio es “razón última”. Una actitud prudente puesto que nuestra capacidad de comprensión es limitada y de lo que se trata es de una realidad que supera nuestra capacidad de intelección. El mundo como obra de un “artesano inteligente”, o en lenguaje aristotélico “un pensamiento del pensamiento”. Finalmente el autor hace dos reflexiones que valen la pena recoger. Una hace referencia a que la gramática se apoya en una metafísica del principio. Cita a Nietzsche en el “Crepúsculo de los ídolos” cuando dice que nos aferramos a Dios o a un primer principio porque seguimos creyendo en la gramática, tal vez para darnos a entender que la idea de Dios supone el principio gramatical que todo predicado ha de tener un sujeto último. Según Grondin las gramáticas han sido desarrolladas sobre la base de las teorías metafísicas de los griegos.

El pilar antropológico afirma que el hombre puede mediante la razón comprender alguna cosa del orden del mundo y atribuirle un significado. El “nous” griego o nuestra “razón” contemporánea señalan un orden de las cosas, pero también la capacidad humana aunque limitada sin duda, de poder comprenderlas. Razón objetiva, razón subjetiva; ambas muestran que la metafísica se despliega entre una búsqueda de sentido de lo real, la referencia posible a un principio y la capacidad humana de comprensión de la realidad. Esta razón es al mismo tiempo teórica, práctica y estética. Hoy con el predominio de la filosofía de inspiración hermenéutica esta razón quedaría ligada a la capacidad lingüística del hombre. La hermenéutica, insiste con Gadamer, porque es en el lenguaje donde se desarrolla esta capacidad de comprensión del ser humano: “El ser que puede ser comprendido es lenguaje”. Las páginas con las que finaliza este capítulo dan pie para una auténtica meditación filosófica: ¿hasta donde es posible la

capacidad humana de comprensión? ¿cuáles son sus límites si es que en verdad los tiene? “Lo único incomprensible, suspiraba Einstein, es que el mundo sea comprensible”. Pero detrás de estas convicciones se juegan cuestiones existenciales que valen la pena ser rescatadas para una meditación filosófica. Así se puede afirmar que en la dimensión de la “esperanza” la comprensión humana no conoce límites...o por lo menos en todo hacemos el esfuerzo de comprender aún aquello que nos pasa en la vida personal. Pero a esta esperanza de comprensión le sale al paso la finitud humana aún en su esperanza de conocerlo todo.

La mejor síntesis de este doble juego de nuestro “natural” ser humano, lo hace manifiesto Leibniz con un gesto de humildad digno de ser tenido en cuenta por todos aquellos que nos movemos en el ámbito del pensamiento: “no puede hallarse ningún hecho verdadero o existente ni ninguna enunciación verdadera sin que exista una razón suficiente para que sea así y no de otro modo, aún cuando esas razones nos puedan resultar, en la mayoría de los casos, desconocidas”. La inteligibilidad del mundo no es una construcción del espíritu humano. Es un don de la realidad, una donación, citando a Jean-Luc Marion. Pero aún bajo este supuesto no se puede negar, como afirma Grondin, la negatividad inherente a las cosas y a las conductas humanas. Pero también los esfuerzos humanos para mejorar toda situación de negatividad, muestran la puesta en ejercicio de una razón práctica y la constante búsqueda de un mundo mejor. El auto reivindica ese orden aún para nuestras frágiles existencias. Nacemos y morimos sin sabe bien por qué y para qué sin embargo ese sentido que atraviesa el mundo y la historia, también abre las puertas a la esperanza de un final feliz. La metafísica a través de sus tres pilares permite esperar que la existencia tenga también sentido. En “este sentido” es que la metafísica representa con toda su historia el bien más valioso para la historia de la humanidad. “Toda filosofía es metafísica o se lamenta de no serlo”.

El segundo capítulo titulado “La belleza, base de la metafísica”, comienza con una pregunta: ¿sobre qué suelo se apoyan los tres pilares de la metafísica anteriormente señalados? Se trata de un orden del cosmos y la experiencia que de él podemos tener. Tal orden los griegos lo expresaron con el término “belleza”. El autor no podía obviar la postura kantiana sobre la belleza que considera el acta de nacimiento de la estética moderna. En su “Crítica del juicio” Kant distingue al menos dos cosas que lo separan de la tradición griega: para Kant la belleza es la representación y ésta no está referida al objeto sino al sentimiento de placer y de disgusto del sujeto. La pregunta que va de suyo es si la belleza no es más bien una propiedad de la cosa que merece ser llamada bella. A esta idea responde la experiencia platónica de

la belleza que constituye la base de su metafísica. Haciendo referencia al “Timeo” muestra cómo en Platón el adverbio “Kalós” significa lo bello, bellamente, pero también que algo es correcto. Otro tanto sucede en Aristóteles en el libro Lambda de la Metafísica donde dice que el primer motor en tanto que existe necesariamente es perfecto y de este modo es principio: en tanto que necesario no puede ser sino bello. Para los griegos y en especial para Platón, esta experiencia era lo más impactante que podía existir, y creo que aún hoy es posible descubrirla de nuevo o al menos comprender lo que significa.

El autor en los cinco apartados de este capítulo desarrolla ciertamente en contexto platónico, cuáles son las características de la belleza.

Primero: lo bello como ekphanestaton. En el Fedro, Platón caracteriza a la belleza con dos términos griegos ekphanestaton que significa lo que resplandece con mayor brillo, y erasmiotaton lo que está destinado a ser lo más deseable. Por otra parte desde el Banquete aparece ese vínculo entre lo bello, kalon, y el amor, eros. El verbo que está aquí presente es ek-phainestai, el núcleo verbal apunta en su etimología a un brillar, aparecer, y la partícula ek a un resaltar y a un hacerse notar como tal. Conclusión: los griegos sintieron y apreciaron la belleza tanto como nosotros. La gran diferencia es que lo bello encarnaba una propiedad manifiesta de las cosas y del cosmos en la medida en que éste posee un orden (taxis).

Segundo: lo bello como medida. A través de varias citas de diálogos platónicos, el autor da forma a la belleza como medida. Primero en el “Filebo” destaca dos elementos de lo bello: la medida (metriotes) y la simetría (summetria). La primera evoca armonía, proporción, feliz disposición y conmensurabilidad; la segunda noción da a entender que la medida es la de un orden o de una excelencia que suscita admiración. En este mismo diálogo, Platón afirma que lo bello es perfecto (teleon) y suficiente (hikanon). La autosuficiencia se deriva de la perfección que encarna la belleza (hikanon). Teleon es lo que está acabado, perfecto, aquello a lo que nada le falta. En segundo lugar en el Fedro, Sócrates dice que Pericles es el orador teleotatos, el más perfecto. Pericles no solo dominaba el arte del lenguaje, sino también la meteorología, la especulación acerca de la naturaleza. Según el Fedro la suerte de Pericles estuvo en su amistad con Anaxágoras, el gran pensador del “nous” o de la razón que gobierna el mundo de quien aprendió meteorología y habría llegado a la naturaleza misma de lo que es la mente y lo que no es mente. Ahora bien según Grondin había detrás de esto una idea de fondo: “el gran orador y el que domina el arte del lenguaje, o la retórica, ha de haber adquirido un buen conocimiento sobre la naturaleza de la inteligencia, ya que es ésta

justamente la que le permite apreciar la belleza del mundo. El “bien decir”, o la belleza del decir, que cultiva el *ars bene dicendi*, deriva de una comprensión adecuada del bien y por tanto de la belleza que impregna a la naturaleza en su conjunto. Precisamente porque poseía estas cualidades Pericles puede ser considerado un orador “teleos”, perfecto, el más perfecto de todos, “teleotatos”. La referencia al Fedón y al Timeo, ponen punto final a esta caracterización de la belleza como “medida”. En el primero la finalidad es el elemento clave para comprender que una inteligencia es la causa de todas las cosas; en el segundo muestra que la finalidad preside la formación de nuestro mundo por un demiurgo. Si nuestro cosmos es el más bello y su artesano la mejo de las causas, la belleza del mundo se notará en su terminación y en su finalidad ante la cual los mortales tan falto de todo no pueden más que inclinarse.

Tercero: la belleza del eidos. Según Grondin el término más apropiado para dar cuenta de esta belleza y finalidad del mundo es la de “eidos”. La traducción de este término es “idea” o más cercana “forma inteligible”. El autor rescata la cercanía en el lenguaje griego de eidos con la palabra forma o la apariencia externa de las cosas que nos permite reconocerlas como tales, forma es lo que es visto, de ahí su relación con la visión. Pero también eidos remite a la belleza y su equivalente latino “species”. El autor destaca esta relación de eidos y belleza a través de cuatro puntos. Primero: la idea y en especial la idea de belleza es algo que se ve, no es un simple concepto, es “algo que se puede ver” con los ojos y con la inteligencia. Segundo: esta idea no es algo extraño al mundo sensible o algo que pertenece a un mundo que trasciende lo sensible sino que como insiste Platón en el Filebo, “eidos” es inmanente al mundo sensible. Tercero: en este mundo la belleza, refiriéndose al Fedro, es lo más resplandeciente, nos atrae y es lo más deseable. Y tal vez lo más importante es que nos lleva a contemplar en lo sensible algo trascendente y estimulante. Gracias a ella recordamos el mundo verdadero y por esta razón el aprendizaje de la belleza es una de las mejores iniciaciones a la filosofía. Cuarto: Esta experiencia trascendente de la belleza nos lleva a pensar que el mundo está regido por algo así como un “principio” de lo bello, el eidos de lo bello, que no es solamente sensible sino que trasciende la belleza particular de los cuerpos sensibles. Y es viendo las bellezas particulares es que Platón termina considerando la contemplación de la idea de Belleza como principio superior del universo. Es en el Banquete donde Platón acentúa la contemplación como una visión, somos capaces de contemplar la idea de lo bello que se nos presenta de repente, y la visión como la comprensión tienen algo de inmediato. Grondin cita e interpreta magníficamente el diálogo entre Diotima, la sacerdotisa de

Mantina, y Sócrates. Ella sabe que se trata de una cima en el orden de la consideración y da a entender que es muy difícil para un mortal mantenerse en ella. Pero más allá del conocido diálogo platónico, nos parece digno de rescatar, las reflexiones de Grondin y el valor que tienen para un lector contemporáneo. Si hay belleza en el mundo, si hay bondad y finalidad, la existencia no es fruto de un azar fortuito, la vida tiene sentido y merece ser vivida.

Cuarto: los rasgos sobresalientes de la belleza. La experiencia de la belleza es un camino hacia la metafísica, teniendo en cuenta que en Platón la belleza nunca es una cuestión puramente estética. Grondin intenta dar los rasgos sobresalientes de esta belleza del eidos a través de cuatro notas: Primero: la armonía, la proporción y la simetría. En el Filebo es donde Platón describe la belleza en estos términos. Estas notas serían las más resplandecientes en lo sensible. Es la belleza intrínseca a las cosas sensibles y que “participan” en la idea. No solo hay imitación por parte de lo sensible, sino que es irrecusable de que exista esa belleza en lo sensible. A veces Platón utiliza el término “mimesis” para indicar esta regularidad, constancia y medida, que imita otra realidad, la del ideal que sirve de modelo. El autor también refiere a Aristóteles cuando en su Metafísica utiliza casi los mismos términos para describir a la belleza: orden, proporción y delimitación que las ciencias matemáticas manifiestan en grado sumo. Segundo: la “bondad”. La belleza en griego no es una cuestión meramente estética sino que lo bello es también bueno. Esta belleza-bondad es sin duda la del orden del mundo que el Timeo pretende justificar. Los bellos discursos son la expresión de esta bondad, reflejan la bondad, la precisión y la belleza de las cosas mismas. Una persona tampoco es bella sólo físicamente sino que lo es por su personalidad, su inteligencia, su amabilidad o su virtud. Tercero: la “finalidad”. Lo que es bello y bueno obedece también a una cierta finalidad. Las cosas bellas y buenas están como acabadas y esta condición de acabadas denota una finalidad. El gran principio de la idea del Bien, las aspiración de todas las cosas a lo mejor, el orden teleológico de la naturaleza son para Platón y Aristóteles las pruebas de esta belleza=bondad=finalidad. Cuarto: la “inteligencia”. Lo que es bello refleja una inteligencia singular en su ordenamiento. La ciencia no tiene otro objetivo que descubrir esta inteligencia o racionalidad inherente a las cosas cuando busca su sentido. Pero no existe una gran disposición sin un agente. Esa es la tesis platónica del Timeo que confirma a su vez la tesis del Fedón cuando afirma que hay una inteligencia que ha dispuesto las cosas de la mejor manera posible. .

Quinto: la belleza de la idea de bien. La idea de Bien es la que aporta en la “República” su fuerza de verdad (aletheia) a las demás ideas. La idea heideggeriana que es la más familiar a nosotros,

aletheia como des-velamiento, no es la que evoca Platón en el *Cratilo*. Allí hace derivar aletheia de ale-theia, es decir de un viaje divino. Aletheia como des-velamiento aparece en el *Fedro* como el cortejo de las almas humanas que aspiran a igual que los dioses a ver la llanura de la Verdad. Propone Grondin comparar este pasaje con el mito de Er al final de la República donde las almas menos divinas serán destinadas en el otro mundo a la llanura del olvido "lethe". Más allá de este juego etimológico, el autor muestra lo que le parece más decisivo: que la idea de Bien aporta a las otras ideas todo su brillo, toda su aletheia. De ahí la comparación de la idea de bien con el sol. Todas las ideas se caracterizan por esta aletheia. 1) Tienen "prestancia" porque se imponen en la realidad y por tanto a nuestra atención. 2) Se destacan por su estabilidad porque la idea es lo que se mantiene en la realidad, lo que es responsable de la constancia de las cosas y lo que por esta razón cautiva a nuestra inteligencia. 3) Finalmente la idea goza de cierta luminosidad, de cierto esplendor.

En cuanto a por qué es bella la idea de bien, y en qué implica una belleza que supera a todas las demás, la razón está en que es bella porque el Bien es "lo más luminoso de lo que es". La intención platónica al hablar de la idea de bien, es también hablar de la belleza del Bien, de lo justo. Hay una "belleza de la belleza". Y la metafísica descansa sobre esta misteriosa casi tautológica belleza de lo Bello que invita a la reflexión.

El tercer capítulo se titula "la metafísica como raíz de la filosofía". La metafísica tal como se la ha venido describiendo en sus pilares y en la experiencia de lo bello encarna una herencia de la que la filosofía y el pensamiento humano pueden apropiarse para su mejor proyecto. Esto permitiría a la filosofía lo que siempre ha sido: una escucha vigilante y razonada del sentido de las cosas que procura una sabiduría de vida. La filosofía tal como la comprendemos algo menos de dos siglos, ha conservado su preocupación por las raíces, la preocupación metafísica, y la de sus aplicaciones, la preocupación moral. El saber y el ser humano tenían un sentido moral que anclaban en sus raíces metafísicas. Pero hoy no es la metafísica la que está en crisis sino el saber y la moral que pretenden prescindir de ella. Ocurre que la metafísica más que una teoría sobre el mundo, es más bien una teoría sobre el sentido y la belleza del mundo, es decir lo que hace que una vida sea digna de ser vivida y vivida con filosofía es decir con una perspectiva razonada sobre el sentido. La historia de la metafísica es la historia de las respuestas a las grandes preguntas por el sentido de la vida y a su vez las preguntas que estas respuestas suscitan. De ahí que el elemento de la metafísica sea a priori el del diálogo. La metafísica es por tanto una larga conversación sobre el sentido de las cosas. Podemos

según el autor interpretar la historia de la filosofía como una guerra de metafísicas que es a menudo lo que ha sido y sigue siendo aún. Al autor le parece más verdadero tomar todas las voces como formando parte del canon de la metafísica, entendiendo por canon en sus dos sentidos: normativo y musical. Ningún autor debería prescindir de las razones argumentadas por otras metafísicas, porque si algo esta nos enseña es que sus razones de las cosas y la frágil belleza del mundo son múltiples. El principio y la esperanza de la razón son la raíz de la metafísica. Es difícil argumentar contra la metafísica: no se la puede criticar sino practicarla. Hace referencia al autor a los dos grandes críticos de la metafísica en los tiempos modernos: Kant y Heidegger. El primero destruye los argumentos sofisticados de la razón pura especulativa con el único objetivo de posibilitar una metafísica basada en el orden y en las exigencias universales de la razón práctica que vinculan toda conciencia. En cuanto a Heidegger solo deconstruye el modo de pensamiento que llama “metafísica” para finalmente plantearse la cuestión del ser, una cuestión que la tradición habría eludido sistemáticamente, pero de la que es muy dudoso pretender que no sea metafísica y sobre todo porque este nuevo principio heideggeriano de la cuestión del ser, ha de preparar una nueva comprensión de lo divino en la noche del olvido del ser. Pero la idea que el autor quiere poner de manifiesto acá es que la metafísica al descubrir la belleza de las cosas y al reconocer una cierta dignidad de lo humano, también nos proporciona razones para vivir, ser y esperar. El descubrimiento inaugural de la metafísica es que la vida humana tiene sentido porque el orden del mundo, que resplandece de belleza, lo tiene, y también lo tiene la razón humana, ya que está guiada por una esperanza de sentido constante aunque inquieta.

El capítulo cuarto se titula “¿Y el mal?” El autor deja de lado la pregunta de Agustín “unde malum?” que sustituye por una interrogación más simple ¿y el mal?. Por un lado reconoce la presencia doliente de éste que pone en cuestión toda metafísica. Justamente ésta sería una disciplina imposible por no poder cumplir sus promesas o no conseguir resolver el problema del mal que sería inconciliable con un mundo pensado a priori conforme al orden del bien. Por cierto el mal es radical en el sentido de que no puede ser reducido a otro fenómeno que permita explicarlo. No es solo una privación del bien o un “efecto colateral” de la grandiosa libertad humana. Un mal relativizado de este modo ya no es el mal. De ahí su renuncia a justificarlo bajo una visión sub specie aeternitatis. Por otro lado Grondin retoma la postura de Ricoeur que siempre reconoció en el mal el mayor desafío de la filosofía. Éste supone no solo un fracaso o un límite al pensamiento, sino también una incitación a pensar más

y mejor la metafísica misma. Asumir en parte este desafío es la intención de Grondin. Y si bien estas propuestas no valen como respuesta al “misterio” del mal, sin embargo de algún modo ayudan a dar un cierto sentido a tan difícil cuestión.

En primer lugar hay que reconocer que la metafísica de la idea y de la belleza ya tienen un poco en cuenta esta “fisura asfixiante” que aflige a la condición humana. Sin embargo y a pesar de esta presencia siempre hay apariciones de belleza, finalidad y sentido de las cosas. No todo está dicho con la penumbra reinante, y es justamente en medio de ella que aparece ese anhelo del hombre por el bien y el sentido de las cosas. Hay sufrimiento pero la fuerza de la metafísica surge de la esperanza que supera a este sufrir.

En segundo lugar la experiencia del des-orden implica la idea de orden. Si nos sentimos indignados por muchas cosas que nos disgustan, es justamente porque hay algo más hondo, más profundo que anhela otra cosa. Los “profetas de la desgracia” no tienen en cuenta los progresos realizados a lo largo de la historia de la humanidad. Ámbitos como la educación, la medicina, la salud, la revolución informática y digital, éstos y muchos más, muestran avances que ponen en cuestión una primacía del mal. Aún cuando la belleza y el bien se reafirmen tímidamente, sin embargo la expectativa metafísica es primordial.

En tercer lugar también hay que tener en cuenta la actitud humana con que enfrentamos o bien hablamos del mal. “Los humanos, dice el autor, se quejan demasiado”. Lo primero que debemos hacer frente al mal es hacer todo lo posible para eliminarlo, atenuarlo e introducir el bien. Cita una frase célebre pronunciada por el presidente Kennedy “no os paséis el tiempo quejando de vuestros males ...preguntáos qué podéis hacer contra ellos y contra los que afligen a otras personas.”

En cuarto lugar hay actitudes bastante modernas como el protestar, las actitudes de rebeldía, etc, que son muy propias de la modernidad. Constituye hoy para nosotros una segunda naturaleza. A juicio del autor los antiguos eran mucho más dispuestos a aceptar las situaciones, tal como la vida las iba presentando. Una cierta reconciliación con la suerte. Por otra parte las tres grandes religiones del libro, el judaísmo, el cristianismo y el islán, ofrecen un horizonte de trascendencia capaz de ofrecer una expectativa de vida que contempla los horizontes que afectan a toda vida humana.

En quinto lugar y último lugar el autor apunta a la necesidad de cantar y celebrar la existencia. Y apoyarnos en la contemplación de la belleza de las cosas. De ahí en más y en la medida en que es posible dar una respuesta a tan difícil cuestión, Grondin abre la temática a la belleza de la contemplación.

El capítulo quinto se titula “De la contemplación de la belleza de las cosas”. Su contenido como lo aclara a pie de página el mismo autor, fue presentado en Montreal en el 2014 en un congreso titulado “Declives y resurgimientos de la contemplación”. El mismo título sugiere que tal actitud está sujeta a altibajos. Aún en la historia del pensamiento esta actitud contemplativa ha estado sujeta a los modos de relacionarse el hombre con el orden y la belleza del mundo. Es parte de la condición humana y de su finitud. La misma presencia en el congreso atestigua de diferentes maneras el compromiso del hombre que se dedica a pensar y su compromiso con esta actitud contemplativa. Es cierto que para una época que se maneja “ansiosamente” pasando de una imagen a otra y de un videoclip a otro, hablarle de contemplación tiene de por sí un cierto deslucimiento estético.

Dos subtítulos articulan su ponencia: 1) El sentido y la actualidad del ideal contemplativo, y 2) Razones del declive relativo del ideal contemplativo. Respecto de la primera cuestión el autor hace primero un recorrido por la Filosofía moderna mostrando como a pesar del descrédito de la actitud contemplativa, todos los grandes filósofos de la modernidad la tuvieron en cuenta: Descartes comienza su tercera Meditación cerrando los ojos y tapándose los oídos para contemplar su interior; Kant evoca al final de la “Crítica de la razón práctica” la contemplación de una ley moral dentro de nosotros que nos recuerda nuestro destino inteligible; Hegel termina su “Enciclopedia” citando la Metafísica de Aristóteles que celebra el pensamiento divino que se contempla a sí mismo. Husserl habla a la manera de Platón de una visión de las esencias y Heidegger de un *Seinsblick* o de una intuición del ser que es una cuestión de serenidad equivalente a la *Gelassenheit* del Maestro Eckhart.

En la Filosofía antigua la temática de la contemplación era algo natural al pensamiento: un orden de contemplación espiritual de realidades eternas. Platón, Aristóteles y Plotino son paradigmas de la realidad contemplativa, especialmente este último para quien toda actividad tiende hacia alguna contemplación o algún estado de felicidad. También encontramos este primado en toda la tradición medieval de la metafísica como experiencia mística. Esto da pie al autor para referirse a la obra de E. Falque “El libro de la experiencia. De Anselmo de Cantorbery a Bernardo de Claraval” (Paris, 2017).

Hay un “se dice” de la contemplación que merece ser rescatado: “es un conocimiento desinteresado y estrictamente intelectual”. El autor hace un recorrido para mostrar que desde los antiguos la contemplación no era ni tan desinteresada ni tan intelectual. Por ejemplo Aristóteles comienza su Ética declarando que toda acción tiende a algún bien, y termina exaltando el ideal contemplativo como la forma superior de

felicidad a la que el hombre puede aspirar. Platón decía en el Banquete que la contemplación de la Belleza es el punto de la existencia en que para el hombre la vida vale la pena ser vivida, y la contemplación de la Belleza se inicia a partir de los cuerpos bellos. Para los griegos, los dioses son los primeros en ser considerados felices, porque su felicidad es permanente. La nuestra es pasajera y tanto para Platón como para Aristóteles, solo se produce cuando nos entregamos a la “teoría”, la actividad más cercana a la propia divinidad, porque los dioses no están abrumados como nosotros por la praxis y la poiesis. La noción de “otium” que también el autor rescata, no es tanto la diversión como el estado del que es dueño de su tiempo y por tanto es libre. Este estado de libertad es el anhelado por toda la humanidad. Hay una cita de Ortega y Gasset que merece ser rescatada: “la teoría es la dulce e ingeniosa caricia de la belleza de las cosas por parte de nuestra mente y fuente de felicidad para el que se libera a ella.” El ideal contemplativo no es tan desinteresado o gratuito como se cree. Ciertamente, la contemplación se busca por sí misma, pero es lo que puede hacernos felices. Y a través de ella participamos en la felicidad divina que no es poca cosa.

El otro aspecto es que sea una tarea estrictamente intelectual. La primera frase de la Metafísica, Aristóteles afirma “Todos los hombres por naturaleza desean saber”, pero según Grondin no siempre se presta atención a la justificación hedonista de esta frase: “señal de ello es el amor a las sensaciones. Estas en efecto son amadas por sí mismas, incluso al margen de su utilidad y más que todas las demás, las sensaciones visuales”. Pero esta sería solo el primer grado, porque el deseo de conocimiento culmina en el ideal de la “episteme” que es consciente de las causas primeras y solo por amor al conocimiento. Por tanto el amor a la belleza y a la felicidad siguen siendo el motor del saber contemplativo.

El sentido más riguroso según el autor y todavía actual, es que la contemplación es un conocimiento de las causas y especialmente del Bien o de la finalidad que anima al conjunto de los seres vivos, conocimiento que permite a nuestra razón elevarse a la idea de una razón última de los seres. Una “comprensión” del conjunto de la naturaleza y de la vida. Esta concepción del saber, de la comprensión y del “nous”, por tanto de la contemplación, procede de Platón: el saber propio del “nous”, es el que ve y re-conoce en el mundo visible e inteligible el orden de la idea o del “eidos” que resplandece por su belleza. De ahí que según el Banquete es el momento en que para el ser humano la existencia merece ser vivida. La contemplación es por tanto la del sentido y la belleza de las cosas que nos hace comprender qué y por qué el mundo tiene sentido. Es una “contemplación” que procura razones para vivir y por tanto, felicidad o placer.

La segunda cuestión planteada es la de un declive del ideal contemplativo que está íntimamente ligado a la búsqueda de la felicidad y la plenitud de la existencia. Sin embargo enumera algunas razones que llevarían a pensar en un declive relativo de ese ideal.

1. La primera crítica y tal vez la más común es que la contemplación y en concreto la filosofía no responden a los criterios de productividad del mundo contemporáneo. Esto ciertamente es indiscutible. Pero el concepto de “theoria” griego si bien acentuaba en la teoría un fin en sí misma, casi una “autotelia” sin embargo algo más quedaba sugerido y más aún practicado: se trata de ese ser llevado el hombre más allá de sí mismo y participar de la contemplación de la belleza y del sentido de las cosas y en última instancia encontrar razones para vivir y pensar. Otra cosa sería hacerle jugar a la contemplación el juego de la “poiesis”, el del orden de la producción, y que su finalidad fuese tan solo el servicio que presta a las ciencias como las matemáticas y la física.

2. Otra cuestión, para el autor más determinante para afirmar un cierto declive del ideal contemplativo, estaría en la crítica cristiana del conocimiento teórico. La búsqueda del conocimiento teórico tan solo por amor al saber es una pura “curiositas”. Aparta al hombre de la verdadera contemplación que es el saber de salvación tal como aparece en las Sagradas Escrituras. Pero según Grondin hay que observar que solo se desprecia un tipo de contemplación para subordinarla a otra que sería la verdad divina tal como se manifiesta en las Escrituras.

Hay otra idea que ha contribuido a este declive y es la idea también de procedencia cristiana de que la teoría debe subordinarse a la caridad. La influencia de esta idea de una preeminencia del orden de la caridad sigue siendo muy fuerte en nuestra época, sobretodo en las apelaciones a la acción práctica y a la solidaridad con los desvalidos, ante quienes nadie puede permanecer insensible. Sin embargo solo se puede hacer el bien o procurar el progreso del bien común si se considera que vale la pena conseguirlo por sí mismo. Pero qué ganarían la acción y la beneficencia humanas si se las privara de inteligencia y se las eximiera de una inteligencia que es la del sentido de las cosas que se entiende debe dirigirse a un bien mayor.

3. La tercera razón del declive de ese ideal es el nominalismo reinante en nuestra época. La contemplación pierde así su objeto. ¿Qué queda? Un sujeto que pretende ser el centro del mundo y que, girando alrededor de sí mismo, busca desesperadamente un sentido a su existencia.

El capítulo sexto se titula “La posible herencia de la metafísica leibniziana en la hermenéutica.” El objetivo de este capítulo es mostrar cómo ciertos aspectos del pensamiento de Leibniz están presentes en

el pensamiento contemporáneo que no rehúye a plantearse cuestiones metafísicas. Por otra parte ¿qué es una filosofía hermenéutica? sino una forma de pensar que celebra la capacidad humana de comprensión, por lo tanto coincide con la metafísica que es el cumplimiento del pensamiento hermenéutico en tanto que buscan ambos comprender alguna cosa del ser y sus razones.

Hablaré dice Grondin de qué elementos de la metafísica de Leibniz son posibles de ser rescatados en la hermenéutica. Heidegger es tal vez el que más cerca ha estado de Leibniz en 1928. En cambio alrededor de 1957 lo hace responsable de su “dispositivo” metafísico y de su olvido del ser. El “principio de razón suficiente” no hace más que revelar la intención secreta y calculadora del pensar metafísico que el mismo Heidegger intenta superar.

Según Grondin el racionalismo de Leibniz es posible de ser retomado en el pensamiento hermenéutico. Leibniz sería un inspirador, un acicate y un corrector para el pensamiento hermenéutico que lo impulsa a abordar cuestiones metafísicas que la hermenéutica esconde pero que no puede dejar de abordar.

En el momento que Grondin escribe estas líneas (2014) se celebran los 300 años de la *Monadología*, una verdadera síntesis de toda la filosofía de Leibniz resumida en 90 aforismos, escrita en el ocaso de su vida es un verdadero ejemplo de síntesis del pensamiento que todo filósofo debería hacer. Además un esfuerzo de síntesis que acaba con una última palabra: “felicidad”, hablando de Dios como “la causa final que debe constituir el exclusivo fin de nuestra voluntad y puede solo conducir a nuestra felicidad”.

Para mostrar esta influencia posible de la *Monadología* en el pensamiento hermenéutico, Grondin se permite enumerar siete tesis:

1. “Somos esencialmente seres de comprensión”. Esta sería a juicio de Grondin una tesis común a Leibniz y a la hermenéutica. Ahora bien en nuestra lectura del texto, rescatamos las siguientes afirmaciones: 1) en Heidegger el comprender está ligado al miedo, al aburrimiento, pasando por la angustia. Acentuando este aspecto emocional, el hombre es un *Dasein*, un entendedor del ser, el privilegio racional y metafísico del hombre. La comprensión es un rasgo existencial en Heidegger que se mantendrá en Gadamer y Ricoeur. 2) Gadamer se apropia de la comprensión existencial de Heidegger y la aplica a los textos. Toda comprensión dice Gadamer está necesariamente guiada por prejuicios y anticipaciones de sentido. Lo más interesante según Grondin que para Gadamer esta interpretación es un proceso en cuyo transcurso nuestras anticipaciones son objeto de revisión constante al contacto con las cosas mismas. Gadamer habla de una anticipación de la percepción que es sin duda una herencia de Leibniz, una perfección

anticipadora y una presuposición de una racionalidad inherente a lo que se trata de comprender.

2. “ Ser un ser de comprensión es intentar comprender el sentido de las cosas”. Nuestra comprensión es transitiva; el sentido de las cosas no es inyectado en las cosas sino que es obtenido de ellas. Las cosas tienen un sentido que puede ser comprendido; lo pone de manifiesto Gadamer cuando dice que “el ser que puede ser comprendido es lenguaje”. Por lo tanto según Gadamer la inteligibilidad es propia del mundo y es en el lenguaje donde se despliega esa inteligibilidad. Gadamer da a entender que nuestra capacidad de comprensión en principio no conoce límites. Ciertamente no todo el ser puede ser comprendido, seguimos siendo seres finitos, pero lo que importa es que el significado del ser, su inteligibilidad fundamental, el que se despliega en nuestro lenguaje, cuya universalidad, se extiende tanto como la propia razón. Esta racionalidad aflora no solo cuando Gadamer subraya que “el lenguaje es el lenguaje de la razón misma” sino cuando percibe en la “luz de la palabra” que hace inteligible todas las cosas, un eco de la metafísica platónica de la luz. Con esta recuperación de esta metafísica de la luz Gadamer se distancia de toda concepción nominalista del lenguaje.

3. “Comprender la realidad es también comprenderla a partir de sus razones y del principio de razón suficiente”. El autor hace una referencia a lo que significa la palabra “razón” y especialmente las oposiciones que hoy suscita en la filosofía: son incontables las filosofías e incluso las hermenéuticas que quieren prescindir de la razón. Y pone como ejemplo a la filosofía del último Heidegger, de Foucault, Derrida y tantos otros.

Su posición es resistir a la tentación suicida de prescindir de la razón. La “glorificación” de la irracionalidad debe tener sus razones. Si el término razón tiene tanta resistencia es porque implica que somos capaces de saberlo todo, de comprenderlo todo. Pero no somos mentes infinitas ni tampoco podemos comprender las infinitas razones de las cosas. Concluir de los límites de nuestro entendimiento los límites de la racionalidad del mundo sería según Grondin el colmo de la arrogancia que está detrás de todos los que proclaman la irracionalidad esencial de la realidad.

4. “Esta afirmación hermenéutica de la racionalidad de principio de las cosas va unida a una valorización de la variedad de perspectivas y razones que, según subraya Leibniz a menudo, son infinitas.” Una filosofía hermenéutica consiente de nuestra relación interpretativa con la realidad también destaca que no hay una única interpretación de la realidad. Tal tesis es semejante a la afirmación de Leibniz cuando afirma que cada mónada se distingue por su percepción necesariamente

perspectivista de la realidad. Sin embargo para Leibniz todas estas visiones siguen siendo visiones de un único y mismo mundo. Cada mónada sería un espejo del mundo semejante a lo que Gadamer llama una estructura especulativa del lenguaje. El lenguaje también es especulativo en el sentido de que “refleja” el mundo, como en un espejo, que permite verlo al mismo tiempo como si fuera por primera vez.

Según Gadamer “las posibilidades finitas de la palabra están asignadas al sentido de su referencia como una orientación hacia el infinito”. La hermenéutica y la metafísica leibniziana reconocen ambas la diversidad de perspectivas, ya que nos ayudan a destacar el significado y la belleza de las cosas.

Leibniz escribe en uno de los pasajes de su *Monadología* que “hay una infinidad de figuras y de movimientos presentes y pasados que entran en la causa eficiente de mi escritura actual, a igual que una infinidad de ligeras inclinaciones y disposiciones de mi alma, tanto presentes como pasadas que entran en la causa final.

5.”El elogio de esta infinita variedad se traduce en una formidable apertura al diálogo, en hermenéutica y en metafísica.” Ambos pensadores se caracterizan por una frase que les es común, al decir de Gadamer “yo apruebo casi todo lo que leo”. No se puede comprender una cosa, una perspectiva o una frase si no se interviene en el diálogo del que se es parte.

6.”El principio de razón se abre a un horizonte metafísico”. Para Leibniz si hay una razón de las cosas, es legítimo y hasta necesario pensar que ha de haber una “razón última de las cosas”. La pregunta que se hace el autor es si cabe en la hermenéutica una “teología rationalis” comparable. Heidegger rechaza el dios de los filósofos, pero su búsqueda de un dios tuvo una notable influencia en la teología de posguerra, y comenzó a buscar un “dios no metafísico”. En cuanto a Gadamer no tuvo formación religiosa ni teológica, pero en la última parte de *Verdad y Método* se identificaba con la metafísica de la luz del platonismo que afirma la inteligibilidad del principio del mundo que nuestra comprensión puede desplegar por sí misma. El pensamiento de Leibniz tiene la cualidad que no tiene la hermenéutica de presentarse como metafísica y ocuparse sobre la razón última de las cosas, de ahí su mérito en plantearse la pregunta por el sentido de la vida.

7.”Abiertos a la racionalidad del mundo, revelada por nuestra razón y en nuestro lenguaje, la metafísica de Leibniz y la hermenéutica permiten albergar cierto optimismo frente a la vida.” Ante a un siglo XX devastado por las guerras es muy difícil defender hoy el optimismo leibniziano. Sin embargo la hermenéutica ofrece ciertos elementos al menos para la conducción de la vida humana. Siempre cabe

esperar lo mejor en el proceso de la comprensión humana aunque a veces fracase. Gadamer defiende la idea hegeliana de una cierta racionalidad de la historia especialmente en la selección que efectúa de las obras y de las realizaciones que merecen ser transmitidas por la tradición. El mismo Gadamer era bastante optimista y sostenía que podíamos aprender algo incluso de nuestros errores. El hombre, repetía Gadamer, no puede vivir sin esperanza. Vale la pena recoger una cita que Grondin hace de una entrevista a Gadamer: “En efecto creo que todos los pesimistas son deshonestos. La vida se alimenta de esperanza. Podemos tener ante nosotros problemas insolubles que nos atormentan. Pero caer en el pesimismo es pecar ligeramente de deshonestidad”. La tarea de la metafísica es según el autor, devolver la esperanza a los hombres y ofrecer un fundamento a esta esperanza. Este optimismo constituye siempre un antídoto útil contra el miserabilismo reinante.

El capítulo séptimo se titula “¿Cómo es posible la metafísica después del historicismo?” La pregunta formulada por el autor queda muy bien planteada en las dos primeras páginas de este capítulo. ¿Quedan sacudidos los pilares de la metafísica tal como han sido planteados en este ensayo por la aparición de la conciencia histórica? ¿Sigue siendo posible la metafísica después del historicismo? Esta pregunta fue planteada por Habermas en el 2000 con motivo del centenario del maestro de la hermenéutica, Jans-Georg Gadamer. La intención de Gadamer era mostrar que una experiencia de verdad vinculante era posible después del historicismo. Para Gadamer el privilegio del hombre moderno era tener conciencia de la historicidad de todo presente y de la relatividad de todas las opiniones. En su libro “Verdad y Método” reconoce plenamente la historicidad de nuestra condición, sin renunciar a la idea de validez o de trascendencia que implica la noción de verdad.

Según Grondin la respuesta de Gadamer se da en dos tiempos:

1.-El historicismo relativiza toda forma de validez. El primer error del historicismo es, por tanto, limitarse a una concepción bastante absolutista de la verdad, que no corresponde con la historicidad de nuestra experiencia de verdad. La aporía del historicismo es esperar secretamente una verdad no relativa a la vez que sostiene que toda verdad es relativa. Gadamer reprochará a Dilthey haber permanecido prisionero de esta aporía cuando buscó un fundamento epistemológico de las ciencias del espíritu que le permitiera disipar el espectro del escepticismo y del subjetivismo en el ámbito de la historia.

2.-Gadamer propone una fenomenología de una experiencia de verdad que tiene en cuenta nuestra historicidad y a la vez la trasciende. Una fenomenología que supere el ámbito de control de nuestra

metodología científica y del relativismo de nuestra conciencia histórica. Las ciencias del espíritu (y la metafísica de la belleza) son portadoras de una verdad que no es la del método científico, ni la de las matemáticas, pero tampoco es puramente relativa aunque implique a quienes la experimentan en su manifestación. Esta verdad trascendente de la que habla Gadamer que amplía nuestros horizontes y reconoce un sentido a nuestras tribulaciones, es el elemento de las ciencias del espíritu en busca de verdad y orientación. Es la verdad que emana sobre todo de las obras clásicas de la literatura, del arte o de las ciencias humanas. Todas ellas son el reflejo de su tiempo, pero hay algo en ellas que trasciende su contexto y que hace que esos textos sigan interpelándonos hoy y transmitiéndonos verdades.

Cuando Gadamer elabora su teoría de la experiencia hermenéutica, le gusta apelar al “*pathei matos*” (se aprende a través del sufrimiento) de Esquilo, al que incluso le reconoce un significado metafísico fundamental. Con el mismo espíritu invoca el oráculo de Delfos: “Conócete a ti mismo y reconoce que eres un hombre y no un dios”. ¿Acusaríamos al oráculo de Delfos de relativismo?, es la pregunta que se hace Gadamer. La verdad que encontramos en todas estas experiencias, y cuyas razones procuramos defender, pues nuestra razón ama las razones, es una verdad “hermenéutica”, es decir, una verdad que tiene en cuenta plenamente nuestra historicidad y nuestra finitud, pero que tampoco se deja reducir a sus contextos porque hay en ella una forma de precisión que sobrepasa su marco particular. Es pues una verdad que implica una cierta “intemporalidad”, ya que trasciende su situación y puede iluminar la nuestra.

En cuanto a la metafísica es un esfuerzo de comprensión. Es el mismo esfuerzo que hay que entender en el término *filo-sofía* cuando se dice que es la aspiración a la sabiduría. Tiene que ver con la ciencia en el sentido de que se trata de una disciplina de pensamiento que se aprende, se ejerce, y de despliega en el tiempo. Pero no es un esfuerzo que podría dar lugar a certezas definitivas. Lo que la metafísica descubre es algo más importante aún, es un horizonte de comprensión que contempla la vida en su belleza intrínseca y que permite ver en ella un recorrido sensato. La verdad metafísica es hermenéutica al igual que la verdad hermenéutica es metafísica.

Conclusión: La solidaridad de la metafísica y de la hermenéutica. Una conclusión interesante en tanto que está hecha en primera persona. Una verdadera “confesio” retomando la frase de Ricoeur en su tesina de 1933-34: en filosofía se dice “*cogito, non cogitat*”. El pensamiento contemporáneo tiene una cierta ceguera metafísica. De ahí la intención del autor en este libro de recordar la belleza y el carácter imprescindible de la metafísica. La metafísica elabora una

hermenéutica del ser que reconoce en él un cierto orden (siguiendo su pilar ontológico), se vale del principio de razón para mostrar que este orden remite a una inteligencia (pilar teológico) y reflexionando sobre su propia condición de posibilidad, considera que el hombre puede comprender este orden y su inteligencia (pilar antropológico). La base de esta hermenéutica se encuentra en la experiencia de la belleza entendida en el sentido pleno del término, que pone de manifiesto en la realidad la bondad, finalidad e inteligencia que en ella se pueden contemplar. La hermenéutica y la metafísica resumen así el esfuerzo filosófico fundamental. La filosofía ha de ayudarnos a comprender el mundo y la vida, el campo de nuestra acción y de nuestra obligación, y en el mejor de los casos la razón de nuestra existencia. En palabras de hoy debe responder a la pregunta por el sentido de la vida, o al menos una orientación elemental del ser. También como se decía al comienzo, los hombres tienen una visión global, bastante vaga, que podríamos llamar “filosófica”. Esta forma pre-metafísica de ver es la que nos permite orientarnos en la vida porque nos proporciona puntos de referencia. La metafísica proporciona una sabiduría, aquella a la que la filosofía dice aspirar, y una orientación fundamental, en el ser. Es la única disciplina del saber humano capaz de responder a la inquietante pregunta de nuestra razón ¿qué puedo esperar? La filosofía que se toma en serio su tarea y su finalidad no puede prescindir de la metafísica. Lo mismo ocurre con la aventura humana, pues la metafísica, al hacernos presentir la belleza del mundo, nos permite entrever que la vida sobre este astro errante vale la pena de ser vivida.

LA CUESTIÓN DE LA AUTORÍA EN EL *CORPUS* MÍSTICO DE HELFTA

Ana Laura Forastieri, OCSO

El tema que inspira estas jornadas –“*Reflexiones medievales, cuestiones contemporáneas*”- me da la ocasión de plantear un problema respecto del cual la perspectiva contemporánea difiere mucho de la medieval: el concepto de autor de una obra literaria y, consecuentemente, los criterios para la atribución de autoría. Básicamente, el concepto moderno de autor deriva del Romanticismo y es esencialmente individualista: atiende a la creatividad literaria y a la originalidad de la obra escrita. Estos valores se consideran bienes intelectuales susceptibles de productividad económica y por lo tanto se los protege dentro del régimen legal de la propiedad privada.

Muy distinto es el concepto de autoría en el Medioevo, puesto que se rige por otros valores. Para comprenderlo, hay que considerar la función social del libro y los diversos agentes intervinientes en su producción: *auctor, scrpitor, compilerator*. La ecuación entre estos términos pone más el acento en el libro, que en el autor como figura individual. El tema reviste interés frente los actuales estudios histórico-críticos y literarios de las obras medievales, uno de cuyos cometidos es la determinación de autoría. En el caso de los escritos teológicos de la Abadía de Helfta en el siglo XIII, nos encontramos con un corpus en su mayoría producido en forma colectiva, al menos en su redacción final. El mismo corpus da cuenta de cómo fue compuesto, es decir, revela los agentes intervinientes en su escritura; pero también atribuye

clara y repetidamente la autoría intelectual o de contenido a dos figuras: Mechtildis de Hackeborn, por lo que se refiere al *Liber Specialis Gratiae*,¹ y Gertrudis de Helfta, por lo que hace al *Legatus divinae pietatis*.² Del *Liber* se afirma que Mechtildis no lo escribió por sí misma,³ sino que fue redactado por dos hermanas⁴ a partir de las conversaciones con la santa;⁵ por encargo de los superiores,⁶ pero ignorándolo la protagonista y contra su beneplácito.⁷ Una vez redactado, ella lo

1 Cf. Matilde de Hackeborn, *Libro de la gracia especial. La morada del corazón. Introducción, traducción y notas* P. Daniel Gutiérrez Vesga, Burgos: Monte Carmelo, 2007. (En adelante: *Liber*, seguido de números romanos para indicar sucesivamente el libro y el capítulo; la edición castellana se citará: LGE, seguido de número de página).

2 La edición crítica de *Legatus divinae pietatis* es. Gertrude d'Helfta, *Oeuvres Spirituelles, 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. (En adelante se cita: L para indicar *Legatus Divinae Pietatis*, seguido de número romano para indicar el libro y números arábigos para indicar sucesivamente capítulo y párrafo; la edición de Sources Chrétiennes se cita Sch, seguida de número de tomo y página. En castellano: Gertrudis de Helfta, *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 adelante: MTD I o MTD II, seguido de número de página).

3 “Como se ha dicho, este libro se escribió casi por completo ignorándolo esta sierva de Dios. Cuando alguien se lo notificó, fue tal su tristeza, que no encontraba manera de consolarse” (*Liber* II, XLIII; LGE, 297). “Ruega que le muestren el libro (...); dice que no encontrará consuelo mientras no le muestren lo que han escrito de ella” (*Liber* V, XXXI; LGE 508).

4 Cfr. *Liber* V, XXII: “[Mechtildis] vio tres rayos que salían del corazón de Dios hacia las dos personas que habían escrito este libro.” (LGE 489); y *Liber* V, XXXI: “Una noche se le apareció el Señor en la oración; llevaba este libro abierto en su derecha. Cuenta la visión a las dos que lo habían escrito y les ruega que le muestren el libro.” (*Liber* V, XXXI; LGE 508). La tarea de estas hermanas está autorizada por el mismo Cristo y es definida como dictar y escribir: “Todo lo que dictan o escriben en mí y por mí, que soy la verdad, es verdadero” (*Liber* V, XXII; LGE 489). En otro lugar, se habla de escribir y componer: “No temas fui yo el que lo hizo todo; por lo tanto, este libro es mío. Te lo di yo: Con la misma veracidad que lo recibiste de mi Espíritu, mi Espíritu las impulsó a ellas para escribirlo y componerlo”. (*Liber* V, XXXI; LGE 508)

5 De estas hermanas, una asume el rol de dictar, y la otra, de escribir al dictado: “La persona que lo escribió, en parte lo oyó a la misma [Mechtildis], en parte a una íntima suya, que hace unos tres años tuvo en sueños una visión”. A la hermana que dicta las visiones de Mechtildis se la considera fiel intérprete de aquella, por su íntima familiaridad con ella.

6 “[...] Se ha escrito este libro [...] por consejo y mandato de la Señora Abadesa con el consentimiento de su Prelado.” (*Liber* V, XXXI; LGE 507-508)

7 En *Liber* V, XXII Mechtildis lamenta que “con lo que Dios se había dignado revelarle se había escrito un libro, y le dice: “¿Por qué, amadísimo Dios mío, me cuesta

revisó y aprobó su contenido.⁸ Del *Legatus* se explica que Gertrudis escribió de su puño y letra solo el libro II,⁹ siendo los restantes cuatro libros redactados por una hermana anónima de la comunidad,¹⁰ que la tradición identifica como *Redactrix*, y más modernamente, *Sor N.11*. Con respecto al *Legatus*, el problema se complica aún más, a partir del descubrimiento del Manuscrito 827 de la Biblioteca Universitaria de Leipzig,¹² hallado en 2008 y actualmente en proceso de edición. Este

tanto aceptar este hecho, puesto que no dudo que no se ha hecho contra tu voluntad?" [...] "¿Cómo puedo saber que es verdad lo que han escrito, si no lo he leído ni aprobado? Aunque lo leyera, no podría creérmelo todo." (LGE 488)

8 "La misma sirva de Cristo a quien le fueron inspiradas y reveladas por Dios todas estas cosas, leyó, aprobó y corrigió este libro" [...] Desde entonces llegó a conocer tan perfectamente este libro, que nunca llegaron a ver sus ojos corporales, que describe a su confidente su volumen, su forma de encuadernación en piel y hasta el estuche de cuero en el que se debía guardar." (*Liber II*, XLIII; LGE, 298).

9 "El año noveno después de recibir aquella gracia, entre febrero y abril, al retornar el día santo de la Cena del Señor, mientras esperaba con la comunidad que se llevara el Cuerpo del Señor a una enferma, fue arrebatada por un violento movimiento del Espíritu Santo, tomó una tablilla que tenía a su lado y desbordante de gratitud escribió de su mano lo que sentía en su corazón en diálogo íntimo con su Amado, para su gloria." (L II Pról.; MTD I, 133)

10 El Prólogo General describe el contenido de los cinco libros que componen el *Legatus*: "El primero contiene la presentación de su personalidad y los testimonios de su santidad. El segundo lo que escribió ella misma por inspiración del Espíritu de Dios y los dones que recibió, para dar gracias por los mismos. El tercero expone algunos testimonios sobre los beneficios que recibió o le fueron revelados. En el cuarto se describen las visitas con las que fue consolada por la benignidad divina en algunas festividades. Finalmente, en el quinto se manifiesta lo que el Señor se dignó revelar sobre los méritos de algunas almas que habían fallecido, añadiendo las consolaciones con las que el Señor se dignó prevenir sus últimos momentos." (L I Pról. General; MTD I, 61).

11 Cf. Kurt RUH, "Gertrud von Helfta. Ein neues Gertrud-Bild", *Zeitschrift für deutsches Altertum und eutsche Literatur* 121 (1992), 1-20, 4; Kurt RUH, *Geschichte der abendländischen Mystik. Zweiter Band: Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit*, München: Beck, 1993, 316.

12 La reproducción digital del Manuscrito puede verse en el siguiente link: <https://digital.ub.uni-leipzig.de/object/viewid/0000004133>. Para una descripción completa del código, cf.: Almuth MÁRKER - Balázs J. NEMES, "Hunc tercium conscripsi cum maximo labore occultandi. Schwester N von Helfta und ihre 'Sonderausgabe' des *Legatus divinae pietatis* Gertrudes von Helfta in der Leipziger Handschrift Ms 827", en *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 137 (2015) 248—296, especialmente 253—260. Cf. también: Elena TEALDI, "Il testo del *Legatus divinae pietatis* di Gertrude di Helfta nel manoscritto Leipzig, Universitätsbibliothek 827. Alcuni rilievi", en: *La divina pietas e la suppletio di Cristo in S. Gertrude di Helfta: una soteriologia della misericordia. Atti del Convegno organizzato da Istituto Monastico della Facoltà di Teologia Pontificio Ateneo Sant'Anselmo*, Roma, 15-17 noviembre 2016, Juan Javier Flores Arcas—Bernard Sawicki (eds), Roma: Studia Anselmiana, 2017, 25—44.

códice proporciona amplias partes del *Legatus* en un orden diverso al que se encuentra en la edición corriente, más otras piezas hasta hoy desconocidas, provenientes indubitadamente del *scriptorium* de Helfta. El manuscrito está datado a comienzos del siglo XIV, *terminus ante quem* 1307, por lo que viene a constituir la copia más antigua que se conoce del *Legatus*, acabada casi en forma contemporánea a la muerte de Gertrudis.¹³ Este códice proporciona una prueba irrefutable de la autoría de Gertrudis sobre el *Memoriale Habundantie Suavitatis Divine*, que hasta ahora había llegado a nosotros como Libro II del *Legatus*; en efecto, transmite diecinueve de los veinticuatro capítulos conocidos de la obra autobiográfica de Gertrudis, en un tenor cuasi literal al de la versión corriente, pero ordenados de modo diverso. Aparece también un Prefacio al *Memoriale*, hasta ahora desconocido, en el que la *Redactrix* o editora final da cuenta de la composición del *Legatus* en tres partes. La versión del Prefacio de Leipzig sobre el proceso de composición de la obra difiere en varios puntos de la que ya se conocía por el Prólogo General de la versión corriente; pero la referencia a Gertrudis como autora del *Memoriale* es expresa y las circunstancias de redacción de este último son coherentes con lo que ya se sabía por el Prólogo al Libro II, aunque la versión de Leipzig resulta más detallada. La colación de ambas versiones me ha llevado a fundamentar la hipótesis de que el manuscrito de Leipzig refleja un estadio más primitivo de la redacción del *Legatus*:¹⁴ en mi opinión, el códice transmite un texto que no circuló y que luego fue totalmente refundido y aumentado para su edición final en cinco libros. Esta

13 Actualmente hay certeza de que el manuscrito de Leipzig fue realizado en el Monasterio Benedictino de Pegau: decoraciones idénticas en otros manuscritos indudablemente originados en Pegau en el mismo período, permiten extraer esta conclusión. Ahora bien, el Monasterio de Pegau fue desbastado por el fuego en 1307, después de lo cual la realización de esta copia hubiera sido bastante improbable. Por lo tanto, 1307 se toma como *terminus ante quem* (TAQ, límite antes del cual) para la emergencia de esta parte del manuscrito de Leipzig. Como *terminus post quem* (TPQ, límite después del cual) se toma la conclusión de la edición final del *Legatus* (1302/03), o, como más temprano, la fecha de la muerte de Gertrudis (1301). Cf. Almuth MÄRKER, "The Leipzig Codex Ms 827 – The earliest transmission of Gertrude of Helfta's Latin *Legatus divinae pietatis*", *Analecta Cisterciensia* 69 (2019): 161-178.

14 Cf. Ana Laura Forastieri, "A general hypothesis on the process of composition of *Legatus Divinae Pietatis*", *Magistra* 24.2 (Winter 2018): 46-90; "Der *Legatus Divinae Pietatis* der Heiligen Gertrud von Helfta. Eine Hypothese zum Entstehungsprozess", *Cistercienser Chronik* 128 Jahrgang Heft 2 (2021): 185-247. Sobre la precedencia temporal del códice de Leipzig, desde otro punto de vista, cf. también: Alexandra Barratt, "The chronological priority of the *Memoriale abundantiae suavitatis divinae* in Leipzig Unveristätbibliothec, Ms 827", *Analecta Cisterciensia* 69 (2019): 198-209

última versión en cinco libros es la que circuló y por lo tanto llegó hasta nosotros, atestiguada por manuscritos del siglo XV.

El manuscrito de Leipzig transmite también una obra inédita del *scriptorium* de Helfta, consistente en un florilegio o antología de textos patrísticos y medievales, que se presenta como una introducción a la autobiografía de Gertrudis, con el fin de fundar en la tradición las revelaciones que ella narra. Esta pieza concluye con un epílogo escrito en primera persona, cuya autora se atribuye la autoría del Florilegio. Es difícil discernir si la redactora de este epílogo es Gertrudis o la Redactrix; pero esta decisión dirime la autoría de Florilegio.¹⁵

Como se ve, la cuestión de la autoría en el corpus de Helfta es compleja y se ha complicado más aún con respecto al *Legatus*, a partir del descubrimiento del Manuscrito de Leipzig. Sin embargo, la autoría colectiva de la obra no es un descubrimiento moderno. El mismo *Legatus* afirma repetidamente el modo colectivo de su producción, tanto en la versión conocida, como en el manuscrito de Leipzig. No es este el momento de evaluar, mediante crítica literaria interna, la veracidad y congruencia de cada una de dichas afirmaciones, ni de analizar pormenorizadamente todos los problemas que la autoría presenta en la obra. Un largo camino de investigación y hermenéutica se abre por delante, una vez que el manuscrito sea editado. Más bien deseo aquí reflexionar sobre el modo de producir un libro en la Edad Media, el concepto de autoría vigente en el siglo XIII y, por lo tanto, el concepto de autoría que se maneja en el mismo *Legatus*. Quiero abrir el tema al diálogo a fin de enriquecerlo con nuevas perspectivas que puedan aportar a delinear una hermenéutica del problema de la autoría, que sea respetuosa de la obra misma y de la concepción de autor subyacente en su medio de origen.

1. AUTORÍA Y REDACCIÓN DEL *LEGATUS*

Este libro ha sido escrito para alabanza y gloria de Dios, que ama la salvación de todos los hombres [...]. Por esto puede comprenderse el abundante fruto para las almas que el autor y dador de todos los bienes espera obtener del mismo.¹⁶

Así concluye el *Legatus divinae pietatis* en la versión corriente, bajo la pluma de la *Redactrix*. Unos capítulos antes, también bajo la pluma de la *Redactrix*, el Señor había dirigido estas palabras a Gertrudis:

15 Cf. Ana Laura Forastieri, "A general hypothesis...", *Magistra* 24.2 (Winter 2018): 46-90.

16 L V 36,1; MTD II, 425.

Con el mismo amor que por mi gratuita bondad que te inspiré todo lo que se ha escrito en este libro, con ese mismo amor lo confié a la memoria de la persona que te las escuchó; ella las organizó, las ordenó y las escribió todas de su mano según mi mejor beneplácito.¹⁷

Según los textos citados, la *Redactrix* atribuye a Dios la autoría del libro; a Gertrudis, la inspiración divina como elegida de Dios; y a sí misma se denomina “*compilatrix*”, describiendo su tarea propia como “*componens, ordinans, conscribens*”: componer, ordenar y escribir. Esta distribución se mantiene a lo largo de toda la obra, tanto en la edición final, como en la versión que nos llega por el manuscrito de Leipzig, en cuyo Prefacio¹⁸ al Memorial, leemos:

Este libro se titula “Memorial de la Abundancia de la Divina Dulzura”, porque este nombre le ha sido asignado por el mismo Autor que da el ser a toda criatura [...]. El libro se ha dividido en tres partes, de las cuales la primera parte la escribió de su mano la misma que mereció recibir estas cosas del Dispensador de todas las gracias. (L827, fol. 25v)¹⁹

¿Qué puede significar la atribución de autoría a Dios? Ante todo, significa que el *Legatus* se sitúa en continuidad con la Biblia, es decir como una obra divinamente inspirada. La autoría de Dios en la Biblia es compartida con los autores humanos divinamente inspirados. Del mismo modo, la autoría de Dios en el *Legatus* es compartida con aquella que recibió la inspiración divina: Gertrudis. El contenido del

17 L V 33,1; MTD II, 421: “*Eodem etiam amore eadem memoriae a te se audientis commendavi, componens et ordinans ac per manus ejus secundum optimum beneplacitum meum conscribens universa*” (Sch 331, 266).

18 En el manuscrito Leipzig, el texto del “Memorial de la Abundancia de la Divina Dulzura” escrito por Gertrudis de su puño y letra (que corresponde al Libro II de la versión conocida del *Legatus*), está precedido por un Prefacio escrito por la *Redactrix*, donde ella explica la génesis de las distintas partes de la obra, presentes en el manuscrito. Se prefiere denominar “Prefacio” esta pieza introductoria al Memorial, aunque el texto lo denomina “Prólogo”, ya que no es el primer escrito del manuscrito referido a las obras de Helfta. La primera pieza es el *Florilegium* “*Ducam Eam*”.

19 “*Liber iste nominetur Memoriale habundancie suavitatis diuine, quia inpositum est illi hoc nomen ab ipso auctore, qui omni creature dat esse, ut patet in fine prologi. Est enim liber iste divisus in tres partes, quarum primam partem ipsam que hec a largitore omnium gratiarum accipere meruit, suis manibus scripsit post octavum annum accepte gracie*”. (Gertrudis de Helfta–Sor N. *Redactrix*, “Prefacio” al *Memorial de la Abundancia de la Divina Dulzura*, L827, fol. 25v, la traducción al castellano es mía). La segunda parte del libro, dice la *Redactrix* haberla escrito ella misma, con autorización de Gertrudis; la tercera parte, dice haberla redactado ella misma, por iniciativa propia, ante la posibilidad de la muerte inminente de la abadesa Gertrudis.

libro, se afirma aquí, proviene de dicha inspiración. La *Redactrix* no se atribuye a sí misma la inspiración divina sino la tarea material de la escritura, función que le ha implicado un alto grado de composición y las tareas de edición de la obra.

Ésto puede resultar incongruente con nuestra noción moderna de autoría, que pone el acento en la originalidad de las ideas y su modo de expresión. El plan de la obra²⁰ y la selección de contenido que la *Redactrix* se atribuye,²¹ exceden la tarea del compilador y apuntan más bien a la función del editor. Pero la elaboración propia que ella refiere sobre contenidos aportados por Gertrudis,²² exceden también la función de edición. Según los criterios de la literatura moderna, la *Redactrix* podría considerarse autora de los pasajes que le competen: en la versión final, más de dos tercios de obra.²³

Pero para comprender el modo en que los escritores medievales entendían la autoría literaria, hay que considerar la función social del *libro* y la distinción entre *scriptor* y *auctor*.²⁴

20 Cf. nota 10.

21 Declara la *Redactrix* que “se han omitido con frecuencia [en este libro] muchas cosas dignas de una sorprendente narración” (L IV 26,2; MTD II, 123); y reconoce que, aunque “se podrían decir muchas cosas, se omiten por brevedad.” (L IV 59,3; MTD II, 334). Añade: “Omito, sin embargo, todas estas cosas como otras muchas por brevedad, para que la prolijidad no cause hastío.” (L IV 27,5; MTD II, 131). “Solo citaré aquí algunas cosas, en la medida que puede alcanzarlas la inteligencia humana.” (L IV 48, 9; MTD II, 254).

22 Por ejemplo: “Se han descrito en este librito imágenes de realidades corpóreas para ayudar al entendimiento humano según el discernimiento y capacidad de los lectores, dividiéndolo en cinco libros” (L Pról. General 6; MTD I, 24)

23 Cf. en el mismo sentido: Balázs J. Nemes, “Text Production and Authorship. Gertrude of Helfta’s *Legatus divinae pietatis*”, en: E. A. Andersen, H. Lahmann, A. Simon, eds., *A Companion to Mysticism and Devotion in Northern Germany in the Late Middle Ages* (Leiden: Brill, 2014) 106-110; *id.*, “L’activité littéraire à Helfta vers 1300. Acteurs et oeuvres”, en *Les liens de la miséricorde. L’enseignement de Sainte Gertrude d’Helfta sur la miséricorde replacé dans ses contextes*, X. Batllo, ed. Paris: Honoré Champion, 2018: 37-51; *id.*, “Scenes of writing, figurations of authorship. A literature historian’s reflections on the veracity of the passages recounting the textual genesis of the special edition of Gertrude of Helfta’s *Legatus divinae pietatis*”, *Analecta Cisterciensia* 69 (2019): 145-160.

24 Cf. K. Perromat Augustín, “El plagio en las literaturas hispánicas: Historia, Teoría y Práctica”. Université Paris-Sorbonne - Paris IV, 2010, en: <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00992391/document>, [acceso: 2-4-2022]; Alfonso Martín-Jiménez, “La imitación y el plagio en el Clasicismo y los conceptos contemporáneos de intertextualidad e hipertextualidad”, *Dialogía. Revista de lingüística, literatura y cultura* 9 (2015) 58-100. <https://www.journals.uio.no/index.php/Dialogia/article/view/2600>, [acceso: 2-4-2022].

1.1. EL LIBRO

El libro en la Edad Media forma parte de una comunidad de lenguaje que funciona como garante colectivo de su significado y autenticidad. El medioevo monástico formaba una gran comunidad de creencias, donde la libre circulación de las ideas estaba al servicio de la unidad. El saber letrado era patrimonio de los monjes y el clero. La literatura monástica tenía agentes y destinatarios socialmente definidos: los monjes y las comunidades monásticas principalmente masculinas, y, en menor medida, femeninas. Los libros tenían la finalidad de fomentar la vida monástica y de preservar y transmitir un patrimonio espiritual común heredado del pasado: los Padres de la Iglesia (las *auctoritates*), cuyos textos se transmitieron de generación en generación durante aproximadamente un milenio.

El énfasis en el aspecto colectivo de la tradición y su función cohesiva y unificadora, determinaba dos consecuencias con respecto a la producción literaria: por un lado, no se priorizaba la inventiva personal, menos aún en los contenidos. La originalidad se entendía como fidelidad a los orígenes. La inventiva personal podía consistir en un modo nuevo de expresar las cosas antiguas, y ésto aún dentro de géneros y topos determinados y funcionales. Por otro lado, se admitía una mayor libertad a la hora de manipular los textos, de adaptarlos a fines específicos, descontextualizarlos, dado que se entendía que la verdad que ellos transmitían era anterior e inmanente a su textualidad. Los libros se consideraban parte de un gran discurso universal y globalizador cuyo autor primero era Dios. Las contradicciones aparentes entre los textos de los diversos Padres se resolvían como manifestaciones complementarias e incompletas de una “verdad revelada”. Como resultado de esta concepción, se generalizaron los lugares comunes (*koinoi topoi*) y proliferaron los florilegios, resúmenes y catálogos de sentencias (*excerpta et pandecta*), escritos todos supeditados a su reutilización según las necesidades. También son comunes los centones o refundiciones de varios autores, donde la labor del escritor se aproxima más a la del editor o compilador, que selecciona y eventualmente adapta su material conforme a un criterio de compilación o edición.

En el *Legatus*, el carácter autónomo del libro, es decir la preponderancia de la obra final por sobre sus partes y sus agentes productores, está expresado al principio y al final de la obra: En el Prólogo General, el libro está personificado como un hijo de padres conocidos, que se convierte en el heraldo de un señor, recibiendo para ello atribuciones y poderes específicos:

Como la hermosura de un precioso niño atrae frecuentemente las miradas de los padres con redoblada ternura, he determinado formar

este libro con ambas partes para que de ambas brote esta expresión, a saber: “Mensajero del memorial del desbordamiento de la gracia divina”, porque el mensaje de mi divina bondad trae el recuerdo de mis elegidos.²⁵

Muy sorprendida ella [Gertrudis] le dice: “Los que se llaman mensajeros tienen mayor autoridad ¿qué autoridad te dignas conceder a este librito cuando le otorgas tal nombre?” Le responde el Señor: “Concedo por el poder de mi divinidad, que quien lo leyere con recta intención y tratare de dar buen ejemplo con él para mi gloria, alcanzará el perdón de los pecados veniales, conseguirá la gracia del consuelo espiritual y se dispondrá para gracias mayores.²⁶

Y al final de la obra el libro es investido de un carácter sacramental, como portador de Cristo, a semejanza de la Eucaristía; de modo que los que se acercan al libro con recta disposición, reciben a Cristo mismo:

He grabado éste mi libro en lo más profundo de mi pecho divino para que cada una de las letras escritas en él sean dulcemente penetradas por la dulzura de mi divinidad [...]. Con el mismo efecto que en esta misa he transustanciado el pan y el vino para la salvación de todos, he santificado también con mi bendición divina todo lo escrito en este libro, para que todos los que, como he dicho antes, lo deseen leer con humilde devoción encuentren en él la verdadera salvación.²⁷

Yo penetraré y una vez penetrado haré fecundas con la dulzura de mi amor divino todas las palabras de este libro que ahora se me ha ofrecido, escrito verdaderamente bajo el impulso de mi Espíritu.²⁸

1.2. SCRIPTOR

En cuanto a los agentes productores del texto, se daba una diferenciación entre *scriptor* y *auctor* que hoy nos resulta extraña. Esta distinción obedecía a una disociación más fundamental entre la composición literaria y la escritura: la actividad intelectual de creación literaria se consideraba claramente diversa de la escritura material y más

25 L I Pr 5; MTD I, 60.

26 L I Pr 4; MTD I, 59-60.

27 L V 33, 1-2; MTD II, 420.

28 L V 34, 1; MTD II, 422.

bien incompatible con ésta. Sobre el modo de componer en el medioevo, hay que remitirse a un texto de san Buenaventura, “*de modi faciendi librum*”:

Hay cuatro modos de hacer libros: Aquel que escribe las cosas de otro sin añadir o cambiar nada, éste merece ser llamado escritor (*scriptor*). Aquel que escribe las cosas de otro, añadiendo, pero no de lo suyo, éste se llama recopilador (*compiler*). Aquel que escribe de lo propio y de lo ajeno, pero de lo ajeno como principal y agrega de lo suyo para clarificar o explicar, éste se llama comentador (*commentator*), no autor. Aquel que escribe de lo suyo y de lo ajeno pero de lo suyo como principal y de lo ajeno para confirmarlo, éste tal debe ser llamado autor (*auctor*).²⁹

El *scriptor* medieval era el productor material del libro. Éste rara vez detentaba el estatus de *auctor*, pero podía desempeñar un amplio rango de funciones en una textualidad colectivamente compartida: desde *scriptor* propiamente dicho (copista-editor), *compiler* (transmisor) o *commentator* (prolongador) de. El rasgo común a todas estas funciones es el anonimato, la casi total ausencia de rasgos individuales que permitan identificarlo, más allá de ciertas convenciones genéricas. El *scriptor* desaparece en función del libro. Permanece oculto tras una cadena de recursos lingüísticos comunes, pertenecientes a una tradición discursiva, e interpretados a partir de ella. La *Redactrix* cumple con esta regla del anonimato.

Los *scriptori* practicaban una intertextualidad extrema, componiendo en base a la compilación, extracción y paráfrasis de textos de autores conocidos -considerados por tanto de patrimonio público- o simplemente anteriores, cuyos autores carecían de la dignidad de *auctores*.³⁰ Esta praxis de producción textual estaba avalada por una tradición literaria omnipresente. Umberto Eco apunta que: “El Medioevo

29 “*Quadruplex est modus faciendi librum. Aliquis enim scribit aliena, nihil addendo vel mutando; et iste mere dicitur scriptor. Aliquis scribit aliena addendo, sed non de suo, et iste compiler dicitur. Aliquis scribit et aliena et sua sed aliena tamquam principalia, et sua tamquam annexa ad evidentiam, et iste dicitur commentator non auctor. Aliquis scribit et sua et aliena, sed sua tamquam principalia, aliena tamquam ad confirmationem; et talis debet dici auctor*” (San Buenaventura, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi, I*, ed. Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas 1882, 14-15. La traducción al castellano es mía).

30 Cf. P. Zumthor; E. R. Curtius; O. De Kunstmann, *Écumenisme médiéval* (Vandendorpe, 1992), 133-142; E. Eisenstein, *The Printing Press as an Agent of Change*, Cambridge, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press, 1980, 120-121.

copiaba sin indicar las fuentes porque era el modo tradicional y más adecuado de hacer las cosas”.³¹

Por otra parte, cada copia se hacía a mano. Cada ejemplar anterior a la invención de la imprenta era una suerte de ejemplar único, un *hápax*. Los copistas podían introducir variantes, censurar, abreviar y adaptar al gusto del cliente final, ya que no se le prestaba atención a la integridad de la obra artística. Así, el destinatario de la copia recibía el fruto de un encargo personalizado, lo cual contribuía a diluir la relación con el autor original.

Este uso generalizado y extenso de materiales ajenos se hacía las más de las veces sin indicarlo expresamente en el texto o sin especificar su origen. Pensemos por ejemplo en la cita, alusión o refundición de textos bíblicos o litúrgicos en la pluma de Bernardo o de la misma Gertrudis. Estas interpolaciones de otros textos, alusiones o paráfrasis escapan tal vez al lector moderno, pero no escapaban a los lectores contemporáneos, familiarizados con un canon reducido de autores y textos. Cabe notar sin embargo a este respecto, el interés explícito que también manifiesta el *Legatus* por citar las fuentes escriturísticas y patristicas de su doctrina, a fin de contar con un aval explícito del libro de parte de las *auctoritates*, los Padres de la Iglesia. Ésto se mantiene tanto en la versión final como en la versión primitiva del manuscrito de Leipzig, que trae un florilegio inédito, *Ducam Eam*, consistente en una recopilación de citas patristicas para abonar la doctrina vertida en las revelaciones narradas a continuación.

1.3. AUCTOR

El concepto de autoría vigente en la Edad Media fue el heredado de la Antigüedad clásica con una significación muy distinta al concepto moderno. En un primer sentido *autor* se relaciona con la atribución de autoridad (*auctoritas*): el nombre del autor parecía fundirse con la obra y daba una garantía de verdad a su contenido. Los nombres de los clásicos griegos y latinos, así como los de los Padres de la Iglesia, servían como marcas de autenticidad y autoridad, por lo que no tardaron en surgirles textos apócrifos, continuadores, adaptadores e imitadores de estilo, que simultáneamente traicionaban y preservaban sus modelos clásicos.

En otro sentido, el concepto de *autor* hacía referencia a la realización de una obra, una acción (*auctor, actor*).³² De ahí que en la anti-

31 U. Eco, “Prólogo” a R. K. Merton, *On the Shoulders of Giants, Post-Italianate Edition. A Shandean Postscript*. The University of Chicago Press: Chicago, London 19933, XVII.

32 J. Lewandowska: “Recensión de del libro: Aina Pérez Fontdevila y Meri Torras

güedad y la Edad Media fuera legítimo atribuir la autoría al personaje principal de un libro, sin que éste hubiera participado en nada en su redacción. Ésto sucede frecuentemente en la Biblia, pero también en los clásicos griegos, como Sócrates y Platón. El libro de Esther, el libro del profeta Isaías, participan en diversa medida de este concepto. En este sentido también se atribuye a Matilde de Hackeborn la autoría del *Liber Specialis Gratiae*, por ser la protagonista de su contenido, no su redactora.

Por extraña que sea a nuestra mentalidad actual, esta noción de autor estaba vigente en la Edad Media. San Bernardo, al comentar *Ct* 2,9 afirma que Cristo es el *auctor* del Cántico y el Espíritu Santo su *narrator*. Dice:

Según el sentido espiritual (de *Ct* 2,9) se entiende también que [el Verbo] se ha acercado, pero de otra manera, que es en realidad la que convenía ser adoptada [*agi*] por el Esposo y ser expresada [*dici*] por el Espíritu Santo. Pues una interpretación verdaderamente espiritual no debe incluir cosa alguna que sea indecorosa para el autor [*auctor*] y el narrador [*narrator*] (*SC* 56,1).³³

“[*Quod*] a caelesti Sponso *agi oportuit et a Spiritu sancto dici*”: Lo que convenía que el Esposo hiciera y que el Espíritu Santo expresara. Es decir: lo que el Esposo obra, el Espíritu Santo lo dice. En consecuencia, el texto concluye que el Esposo es *auctor* y el Espíritu Santo *narrator*. El contexto muestra que la palabra *auctor* significa aquí actor, protagonista, lo que corresponde con el uso del término en los autores medievales. *Auctor* se refiere a las obras, pero no a las obras literarias o artísticas, sino que aquí se refiere a las acciones divinas: Cristo es el protagonista del Cántico; Cristo es también autor de milagros, autor de nuestra salvación. El Espíritu Santo ha hecho consignar por escrito las grandes obras divinas; es, por lo tanto, su *narrator*.

Otra característica de la autoría medieval es la tendencia al anonimato, o sea la ausencia de título y autor expreso. De ahí por ejemplo que en el *Legatus* Gertrudis está nombrada por una fórmula

Francés, eds., *Los papeles del autor/a. Marcos teóricos sobre autoría literaria*, Arco/ Libros: Madrid 2016, en: <http://revistes.ub.edu/index.php/452f/article/download/20403/23263>, [acceso: 2-4-2022].

33 San Bernardo de Claraval, *Super Cantica Canticorum*, Sermón 56,1 (En adelante: SC, seguido de número de sermón y parágrafo); en: *Id.*, Sermones sobre el Cantar de los Cantares, intr. y trad. J.L. Santos Gómez, OCSO, ed. Monasterio de Sta. María de Oseira, Madrid 2000, 352. En otros lugares de la misma obra dice que el Espíritu Santo es quien ha hecho escribir el Cántico (SC 16,1), ha determinado las palabras (SC 23,5) y las ha formado por su inspiración (SC 42,11).

elíptica uniforme, generalmente *ista electa*. No se la menciona por su nombre más que en *Legatus* IV17 y en este caso, no en el cuerpo del capítulo sino en el título³⁴ y los títulos se consideran un agregado tardío.

El rechazo a la individualización de las obras parece ser una particularidad intencionada, paralela a otras muestras de colectivización de la escritura. ¿Por qué este cultivo del anonimato? Dado que la actividad literaria estaba generalmente concentrada en la clase religiosa, se consideraba una falta de modestia la búsqueda de la fama, gloria literaria o reputación. Solo la obediencia al superior, el requerimiento de un amigo o una razón divina, tenía el peso suficiente para hacer vencer las resistencias para escribir. Abundan los lugares comunes donde el autor se queja de no tener capacidad literaria, de componer contra su voluntad, aduciendo la voluntad de Dios, o, en el caso de Gertrudis, la inspiración irresistible, la orden de los superiores, la alabanza divina y el bien de muchas almas.

En cambio, proliferan las composiciones "*cum auctoritate*", es decir autorizadas por un personaje de renombre que no es el autor, pero garantiza el contenido. Esta es la función de la *Approbatio Doctorum* en la versión final del *Legatus*: un texto independiente añadido al comienzo del libro, en el cual teólogos de conocida autoridad aprueban y recomiendan el contenido del libro. La aparición de una figura de autor más próxima a la moderna suele datarse en la Baja Edad Media, cuando van apareciendo los primeros textos acompañados con nombre de autor conocido.

1.4. CREACIÓN LITERARIA Y PRODUCCIÓN DEL LIBRO

La práctica literaria común en el alto medioevo suponía que el autor se sirviera de colaboradores³⁵. Los pocos que tenían las competencias para componer pertenecían a la elite religiosa y era natural que pudieran contar con secretarios y copistas, mediadores de la escritura, cuya contribución al producto final, no solo desde el punto de vista gráfico formal sino también textual, podía ser notable. Para el autor, escribir manualmente hubiera sido considerado un dispendio de tiempo y energía y suponía competencias muy diversas de las de la creación literaria. La escritura de pergaminos era considerada trabajo manual. Así vemos que en el capítulo 10 del Libro

34 "*De oblatione Domini pro anima Drudis, et tribus victoriis. Dominica Invocavit*" (*SCh* 255, 184). *Drudis* es un diminutivo cariñoso de Gertrudis.

35 Cf. M. Long, "L'autografia d'autore Cambiamenti nella realizzazione en ella concezione del libro dal XII secolo all'invenzione della stampa", <https://riviste.unimi.it/index.php/DoctorVirtualis/article/view/2198/2419>, [acceso: 2-4-2022].

II, Gertrudis opone el hecho de escribir bajo inspiración divina, a la contemplación³⁶:

Una vez escrita la parte que correspondía a cada día, aunque pusiera el esfuerzo de todos mis sentidos, me era imposible añadir una sola palabra de aquellas que al día siguiente afluían a mí con tanta abundancia y sin la más mínima dificultad. De este modo ordenabas y moderabas mi fogosidad como enseña la Escritura: “No hay que entregarse de tal manera a la acción que descuide aplicarse a la contemplación” (cf. *Lc* 10,41). De este modo te mostrabas en todo momento celoso de mi salvación, para que pudiera dedicar tiempo a gozar de los tiernos abrazos de Raquel sin verme privada de la dichosa fecundidad de Lía. (L II 10.3; MTD I, 164-165).

La posibilidad de escritura en tablas de cera³⁷ complica aún más el cuadro. Esta práctica estaba muy difundida porque constituía la base del aprendizaje de la escritura y era menos lenta y fatigosa que la escritura sobre pergamino. De Gertrudis misma se nos dice que comenzó a escribir el Memorial el jueves santo de 1289, en una tablilla de cera:

“El día santo de la Cena del Señor, mientras esperaba con la comunión que se llevara el Cuerpo del Señor a una enferma, fue arrebatada por un violento movimiento del Espíritu Santo, tomó una tablilla que tenía a su lado y desbordante de gratitud escribió de su mano lo que sentía en su corazón.” (L II Pr; MTD I, 133).

Los autores podían escribir apuntes o primeras redacciones en tablas de cera y luego dictar a sus secretarios, o bien confiar las tablas a los secretarios para que transcribieran el contenido y eventualmente lo desarrollasen; también el secretario podía servirse de tablas de cera para tomar apuntes bajo el dictado del autor. En estas tablas solo

36 En el mismo sentido, san Bernardo opone la actividad de dictado, o sea la creación literaria, al silencio contemplativo y la quietud; cf. San Bernardo, “Carta 89”, en *Obras completas de san Bernardo, VII Cartas*, ed. Monjes Cistercienses de España, Biblioteca de Autores Cristianos: Madrid 1990, 345; e *Ibid.*, “Carta 90”, 349.

37 Las tablillas o pizarras de cera consistían en una tabla de madera previamente ahuecada, de manera de dejar solo un borde escaso, y rellenas con cera endurecida, generalmente teñida de color negro. Solía unirse varias tablillas con goznes de cuero, a la manera de libro. Se grababa en ellas la escritura con estilete de hierro, con un extremo afilado, para escribir, y el otro extremo aplanado, para alisar la cera y permitir una nueva escritura. Las tablillas se llevaban colgadas al cinturón a fin de contar siempre con un elemento de escritura.

podía escribirse de modo taquigráfico sin posibilidad de registrar palabra por palabra.

Es probable que la *Redactrix* usara la tablilla en algún estadio de la redacción del *Legatus*, o bien que sus colaboradoras lo hicieran en la fase final de la composición de la obra, al recibir las confesiones de Gertrudis que constituyen los libros IV y V del *Legatus*. Por lo que se refiere a la base del actual Libro III, en cambio, en el Prefacio al *Memoriale* del Manuscrito de Leipzig, la *Redactrix* explica que ella había comenzado a escribir algo “en una pieza de papel” (*cedula*) y luego sus superiores le encargaron que lo terminara. Aduce que lo escribió sola y lo mantuvo oculto, sin contar con la colaboración de otras hermanas en la escritura³⁸.

También en el medioevo se da una distinción entre *dictare* y *scribere*. *Dicto* indica la actividad de composición literaria y permanece referido al autor; el *dictator* es siempre el autor y solo excepcionalmente es el escritor³⁹. El acento está puesto en el contenido o en el hecho mismo de la comunicación, más que en la redacción final. En el *Legatus* no se usa la palabra *dictare* para indicar la comunicación oral de Gertrudis, más bien se usa *dicere*⁴⁰ y *dicta*, como conjunto de dichos o sentencias.

La confluencia de estos múltiples factores propició en la Edad Media un tipo de autoría difusa o compartida entre los diferentes agentes de la transmisión textual: autores, copistas, recopiladores, comentaristas, antólogos, traductores, adaptadores. Ésto nos permite comprender el marco de producción del *Legatus* y la legítima distinción que éste mantiene entre la autora inspirada y la *Redactrix* o *compilatrix*.

38 “Cum processu temporis ego [*Redactrix*], longius de hiis instructa, aliqua conscribere cepissem in cedulam occulte [...], contigit, domino ut spero providente [...], ut hec ad noticiam spiritualium prelatorum nostrorum devenirent [...]. Unde tamen [ipsa=Gertrudis] ultra modum coacta contra voluntatem suam, propter obedienciam, permisit me scribere sequentem libellum [...]. Nam cum dilectissima [...] G abbatisa tali infirmitate laboraret, quod diffidebam de productioni adiutorio ipsius [...] unde et hunc tercium conscripsi cum maximo labore occultandi” (Sr. N.-*Redactrix*, Prefacio, L827, fol. 26v-27r).

39 Sobre *dicto* como verbo técnico de la creación literaria y su distinción con *scribo*, cf. San Bernardo, “Carta 89”, en *Obras completas de san Bernardo, VII Cartas*, 345. En el mismo sentido se expresa Pedro el Venerable: “saeculo quod ut sic loquar me sibi totum colligavit, nullatenus vel ad dictandum cor, vel ad scribendum manum relaxare volente, id hucusque implere non potui”, *The letters of Peter the Venerable*, ed. Constable, Harvard University Press: Cambridge 1967, I, 48.

40 La *Redactrix* introduce el discurso directo de Gertrudis en la gran mayoría de los casos con: “*Dicit ista*”.

2. CONCLUSIONES

De lo aquí expuesto, de modo preliminar y tentativo podemos extraer algunas conclusiones, que no son más que el comienzo de un largo camino a recorrer por la crítica literaria en la colación de ambas versiones de la obra. Hecha esta salvedad podemos afirmar que el concepto de autor que maneja el libro es en primer lugar teológico, y solo en un sentido secundario literario: está ligado principalmente a la inspiración divina, no tanto a la escritura material. Tampoco se refiere a la mera inspiración literaria o eficacia de estilo de quien redacta, sino a la experiencia espiritual de la que derivan las cosas que se escriben.

Tanto en la edición final del *Legatus* como en la versión del manuscrito de Leipzig, el término *auctor* se refiere a Dios como autor de las grandes obras divinas: la creación, la salvación y la revelación. Dios es el autor de las revelaciones de las que trata el libro, puesto que por su iniciativa divina fueron reveladas a Gertrudis. Por extensión, *auctor* se aplica a Gertrudis porque ella es quien hizo experiencia de la revelación divina, que en un estadio posterior fue consignada por escrito. Ella es también autora en el sentido de actora principal del libro, protagonista. Además, es autora en cuanto origen de lo narrado, es decir que los relatos reconocen un fondo histórico real en su vida.

En este proceso, la *Redactrix* no se considera a sí misma como autora, puesto que no ha tenido experiencia directa de lo que narra; en todo caso, ella es la receptora de lo que Gertrudis comunica acerca de su experiencia de la revelación divina. Es claro que la *Redactrix* no se atribuye a sí misma la doctrina que vuelca por escrito, sino que la remite a Dios como a su fuente, y al magisterio de Gertrudis sobre el discernimiento de la experiencia espiritual. Esta afirmación repetida y constante habilita para tener por cierto que la doctrina pertenece a Gertrudis, si bien en la mayor parte del texto está reelaborada y expresada en el estilo propio de la redactora.

La *Redactrix* describe su tarea como “recoger, elaborar, ordenar y poner por escrito”, los dichos (*dicta*) de Gertrudis y otros fragmentos originales de la santa, usando para ello toda su capacidad humana. En esta función se define a sí misma como “*compilatrix*”, lo que sería hoy equivalente a “editora”. Por cierto, desde el punto de vista de la creación literaria, el rol de la Redactrix en la elaboración de la obra va más allá de lo que hoy en día se entiende por compilación, y por lo tanto ella debe ser considerada como la autora de las partes que le competen, tanto en la versión final del *Legatus* como en la versión primitiva del manuscrito de Leipzig. Sin embargo, la inspiración literaria no es lo que define el concepto de autor en la obra, sino la inspiración divina, y esta se atribuye a Gertrudis.

A veces también la *Redactrix* ha incluido resúmenes o textos breves, originales de Gertrudis, sin mayores modificaciones, pero sin indicar expresamente el cambio de la voz de la narradora. De este modo, en la lectura continua, dichas interpolaciones quedan subsumidas bajo la voz de la *Redactrix*. Ese recurso, común en la Edad Media, hoy sería considerado copia, apropiación o plagio. Determinar las interpolaciones de *ipsisima verba* de Gertrudis mediante crítica literaria interna y externa puede ayudar a comprender el proceso de composición del *Legatus*, aunque por su naturaleza esta empresa no puede llegar a una total certeza sobre sus afirmaciones.

En síntesis, la emergencia del manuscrito de Leipzig pone en el tapete el problema de la autoría compartida de la obra teológica del monasterio de Helfta en el siglo XIII -ya afirmada en el mismo corpus- en particular, con respecto al *Legatus divinae pietatis*. El códice confirma la autoría de Gertrudis sobre el *Memoriale* pero, en cuanto al resto de la obra, no se puede llegar a delimitar con plena certeza qué pasajes corresponden a la *Redactrix* y cuáles a Gertrudis. Desde el punto de vista estrictamente literario, la *Redactrix* podría catalogarse como coautora o incluso autora de la mayor parte del *Legatus*, exceptuando el Libro II. Pero esta conclusión, no invalida el hecho de que la inspiración de la doctrina y el fondo histórico de las experiencias narradas se atribuyan a Gertrudis. El hecho de que la comunidad haya intervenido en la puesta por escrito de la obra, no invalida la veracidad de la doctrina expuesta y del fondo histórico de lo narrado, sino que los corroboran. Porque si lo narrado hubiera sido falso, no habría subsistido mediante una tradición de lectura ininterrumpida. Sostengo que las conclusiones de la disciplina literaria sobre la atribución de autoría deben ser integradas en una visión teológica más amplia que explique el proceso de la inspiración divina y su puesta por escrito, del cual surja un concepto teológico de autor más respetuoso del género literario de la obra y del contexto vital en el que nació.

SAN MARTÍN DE TOURS Y LA DEBATIDA EJECUCIÓN DE PRISCILIANO DE AVILA (350-385)

Francisco García Bazán*

Tres acápites seguidos dedica San Jerónimo a Prisciliano y los priscilianistas en su *De Viris Illustribus*, los 121-122 y 123. En ellos dice:

121. “Prisciliano, nombrado obispo de Ávila por sus seguidores Idacio e Instancio, dogollado en Tréveris por el tirano Máximo, publicó muchos opúsculos, de los que algunos han llegado hasta nosotros. Incluso hoy es acusado de la herejía gnóstica (fundada) por algunos como Basílides y Marcos, de los que escribió Ireneo, siendo defendido por otros con distinto criterio respecto de él”.

122. “Latroniano de la provincia de Hispania, muy erudito, digno de ser equiparado a los clásicos en el dominio de la composición métrica, decapitado en Tréveris con Prisciliano, Felicísimo y Juliano, son autores de la misma secta. Llegan hasta nosotros las obras de Latroniano, expresión de su talento, en diversas medidas poéticas”.

123. “Tiberiano, Bético, envuelto en la sospecha de la misma herejía de Prisciliano, escribió su obra apologética, con ánimo indignado. Tras la muerte de sus secuaces, vencido por el tedio del destierro, cambió su

* CONICET-ANCBA

propósito, conforme a la sagrada Escritura él perro vuelve a su vómito” (Prov 26,11; 2Ped 2,22), y se unió en matrimonio a su propia hija, anteriormente consagrada en virginidad a Cristo”¹.

Y en la misma tesitura crítica escribe Jerónimo a Ctesifonte en la Carta 133:

“Prisciliano es en España retoño de Mani; por su torpeza sus discípulos lo aman muchísimo y, arrogándose la palabra de la perfección y la ciencia, se encierran solos con mujercillas solas y, entre el coito y los abrazos, les cantan y discantan los versos virgilianos de Geórgicas. 2,325ss. Estos toman parte también de la herejía gnóstica de Basílides. Por lo que asimismo vosotros afirmáis que quienes no tienen conocimiento de la ley no pueden evitar los pecados. ¿Para qué hablar de Prisciliano, que fue condenado por la espada secular y por la autoridad de todo el orbe? ((así también sigue Jerónimo condenando a Evagrio del Ponto, etc... y con ánimo además antifeminista sigue escribiendo)). Simón Mago fundó una herejía ayudado por la ramera Helena. Nicolás antioqueno, inventor de todas las inmundicias, dirigió danzas de mujeres. Marción envió por delante a Roma a una mujer, para que le preparara los ánimos de las ilusas. Apeles tuvo a Filumena por compañera de sus doctrinas. Montano predicador del espíritu inmundo, por medio de Prisca y Maximila, nobles y opulentas mujeres, corrompió primero por el oro y manchó luego con la herejía a muchas iglesias. Dejo lo antiguo y pasó a lo más reciente. Arrio para apoderarse del orbe, engañó primero a la hermana del emperador. Donato, en Africa, fue ayudado por las riquezas de Lucila en su empeño de manchar con aguas fétidas a cualquier infortunado. En España, Agape guió a Elpidio, una mujer a un hombre y una ciega llevó a un ciego a la hoya (Mt 15,14). Sucesor suyo fue Prisciliano, estudiosísimo del mago Zoroastro, que de mago fue hecho obispo y al que se juntó Gala, no de nación, sino de nombre. Esta dejó heredera de otra herejía semejante a una hermana que corría de allá para acá”². Pero antes San Agustín en referencia a Jerónimo en carta “Sobre el origen del alma” le ha escrito: “No obstante pensé que esas opiniones debían ser discutidas de forma que cualquiera de ellas fuera verdadera, y no fuera óbice a mi intento, que era entonces combatir con todas mis fuerzas a quienes se empeñarían en oponer a Dios la naturaleza del mal, dotada de su propio principio, es decir, contra

1 *Apostolado Mariano*, pp. 74-75.

2 *Cartas de San Jerónimo*, BAC, II, p.742.

los maniqueos; pues todavía no había oído hablar sobre los priscilianistas, que se inventan blasfemias no muy diferentes de las de aquellos”³.

Estas noticias traídas a nuestra reflexión son a simple vista heresiológicas, es decir, que pertenecen a un género literario combativo que interpreta la palabra “herejía” desde mediados del siglo II con Justino Mártir, no como simple opción (*haíresis* del verbo *hairéno-mai*), sino como elección errónea y perversa.

El profesor italiano Manlio Simonetti, un especialista en el siglo IV cristiano de alta competencia e influencia en los medios de enseñanza universitaria católicos sucintamente ha presentado al personaje y su doctrina en dos artículos consecutivos de la primera década de nuestro siglo XXI. Pero estos trabajos profesoriales, reclaman agregarle precisiones provenientes de sus posibles fuentes, las que se expresan en otro escrito publicado medio siglo antes por la historiadora española Luisa Vázquez del Portillo en el *Diccionario de Historia de España* editado por Editorial Gredos en 1952 y a cuyo modelo formal de redacción se atiene el investigador italiano, por más que no menciona la fuente precisa de la redacción de sus artículos.

Prisciliano, laico de alta condición social, procedía de una familia senatorial de considerable fortuna y era discípulo de un distinguido rector bordelés, Delfidio, y poseedor de notable capacidad oratoria. Comenzó a predicar en España, hacia el 370, cuando tenía unos 20 años, una doctrina ascética muy rígida que tenía un gran éxito de seguidores; pero que con el estilo oratorio atrayente que envolvía su enseñanza, se ganó la hostilidad de los obispos Hidazio de Mérida e Itacio de Ossonoba, y parece que sus logros de seguimiento colectivo levantaron la sospecha de enseñar doctrinas con indicios de heterodoxia.

El hecho concreto es que el movimiento se extendió con velocidad favorablemente por la Lusitania, la Bética y toda la Galicia, pasando también a Aquitania. Los adeptos del priscilianismo formaban parte de todas las clases sociales, incluidos varios obispos, y entre ellos los más animosos y comprometidos: Istancio y Salviano

En octubre del 380 un concilio reunido en Zaragoza fue la oportunidad para denunciar y condenar las ideas de Prisciliano por la iniciativa del mencionado Hidazio, Obispo de Mérida –sede episcopal importantísima– seguido por Itacio, pero sin daño para su persona. En reacción los obispos Istancio y Salviano compañeros de Prisciliano

3 p. 698.

para dar mayor autoridad a su predicación lo consagraron Obispo de Avila, como maliciosamente lo registra dándole confirmación al hecho Sulpicio Severo en *Crónica II*, 47, 4:

Cuando los obispos Instancio y Severo que habían sido condenados en el juicio de los sacerdotes, para fortalecer su posición, nombran obispo de la ciudad de Avila a Prisciliano, que era laico, pero el cabecilla de aquellos malvados, y había sido condenado junto con ellos en el sínodo caesaraugustano, considerando que se verían más protegidos si dotaban de la autoridad episcopal a un hombre tan agudo y tan inteligente.

Recuerdese que hay un caso al menos tan sonado como éste un siglo antes, cuando el erudito Orígenes intranquilizado por su prelado Demetrio de Alejandría es consagrado protectoramente obispo en Palestina por los obispos Alejandro de Jerusalén y Theoctisto de Cesarea.

En tanto Hydacio a su regreso a Mérida entra en franco conflicto con los priscilianistas de su iglesia o diócesis, quienes se dirigen a los obispos partidarios de Prisciliano que toman la defensa de éste escribiendo con él una *Apología*. Hydacio e Itacio recurren a la autoridad imperial solicitando que los obispos priscilianistas de los que hablan como excomulgados sean depuestos y consiguen un decreto del Emperador Graziano de condena a los maniqueos incluyendo también a Prisciliano, y desterrando a los obispos que les son favorables. Entonces Prisciliano que ya había extendido su actividad a la Galia meridional, en donde se unió a su grupo la rica Eucrocia, pasó con algunos de sus seguidores próximos en un fatigoso y accidentado viaje a Italia. Primero directamente a Milán, para intentar sin éxito, el apoyo de su influyente obispo Ambrosio y después a Roma para lograr la intervención del Papa de origen hispano Dámaso. En ninguno de los dos casos tiene éxito, aunque sí logró la anulación del decreto de Graciano por el *magister officiorum*. Y ahora son Hydacio e Itacio como falsos acusadores quienes son perseguidos por parte de Volvencio, procónsul de España. Itacio huye a la Galia, se refugia en Tréveris y consigue ganarse al prefecto de las Galias, Gregorio, cuyo vicario en España recibe orden de perseguir a los enemigos de Itacio. Macedonio con su autoridad civil superior, defiende a los priscilianistas y trata de detener a Itacio, cuando la usurpación como Emperador de Magno Clemente Máximo en mayo del 383 después de la huída y muerte del joven emperador Graziano, da un nuevo giro a los acontecimientos hostiles a los de Prisciliano. Escribe al respecto sobre esta muerte el historiador Sócrates Escolástico continuador de la obra histórica de Eusebio de Cesarea en la *Historia Eclesiástica V*, 11:

Escondido en una litera transportada por mulas que imitaba una cama de descanso, el general Máximo Andragatio, que había dado a sus guardias la orden de decir que se trataba de la esposa del emperador Graciano, salió al encuentro del emperador cerca de Lyon, una ciudad de las Galias, mientras éste atravesaba el río. Creyendo que se trataba de su esposa no desconfió del engaño, sino que cayó en manos del enemigo como un ciego en un pozo. Andragatio en efecto, saltando fuera de la litera, mató a Graciano con sus propias manos. Murió bajo el consulado de Merobaudes y Saturnino, después de haber reinado quince años y vivido veinticuatro.

Máximo que era hispano de nacimiento desarrolló una amplia experiencia militar y había sido Graciano quien lo promoviera militarmente, sin imaginar que el hombre al que concedía semejantes honores sería quien le habría de arrebatarse la vida.

Itacio aprovechando el cambio de gobernante, acusó a Prisciliano en Tréveris al usurpador Máximo propicio a proceder contra los “maniqueos” españoles, lo que al mismo tiempo le daba pretexto para llevar a cabo pingües expropiaciones.

Los obispos Prisciliano e Instancio -- Salviano había muerto— con otros caracterizados adherentes fueron apresados y llevados a Burdeos a un concilio reunido en el lugar en el 384 que los declaró herejes maniqueos, pero también se los acusaba de graves atentados contra las costumbres y de maleficios. El grupo de obispos hostigador claramente identificado, tenía un veredicto predeterminado. No obstante para responder a estas acusaciones, sobre las que debían entender tribunales civiles, siguiendo asimismo la apelación de Prisciliano fueron llevados a Tréveris. Instancio fue depuesto, pero Prisciliano no se presentó y apeló directamente al nuevo César gobernante Máximo.

Asimismo los obispos adversarios Idacio e Itacio, fueron a Tréveris y actuaron con tal eficacia ante Máximo que lograron la condena capital de Prisciliano, pese a los esfuerzos de Martín de Tours para evitarla. Prisciliano y Eucrocía, la viuda de Delfidio, y otros tres priscilianistas fueron condenados a muerte y ejecutados, después de haber sido torturados para arrancarles las confesiones por el cargo de magia negra. Instancio y otros fueron exiliados. Era la primera vez que un reo confeso bajo tortura por “practicar la magia, haberse consagrado a doctrinas obscenas, haber realizado reuniones con mujeres vulgares y rezar usualmente desnudo”, era condenado a muerte bajo la acusación de herejía. También Ambrosio de Milán que había rechazado su apoyo a Prisciliano protestó enérgicamente contra la condena. Por reacción Itacio fue depuesto e Idacio dimitió espontáneamente.

¿Qué significaba en este último cuarto del siglo IV tiempos de grandes obispos como Ambrosio de Milán y Martín de Tours, ser condenado entre otros cargos por mago? Isidoro de Sevilla a través de San Agustín en el siglo VI, en torno al año 620, que tiene noticia de nuestro asunto escribe en Etimologías VIII, 5, 54, “Sobre las herejías”: “Los priscilianistas se llaman así por Prisciliano, quien forjó en España una doctrina (*dogma*) que es una mezcla de la falsa doctrina (*ex errore*) de los gnósticos y de los maniqueos”. Y expresa asimismo sobre los magos:

1. El primero de los magos fue Zoroastro, rey de los bactrianos, a quien Nino, rey de los asirios, mató en un combate. De él escribe Aristóteles que compuso dos millones de versos, como lo prueban sus volúmenes. 2. Muchos siglos después desarrolló Demócrito este arte, en tiempos en que también Hipócrates sobresalió en el cultivo de la medicina. Numerosas eran entre los asirios las artes mágicas (mágicas artes), según testimonio de Lucano: ¿”Quién conocer podrá el destino (fata) consultando entrañas de animales, quién por las aves descubrir los hados, quién observar los relámpagos del cielo y escrutar los astros con la atención propia de un sirio?”. Y esta vanidad (vanitas) de las artes mágicas, emanada de los ángeles perversos, estuvo vigente durante muchos siglos en todo el orbe de la tierra. Por medio de cierta ciencia de las cosas futuras y de los infiernos, así como por la evocación de éstos, se idearon los auspicios, los augurios, los llamados “oráculos” y la nigromancia. 4. Y no hay que admirarse de la reputación de los magos, cuyas artes para realizar maleficios experimentaron tan extraordinario progreso, que llegaron a presentar prodigios similares a los que Moisés realizaba, transformando varas en serpientes y las aguas en sangre. 5. Se cuenta que maga famosísima fue Circe, que metamorfoseó a los compañeros de Ulises en bestias...7. ¿Qué más, si es lícito creer que la pitonisa hizo salir el alma del profeta Samuel de las entrañas del infierno y presentarse ante los ojos de los vivos, a no ser que creamos que fue el alma del profeta y no alguna fantasmagórica ilusión realizada por la falacia de Satanás? 8...9. Magos son aquellos a quienes la gente suele dar el nombre de “maléficos” (*malefici*) por la magnitud de sus crímenes. Ellos perturban los elementos, enajenan la mente de los hombres, y sin veneno alguno provocan la muerte simplemente con la violencia emanada de sus sortilegios...(siguen otras explicaciones sobre el vocabulario propio de la magia y sus cultivadores los “magos” y su clasificación por Varrón: arúspice, augurio, auspicios, pitonisas, astrólogos, genetlíacos y matemáticos)...Para concluir dice el apartado: “35. Cuenta la fábula que en una ocasión en que un campesino se encontraba arando (Tages figura de la mitología etrusca), surgió

súbitamente (Mercurio) de entre los terrones y le dictó la ciencia aruspical, muriendo ese mismo día. Los romanos tradujeron esos libros de la lengua etrusca a la latina⁴.

Pero el que se opuso enérgicamente, como hemos dicho, y sin declinar su voluntad a la ejecución de Prisciliano de Avila fue el obispo Martín de Tours. ya que estas inéditas ejecuciones provocaron reacciones diferentes.

Mientras que en Burdeos una priscilianista fue lapidada por la plebe y la noble aquitana Pomponia Urbica sufrió una muerte atroz también apedreada, su consuegro Ausonio transformó el dolor por su muerte en virtud conyugal al recordarla en un sentido poema, “no fuiste atormentada por una longeva viudez, pues te uniste a tu marido inmediatamente con tu muerte deseada”. En España los cuerpos de Prisciliano y sus compañeros fueron enterrados con solemnes funerales. Diez obispos gallegos colocaron su nombre en el calendario de sus Iglesias y les dieron culto como mártires. Después de la caída de Máximo (388). Itacio fue excomulgado por un Concilio, desterrado por Teodosio y con Hydacio que había dimitido su dignidad episcopal, desterrado también por Teodosio. Coronado Prisciliano con la aureola del mártir, su movimiento subsistió sobre todo en el norte de España durante el siglo V.

Pero sobre el ejecutado siguieron cayendo las condenas de sello heresiológico. De este modo las Actas del Concilio de Braga del 561, registran:

Si alguno no confiesa al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo como tres personas...sino que dice no haber más que una sola y solitaria persona...como dijeron Sabelio y Prisciliano, sea anatema...Si alguno dice que el Hijo de Dios nuestro Señor, no existió antes de nacer de la Virgen como dijeron Pablo de Samosata, Fotino y Prisciliano, sea anatema,... Si alguno cree que las almas humanas o los ángeles tienen su existencia de la sustancia de Dios, como dijeron Maniqueo y Prisciliano, sea anatema...Si alguno dice que las almas humanas pecaron primero en la morada celestial y por esto fueron echadas a los cuerpos humanos en la tierra, sea anatema. Si alguno dice que el diablo no fue primero un ángel bueno hecho Por Dios, y que su naturaleza no fue obra de Dios, sino que dice que emergió de las tinieblas y que no tiene autor alguno de sí, sino que él mismo es el principio y la sustancia del mal,

4 *Etimologías*, pp. 703-707. San Isidoro de Sevilla, ed. bilingüe, J. Oroz Reta, M Marcos Casquero, M.C. Díaz y Díaz, BAC, Madrid, 2004.

como dijeron Maniqueo y Prisciliano, sea anatema. Si alguno cree que el Diablo ha hecho en el mundo algunas de las criaturas y que por su propia autoridad sigue produciendo los truenos, los rayos, las tormentas y las sequías, como dijo Prisciliano, sea anatema. Si alguno tiene por inmundas las comidas de carnes que Dios dio para uso de los hombres, y se abstiene de ellas, no por motivo de mortificar su cuerpo, sino por considerarlas una impureza, de suerte que no guste ni aun verduras cocidas con carnes, conforme hablaron Maniqueo y Prisciliano, sea anatema⁵.

Perdidos los múltiples opúsculos de Prisciliano aludidos por Jerónimo, como dijimos al comienzo, hasta fines del siglo XIX la doctrina priscilianista era reconstruida sobre la base de escritos hostiles y decretos de concilios españoles, que lo presentan como de contenido gnóstico y encratita: distinción entre el Dios del A.T. y el Dios del N.T., concepción del alma como de naturaleza divina, humanidad aparente de Cristo, condena del matrimonio y prácticas mágicas y astrológicas. Es decir, notas artificiales de una doctrina caracterizada genéricamente y sin mayores matices como gnóstica: Oposición entre el Dios bueno inaccesible y el dios demiurgo, interpretada el alma como pneumática y encerrada en un cuerpo animado del que se debe liberar.

Pero en 1889 la publicación de un corpus de escritos priscilianistas contenido en un manuscrito de la biblioteca de Würzburg ilusionó con que se trataba de un testimonio decisivo sobre el tema, porque estos escritos, salvo algún fragmento, son totalmente ortodoxos, lo que se explica razonablemente, ya que se trata de un legajo de textos reunidos con fines defensivos y que por esto se evita tratar los temas que mejor caracterizan al movimiento.

Mientras que por largo tiempo se ha negado que estos textos fuesen obra directa de Prisciliano, ahora esta tesis encuentra autorizados consensos. El *Liber apologeticus* y el *Liber ad Damasum* condenan varias herejías y doctrinas astrológicas, el *Liber de fide et apocryphis* sostiene que no todos los libros inspirados están contenidos en el Canon, de manera que no se deben rechazar indiscriminadamente todos los apócrifos solo porque los herejes los han interpolado con sus errores, aunque ellos se deban leer con la debida cautela. El Espíritu divino no se circunscribe a los solos libros canónicos, porque en donde está Cristo, allí está la libertad. Otros ocho tratados son de naturaleza homilética o litúrgica: las homilías tratan, según la tradicional referencia tipológica a Cristo y a la Iglesia, episodios del A.T. fueron agregados

5 DH 451-464).

al conjunto para refutar la acusación de rechazar esta parte de la Sagrada Escritura como hacían los gnósticos y maniqueos. Aparte, se han unido los *Canones epistularum Pauli apostoli*, un florilegio de 90 proposiciones sacadas de las cartas paulinas. Nada se sabe de materiales de escritores priscilianistas.

Acaso el anónimo *De trinitate fidei catholicae*, que ofrece una enseñanza trinitaria arcaizante, de tendencia monarquiana ya condenada por Orosio, pertenezca a esta corriente. Sobre los temas fundamentales de su predicación, no es posible precisarlos, salvo un riguroso encratismo, que se alimentaba de una concepción negativa del mundo material, infiltrada de un sello astrológico⁶.

En estas laboriosas y sugerentes Jornadas de Historia de la Filosofía Medieval varios de los concienzudos ponentes han hecho alusiones extensas a la “gnosis “y a los “gnósticos” en pensadores juzgados ortodoxos como Clemente de Alejandría o Evagrio Póntico. Y es justo que las palabras no inviten a confundir los conceptos. De este modo termino leyendo lo escrito en los últimos años y expresado distintamente en la exposición leída en el II Ongreso Internacional de Estudios Patrísticos organizado por la Universidades Nacional de San Juan y Universidad Católica de Cuyo en marzo del año 2017 y publicado recientemente en la Editorial BREPOL de Bélgica⁷:

Gnosis arcaica

Sobre el fondo histórico de la “diversidad una”, o sea, teniendo en cuenta la pluralidad de orientaciones diversas que se registran entre los seguidores inmediatos de Jesús en Israel por el impacto de la experiencia histórica con el Cristo -la vida colectiva del cristianismo más arcaico-, se insinúan tres formas contemporáneas de grupos cristianos con distintas orientaciones religiosas: el grupo de los judeocristianos, el de los gnósticos y el de los protocatólicos. A estos últimos hay que

6 A. Di Berardino, con presentación de Johannes Quasten, *Patrología III*, BAC, 1981, 159-165; *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, III, Marietti2, 2008, 4333-4335. Ver asimismo S. J. G. Sánchez, “Priscillianus”, en R. Goulet, *Dictionnaire des Philosophes Antiques V. de Paccius à Rutilius Rufus*, V, 2e. partie-Vb, CNRS Éditions, París, 2012, p. 1522- 1528; D.Piay Augusto, *Prisciliano. Vida y Muerte de un disidente en el amanecer del Imperio cristiano*, Ediciones Trea, Gijón, 2019; A. Ferreiro, “Simon Magus and Priscillian in the *Commonitorium* of Vincent of Lérins”, en *Vigiliae Christianae* 49/2, (1995), 180-188;

7 “Corpus Gnosticum. Noticias y fuentes sobre los gnósticos incluida la Biblioteca de Nag Hammadi y otros hallazgos anteriores menos conocidos”, en P. Ciner/A. Núñez (eds), *The Discoveries of Manuscripts from Late Antiquity Their Impact on Patristic Studies and the Contemporary World, Conference Proceedings 2nd International Conference on Patristic Studies*, BREPOLs, Turnhout, 2021, pp. 138-144.

agregar a Pablo de Tarso con cuya asimilación y escritos se fortalece la estructura del bloque protocatólico.

La *Epístola a los Gálatas* de Pablo, el fariseo convertido en el camino hacia Damasco en el año 32, redactada unos veinte años después, abre la posibilidad de investigar y confirmar esta diversidad triple mencionada de una comunidad plural y flexible de creyentes cristianos al escribir: “Luego de allí [desde Damasco en torno al año 35], a tres años subí a Jerusalén [alrededor del año 38] para conocer a Cefas y permanecí quince días en su compañía. Y no vi a ningún otro apóstol, y sí a Santiago, el hermano del Señor”⁸... “Luego al cabo de catorce años (año 52), subí nuevamente a Jerusalén... Y reconociendo la gracia que me había sido concedida [la aparición del Cristo Resucitado en el camino hacia Damasco], Santiago, Cefas y Juan [un pariente y un representante de las dos parejas más antiguas de discípulos: Pedro (de la dupla de Pedro y Andrés) y Juan (del dúo integrado por Santiago de Zebedeo --ya fallecido por ajusticiamiento-- y su hermano Juan)], que eran considerados como columnas, nos tendieron la mano en señal de comunión a mí y a Bernabé ... nosotros nos iríamos a los gentiles y ellos a los circuncisos.”⁹

El pasaje recordado es el relato que da sustento a la historia sagrada de la tradición católica nacida en el Asia Menor con centros en Antioquía de Siria y en Esmirna y con cabezas visibles en Evodio, Ignacio, Papías y Policarpo. El relato incluye dos elementos que crecerán con organización propia: A) un aspecto es la admisión de Santiago, el hermano del Señor, el líder de la comunidad judeocristiana, integrando la crónica más antigua del cristianismo, un grupo que continuará residiendo en Jerusalén. Ciudad que posteriormente con Elio Adriano en el año 132 será denominada *Aelia Capitolina* y B), el otro aspecto a registrar seguidamente es la confirmación histórica de la existencia de la gnosis, a la que Pablo se refiere explícitamente en el año 55 y a la que no sólo no parece adherir, sino también condenar, según las palabras de la *Primera Epístola a los Corintios*: “Os recuerdo, hermanos, la Buena Nueva que os prediqué, que habéis recibido y en la que permanecéis firmes y por la que seréis también salvos, si la guardáis tal como os la prediqué. Si no, habréis creído en vano. Porque os transmití, en primer lugar, lo que a mi vez recibí”. Una enseñanza, por lo tanto, en la convicción paulina, tradicional; recibida

8 Gál 1. 16-19.

9 Gál 2, 1 y 9. Sobre la cronología cfr. O. Cullman, *Le Nouveau Testament*, P.U.F., París, 1966, p. 55-57 y con mayor amplitud, S. Vidal, *Las Cartas originales de Pablo*, Trotta, Madrid, 1996, 71-117, esp. p.71-73.

y que se debe transmitir fielmente. Esto primero, es una posición formalmente legítima, pero lo que escribe a continuación referido al contenido del mensaje, ofrece mayor problema en cuanto a su justificación y, por eso, parte de los judeocristianos, seguidores de Santiago y de buena memoria respecto del “*homo inimicus*” –es decir, Saulo– que ha estado entre los perseguidores de la predicación de Jesús, no lo pueden admitir. Dicho de otro modo y según la interpretación judeocristiana: el contenido de las visiones extraordinarias de Pablo en el camino hacia Damasco no son confiables, pues ¿cómo es posible reconocer la identidad de una voz o figura personal que no se ha conocido con anterioridad?¹⁰ Las tradiciones evangélicas más arcaicas no son anuladas por esta polémica de los judeocristianos contra Pablo que trataba de legitimar su función de Apóstol. Aunque estas dudas, por otra parte, podrían explicar la exuberancia de pruebas personales que Pablo aduce, insertándose en la tradición de las apariciones del Nazareno de la primera hora, válidas para las tres corrientes cristianas y que los gnósticos sabiamente llamen a Pablo “el Apóstol de la Resurrección” en sentido profundo, ya que como todo gnóstico es un resucitado antes de la muerte física, pues lo es por experiencia íntima de conocimiento. Dice Pablo, en consecuencia: “Porque os trasmití, en primer lugar, lo que a mi vez recibí: que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; que fue sepultado y que resucitó al tercer día, según las Escrituras; que se apareció a Cefas y luego a los Doce; después se apareció a más de quinientos hermanos a la vez, de los cuales todavía la mayor parte viven y otros murieron. Luego se apareció a Santiago, más tarde a todos los apóstoles. Y en último término se me apareció también a mí, como a un abortivo. Pues yo soy el último de los apóstoles, indigno del nombre de apóstol, por haber perseguido a la Iglesia de Dios....Ahora bien, si se predica que Cristo ha resucitado de entre los muertos ¿cómo andan diciendo algunos de entre vosotros que no hay resurrección de muertos. Si no hay resurrección de muertos, tampoco Cristo resucitó. Y si no resucitó Cristo, vana es nuestra predicación, vana también vuestra fe” (1Cor 15, 1-9; 12-14). Ahora bien, con estas palabras últimas el Pablo exotérico se ubicaba en una atmósfera de censuras anticipadas que años después se refuerzan paulatinamente en las Epístolas Pastorales. De este modo escribe la *I Epístola a Timoteo*: “Evita las palabrerías profanas y las objeciones del conocimiento de falso nombre (*tês seudónymou gnosis*), algunos que lo profesaban se han apartado de la fe” (6, 20). Este presunto error

10 Ver dentro de la tradición judeocristiana, *Les Reconnaissances du pseudo Clément. Roman chrétien des premiers siècles*, trad., intr. et notes par A. Schneider & L. Cirillo, BREPOLS, Turnhout, 1999, 70.1-8 (pp. 138-139).

condenado, lo ratifica asimismo la *2Timoteo* refiriéndose a Himeneo y Fileto al afirmar que: “La resurrección ya ha tenido lugar”. Y es que la cuestión de la resurrección de los muertos incluye dos acepciones controvertidas en la época en relación con el cuerpo terrestre o sin él y cuándo tiene lugar, y los gnósticos son claros al respecto habiendo optado por la primera interpretación, como lo dice el *Tratado sobre la resurrección* de la biblioteca de NagHammadi. Porque la resurrección es: “La revelación de lo que es y la transformación de las cosas y una transición hacia la novedad. Pues la incorruptibilidad desciende sobre la corrupción y la luz se vierte sobre la oscuridad, absorbiéndola”.¹¹

Por eso el gnóstico es el que posee la gnosis y: “De esta manera el que posee el conocimiento es de lo alto. Si es llamado escucha, responde y se vuelve hacia quien lo llama para ascender hacia él. Y sabe cómo se llama. Poseyendo el conocimiento hace la voluntad de quien le ha llamado, quiere complacerle y recibe el reposo. Su nombre propio aparece. Quien llegue a poseer el conocimiento de este modo sabe de dónde viene y adónde va. Sabe como una persona que habiendo estado embriagada ha salido de su embriaguez, ha vuelto a sí misma y ha corregido lo que les es propio”.¹² La gnosis es, como se dice vulgarmente, “un conocimiento que salva”.

VERDADERA GNOSIS

Teniendo en cuenta al movimiento de la gnosis arcaica y tratando de desplazar su originalidad de conocimiento liberador o salvífico, han surgido dos tipos de críticas posteriores y condenatorias: la de la línea católica alejandrina, más compleja, y la de la tradición heresiológica episcopal antioqueno-romana, más simple. El enfoque alejandrino verificable en Clemente de Alejandría (150-220) incluye en alianza íntima a judeocristianos y católicos. Evita a la gnosis originaria condenándola, pero elabora al mismo tiempo respecto de la naturaleza de la experiencia religiosa cristiana distinguiéndolas, la fe y la gnosis. Considera la fe, en interpretación diversa a *Epístola a los hebreos* 11,1, como un conocimiento imperfecto y la gnosis como el conocimiento

11 TrRes 48.33-49.3 (A. Piñero, J. Montserrat Torrents, F. García Bazán (eds.), *Textos gnósticos. Biblioteca de NagHammadi III*, Trotta, Madrid, 2000, p. 209). Ver al respecto, Outi OLehtipuu, *Debates over the Resurrection of the Dead*, Oxford University Press, 2015 y el resumen del prefacio en *Vigiliae Christianae* LXIX/5 (2015), p. 576. Sobre el pasaje de la Epístola extensamente explicado cfr. *First Corinthians. A New Translation with Introduction and Commentary* by Joseph A. Fitzmyer, S.J., The Anchor Yale Bible, Yale University Press, 2008, 539-552 y 557-563.

12 Cfr. *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi II*, 22, 2-20 (p. 150) y ver con mayor amplitud, F. García Bazán, “Sobre el gnosticismo y los gnósticos. A cuarenta años del Congreso de Mesina”, en *Gerión* 26/2 (2008), pp. 111-134, esp. 118-119.

profundo que cultivan y transmiten los maestros. La gnosis verdadera, además, enfrenta a la gnosis arcaica, frente a su autenticidad, considerándola como falsa gnosis. Dicho con otras palabras. En términos históricos reconoce el hecho de la gnosis arcaica como preexistente, pero asimismo como errónea y perversa que hay que reemplazarla por la verdadera gnosis y de esta caracterización participan tanto creyentes católicos como judeocristianos, sin discriminarlos. Por eso dicen las *Hypotyposesis* de Clemente: “Porque después de la Ascensión del Salvador Pedro, Santiago y Juan, aunque habían sido los predilectos del Salvador, no se adjudicaron este honor, sino que eligieron obispo de Jerusalén a Santiago el Justo” (VII, 10) y un poco más adelante: “El Señor, después de la resurrección, hizo entrega del conocimiento (*gnôsis*) a Santiago el Justo, a Juan y a Pedro, y éstos se lo transmitieron a los demás apóstoles, y los demás apóstoles a los setenta, uno de los cuales era también Bernabé...”¹³

GNOSIS HERÉTICA

Pero la gnosis como falso conocimiento, el contenido de la tradición católica de la heresiología que inicia Justino con el respaldo del episcopado romano (obispo Higinio 135-142) y que asume con oportunidad e intransigencia el obispo Ireneo de Lión, llega también a establecer un pacto con la heresiología jerosolimitana por el acuerdo de Hegesipo y culmina con Hipólito, Tertuliano, Epifanio y antes de éste Orígenes, aunque el erudito alejandrino sin apartarse de sus inquietudes especulativas.¹⁴ Es la biblioteca de NagHammadi al haber

13 VII, 13, ver M. Merino Rodríguez, *Clemente de Alejandría* (Fuentes Patristicas 24), Ciudad Nueva, Madrid, 2010, p. 327, lo que ratifican las *Stromata*, cf. J. Daniélou, “La tradition selon Clément d’Alexandrie”, en J. Daniélou y otros, *Conférence Patristique II. Aspetti della Tradizione*, Institutum Patristicum “Augustinianum”, Roma, 1972, 5-18, esp. 7-10. Ver con mayor extensión: P.Th. Camelot, *Foi et Gnose. Introduction a l’étude de la connaissance mystique chez Clément d’Alexandrie*, Vrin, París, 1945; A. Méhat, *Étude sur les “Stromates” de Clément d’Alexandrie*, Éditions du Seuil, París, 1966; ídem, “Vraie” et “Fausse” Gnose d’après Clément d’Alexandrie”, en B. Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism I. The School of Valentinus*, Brill, Leiden, 1980, 426-433; Salvatore R. Lilla, *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford University Press, 1971; Alain Le Boulluec, *La notion d’hérésie dans la littérature grecque IIe-IIIe siècles*, Études Augustiniennes, París 1985, II, 263-438; ídem, *Alexandrie antique et chrétienne. Clément et Origène*, Institut d’Études Augustiniennes, (édition établie par Carmelo Giuseppe Conticello), París, 2006, pp. 213-219, 255-274; Andrew C. Itter, *Esoteric Teaching in the Stromateis of Clement of Alexandria*, Brill, Leiden, 2009 y el extenso comentario de esta obra por S. Lilla en *Augustinianum* L/II (2010), 577-591.

14 Cfr. F. García Bazán, *El papado y la historia de la Iglesia*, El Hilo de Ariadna, Buenos Aires 2014, pp. 49-52.

descubierto documentos directos de la corriente gnóstica auténtica, la que exige la elaboración de un nuevo enfoque y marco de investigación, históricamente válido y confirmatorio de la diversidad una del cristianismo de los primeros tiempos de la Iglesia.¹⁵

Al contrario, la condena de la gnosis que hemos llamado “gnosis arcaica”, la propia e inconfundible de los gnósticos, también es explícita. El nacimiento y la formación progresiva de la heresiología desde el último tercio del siglo II explica este nuevo fenómeno cristiano, nacido en Jerusalén a mediados del siglo II, fortalecido en Roma y alimentado en Lión desde el año 175 con el apoyo del flamante obispo Ireneo de Lión. El nuevo enfoque niega rotundamente la diversidad una de la Iglesia primitiva tratando de seducir con su empuje a la Iglesia de Occidente basándose en la organización de la Iglesia romana que ya había descubierto el resorte de su efectividad (la afirmación, sostenimiento y difusión del cuidado o caridad para con los pobres –*agape*--). Se pueden descubrir así históricamente dos conceptos de “herejía” que finalmente se simplifican y unifican. El primer concepto es el de los judeocristianos de Jerusalén, lo escribe Hegesipo en sus *Memorias* y lo registra Eusebio de Cesarea a continuación en su *Historia Eclesiástica*.

La comunidad de la Iglesia de Jerusalén tiene su carácter propio siendo la más próxima a Jesús, pues su base son los parientes directos del Galileo manteniéndose con una sucesión igualmente parental: su hermano primogénito Santiago, seguido por su primo hermano Simón hijo de Cleofás, y así va a seguir su posteridad. Pero cuando a la muerte de Santiago lo siguió legítimamente Simeón bar Clopás, hubo un rechazo frontal por parte de Tibutis, sacerdote probablemente del grupo de los convertidos, algunos quizás esenios, según cuentan los *Hechos de los apóstoles*.¹⁶ Tibutis rechazó la elección del pariente directo e insistió en que la sucesión legítima le correspondía a él por su ministerio de sacerdote. Eusebio aclara que este fue el origen de las herejías, o sea, un cisma de carácter práctico justificado en un juicio sobre la sucesión legítima y no en la interpretación de la enseñanza. Ireneo, sin embargo, y con él, antes y después, la sucesión de los hereólogos principales: Justino, Tertuliano, Hipólito y Epifanio firmes en la línea de las epístolas católicas, como hemos visto, consideran que la “herejía” es una elección doctrinal de falso contenido.¹⁷

15 Cfr. F. García Bazán, *La Biblioteca gnóstica de NagHammadiy los orígenes cristianos*, El Hilo de Ariadna, Buenos Aires, 2013, capítulos IV y V.

16 Hechos 6,7 y ver las explicaciones de. A. Fitzmyer, *Los Hechos de los Apóstoles* (Vol.I), Sígueme, Salamanca, 2003, p.479, n.7.

17 Cfr. Ireneo, *Adversus haereses*, así como antes Justino, aunque sosteniendo asi-

En resumen, se han afirmado tres tesis: 1º La gnosis arcaica surgió en los orígenes cristianos entre discípulos emparentados con Jesús: Santiago y Tomás. Pedro y Juan, apóstoles, así lo han reconocido; 2º Pablo de una generación posterior de discípulos, desde el comienzo es rechazado por la corriente judeocristiana, ha aceptado algunos elementos de la gnosis, y muchos del protocaticismo. 3º El protocaticismo ha rechazado a la gnosis auténtica y posteriormente a los judeocristianos. Gnósticos y cristianos alejandrinos han sido limitados por el protocaticismo que elabora con sus sedimentos, la teología protocatólica, libre de elementos arcaicos dudosos.¹⁸

mismo el sentido gentil general del vocablo “escuela”. Cfr. F. García Bazán, “Haíresis/secta en los primeros tiempos cristianos”, en *Revista bíblica* (1977) I, pp. 29-35. La versión de los juaninos tiene asimismo sus características protocatólicas propias Ver 1Jn 2, 18-29, que señala lamentándolo la ruptura de la comunidad de Juan primitiva. Cfr. R.E. Brown, “Cuando se escribieron las cartas” en *La comunidad del discípulo amado. Estudio de la eclesiología juánica*, Sígueme, Salamanca, 1983, pp. 89-136 y F. García Bazán, poniendo el acento en: “Salieron de entre nosotros; pero no eran de los nuestros. Si hubiesen sido de los nuestros, habrían permanecido con nosotros...” (1Jn 2, 19), *Jesús el Nazareno y los primeros cristianos. Un enfoque desde la historia y la fenomenología de las religiones*, Lumen, Buenos Aires, 2006, cap. IX.

18 La interpretación alejandrina ha sido la más influyente en la caracterización contemporánea del esoterismo judío y la Cábala (G. Scholem, *Les grands courants de la mystique juive*, Payot, París, 1960), aspectos del esoterismo islámico (M. Cruz Hernández, “Los precedentes gnósticos del ‘Irfan’”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 17 (2000), 15-36) y del esoterismo cristiano (R. Guénon, *Aperçus sur l'ésotérisme chrétien*, Villain et Belhomme-Éditions Traditionnelles, París, 1969 y con sus lagunas, *Jérôme Rousse-Lacordaire, Ésotérisme et christianisme. Histoire et enjeux théologique d'une expatriation*, Cerf, París, 2009). Cfr. Además, J. Daniélou, “Les traditions secrets des Apôtres”, *Eranos-Jahrbuch* 31 (1962), 199-215; ídem, “La tradition selon Clément d'Alexandrie”, en *Conferenza Patristica II. Aspetti della tradizione*, Institutum Patristicum “Augustinianum”, Roma, 1972, 5-18; A.Orbe, S.J., “Ideas sobre la tradición en la lucha antignóstica”, *ibidem*, pp. 19-33; F. García Bazán, *Aspectos inusuales de lo sagrado*, Trotta, Madrid, 2000, pp.103ss; ídem, *La gnosis eterna. Antología de textos gnósticos griegos, latinos y coptos I*, Trotta-Edicions de la Universitat de Barcelona, 2003; ídem, “Sobre el gnosticismo y los gnósticos. A cuarenta años del Congreso de Messina”, en *Gerión* 26/2 (2008), 111-134; ídem, *La Biblioteca gnóstica de Nag Hammadi y los orígenes cristianos*, El Hilo de Ariadna, Buenos Aires, 2013; ídem, *El papado y la historia de la Iglesia*, El Hilo de Ariadna, Buenos Aires, 2014.

EL GOBIERNO DIVINO EN LA VIDA DEL HOMBRE Y DE LOS DEMÁS SERES DEL UNIVERSO EN EL COMENTARIO DE SANTO TOMÁS DE AQUINO AL *DE DIVINIS NOMINIBUS*

Sofía Victoriana Giacosa

Como sabemos, la estructura de la cosmovisión de Santo Tomás, presente en esta obra y en sus otros escritos, y tomada del Pseudo-Dionisio, responde a un esquema de *exitus-reditus*: procesión de las creaturas desde Dios y retorno hacia Él como fin último, cada una a su modo y según su naturaleza. En este movimiento de regreso, interviene Dios mediante su Gobierno, cuya Providencia constituye uno de sus actos propios. En efecto, tanto el hombre como los demás seres del universo están sujetos al Gobierno divino. Y Dios gobierna a todos de la manera más perfecta. Se puede dividir el tópico en dos puntos principales: en primer lugar, se analizarán las condiciones para que su Gobierno sea perfecto; en segundo lugar, los elementos constitutivos del mismo.

CONDICIONES PARA QUE EL GOBIERNO DIVINO SEA PERFECTO

El Angélico señala tres condiciones: 1. Suficiente proximidad y distancia; 2. Posesión amorosa de los sujetos gobernados, sin ser poseído por ellos; 3. Gobierno a través de leyes voluntarias.

1. SUFICIENTE PROXIMIDAD Y DISTANCIA

La excelencia de un gobierno requiere que aquel que gobierna no sea totalmente extraño a los que gobierna, sino que esté en una cierta armonía con ellos para poder serles útil. Como él sobrepasa, sin

embargo, a aquellos que le están subordinados, requiere también que no pueda ser despreciado, para poder mandar sobre ellos. Por eso Dionisio agrega: Para que la realeza de la Causa primera sobre todas las cosas se realice de la manera más excelente, es decir, esté atenta a todas las cosas que están alrededor suyo y que provienen de Ella por cierta semejanza, por un lado, todas las cosas están separadas de Ella como del Principio del cual proceden y finalidad que buscan; por otro lado, Ella misma es todo en todas las cosas, en la medida en que las perfecciones de cada una están en Dios en tanto que Causa.¹

2. POSESIÓN AMOROSA DE LOS SUJETOS GOBERNADOS, SIN SER POSEÍDO POR ELLOS

Tratando el Nombre “Omnipotencia”, se dice que Dios abraza todas las cosas en tanto que tiene en su posesión las cosas que cuida. Si alguien manda a otros como siendo uno de ellos, los posee en la medida en que él manda sobre ellos, pero al mismo tiempo él es tenido o poseído por ellos en el grado en que se mezcla a ellos y forma parte con ellos del mismo orden. Sin embargo, Dios posee todas las cosas de manera que no es poseído por ninguna. Él manda sin mezclarse con aquellos a los que gobierna.² Por otra parte, hay dos maneras de mandar a los otros. La primera se hace por temor, pero no es eficiente para conservar a los sujetos: los que están sometidos contra su voluntad propia y que obedecen por temor, cuando la oportunidad se presenta, dejan el yugo de la servidumbre. La segunda manera es por amor. Esta manera es eficaz para guardar a los sujetos, pues se someten voluntariamente. Esta es la manera que se atribuye a Dios. Todas las cosas desean a Dios, por lo cual Él es deseable a los ojos de todos.³

Por otra parte, un bien particular, aunque deseable, no llega a conservar eficazmente a aquél que desea, pues, siendo limitado, no posee en él todo lo que puede ser deseado, y por esto aquél que lo desea, en razón de un bien que descubrió en él, no descansa totalmente en él, sino que pasa a otra cosa en la cual encuentra un bien que le faltaba al primero. Sin embargo, Dios es absolutamente deseable, ya que es ilimitado, por lo cual conserva necesariamente vuelto hacia Él todo ser que Lo desea, pues en todo objeto de deseo, es Él mismo en realidad lo que es deseado. En efecto, nada es deseable a menos de participar, de alguna manera, del mayor Bien.⁴

1 Cfr. In DN c. 1, l. 3, n. 99.

2 Cfr. In DN c. 10, l. 1, n. 855.

3 Cfr. In DN c. 10, l. 1, n. 856.

4 Cfr. In DN c. 10, l. 1, n. 857.

3. GOBIERNO A TRAVÉS DE LEYES VOLUNTARIAS

Sin embargo, podría suceder que alguien, mandando, sea deseable en su persona, pero que dé leyes insoportables a sus súbditos que él mismo no guarde, y es a causa de esto que no conservaría eficazmente a sus súbditos bajo su gobierno. Esto no sucede en Dios, que envía a cada uno leyes voluntarias *-voluntarias leges-*. En efecto, la ley de Dios es una inclinación natural fijada en cada una de las creaturas para permitirle realizar lo que le conviene conforme a su naturaleza. Y es por esto que, como todas las cosas están habitadas por el deseo de Dios, están habitadas por sus leyes. Por esto, se dice de dichas leyes que son dulces alumbramientos de la bondad misma del amor todopoderoso e indisoluble de Dios *-dulces partus divini et omnipotentis et indissolubilis amoris ipsius bonitatis.* ⁵

Por lo tanto, hay que considerar que, a partir del amor y del deseo del fin nace el deseo de lo que está ordenado al fin. La Bondad divina es la finalidad última de todas las cosas y a la cual están ordenadas como a su fin último todas las finalidades particulares que preceden y a las cuales las cosas tienden naturalmente. Así pues, las inclinaciones naturales de las cosas hacia sus fines propios, que llamamos leyes naturales, son como dulces partos, es decir efectos, que se armonizan con el apetito natural. Son efectos o partos del amor, por los cuales la Bondad divina es amada. Este amor es divino, abraza todas las cosas y es indisoluble. Dos cosas pueden entenderse por amor divino: sea el amor por el cual Dios -que se ama necesariamente a Sí mismo- ama su Bondad, gracias a la cual abraza todas las cosas y que es indisoluble; sea el amor divino que es dado por Dios a todas las cosas, y gracias al cual todas las cosas son habitadas por Dios. Este amor no puede ser disuelto, porque todas las cosas aman necesariamente a Dios, al menos a través de sus efectos. ⁶

ELEMENTOS CONSTITUTIVOS DEL GOBIERNO DIVINO

En segundo lugar, veamos cuáles son los cuatro elementos constitutivos del Gobierno divino con respecto a todas las creaturas, y a qué Nombres divinos se los asocia ⁷:

1. *Divina cognitione Providentiae*: la Providencia o previsión del conocimiento divino. A ella se refiere el Nombre de “Divinidad”.

2. *Potestas exequendi sapientae divinae ordinationem*: el poder para ejecutar ese conocimiento u ordenación de la Sabiduría divina, a lo cual llamamos “Señorío”.

3. *Ipsa executio gubernationis*: la ejecución misma de ese

5 Cfr. In DN c. 10, l. 1, n. 857.

6 Cfr. In DN c. 10, l. 1, n. 858.

7 Cfr. In DN c. 12, lectio unica, n. 939.

gobierno, a la cual llamamos “Realeza”.

4. *Gubernationis effectus*: el efecto de ese gobierno, que es *munditia ab omni inordinatione*, al cual llamamos “Santidad”. Con todos estos Nombres designamos una manera de mandar o gobernar.

I. LA PROVIDENCIA O PREVISIÓN DEL CONOCIMIENTO DIVINO

El comienzo del gobierno divino sobre las creaturas parte de que Dios conoce y prevé sus necesidades, es decir, su conocimiento es providente, y por esto se lo llama “Dios” o “Divinidad”. En efecto, el nombre “Theos”, en griego, viene de “Theasthe”, que significa *quae omnia videt*, el que todo lo ve. Por eso Dionisio explica el nombre de “Divinidad” a partir de la naturaleza de la Providencia. Ésta consiste en un conocimiento que no se presenta tanto como una especulación teórica cuanto como una manera de conocer que dirige y tiende a gobernar las cosas. Esta visión abrasa, contiene y colma al hombre y a todas las cosas. Las abrasa porque la ve perfectamente, las contiene porque todas están contenidas en Él bajo ciertas reglas y medidas. Las colma, porque les comunica perfectamente su Bondad, a cada cual según su capacidad. ⁸ Por último, en el Uno subsiste y es distribuida toda buena providencia de Dios que mira con benevolencia, y que abrasa a los que Ella colma y que son contenidos bajo su ordenanza en la medida en que, por pura benevolencia, Ella se da a Sí misma por participación, de manera que deifica a los que se vuelven a Ella. Es decir, hace dioses por modo de participación a su semejanza y no por propiedad de su naturaleza. ⁹

Caben agregar aquí otras consideraciones que se hacen en el Comentario acerca de la Providencia, y que complementan lo anterior. Pueden sintetizarse en cuatro características: 1.1. Universalidad de la Providencia y primacía entre todos los bienes; 1.2. Finalidad; 1.3. Respeto de la libertad humana; 1.4. Utilización de Mediadores.

1.1. UNIVERSALIDAD DE LA PROVIDENCIA Y PRIMACÍA ENTRE TODOS LOS BIENES:

Las perfecciones son atribuidas a las cosas gracias a la Providencia de Dios. ¹⁰ Las operaciones y procesiones de los dones que Dios da a las cosas por su Providencia son universales, es decir, llegan a todos los seres. ¹¹ El Nombre que manifiesta la Providencia de Dios en su

⁸ Cfr. In DN c. 12, lectio unica, n. 948.

⁹ Cfr. In DN c. 12, lectio unica, n. 953.

¹⁰ Cfr. In DN c. 5, l. 1, n. 611.

¹¹ Cfr. In DN c. 9, l. 4, n. 841.

totalidad en cuanto a todos sus efectos es el nombre de Bien. Pero ciertos Nombres manifiestan esta misma Providencia en cuanto a ciertos efectos determinados, más o menos universales, como el ser, la vida, la sabiduría, etc.¹² Es decir, la Providencia divina es el primero y principal de todos los bienes *-princeps totius boni-*, es decir, contiene en Sí como principio todo bien y lo difunde a los otros.¹³ También es definida como “la donadora perfecta de todo bien”¹⁴. Esta donación, por parte de Dios, es perfecta: cada cual recibe lo que Ella tiene para darle según la capacidad que él tiene para recibir.

1.2. FINALIDAD

La noción de providencia remite directamente a la noción de fin o perfección. Dios es providente para que el hombre y todos los seres persigan y alcancen su perfección propia, y que últimamente las cosas sean conducidas a una única finalidad común.¹⁵ Para esto, produce la paz en las cosas, es decir, aleja de ellas la guerra que se opone a la paz. Esta guerra es producida por la confusión en las cosas, ya que una cosa no estaría contenida dentro de sus propios límites, sino que invadiría de cierta manera lo que le es extraño. Así pues, preservando todas las cosas del conflicto y la confusión, ya sea cada cosa en sí misma o las diferentes cosas recíprocamente unas con respecto a otras, la Divina Providencia establece la paz en las cosas.¹⁶

1.3. RESPETO DE LA LIBERTAD HUMANA

El mal no debe ser impedido totalmente por Ella. Ella provee al bien del hombre y de cada uno de los seres en particular; conformemente a las condiciones de su propia naturaleza. Por eso no conviene que Dios nos conduzca a la virtud por la fuerza. En efecto, no conviene a la Divina Providencia anular la naturaleza de las cosas sino más bien conservarla. A partir de esto, la Providencia juega un rol de conservadora con respecto a la naturaleza del hombre y de cada cosa. Y provee al bien de las cosas que se mueven por su propia naturaleza y que se dirigen por ellas mismas, de tal manera que no les quita lo que haría que ellas no pudieran moverse más por sí mismas. Así, Ella provee,

12 Cfr. In DN c. 5, l. 1, n. 613.

13 Cfr. In DN c. 1, l. 3, n. 90.

14 Cfr. In DN c. 4, l. 23, n. 605.

15 Cfr. In DN c. 13, l. 1, n. 957: “Providentiae finis ut singula perfectionem propriam consequantur et ulterius omnia reducantur in unum finem”.

16 Cfr. In DN c. 11, l. 3, n. 918.

a la vez, al bien de las realidades que son completas, universales y perfectas, y al bien de aquellas que son parciales, respetando las características naturales propias al conjunto y a cada una de las partes. La naturaleza del hombre y la de cada cosa acoge proporcionalmente a lo que ella es las bondades dadas por la Providencia abundante y universal de Dios. Y dado que la naturaleza racional, por su propia naturaleza, es falible y puede caer por el ejercicio del libre albedrío, no conviene a la divina Providencia impedir su movilidad. De la misma manera, no le conviene atribuir a un ser particular una bondad comparable a aquella que atribuye a todo el universo, o atribuir a un ser que pertenece a un grado inferior aquella que atribuye a un ser de un grado superior.¹⁷

1.4. UTILIZACIÓN DE MEDIADORES

Dios provee, a su vez, a través de mediadores o seres superiores que proveen a las necesidades de los inferiores. No podemos detenernos en este punto, pues requiere un desarrollo más amplio.

2. EL PODER DE EJECUTAR ESE ORDENAMIENTO O ESA PREVISIÓN DE SU SABIDURÍA

A ello corresponde el Nombre de “Señorío”. ¿Qué se requiere para que esto sea posible? Se requieren tres cosas: 1. Ser de un rango superior; 2. Abundancia en los bienes más estimables; 3. Capacidad de contener y coaccionar a los súbditos.

Respecto a lo segundo, se refiere a la abundancia de cosas buenas y bellas. En efecto, no basta con abundar en bienes, sino que, además, deben ser remarcables, lo cual toca a la naturaleza misma de la belleza. Por otra parte, debe poseerlos perfecta y enteramente, para mostrar que el soberano posee todos los bienes, y que cada uno de ellos es perfecto.

En cuanto a lo tercero, la capacidad de contener y coaccionar a los súbditos, esto es necesario pues, en el caso contrario, la supremacía según el exceso de bienes sólo lo haría más rico o mejor, pero no señor, pues este título supone dicha capacidad. Cabe agregar que debe tener una fuerza verdadera e inquebrantable. Ya sea por la fuerza de la potencia interior, que es la verdadera fuerza que pertenece al hombre y que no puede fallar, a menos que la gracia de Dios le sea quitada. Ya sea por una verdadera fuerza exterior, y no ficticia, como sucede a algunos que ostentan ser más poderosos de lo que son en realidad, e inquebrantable, es decir, que resista

17 Cfr. In DN c. 4, l. 23, n. 596.

fácilmente, en razón de la abundancia de auxilios. ¹⁸ Todo esto se da eminentemente en Dios.

Por último, señalemos que en el Uno, que es la Causa de todas las cosas, colectivamente subsiste y desde allí es distribuida la posesión perfecta y completa de todas las bellezas, que corresponde al Nombre de “Señorío”. ¹⁹

3. LA EJECUCIÓN MISMA DE ESE GOBIERNO

Veamos ahora lo que respecta a la “Realeza”. Este Nombre viene de “dirigir”. Ahora bien, en toda dirección hay considerar:

- 3.1. El fin hacia el cual quiere llegar el que dirige.
- 3.2. La facultad o capacidad de alcanzar ese fin.
- 3.3. La regla a través de la cual alguien directamente llega al fin. Esta regla, en los actos humanos, se llama “ley”.
- 3.4. La proporción de aquello que conduce al fin con éste mismo, ya que no cualquier medio es apto para alcanzar el fin.

Por Realeza se entiende no tanto la dirección de uno solo cuanto la de la multitud, la cual no es uniforme, sino que comporta mucha variedad según las diversas condiciones y oficios de los hombres, necesarias para el bienestar de la multitud. Por eso, si bien la multitud tiene una única finalidad común, sin embargo, son muchos y diferentes los fines particulares de los individuos que la conforman. Por ejemplo: la salud para el médico; la victoria para el soldado, la riqueza para el hombre de negocios, etc. Para que alcancen sus diversos fines, es necesario que los hombres tengan diversas capacidades a partir de los diversos bienes hacia los cuales están orientados, y diversas leyes que los regulen. Pues distintas son las leyes que deben imponerse a los militares y a los comerciantes, etc. De la misma manera, para alcanzar diversas finalidades, deben establecerse diversas categorías de hombres: no conviene a las mismas personas ser soldados y mercaderes; de lo contrario unas funciones impedirían las otras, por la confusión que crearía. ²⁰

Ya que el Rey es el que cuida de gobernar a la multitud, es él quien debe distribuir las finalidades, para que ninguna cosa necesaria falte a la misma. También es él quien distribuye los equipamientos ordenados hacia esos bienes, así como las leyes que rigen a los individuos.

18 Cfr. In DN c. 12, lectio unica, n. 947.

19 Cfr. In DN c. 12, lectio unica, n. 952.

20 Cfr. In DN c. 12, lectio unica, n. 946.

También le corresponde a él distribuir el orden o rango en dichos oficios. *Regnum est distributio finis et ornatus et legis et ordinis.* ²¹

Recordemos que el Reinado se refiere a la ejecución misma de este gobierno. De él podemos decir que también subsiste en la Causa primera y a partir de Ella se distribuye el orden y la belleza que están comprendidos en la naturaleza de la Realeza, y gracias a las cuales son suprimidos el desorden, desigualdad y desmesura que se oponen a la justicia que debe establecer la realeza. El desorden *-inconvenientia-* lo tomamos de la comparación de la relación del hombre con su acción, por lo cual hace lo que no conviene. La desigualdad, de la comparación de un hombre con otro, por la cual no es conservada la igualdad de la justicia entre los hombres. La desmesura, se entiende a partir de la relación del hombre con las cosas que posee, por lo cual se da a uno por encima de su capacidad. Todas estas cosas deben ser excluidas por la ordenación del Rey.

4. EL EFECTO DE ESE GOBIERNO, LLAMADO “SANTIDAD”

La santidad ya ha sido definida más arriba, como hemos visto, como *munditia ab omni inordinatione*: limpieza, pureza de todo desorden. La define también como *munditia quae est liberata ad omni immunditia et perfecta et immaculata*: está libre de toda suciedad o impureza, es perfecta e inmaculada. Tenemos presente que aquí la impureza se refiere al desorden, lo cual está estrechamente vinculado al acto de gobernar. Dos cosas se agregan a la pureza: la *diligentia*, que podemos traducir como cuidado o atención, y la *claritas*. La diligencia causa la pureza, pues es por una aplicación atenta como se conserva la pureza. La claridad se sigue de la pureza: pues las cosas que han sido depuradas son en sí mismas más evidentes y reciben un esplendor más perfecto. ²²

Por otra parte, toda la pureza que existe en cada uno de los seres preexiste en el Uno que es la Causa primera, no dividida sino reunida, en la medida en que las cosas que se encuentran multiplicadas en los efectos, en la causa se encuentran simplificadas y a partir de la misma Causa primera se distribuye la limpieza y la pureza a todas las cosas existentes, según lo que le compete a cada una.

Por último, hay tres grados de pureza que se requieren para la santidad.

²¹ Cfr. In DN c. 12, lectio unica, n. 946.

²² Cfr. In DN c. 12, lectio unica, n. 950.

1. *Libertas ab omni inmunditia*: que alguien sea liberado de la servidumbre de la impureza -o desorden-. En efecto, el esclavo de la impureza es aquél que ha sido totalmente vencido por ella y le está sometido.
2. Pureza perfecta. Pues perfecto es aquél al que nada falta. Sin embargo, a veces alguien que no está sometido a la esclavitud de la impureza, está sin embargo privado de algo de pureza en la medida de que está turbado por las pasiones de la impureza que, cuando llegan a ser suprimidas, dan lugar a una pureza perfecta.
3. Pureza totalmente inmaculada. En efecto, estar sucio se dice de lo que está manchado, no interiormente sino exteriormente. Por lo tanto, habrá una pureza absolutamente sin mancha, no solamente cuando alguien posea la pureza en sí misma, sino también cuando no haya nada exterior que pueda atraerlo a la impureza. La naturaleza de la santidad reside en estos tres grados de pureza.²³

CONCLUSIÓN

Todo lo anteriormente dicho se aplica, en primer lugar, al hombre, que es el primer analogado entre las criaturas. El gobierno de Dios hacia el hombre es perfectísimo, porque no sólo ve sus necesidades, con el fin de proveerlo para que alcance sus fines propios, sino que tiene el poder para ayudarlo. Pero, además, de hecho, lo ayuda. Por último, y lo que es más admirable aún, lo hace hasta tal punto que le quita absolutamente todo desorden, hasta el más mínimo, divinizándolo por gracia o por participación. Claramente, no podría su gobierno ser más perfecto. De manera que manifiesta óptimamente su Bondad. Esta cosmovisión sólo puede ser cristiana. Y, aunque filosófica, es fruto de la ayuda preciosísima de la Divina revelación y de la profunda vida espiritual, que tanto Tomás como Dionisio tuvieron ampliamente.

23 Cfr. In DN c. 12, lectio unica, n. 945.

UNA APROXIMACIÓN A LA DISCUSIÓN SOBRE EL TEMA DE LA EXISTENCIA EN LA BAJA EDAD MEDIA: EGIDIO ROMANO Y SU *THEOREMATA DE ESSE ET ESSENTIA*

Cecilia Giordano*

I. INTRODUCCIÓN

Pasquale Porro, en un reciente artículo sobre Egidio Romano, trae a colación una apreciación de Chossat que suscribimos, apenas nos asomamos a las discusiones que se suscitaron entre 1276 –dos años después de la muerte de Tomás de Aquino– y 1287, sobre la cuestión de la distinción esencia-existencia: “La distinción real de ser y esencia no debe ser considerada como uno de los pilares del pensamiento de Tomás de Aquino, sino como una ‘invención de Egidio Romano”¹.

Efectivamente, en el año 1276, Enrique de Gante publica en su *I Quodlibet* de Navidad, una crítica a la respuesta de Egidio al tema de la relación esencia-existencia. Básicamente, objeta que sea una distinción real, entre cosas, es decir, en términos de *res et res*. La respuesta de Egidio no se hizo esperar, de modo tal que ambos entablan una disputa que dura años, que involucra a otros pensadores –vgr. Godofredo de Fontaines, Jacobo de Viterbo, Ricardo de Middleton, etc.– y en el transcurso de la cual se asocia la distinción real, a una distinción entre cosas:

* UNC - UNVM

1 P. Porro (2020) “Egidio Romano, la tradizione procleana e l’averroismo di san Tommaso. Qualche considerazione sul censo e sulla storia della distinzione reale tra essere ed essenza”, *Quaestio* 20 pp. 307-343.

Debemos observar que el lenguaje predominante en la controversia sobre la distinción real, es el de Egidio Romano, no el de Santo Tomás de Aquino... (Según aquél) una “distinción real” es una distinción entre dos cosas separadas o separables².

Cabe aclarar que los mismos interlocutores de Egidio –Enrique, su principal oponente, pero también los filósofos mencionados anteriormente– toman los datos del problema y el planteo de la cuestión del fraile agustino; y en sus mismos términos. Ahora bien, ¿cuáles son éstos? En sus aspectos más generales son: 1. La distinción real entre esencia y existencia, como distinción entre cosas; 2. La separabilidad entre ambas; 3. La demostrabilidad de la distinción.

Estas proposiciones, animosamente refutadas por Enrique, son ajenas al pensamiento de Tomás de Aquino, a saber: Tomás no admite que la existencia (el *esse*) sea una cosa, ni que sea “separable” de la esencia, ni que su distinción sea demostrable. Definitivamente, “lo que sea que la doctrina de la distinción real fuere en Santo Tomás, no es la misma que la doctrina de Egidio”³.

Queda entonces, por exponer ésta última, y lo haremos desde los argumentos que presenta Egidio en su *Theoremata de esse et essentia*, nuestra fuente de referencia⁴. Concretamente, nos centraremos en la original concepción egidiana de la distinción real como distinción entre *cosas*, preguntándonos inicialmente por qué entiende a la existencia como cosa; qué alcance tiene esta afirmación, qué influencias recoge en este punto. Podemos conjeturar, al menos tres razones de la posición de Egidio: la primera consiste en homologar “distinción real” con “separabilidad actual”: de ello resulta que, si esencia y existencia son distintas, y actualmente separables, entonces son dos cosas⁵. La segunda está más

2 G. Kopaczynski (1978) “Some Franciscans on St. Thomas’ essence and existence doctrine”, *Franciscan Studies* 38 pp. 283-298, p. 284.

3 *Ibid.*, p. 283.

4 La primera edición crítica, más conocida, y base de las posteriores, es la de E. Hocedez (1930) “Aegidii Romani Theoremata de esse et essentia”, Lovaina. Más contemporánea es la edición inglesa de M. Murray (2007) “Giles of Rome: *Theorems of existence and essence* (Theoremata de esse et essentia)”, Marquette University Press. Hay una edición francesa traducida y anotada por S. Mercier (2011) “Gilles de Rome: *Théorèmes sur l'être et l'essence*”, *Sagesses Médiévales* 9, Les Belles Lettres, Paris. No todos los estudiosos coinciden en la datación de esta obra, aunque la mayoría la ubica en el período de alejamiento de Egidio de la Universidad de París, antes de su retorno y magisterio como Doctor en Teología, que desarrolla hasta 1291. La sitúan entre 1278 y 1280 (Wippel); en 1285 (Murray). No obstante, coinciden en que Egidio escribe la obra en plena controversia con Enrique de Gante.

5 Cfr. Teorema XII.

relacionada con el contexto de la disputa con Enrique de Gante, quien entiende a la existencia como una relación (*respectus / relatio*), y a la que opondría la idea de cosa, buscando dar una mayor consistencia ontológica a la existencia, que la mera relación. La tercera razón proviene de una influencia estudiada recientemente, que es la lectura neoplatónica del Liber de Causis, por parte de nuestro filósofo. La interpretación de la cuarta proposición del Liber (*prima rerum creatarum est esse*) daría lugar a una consideración del *esse* como cosa: entendida o bien como una forma universal –que puede ser participada por el resto–, o bien como una naturaleza determinada, una inteligencia⁶.

De estas tres razones que justificarían su comprensión de la existencia como cosa, nos centraremos en la segunda. Efectivamente, partiremos de la hipótesis de que es en su disputa con Enrique y en su crítica a la noción de relación, que Egidio perfila su propia concepción de la existencia⁷. Leemos aquí, por una parte, una comprensión relacional de la misma, y por otra, un realismo de la existencia que opera al punto de reificarla. Para exponerla, desarrollaremos la noción de separabilidad esencia-*esse* (primera razón). Dejaremos el análisis –no menos importante– de la influencia neoplatónica para acotar el trabajo en tiempo, y ceñirnos a la fuente seleccionada⁸.

II. EL PLANTEO DEL PROBLEMA

En un escrito levemente anterior a *Theoremata de esse et essentia*, viendo la variedad de respuestas de sus contemporáneos teólogos al tema, Egidio se pregunta si la existencia debe ser concebida como una nueva esencia, unida a la esencia de la creatura; si debe decirse que son dos cosas; en qué sentido se afirma que la existencia fluye de la esencia, y es su acto⁹. A estas cuestiones responde precisamente en el texto que seguimos, exponiendo y refutando tres opiniones que considera improbables, sin identificar sus autores¹⁰.

6 Cfr. P. Porro (2014): “Prima rerum creatarum est esse: Henri de Gand, Gilles de Rome et la quatrième proposition du De Causis”, en V. Cordonier, *L'aristotelisme exposé: Aspects du débat philosophique entre Henri de Gand et Gilles de Rome*, Dokimion 38, Fribourg Academic Press pp. 55-79, p. 59.

7 Cabe aclarar que no nos detendremos en los textos de Enrique, sino sólo en algunos de ellos que registren la disputa.

8 Egidio escribe un “Comentario al Liber de Causis” posteriormente, alrededor de 1290.

9 Egidio Romano, “Theoremata de corpore Christi”, prop. 19: “Utrum tamen esse dicat aliquam essentiam additam essentiae creaturae; videtur enim absurdum quod essentia et esse dicatur duae essentiae; quomodo ergo habeat esse ista realis differentia et utrum essentia et esse possint dici duae res, et quomodo esse fluit ab essentia et est ejus actus”.

10 Teorema XIX.

La primera afirma que la existencia no es más que la unión de materia y forma, es decir, la unión de las partes esenciales. No distingue, entonces, la existencia, de la esencia. La tercera, más sutil, dice que la existencia es sólo una determinación que da la forma a la materia –en el caso de los compuestos materiales– o una determinación que da la forma al sujeto –en las sustancias espirituales–. Es éste un modo de explicar la expresión *forma dat esse; esse fluit a forma*, del cual resulta que la existencia es la misma actualidad que la forma confiere a la sustancia. De allí que “el punto central del pensamiento de Egidio es determinar la distinción entre el modo de existencia que da, o causa, la forma; y la existencia propiamente dicha, que está unida a la esencia como una cosa está unida a otra”¹¹.

Pero la que nos interesa es la segunda opinión, según la cual “la existencia no es nada más que una relación a un agente, de tal modo que ambas, esencia y existencia, son la misma cosa (que) es esencia en cuanto tal, en tanto es una cosa que pertenece a una categoría, y en tanto refleja una idea en el Ser Primero; (y) es existencia en tanto es...una relación a un agente”¹². Esta es, claramente, la opinión de Enrique de Gante.

III. LA POSICIÓN DE ENRIQUE DE GANTE

En su I Quodlibet de Navidad, de 1276 se pregunta Enrique, respecto al ser propio de la creatura, si se puede decir que ésta es su propia existencia, y concluye que no¹³. No obstante, tampoco admite una distinción real esencia-existencia, pues ello sería una duplicación de las cosas más propia de la fantasía, que de la razón. Pero la tarea a la que se enfrenta no es simple, pues debe sostener dos tesis, que parecen contradecirse: por un lado, que no hay distinción real esencia-*esse*; por otro, que no es dable decir que la creatura sea su propio *esse*, lo cual quedaría sólo reservado a Dios.

En función de ello, Enrique distingue entre *esse essentiae* y *esse existentiae*. Tomemos el primero: toda esencia es lo que es por sí misma, pero su propio ser esencial, es decir, el hecho de ser una esencia, más allá de su contenido, lo debe a su relación de participación de la esencia divina como su causa ejemplar. Al decir de P. Porro, “es esta relación de participación la que funda el ser propio de la esencia: el *esse essentiae*, en otros términos, muestra a las esencias en razón de

11 M. Murray (2007), Introduction, p. 16.

12 Teorema XIX.

13 Quodlibet I, q. 9 (Cfr. J. Paulus (1940) “Les disputes d’Henri de Gand et de Gilles de Rome sur la distinction de l’essence et de l’existence”, *Archives d’histoire Doctrinale et littéraire du Moyen âge*, pp. 323-358, p. 324-325).

la relación esencial que ellas tienen con Dios entendido como causa formal¹⁴. De ello concluye que “si lo que la esencia es depende (*formaliter*) de la misma esencia mientras que el hecho de ser una esencia depende (*participative*) de una relación de imitación de la esencia divina, es inevitable que, en el seno de la esencia misma, haya una composición *anterior* a la de esencia y existencia”¹⁵, a saber, la de un *ser* de esencia (=relación de semejanza) y de un ser de *esencia*, la naturaleza propia de cada cosa. Dicho de otro modo: es la relación de participación lo que constituye el ser esencial de cada cosa, siendo cada cosa, lo que es. Este *esse essentiae* sólo se distingue *lógicamente* de la esencia, de modo tal que se puede decir que toda esencia creada es su ser¹⁶.

Analizando con mayor detenimiento este tema del *esse essentiae* podemos decir que para Enrique una *cosa* es una naturaleza o esencia que tiene una razón ejemplar en Dios. Ahora bien, como en el caso de Platón, nos podríamos preguntar cuáles son estas razones ejemplares, tales que puedan justificar la condición de *cosas*, de las cosas. A ello responde que hay ideas sólo de especies, y, dentro de ellas, sólo de especies de substancias, cantidades, cualidades. Los géneros¹⁷, números, *relaciones*, seres ficticios, etc., no tienen sus ideas correspondientes en la mente de Dios.

Por otra parte, cuando hablamos de un ser *esencial*, sabemos que su esencia encierra una inteligibilidad que obtiene de su modelo, pero su *ser* mismo de esencia no posee tal modélico correlato¹⁸. Tal *ser* esencial es la misma referencia de la esencia a la razón divina. De ello concluye coherentemente uno de sus intérpretes más agudos: “El hecho de que (Enrique) niegue a las relaciones el estatuto de cosas, porque no corresponden a una idea en la mente divina, es revelador. Porque las relaciones...aparentemente pueden ser reales sin ser cosas (*res*)”¹⁹.

A esta altura nos cuestionamos por qué Enrique introduce este *esse* casi indistinto (sólo se distingue lógicamente) de la esencia. Siguiendo la exposición de M. Picavé, existen dos razones²⁰ de ello,

14 P. Porro (2014), p. 67-68.

15 Id.

16 Cfr. J. Wippel (1982), “The relationship between essence and existence in late-thirteenth-century thought: Giles of Rome, Henry of Ghent, Godfrey of Fontaines, and James of Viterbo”, Morewedge P (ed), p. 141.

17 Para Enrique, sólo existen las especies y, por tanto, sólo ellas tienen su correspondiente ejemplar.

18 Cfr. M. Picavé, (2010) “Henry of Ghent on individuation, essence and being”, en *A Companion of Henry of Ghent*, Gordon Wilson ed., Brill, Leiden, p. 193.

19 Id.

20 Hay una tercera razón que dejamos de lado en nuestro análisis, que es la de que el ser esencial permite delimitar las esencias posibles, es decir, aquéllas que pueden

que el autor estima diversas; y nosotros, complementarias. En efecto, algunos intérpretes ven en esto una necesidad de enfatizar la simplicidad divina: Dios no es sólo simple porque su Esencia es idéntica a su Existencia, sino también porque la esencia divina es absolutamente idéntica con su ser esencial²¹. Otros entienden que lo hace para reforzar las ideas de dependencia y relación a partir de las cuales se constituyen las mismas creaturas²². Estimamos que ambas razones son complementarias, puesto que si el ser esencial supone una relación (de semejanza, de participación) a Dios, sólo aplica a la constitución de la creatura, pues la Esencia divina no es “relativa a Sí Misma” sino absolutamente simple de toda simplicidad: su ser esencial es lo mismo que su Esencia, sin ningún tipo de distinción.

Vayamos ahora al análisis del *esse existentiae*, del ser de existencia actual. Éste constituye la misma relación al creador (*respectus ad creatorem*) como causa eficiente de las cosas, como voluntad. Se distingue del anterior no lógicamente, sino intencionalmente, de modo que no se puede decir que sea uno con la esencia²³; a menos que se trate de Dios. La existencia actual no agrega nada más que una relación a Dios, su causa eficiente creadora, mientras que el ser de esencia constituye a ésta, desde la relación con la ejemplaridad divina. Según Porro, “la esencia designa siempre en la creatura una relación en sentidos diversos: relación de las esencias en sí mismas (“*esse essentiae*”), y relación de las esencias en su actualidad existencial (“*esse existentiae*”)”²⁴.

Respondiendo al dilema planteado anteriormente, diremos que, según Enrique de Gante, entre esencia y existencia no hay una distinción real, pero tampoco meramente lógica. La distinción es

existir o que existen efectivamente; de aquéllas que son solamente ficciones mentales y que no se corresponden relativamente con una razón divina.

21 Cfr. P. Porro (1996) “Possibilità ed esse essentiae in Enrico di Gand”, en *Henry of Ghent*, ed. Vanhamel, pp. 211-253, p. 236.

22 Cfr. Jos Decorte (2002) “Relatio as Modus Essendi: The Origins of Henry of Ghent’s Definition of Relation”, *International Journal of Philosophical Studies*, 10 (3) pp. 309-336, p. 327. También J. Decorte, (1997) “Studies on Henry of Ghent: The Relevance of Henry’s Concept of Relation”. *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales*, 64(1), pp. 230-238, p. 232-233; 237-238.

23 Notemos que, según Enrique, la distinción intencional (esencia-existencia) es menor que la distinción real (entre cosas), pero mayor que la distinción lógica (como la que se da entre la esencia y su ser de esencia).

24 P. Porro (2014), p. 68. Observa Picavé (2010) al respecto que estas relaciones difieren entre sí no sólo “con respecto a lo que refieren en Dios y a lo que causan en la creatura, sino que también difieren entre ellas en cuanto la relación a las ideas divinas es eterna, mientras que la relación con Dios como causa eficiente sólo es temporal” (p. 197).

intencional: la existencia es relación a la causa; en cuanto tal, no agrega nada a la esencia en su ser. La pone “en relación a” y, consecuentemente, no se identifica con ella. En tal sentido, aunque la existencia actual no agrega nada real a la esencia, es cierto que agrega una relación intencional. Agrega un ser intencional, a un *esse essentiae* que se constituye ya desde una relación de participación/ semejanza con Dios. Claramente lo dice el de Gante:

Así como una cosa tiene una relación y es respecto a (*ex relatione et respectu*) el plan de Dios como causa eficiente – y en cuanto tal es un ser efectivamente (*ens in effectu*), así también en cuanto tiene relación y es respectivamente al plan de Dios como forma ejemplar, es un ser por esencia (*ens per essentiam*)²⁵.

IV. LA CRÍTICA Y LA RESPUESTA DE EGIDIO

El Teorema V de *Theoremata de esse et essentia* reza lo siguiente:

Toda forma inmaterial y abstracta, si posee existencia por otro, no es su propia existencia, sino que es realmente diferente y distinta de su existencia.

A continuación del enunciado y antes de comenzar a explicarlo, el filósofo expone el método que va a seguir en su filosofía:

Si queremos filosofar de modo humano, debemos ir de lo sensible a lo inteligible, y de la composición que vemos en las cosas materiales a cierta comprensión de la composición de las sustancias separadas, y de aquello que vemos en la generación de las cosas, a cierto conocimiento de la creación de las cosas²⁶.

Para Egidio, según lo dicho, el método de la filosofía como ciencia humana de la razón consiste en ir de lo sensible y más inmediato, los compuestos materiales cuyos constitutivos son materia y forma –descubiertos a la luz de la generación– a la composición de las sustancias separadas –descubierta a la luz de la creación–. Esta última composición es la de esencia-*esse*, la cual, evidentemente, aplica a todo ente, pero que el filósofo, al igual que Tomás de Aquino²⁷, la introduce a

25 Quodlibet III, q. 9 (cfr. M. Picavé, p. 197).

26 Teorema V.

27 Cfr. Tomás de Aquino (2006) “El ente y la esencia”, EUNSA, Pamplona, c.4.

propósito de aquellas sustancias que, siendo absolutamente simples por su naturaleza, sin embargo, no lo son en cuanto, en ellas, aquella se distingue de su ser. Lo segundo a tener en cuenta es que esta composición se hace visible a partir de la creación. Mas, a diferencia de la generación natural, la creación es un dato revelado, es decir, no se ajusta inicialmente a la exigencia de “filosofar de modo humano”. Entendemos entonces, que la noción religiosa de creación permite visibilizar la composición esencia-*esse*, lo cual no implica que no sea ésta, efectivamente aprehendida por la inteligencia humana. Incluso el enunciado del teorema sostiene que es el *existir por otro* (condición que apunta a la creación), el punto de partida para saber que las cosas no son su propia existencia; y que ella compone con su esencia²⁸. Por otra parte, y siguiendo ahora rigurosamente su método filosófico, es tal distinción la que permite, partiendo de los seres (y, entre ellos, de las sustancias materiales), justificar metafísicamente al ser divino y su acto creador. Sin tal distinción no es posible salvar la creación, ni dar cuenta de la contingencia de los seres.

A continuación, expondremos la noción de existencia en su filosofía, a la luz de las críticas que realiza a la doctrina de Enrique, pues es en este contexto que, entendemos, el agustino afianza su posición.

En el Teorema XIX Egidio dice que la existencia (junto a la esencia) es dada en la creación, que es un cambio. Mas, si la existencia fuese una relación, la relación por sí misma no cambia, de modo tal que no podríamos decir que una cosa “comienza a existir”. Para Egidio, una relación, tomada abstractamente (sin referencia al ser que se relaciona) no tiene comienzo ni fin; simplemente, es tal relación²⁹. Y concluye:

Diremos, entonces, que la naturaleza de toda causa es dar la existencia, de alguna manera, porque toda causa...produce una cosa *cuya*

28 Por ello entendemos que *demuestra* tal composición mediante varios argumentos (Teorema XII), es decir que considera que la distinción real *se deriva de* otras razones. Por ej., en el razonamiento por el absurdo según el cual, si se identificaran esencia y existencia las cosas existirían en virtud de ellas mismas y no necesitarían una causa eficiente para existir, ni para conservarse en el ser. En este argumento está presupuesta la noción de creación. También en Teorema XIX: “Porque toda la razón por la que estamos investigando la cuestión de si la existencia es una cosa realmente distinta de la esencia, es que debemos probar que las creaturas son seres compuestos y pueden ser creadas, y son capaces de existir y de no existir”.

29 “No hay moción o cambio en una relación, excepto accidentalmente. En consecuencia, si una esencia creada comienza a existir actualmente...esta modificación no puede significar sólo una relación” (Teorema. XIX. Lo confirma con la referencia a Aristóteles, *Physica* V c.2 225b 12).

existencia es el fundamento de su relación a la causa... Un efecto tiene una relación al agente, porque una actualidad se ha añadido a la quiddidad, y en ello se funda su relación actual³⁰.

Por otra parte, “una relación no puede ser el término de una acción” y, considerando la acción creadora cuyo efecto es el ser, no puede ser éste, una relación³¹.

Es decir, según el filósofo, la existencia debe ser algo propio e intrínseco a los seres porque, si fuese una relación no se podría entender ni la acción creadora (cuyo efecto, como afirma, no puede ser una relación) ni la creatura (lo cual se ve, sobre todo, en el caso de los espíritus puros que, como puras formas, no exigirían de suyo, ser

30 Teorema XIX. La cursiva es nuestra.

31 El efecto de la creación es, para Enrique, el *esse essentiae*: el mismo ser esencial. El *esse existentiae* es la relación de la esencia con su Causa. La creación resulta entonces, “la constitución de la esencia en su ser: el advenimiento del ser actual signa solamente el agregado, ulterior, de una nueva relación” (Porro (2014), p. 76). Por ello, cuando hablan de *esse* (por ej., en la interpretación de la prop. IV del Liber de Causis) no están diciendo lo mismo. Sin embargo, para el de Gante, tanto el ser de existencia como el ser de esencia se fundan en relaciones. Como observamos antes, la misma esencia considerada como participación divina (no en su contenido particular) es una relación, lo que resulta claramente objetable para Egidio. Adjuntamos el texto de Enrique citado por el autor: “*esse latissimus (ut dictum est) proprie habet esse in ipsa essentia per creationem, et sic proprie, et per se, et primo recipit esse existentiae, non autem essentia, nisi quatenus ipsa essentia informat ipsum esse latissimus, et est idem recum ipso esse latissimo, et per hoc esse essentiae non informat essentiam ut aliquid per se et primo sequens ipsa, sed potius ut aliquid praecedens eam; quod quidem esse existentiae primo informat esse latissimus accidentaliter, quod etiam informatur ab essentia essentialiter. Et sic saltem per accidens essentia potius informat ess existentiae, ut posterius ipsum prius, quam e converso, et quia magis vere et proprie creata est res vera absoluta quam quicumque respectus, ideo etiam verius creata est essentia quam ille respectus importatus per esse existentiae*” (Quodlibeta Magistri Henrici Goethals a Gundavo doctoris solemnibus Socii Sorbonici et archidiaconi Tornacensis (fol. 443rE), Quodl. XI, q. 3). Según Hocedez, Enrique muestra “que las dificultades acumuladas por Giles contra esta teoría del “respectus” son sin valor: es suficiente para hacerla desvanecer comprender bien que esa relación tiene por fundamento, de una parte, la esencia misma en cuanto existente, y de otra parte la acción libre de Dios; y luego que admita la distinción intencional (...)” (E. Hocedez (1927) “Gilles de Rome et Henri de Gand sur la distinction réelle (1276-1287)”, Gregorianum 8 pp. 358-384, p. 367). Lo que aquí está en juego es el modo en que participan esencia y existencia. Para Enrique no es necesario plantear una participación intrínseca entre ambas, lo cual supone reconocer la distinción real de los componentes. Es suficiente una composición intencional entre la esencia y su relación al acto creador. Este último tipo de distinción le permite mantener la unidad del ser esencial, a la vez que mostrarlo como “esencialmente” relativo a Dios. Por el contrario, una distinción real exigiría pensar que el término de la creación serían dos cosas separadas.

actualizados existencialmente)³². En la mirada de Egidio, y conforme a lo que llama “filosofar según la razón humana” un mundo de esencias actuales no necesitaría de una causa creadora, es decir, no podría justificar su propia contingencia.

Para el romano, la relación de lo creado a Dios (que Enrique llama “existencia”) “supone a lo creado ya constituido, y compuesto de una esencia y de un *esse* que es absoluto, antes de ser relativo”³³. “Absoluto” no quiere decir aquí ilimitado, infinito (Teorema XIX) sino que tiene la suficiente entidad, a partir de la cual se descubre relativo a una Causa. Es decir: las cosas son, y es por esto por lo que pueden relacionarse con su Causa. Para Enrique es la relación con su Causa eficiente lo que permite decir que son actualmente y, agregamos, es la relación con sus Causas ejemplares lo que permite decir que son esencialmente.

Egidio, por su parte, no niega la relación; pero ella explica la dependencia de las cosas, de Dios, su Causa –su “relatividad”– pero eso no es “existir”. Deben existir primero, para ser relativas. Para su contrincante, es algo intrínseco que la existencia de lo creado sea una existencia *ad aliud*³⁴.

En un texto más conocido que *Theoremata de esse...*, y levemente posterior, en continuidad con esta controversia, Egidio formula el argumento siguiente: dado que la esencia es lo que es en sí misma, y el ser es una realidad efectiva como relación a un agente, éste sólo agregaría a los entes una relación. Por otro lado, Enrique suscribe a la proposición del Liber de Causis según la cual “lo primero creado es el ser”,

32 Teorema V: “Si una esencia tiene toda la actualidad en razón de sí misma, sin la adición de nada...tal esencia no sería capaz de no ser, ni tendría la existencia de otro (...) Y porque ello es imposible en todas las naturalezas creadas...”. También el Teorema XII: “Nada de lo que existe, excepto el ser primero, es su propia existencia, sino que tiene una esencia realmente distinta de la existencia, y en razón de la primera, es un ser; y en razón de la segunda, es un existente”. La forma en que explica Egidio esta actualización de las esencias por la existencia (creación) ofrece dificultades, que Enrique plantea y refuta acertadamente.

33 J. Paulus (1940) p. 330.

34 Cfr. Ibid. “Idem est creaturam existere et ad aliud existere et eodem ad aliud existit et existit simpliciter” (Enrique de Gante, Quodlibet X 7 (1286) 154ra, citado por Paulus). En la misma línea de la crítica de Egidio a Enrique se encuentra la de Jacobo de Viterbo, quien acuerda con el de Gante en que la creatura es relativa a Dios tanto como ejemplar, como en cuanto causa eficiente. Pero esta doble relación no es expresada por todos los términos que son aplicados a la creatura. Es decir que no toda la creatura es, o se explica *desde* tales relaciones y *como* tales relaciones. Aunque expresiones como “ser creado” o “ser hecho” significan relaciones, sin embargo, términos como “esencia” y *esse* (existencia) no parecen hacerlo. O lo hacen secundariamente. Para Jacobo, la esencia en sí misma significaría la cosa o naturaleza sin relaciones. Y la existencia, lo hace en sentido consecuente; no en sentido primario (Cfr. Wippel (1982), p. 146-147).

que es informado por la esencia. Entonces, combinando ambas tesis, se plantearía como fundamento de todas las cosas, una relación, tesis que nadie podría jamás sostener³⁵. Para el fraile agustino, está claro que una relación no puede ser el centro de una ontología, y esto es clave para entender por qué el romano concibe a la existencia como *res*: porque le ofrece la consistencia ontológica del ser en sí (y en cuanto tal, absoluto), que se opone a la relación, como un “salir de” el ser en sí. Lo que se opone más propiamente a la “relación” es, justamente, la “cosa”. Concebir a la existencia como cosa también acentúa el carácter realista de su ontología, en oposición a la relación intencional, de Enrique.

Contra este último modo de la distinción dice lo siguiente: “no es suficiente que la existencia y la esencia difieran intencionalmente –o de acuerdo a nuestro modo de entender– en la creatura. Difieren de tal modo sólo en Dios”³⁶. Para Egidio, como dijimos, no hay una distinción intermedia entre la distinción real –cuyos términos no dependen de la mente, sino de cosas– y la racional –cuyos términos dependen de la operación de la mente–³⁷.

Pasemos entonces, a los aspectos más relevantes del pensamiento del romano. Para él la esencia, con su propia actualidad conferida por la forma, tiene un modo de existencia: el de ser una esencia actual en cuanto esencia³⁸. Pero ello no es suficiente para justificar al existente,

35 Cfr. Porro (2014) p.74. El autor cita el texto latino correspondiente de *Quaestiones de essentia et esse*, q. 12: “Si igitur essentia recipitur in esse, et si esse est per creationem, cetera per informationem, respectus et illud quod est respect (iu) um erit fundamentum omnium aliorum. Cetera vero se habebunt per informationem, ipse vero respectus se habebit ut fundamentum, quod nullus diceret”. Este argumento, consistente desde los presupuestos egidianos, sin embargo, no es pertinente desde la posición de Enrique, tal como observa Porro, pues, para aquél, lo primero creado no es el *esse existentiae* sino el *esse essentiae*, como se dijo.

36 Teorema XX.

37 Cfr. Teorema XX.

38 Cfr. Teorema VIII: “Se dice que todas las cosas materiales poseen una forma de la parte, y una forma del todo, y, puesto que la existencia es causada por la forma, se seguiría de ello que se encuentra en las sustancias materiales una doble existencia. Pero de estas existencias, una es la existencia simplemente, y la otra no es la existencia simplemente, sino que puede llamarse un modo de existencia” Y agrega: “La existencia que fluye de la forma de la parte no es algo realmente distinto de la materia y la forma, y, por tanto, tal existencia es más un modo de existencia, que la existencia simplemente. Pero la existencia que fluye de la forma del todo es realmente distinta de la esencia y quiddidad” (Id). La forma de la parte, es la forma en cuanto principio actual de la substancia, relativa a la materia en el caso de las sustancias materiales. La forma del todo, es la misma forma como principio del existente. Ella da la existencia “simplemente”, por cuando es su receptáculo y determinación. En este sentido se dice que “*forma dat esse*”; “*esse fluit a forma*”. La confusión en este orden hace que muchos reduzcan la existencia al modo conferido por la forma a la sustancia (es la

el cual deberá ser explicado por otro principio que se une a la esencia: la existencia. Mas ésta no puede ser un acto, sin más, pues se confundiría con el acto que es la forma, o con alguna actualidad accidental. Por tanto, Egidio la piensa como cosa, para distinguirla de la esencia: no es su acto propio e intrínseco, pero tampoco es un accidente: es algo que la hace existir.

En el Teorema XII Egidio parece homologar “distinción real” con “separabilidad actual”. Esta es una razón de peso que permitiría justificar la distinción real como distinción entre cosas. El principal argumento que ofrece es que, si hay algo realmente (no sólo racionalmente) separable de otra cosa, es realmente distinto. Ahora bien, la esencia es realmente separable de la existencia. Luego, es realmente distinta. El argumento que da a favor de la segunda premisa es que una cosa –una rosa, por ej.– puede ser concebida separada de su existencia. Estimamos que este argumento no permite justificar una separabilidad real, sino mental³⁹. También se podría entender de modo aviceniano: una esencia posible no implica, de suyo, la existencia, pero tendemos a pensar que, por el contexto, Egidio no está hablando de esencia posible.

Por otra parte, el filósofo tampoco avalaría una separabilidad actual y efectiva entre la esencia y la existencia: “...porque una naturaleza creada no puede existir sin existencia, y porque una existencia creada no puede subsistir a menos que sea recibida en una naturaleza, cada una de ellas, consecuentemente, depende de la otra, y cada una requiere la creación. Luego, ni la naturaleza puede ser creada sin la existencia, ni la existencia sin la naturaleza”⁴⁰.

De todo ello concluimos que Egidio efectivamente concibe la distinción real en términos de separabilidad actual; pero no explica

tercera opinión expuesta y criticada en el Teorema XIX).

39 Es interesante considerar esta acotación que realiza en el mismo Teorema XII. Después de decir que, en la naturaleza creada, porque puede ser conocida sin poseer la existencia real, necesariamente debe ser realmente separable y, por tanto, distinta de aquélla, agrega: “Por tanto, cuando conocemos una esencia creada sin la existencia, *hay más en la realidad que corresponde a este conocimiento, que cuando conocemos un género conjuntamente con la especie*, porque el género, como se dijo, no puede ser realmente separado de ninguna de sus especies” (La cursiva es nuestra). Está claro que la esencia puede ser conocida separadamente, pero, más importante es qué tipo de realidad le conviene, ya que dice que a ese conocimiento “le corresponde más realidad –la de la esencia separada– que al género y la especie”. La razón de que sea más real, es que puede ser separada (la esencia) de la existencia, mientras que el género no puede serlo, de la especie. Acá “realidad” no puede sino referirse a un contenido intencional, a menos que se trate de las Causas ejemplares en Dios. Pero un contenido intencional no puede justificar una separabilidad ni una distinción real. Este texto presenta una perspectiva que, para nosotros, queda abierta.

40 Teorema V.

suficientemente cómo se daría ésta. Está claro que no se daría al modo de dos subsistencias (pues, a pesar de ser dos cosas, esencia y existencia no subsisten separadamente) y que no se trata de una separabilidad de razón, como la del género y la especie.

La más cercana aproximación al significado de la existencia como cosa la da el filósofo en el Teorema XXII respondiendo a la objeción de que, si la existencia es realmente distinta de la esencia, deberá ser sustancia o accidente: si es accidente se seguiría que una sustancia tiene existencia por una razón accidental y no de suyo; si es sustancia, es la materia o forma o el compuesto. Descartando la primera opción –que la existencia sea un accidente– el romano debe valerse de la categoría que le queda, que es la de sustancia. Ahora, si la sustancia fuese el género de la existencia, debería poder predicarse de ella. Se debería poder decir: “la existencia es sustancia”. Sin embargo, esto es incorrecto. La solución que da Egidio es que, si la existencia misma fuera algo separado y autosubsistente, tendría todo lo que es de la naturaleza de la existencia, y las perfecciones de todos los géneros le pertenecerían. Por tanto, no estaría en ningún género determinado, pues excedería todo género. Consecuentemente, la existencia no está determinada a un género, pero en caso de que lo estuviera, sería (es, de hecho) por la esencia en la cual es recibida⁴¹. Y la esencia a la que la existencia pertenece directa y primariamente, es la de la sustancia. Así, la existencia de los seres es determinada al género de sustancia “por reducción”.

En este texto no explica Egidio qué significa ello exactamente, pero brinda una analogía con la relación entre el punto y la cantidad que interpretamos de este modo: así como el punto es la raíz de la cantidad, pero no es cantidad (no tiene partes, no es divisible, etc), así también la existencia es la raíz de la esencia y condición de la sustancia determinada en géneros y especies, pero ella misma no es sustancia propiamente.

V. BREVE CONCLUSIÓN

Concluimos que la justificación egidiana de la distinción real esencia-existencia pone de manifiesto su intento de entender a la existencia como una realidad (oponiéndose de este modo a la intencionalidad de Enrique); a la vez que los límites de traducirla en las categorías disponibles desde Aristóteles. Aun así, elige decirla como cosa (en oposición a una relación, opinión originalísima de su contrincante) sin poder precisar demasiado su sentido.

41 Cfr. Teorema. XXII. La existencia pertenece al género de la sustancia, en razón de la esencia que la determina.

Según Wippel, “existen entre sus intérpretes los que enfatizan... la separabilidad y la terminología de *res* y *res*...que atribuyen a la confianza indebida de Egidio en la imaginación, junto a una fuerte influencia neoplatónica...Otros, señalan que, para Egidio, la separabilidad de esencia y existencia no implica que puedan existir separadamente una de la otra (...) y que no se debe concluir que esta distinción se opone a la que hay entre los principios del ser o *entia quibus*”⁴². Pero lo cierto, concluye Wippel, es que, cualquiera que haya sido la forma en que entendió tal distinción, la terminología que eligió para expresarla fue desafortunada, pues se expone a interpretaciones a menudo, extremas.

Compartimos estas observaciones, y constatamos lo siguiente a lo largo del trabajo: en primer lugar, que la terminología de la *cosa* es inadecuada para expresar la existencia (algo que vio claramente Enrique); en segundo lugar, respecto a la crítica a este último, parecería que a lo que se opone Egidio es a un tipo de *esse* que no es “real” ni “lógico”⁴³, y que interpreta como relacional en sentido categorial. Así para Egidio la existencia como *respectus ad creatorem* supone en su interlocutor, una relación real al creador, imposible de sostener, desde sus propios presupuestos.

Tampoco para Enrique sería viable la existencia como relación real, si real significa *res*, pues justamente, la relación en sí misma no posee una *res* en que apoyarse ni una modélica idea divina que le corresponda⁴⁴. De allí deriva su concepción del ser intencional. Este aspecto, entendemos, constituye una de las diferencias más significativas entre ambos contendientes.

Nos parece pertinente entonces, la afirmación de Jos Decorte según la cual Enrique intenta, en algún sentido, reemplazar una ontología aristotélica, que es básicamente una ontología de la substancia –asumida por Egidio dentro de ciertos límites– por una ontología de las relaciones⁴⁵.

42 Wippel (1982), p. 139.

43 “Según el agustino, la distinción intencional parece resultar, en Enrique, de un equívoco relativo al sentido de un texto de Averroes (In IV Met. T3,32ra) en el cual éste emplea “intentio” para significar a la vez, y sin precisar, “res” y “ratio” (Cfr. Paulus, p. 330).

44 Si hubiera *cosa*, para la relación, ésta sería real.

45 J. Decorte (2002): “But it gives a first impression of how important the concept of relation (*respectus*) becomes in Henry’s ontology, and of how his definition of *ad aliquid* leads to an ontology of the relation that leads in turn to a relational ontology, i.e. a deduction of being in its various forms from relation. Relation is constitutive of being; it is the *key* concept in thinking about being...” (p. 328).

**“FINIS NATURALIS HOMINIS...
CONTEMPLARI VIDELICET ET DELECTARI
IN DEO”:** UNA REFLEXIÓN SOBRE LA
**VOCACIÓN DEL HOMBRE EN EL SERMÓN 25
DE ISAAC DE LA ESTRELLA**

Pedro Edmundo Gómez, osb.*

Isaac de la Estrella en el *Sermón* 25, octavo para la Sexagésima, reflexiona metafísica, antropológica y moralmente sobre la cuestión de la vocación/sentido del hombre, creado por pura generosidad divina, ocupando como espíritu el centro de la creación, cuyo fin último es buscar y amar a Dios en la contemplación y en la caridad con el prójimo, ambas realizadas con “pureza de corazón”. En esta ponencia desarrollaremos brevemente algunos de estos aspectos.

I. ALEGRÍA Y GRATUIDAD EN LA CREACIÓN

El tema de la alegría¹, que aparece en un tono festivo al comienzo, no es solo una sana integración emotiva de un recorrido especulativo arduo y mentalmente exigente en los sermones anteriores, es también, el acorde inicial para reanudar en clave moral su particular exégesis de los cuatro tipos de terrenos de la parábola del Sembrador de donde

1 Cf. *Serm.* 17, 25; 43, 5; 52,7.

* Abad del Monasterio Cristo Rey, El Siambón, Tucumán; Miembro honorario de ACIF, Córdoba.

había partido en el *Sermón* 18² y que concluirá en el siguiente³.

Nuestro autor pasa de la consideración de la causa final del universo a su creación⁴, cuyo origen no es ni la necesidad, ni la codicia, ni la ambición, ni la curiosidad, ni la vanidad, sino la propia voluntad libre y gratuita, es decir, un don de su propia generosidad⁵. La Trinidad indivisa, creó de la nada el mundo, por un acto indivisible. Dios Todopoderoso, Sabiduría y Verdad desde la eternidad tiene el pensamiento y la voluntad de la obra creadora que realizara en el tiempo⁶.

“Isaac presenta una de las teologías de la creación más estrictamente organizadas de su tiempo”⁷, haciéndola inteligible a la luz de un célebre pasaje del *Timeo* de Platón (29E)⁸, que adquirió sabor casi cristiano⁹ en la traducción de Calcidio y en la Escuela de Chartres. Dios es alegría y difunde alegría libremente, porque “*omne bonum est diffusivum sui*”¹⁰:

Como por esencia él es susceptible de ser de alguna manera recibido y participado, y como él exulta en sí mismo y de sí mismo con una alegría perpetua y constante e inefable, no es solamente en virtud de su bondad natural sino en virtud de la esencia de la alegría misma como ha querido tener alguien que participe de un bien tan precioso y deleitable... es la gratitud de la generosidad natural misma, es la naturaleza de la bondad, es también el bien a la vez gratuito y natural de la alegría querer expansionarse o derramarse en muchos y reunirlos

2 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.

3 Cf. “*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, en *La exégesis en el pensamiento medieval*, R. O. Díez (Comp.), Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, C.A.B.A., 2021, pp. 393-404.

4 Cf. F. Bliemetzrieder, “Isaac de Stella: Sa speculation theologique”, *RTAM*6 (1932), p. 155.

5 Cf. *Serm.* 25,1, p. 149.

6 Cf. *Serm.* 25, 1-3, p. 149.

7 B. McGinn, “Introducción”, en Isaac de la Estrella, *El Misterio de Cristo. Sermones*, (Padres Cistercienses 15, Monasterio Trapense de Azul, Azul, 1992, p. XXVI.

8 Cf. A. Fracheboud, “Isaac de l’Étoile et Platon”, *Collectanea Cisterciensia* 54 (1992), pp. 175-191; Plotino, *Enéadas* 4,8,6; 5,1, 6.

9 Cf. Gregorio de Nacianzo, *Or.*, 45, 5 (36, 629); Pseudo Dionisio, *De. div. nom.*, 4, 1 (3, 693).

10 Cf. Ricardo de San Víctor, *De Trin.*, 3, 2-4 (196, 916-918).

para hacer participar gratuitamente de ella misma. Porque jamás la generosidad puede ser avara, ni la bondad celosa, ni la caridad ociosa, ni la alegría puede permanecer oculta o solitaria¹¹.

Como señala D. Pezzini, en una nota al pie, la frase: “es la gratuidad de la generosidad natural misma, es la naturaleza de la bondad, es...el bien a la vez gratuito y natural de la alegría”, constituye:

un espléndido procedimiento en espiral en ritmo trinitario: *naturalis largitatis gratia / bonitatis natura / gratuitum et naturale bonum*, donde el término *natura*, que en último análisis es Dios, hace de centro conectivo, que finalmente reúne los términos *gratia* y *bonum*, y donde el tono musical viene dado por la *gratia*, que está al inicio, y por la gratuidad que esta al final con un maravilloso efecto de inclusión¹².

Este sermón ha sido definido como “el más monástico” de la serie, donde el magister vuelve a su ministerio de abad, que a nuestro juicio nunca ha abandonado. Asistimos ciertamente, a un tránsito que lleva al auditorio a descender de las cimas de la más alta especulación de la teología divina para dirigirlo a la respuesta que el hombre debe dar a ese Dios Uno y Trino, que ha descubierto por la reflexión a partir de lo creado, porque todo es un libro¹³ y “nada carece de voz”¹⁴, y que lo ha formado libremente de la nada llamándolo a participar de su vida luminosa y gloriosa¹⁵.

El hombre es un espíritu racional¹⁶, imagen y semejanza de Dios, que ha sido hecho capaz de recibir, susceptible de participar en la delectación, la felicidad, la paz y la alegría trinitaria¹⁷. Haciendo libre y conscientemente el bien¹⁸ retornará a su fuente¹⁹. He aquí, el único y más elevado bien del alma racional creada y su fin natural: regocijarse

11 *Serm.* 25, 1-2, p. 149.

12 Cf. Isacco della Stella, *I Sermoni*, I, D. Pezzini, Paoline, Milano, 2006, pp. 189-190, n. 2.

13 Cf. *Serm.* 44, 2, p. 266; Ch. Trottmann, “Issac de l’Étoile lecteur du livre de la nature”, *Rev. Sc. ph. th.* 95 (2011), pp. 343-362.

14 Cf. *Serm.* 28,4; San Agustín, *In Ps.* 26, 12 (36, 206).

15 Cf. *Serm.* 24,18 en referencia a la luz, posible respuesta a Pedro Abelardo, *Theol. christ.*, 5 (178, 1330).

16 Cf. *Serm.* 25,3, p. 149,

17 Cf. *Serm.* 24,3, pp. 149-150.

18 Cf. *Serm.* 25, 3-4, p. 150.

19 Cf. *Serm.* 25, 8, p. 151.

en Dios y deleitarse en él²⁰.

La felicidad del hombre reside en hacer aquello para lo que está hecho: “El gozo, el amor, la delectación y la suavidad, la visión, la luz, la gloria, es lo que Dios exige de nosotros”²¹, y nuestro autor se encarga de desarrollar esta verdad, aplicándola específicamente a la vida monástica de sus oyentes.

El jesuita y artista plástico esloveno Marko Ivan Rupnik plantea en un diálogo entre un monje anciano y una joven pareja de novios la cuestión de la vocación-sentido:

¿Quieres saber qué será mejor para ti, cuál será el camino de la vida auténtica para ti? Entonces tienes que saber que hay que *volver dentro de sí mismo y hacia atrás*. De acuerdo con nuestra fe, en la cima, o si lo prefieres, en el origen de cada hombre existe una visión. Una visión que puedes calificar perfectamente como ‘vocación’, es decir, ‘una voz que llama’. Hay que tener la paciencia y la humildad de pararse y de moverse lentamente hacia el umbral del misterio de nuestra existencia. Dios, por su amor, ha tenido una visión y nos ha llamado a la vida. Pero, atención Aljaz con las categorías que tenemos nosotros o, si me permites, sobre todo la gente como tú, jóvenes, inteligentes, preparados, pero inmersos en una cultura principalmente tecnológica, es necesario estar atentos de manera particular no pensar que, cuando digo ‘visión de Dios’. De trate de un proyecto como lo hemos elaborado nosotros, sobre la mesa, que después llevamos a cabo sin piedad, obligando a todo el mundo a realizar lo que hemos proyectado, Algunos teólogos también han llamado a esta visión ‘Sabiduría divina’. Pensemos en un artista. Cuando crea, antes de coger un pincel, un cincel, unas pinzas, en definitiva, un instrumento cualquiera para realizar su arte, tiene una visión. Y después, esta visión se actúa de dos maneras, como si fuese un diálogo, una correspondencia: por una parte, pasa por la obra que está realizando; por otra, se queda dentro del artista como algo íntimo y personal. La visión que tiene Dios del hombre cuando lo crea se realiza en este hombre creado, pero al mismo tiempo, se queda también de una forma íntima dentro de Dios mismo. Y el hombre llevará a cabo su vida en diálogo con el Creador; justamente sobre la base de esta visión que hunde sus raíces en Dios, pero que se está realizando en él²².

20 Cf. *Serm.* 25, 5, p. 150.

21 *Serm.* 25, 7, p. 150.

22 M. I. Rupnik, *El camino de la vocación cristiana, De resurrección en resurrección*, BAC, Madrid, 2016, pp. 7-8.

Al igual que Isaac desarrolla el sentido de la vocación como la visión que Dios tiene del hombre, no como un proyecto personal diseñado a priori, y la compara con el trabajo del artista quien lleva adelante su visión en la expresión-diálogo, realización por un lado, y la permanencia interna-correspondencia de esa visión por otro. Para discernir la vocación hay que conocer esa imagen impresa en el corazón de Dios y en él de cada persona, por eso la necesidad del diálogo y el autoconocimiento para el discernimiento.

II. ALEGRÍA Y GRATUIDAD DE LA VOCACIÓN

Isaac continúa indicando el principio base de la moral, poniéndolo significativamente bajo el signo de la alegría²³ y relacionándolo con las tres facultades del alma²⁴:

“Así pues el espíritu racional ha sido creado para regocijarse y deleitarse (se alegre) con Dios, de Dios y de todas las cosas en él solo. En verdad ha sido creado racional para buscar a Dios en sí mismo y en todas las cosas; ha sido creado concupiscible para amar y desear a él solo; ha sido creado irascible para que rechazar todo lo que se opone a esta contemplación y a esta delectación (alegría), según la palabra: *Para que sepa, por lo racional, reprobar el mal, por lo irascible, y, por lo concupiscible, escoger el bien (Is 7,15²⁵)*”²⁶.

Estas facultades constituyen, como enseña en *De Anima* 8, una “cuasi trinidad”:

El alma es racional, concupiscible e irascible, como si fuese una trinidad. Y es todo eso, nada más ni nada menos. Esta trinidad es también cierta unidad del alma y la misma alma. El alma posee elementos naturales y ella es todos esos elementos, y por eso el alma es simple²⁷.

El camino, en clave agustiniana, para llegar a la alegría del contemplar y deleitarse en Dios es “investigar e imitar, buscar y desear, buscando desear y deseando buscar”²⁸, lo que implica una purificación interior;

23 Cf. *Serm.* 7, 16, p. 47, la etimología de nombre de Israel y la formación del Hijo de Dios en el monje.

24 *Serm.* 25, 5, p. 150.

25 Cf. *De anima* 11. 14, pp. 135-136 (194, 1878 BC); *Serm.* 8,4; 51, 12.

26 *Serm.* 25,5, p. 150.

27 *De anima* 8, p. 133 (194, 1877 B), *Serm.* 51, 13-15, pp. 311-312.

28 *Serm.* 25,6, p. 150.

retorno de la región de la desemejanza²⁹, porque “el único pecado y el único mal es desviarse de esta conversión a Dios, de esta investigación y de este deseo para buscar y amar otra cosa con desprecio de él”³⁰. La vida espiritual es la síntesis de búsqueda y deseo, que se alimentan mutuamente³¹.

Esta es la vocación del hombre: “Contemplemos lo que es la belleza suprema, deleitémonos en lo que es la dulzura suprema, luchemos vehementemente contra lo que opone a ello”³². Estos tres elementos: contemplación, delectación y lucha, que corresponden a las facultades del alma, también traen el eco de la deconstruida síntesis patristico-monástica:

Esta síntesis conjugaba de una forma única a un mismo tiempo la búsqueda de la experiencia espiritual e interior (lo bello o *theoria*), la expresión racional más elaborada de la fe (lo verdadero u ortodoxia), un arte de vivir que intentaba expresar en lo concreto de la existencia cotidiana las consecuencias de la lógica de la Encarnación (el bien o la moral), fundamentos del cristianismo... Si se considera que la espiritualidad, la aventura interior, significa lo que los antiguos llamaban *Theoria*, es decir la búsqueda de lo Bello; que la teología concierne a la búsqueda de la Verdad, la ortodoxia; y que la vida activa y la moral atañen a la búsqueda del Bien, la ortopraxis, asistimos por tanto a una desaparición progresiva de los tres elementos constitutivos de la primera síntesis patristica³³.

Todo en la vida, en su triple dimensión: recto sentir, pensar y actuar, trabajo y reposo, palabra y silencio, debe estar conscientemente dirigido a Dios pero, sin embargo, para alcanzarlo necesita que Dios venga en su ayuda con su gracia³⁴, “haciendo coincidir la razón y la intención de su obra y de la nuestra”³⁵.

29 Cf. San Agustín de Hipona, *De praes. Dei* 5, 17 (33, 838); *Conf.* 8,10, 16 (32, 742); *In Ps.* 34,2,6 (36, 337).

30 *Serm.* 25, 6, p. 150.

31 Cf. San Bernardo de Claraval, *Sobre el Cantar*, *Serm.* 84, 1.

32 *Serm.* 25, 7, p. 150.

33 G. Jedrzejczak, “Introducción a la Regla de San Benito”, IIa. parte, *Cuadernos Monásticos* 205 (2018), pp. 139.142.

34 Cf. 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.

35 *Serm.* 25, 7, p. 151.

Rupnik pone en labios del anciano Boguljub el siguiente párrafo que subraya dos elementos esenciales de la cuestión vocacional como son la libertad y el diálogo:

Esta es, Aljaz, la primera realidad que tenemos que considerar: hemos sido creados para realizar la visión que el Creador tiene de nosotros, que es el amor. Por eso, esta visión se llevará a cabo en un diálogo, no como la ejecución de un decreto. Y para conseguir este objetivo, Dios nos da el tiempo y el espacio, nos ayuda a encontrar las personas justas, nos ofrece dones, talentos, nos prepara el escenario en el cual cumplir nuestra vocación, que es otra manera de llamar a la visión que Dios ha tenido y para la que nos ha llamado. Como ya te he dicho, precisamente porque esta visión es sapiencial, es accesible para nosotros. Pero permíteme recordarte una vez más que estoy hablando de una visión de la sabiduría divina, que es el Amor. Y no te olvides de que el Amor está constituido de libertad. No existe el Amor si no es libre. Ya te he dicho que hay que tener paciencia para moverse hacia el umbral del misterio, donde, para entrar y comprender, hay que armarse con los instrumentos y las categorías de la Sabiduría. Sólo así nuestra inteligencia puede acceder al misterio, que requiere un modo de razonar, de reflexionar y de decidir completamente diferente del que estamos acostumbrados a utilizar...³⁶.

Tanto para el conocimiento de sí, como para el de Dios es necesario el uso de la inteligencia sapiencial, contemplativa³⁷. La vocación es la visión de Dios sobre el hombre que se realiza en el amor y ofrece todos los elementos que se han de poner en juego con la libertad.

Dios ha hecho al hombre a su imagen, logos del Logos: “la persona humana es un ser al que se le dirige la palabra”³⁸. Dios ha creado en diálogo, por lo que el mundo es el lugar para ese diálogo; hay una palabra que se puede comprender y Dios permite llegar a comprenderla por medio de su presencia trinitaria en el alma. El amor es la libre adhesión a la vocación de Dios: “cuanto más maduro es el amor, más se acerca al amor de Dios, y más libre es de cualquier restricción, de cualquier necesidad”³⁹. Así como la creación es un don de libre gratuidad, la vocación también lo es, porque es la respuesta a este diálogo de Amor.

36 Marko Ivan Rupnik, *El camino de la vocación cristiana*, pp. 9-10.

37 Cf. M. I. Rupnik, *De la experiencia a la sabiduría: profecía de la vida religiosa*, PPC, Madrid, 1999.

38 M. I. Rupnik, *El camino de la vocación cristiana*, p.10.

39 M. I. Rupnik, *El camino de la vocación cristiana*, p.16,

III. FELICES LOS PUROS DE CORAZÓN

Para Isaac la vocación encuentra su terreno “ideal” en la vida monástica⁴⁰, que se pone como objetivo la unidad interior y la paz, madurada en la contemplación y abierta a la caridad hacia el prójimo⁴¹. Es en la contemplación “donde debe ejercerse toda la fuerza de la razón, donde debe centrarse todo el esfuerzo de la afectividad”⁴².

La vida monástica sería el acercamiento más estrecho al *finis naturalis hominis*⁴³: “Así pues, hermanos, toda nuestra vida regular, si es verdadera, procura entregarse a la dulzura de la contemplación o bien a la dilección, ya sea por el libre reposo en Dios solo, ya sea por el servicio bien ordenado del prójimo”⁴⁴.

El “orden de la caridad” es un tema medular en la tradición cisterciense⁴⁵ que Isaac resume así:

...todo cuidado o delectación que no esté centrado sólo en Dios –salvo, como hemos dicho, la caridad hacia el prójimo motivada por Dios–, es superflua y bastarda, extraña al fin del hombre, opuesta al designio de Dios sobre nosotros y de nuestros deberes hacia él⁴⁶.

La caridad con el prójimo es la única causa que le permite al hombre “distraerse” de la contemplación de Dios. Como señala B. McGinn:

Incluso coloca el trabajo físico que implica la vida monástica bajo este título, dado que atiende las necesidades del cuerpo, que es el prójimo al cual el alma debe amar más. La unicidad de objetivo y la grandeza de meta se revelan en el párrafo final, aunque está dirigido específicamente a monjes, la perspectiva se ensancha hasta abrazar la vocación humana de la cual los monjes son el ideal: la presencia de motivos agustinianos hace esto más evidente. Isaac elogia a los monjes que, de esta manera en su deseo de fijar la mirada en la luz deífica prefieren las preocupaciones del mandamiento del amor al corazón tranquilo

40 Cf. *Serm.* 25, 9, p. 151.

41 Cf. *Serm.* 51, 29, p. 316; “*Note complémentaires 19 (S. 25, 12) Action et contemplation*”, pp. 330-341.

42 *Serm.* 25, 9, p. 151.

43 B. McGinn, “Isaac of Stella on the Divine Nature”, *Analecta Cisterciensia* 29 (1973), p. 48.

44 *Serm.* 25, 10, p. 151.

45 Cf. San Bernardo de Claraval, *Sobre el Cantar*, *Serm.* 49,6 y 50; Elredo de Rieval, *Espejo de la caridad* III, 103-106, el “arca espiritual”.

46 *Serm.* 25, 12, p. 152.

y sereno de la contemplación, el claro espejo en el cual la naturaleza intelectual se ve a sí misma como la imagen de la Imagen de Dios⁴⁷. Esta es su meta: llegar a ser espejos mediante la lectura, la meditación y la oración⁴⁸.

En la conclusión del *Sermón* leemos:

... es necesario que el corazón del contemplativo sea diáfano como un espejo o como un agua límpida y quieta, para que en él, por él, como en un espejo, por un espejo, el mismo espíritu vea su imagen e imagen de Dios. Para lograr esto, amadísimos, aquél que desea contemplar a Dios debe purificar su corazón no sólo de las preocupaciones nocivas y superfluas, sino incluso de las preocupaciones necesarias, y formarlo por la lectura, la meditación y la oración. *Bienaventurados*, pues, *los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios* (Mt 5,8). Que él se digne concedérmolo⁴⁹.

Un eco del “excepcional”⁵⁰ *Sermón* 4, 1 y 11 en la Fiesta de todos los Santos⁵¹.

La *puritas cordis*⁵², en el lenguaje de Juan Casiano, es el *scopos* de la vocación, por eso transcribimos este bello fragmento de *La pureza de corazón es querer una sola cosa* de Søren. Kierkegaard, “monje luterano”⁵³:

Pureza de corazón: se trata de una figura del lenguaje que compara al corazón con el mar; ¿por qué es así? Simplemente debido a que la profundidad del mar determina su pureza, y su pureza determina su transparencia. Puesto que el mar es puro únicamente cuando es

47 Cf. “*Note complémentaires* 20 (S. 25, 15), *In speculo per speculum*”, pp. 341-342; D. Pezzini, p. 195, n.10.

48 B. McGinn, “Isaac of Stella on the Divine Nature”, p. 48.

49 *Serm.* 25, 15, p. 153.

50 G. M. Colombás, *La tradición benedictina, Ensayo histórico* IV, 2, El Siglo XII, Monte Casino, Zamora, 1994, p. 731.

51 Cf. I. M. Anguita, “El hombre en su camino hacia Dios, Aproximación al pensamiento de Isaac de Stella”, *Cistercium* 189 (1992), pp. 290-295; P. Terrell Gray, “Blessed is the Monk: Isaac of Stella on the Beatitudes”, *Cistercian Studies Quarterly* 36 (2001), pp. 360-362.

52 Cf. Juan Casiano, Colación I, IV; *Serm.* 47, 7; p. 287, Juan Bautista modelo de la pureza de corazón.

53 Cf. “Breve diálogo sobre la pureza de corazón con un ‘monje luterano’”, *Coloquio* 59 (2014), pp. 17-21.

profundo, y es transparente si es puro, tan pronto como es impuro deja de ser profundo, y no es otra cosa que agua en superficie, y así como hay agua tan sólo en superficie ya no es transparente. Por el contrario cuando es puro en profundidad y transparencia, entonces resulta de una sola consistencia, no importa lo mucho que se le observe; en tal caso su pureza constituye constancia en profundidad y transparencia. Desde este aspecto comparamos al mar con el corazón, pues la pureza del mar consiste en la constancia y transparencia. No hay tormenta que pueda conturbarlo; ninguna ráfaga de viento agita su superficie, ninguna espesa neblina puede extenderse sobre él; ninguna duda puede agitarlo; ninguna nube oscura es capaz de oscurecerlo: antes bien, permanece calmo, transparente en su profundidad. Si hoy pudieras contemplarlo, te sentirías transfigurado al observar su pureza. Si lo estuviste contemplando todos los días, declararías que siempre es puro... similar al hombre que quisiera una sola cosa. Así como el mar, cuando está calmo y profundamente transparente, refleja lo celeste, lo mismo pasa con el corazón puro, cuando está en calma y profundamente transparente, anhela ansiosamente el Bien. Como el mar se hace puro sólo por su impulso hacia arriba, así también el corazón se purifica al anhelar únicamente el Bien. Así como el mar espeja la elevación de los cielos en sus profundidades puras, así también el corazón, si está calmo y profundo en transparencia espeja la divina elevación del Bien en sus puras profundidades. Cuando ocurre de esta manera entre el cielo y el mar, entre el corazón y el Bien entonces es posible afirmar que existiría una limpia impaciencia para codiciar un elevado reflejo. Porque si el mar es impuro resulta incapaz de proporcionar un puro reflejo del cielo⁵⁴.

Rupnik nos ayuda a concluir poniendo la cuestión siempre contemporánea de la vocación-sentido del hombre, en relación con la alegría, tal como lo hizo Isaac en la reflexión medieval que presentamos:

Yo pienso [Boguljub] que el sentido de la vocación es la felicidad... El sentido de la vocación es que uno es verdaderamente feliz y se siente en su casa respondiendo a Dios. Encontrar un espacio, un nicho en el cual uno se siente en casa porque puede responder con bondad a la bondad y puede entregar todo su ser al bien: esto ciertamente significa ser felices... La realización de la vocación consiste en el arte de morir para poder resucitar, es decir, en el morir por amor. Cuando se muere a

54 S. Kierkegaard, *La pureza de corazón es querer una sola cosa*, La Aurora, Bs. As., 1979, pp. 197-199.

causa del amor y por amor, se resucita... El sentido de la vida es la felicidad pascual, que se convierte en alegría sólo en Pentecostés, cuando se llena uno del vino del Espíritu Santo, que nos hace vivir la meta, el resultado del sacrificio que hemos hecho. Se puede sufrir, pero ser felices. Esto es únicamente obra del Espíritu... La felicidad pascual es esa prevalencia progresiva de la luz sobre las tinieblas, del bien sobre el mal, de la vida sobre la muerte... Ahora, ved, después de la redención que hemos acogido en el bautismo y renovado en la reconciliación, todo nos es posible, porque no somos nosotros los que realizamos este amor pascual, sino que lo ha realizado Cristo y nosotros sencillamente lo vivimos en él... He aquí porqué es tan importante pensar la vocación en la clave de la redención⁵⁵.

55 M. I. Rupnik, *El camino de la vocación cristiana*, pp.52-54.

LA ESCRITURA Y SUS PROSTITUCIONES

EL *PHÁRMAKON* DE LA ESCRITURA EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA

Martín Grassi*

Hay cosas que no todos deberían escuchar. Algunas pocas, sobre todo. Esas cosas que son muy íntimas, que nos involucran demasiado. Aquellas que nos ponen en peligro si la gente las supiera. Hay cosas que no todos debieran saber. Aquellas pocas que, por su importancia y por su dignidad, no debieran alcanzar las mentes toscas o inmaduras. Aquellas cuya integridad pelagra si la gente las aprende. Porque no solo se protege la valía de la propia persona, sino que se custodia también la dignidad de nuestras creencias fundamentales. Hay que cuidarse de exponer, poner a disposición, sacar afuera, desguarecer a aquellas creencias que nos son más queridas por ser las más íntimas, por ser las más propias, por ser aquellas que estructuran nuestra personalidad y nuestro proyecto existencial. Hay cosas que es mejor mantenerlas en secreto, enclaustradas en nuestro corazón, o dentro de la sala en la que todos los convidados comparten esta pasión y este celo por aquello que tanto se estima.

Y, sin embargo, uno vuelve a cometer una y otra vez la misma torpeza; de vuelta, una vez más, siempre, nos gana esa pulsión por asomar al exterior aquella criatura que mejor sería dejarla encerrada.

* Doctor en Filosofía (UBA). Investigador Asistente de Filosofía (UCA – CONICET). Profesor de “Antropología Filosófica” y de “Teología Filosófica” (UCA). Mail: martingrassi@uca.edu.ar

Otra vez sentimos esa necesidad de que una materia que no es la del corazón (*cor*) ni es la del aire trémulo acoja el secreto. No. Vaya a saber por qué, el corazón no es de fiar del todo: el interlocutor del recordar es despistado, ciclotímico, demasiado pasional como para guardar fielmente lo que alguna vez uno depositó allí. Tampoco las vibraciones del aire ofrecen una garantía de supervivencia a los secretos compartidos: en el susurro de los confidentes, en el camino entre la lengua que percute y el oído percutido, el medio es demasiado volátil, y las palabras que transportan las constelaciones que nos guían son arrebataadas por la mínima de las brisas. Y así como el propio corazón no es de fiar, tampoco hay que confiar en el que palpita del otro lado. Es el tiempo, en realidad, lo que depara el necesario olvido: no hay mala voluntad ni de mi corazón, ni tampoco del corazón amigo. No. Es el tiempo y su aliado. Es el transcurrir con su diferir constante lo que hace del medio cordial y del medio aéreo ser tan etéreos y volubles como aquello que transportan y que pretenden salvar. Y por eso, una y otra vez, volvemos a imprimir sobre otro medio, sobre un medio que es otro, que no soy yo, que no sos vos, que está allí afuera, en el mundo, en la tierra, allí, adonde sea, pero allí, sin más, allí para siempre, *grabado en piedra*. Y si bien el tiempo y el olvido no dejan de erosionar las tablas, al menos su trabajo asesino es menos eficiente... al menos la palabra sobrevivirá, tan solo sea por un rato más.

Una y otra vez volvemos a escribir lo secreto. Una carta de amor cuyo único destinatario soy yo mismo; una consigna revolucionaria y un plan de acción que solo leerán los cómplices en lo clandestino; un testamento que queda solo para los beneficiarios. Y, sin embargo, por estar escrito, los destinatarios ya no son aquellos consignados en el frente de la carta. Por estar escritos (*ex - critos*), por estar allí expuestos, hechos letra, los secretos escapan de la intimidad de lo propio y de la clausura de los cónclaves: dar la escritura es dar la llave a la morada que se quería inaccesible. Hecho texto, el secreto se hace público. No hay intimidad de la escritura, no hay una *inmunidad textual*: apenas se rasguña la piedra, lo propio se hace carne, y se entrega a su otra muerte, no aquella del olvido, sino aquella del otro. Porque escrito, lo mío y lo nuestro es tuyo y es de todos. No hay queja suficiente ni denuncia pertinente; sin pretextos, el otro se hace de lo escrito porque soy yo el que se lo ha ofrecido, aún sin quererlo. Por evitar la muerte de una diferencia, entrego mi secreto al rapto por manos ajenas. De diferencia en diferencia, de un diferir a otro, lo que quiera resguardar está herido para siempre en su exposición. *Lo escrito, escrito está*: lanzado al mundo para conservarse, el texto está destinado al juego interminable e infinito de todas sus apropiaciones. Nacido, el texto será

para siempre un texto *entre otros*. Grabado, lo secreto será leído, tachado, remarcado, divulgado, mezclado, manchado.

Esta muerte en manos del otro evita la muerte más terrible en manos del olvido. Lo escrito muere de diferencia, pero es también redimido en este otro, salvado por la *economía de las Reescrituras*. Hubo alguna vez una ciudad que se quiso redentora, resguardando aquello que había muerto en su escritura para renacer en su lectura. Un proyecto cuya pasión ígnea encontró también en el fuego el elemento que lo incinerara. Hubo una ciudad que supo hacer de la *conservación* el verbo de su inmortalidad icónica: Alejandría. Allí su biblioteca, allí su museo, allí el comercio de letrados, escritores, traductores, intérpretes. Allí el destino de textos saqueados, expropiados, comprados, regalados. Allí las cámaras en las que los rollos prometieran un futuro cargado de pasado, una tradición humana que sobrevivía en su *des-arrollo*, en su hacerse lectura, en el desplegarse de una única tela de letras sobre letras atadas tan solo a dos manubrios. Allí el sueño cosmopolita de una historia y un porvenir universales. Allí, donde los secretos de los antepasados, guardados con celo nacional, eran ahora objeto de uso del Pueblo humano, divulgado, popularizado, hecho público, *ecuménico*. Allí, donde el uso de los textos primaba sobre el destino sagrado de aquello que no debía tocarse sin previa autorización. Allí, en esta ciudad hecha de impresiones, tenía lugar una secularización antigua marcada por el más brutal sacrilegio: todo se hace texto, todo se toca, se marca, se contamina. Ya no hay rollo en que algo se mantenga oculto, confidencial, ya no nos enrollamos con el celo de lo secreto.

Allí, en Alejandría, en la ciudad *envenenada de texto*, Clemente escribía a regañadientes sus enseñanzas más queridas. Tejiendo desprolijamente sus *Stromata*, deseaba evadir inútilmente las dos muertes de aquello que atesoraba: la del olvido y la del otro. En el sendero que conectaba su hogar y la biblioteca, entre sus reuniones a puertas cerradas y sus conversaciones en los pasillos del museo, Clemente escribe imposiblemente sus enseñanzas *para unos pocos, y para que sean conservadas*. Inclemente, el destino parece haberle dejado en claro la *idiotez* de dicho proyecto. Con su arte un poco macabro, la Noria ha dispuesto que todos podamos, hoy, acceder a lo que mejor quiso guardar Clemente, aún sin estar iniciados espiritualmente para poder recibirlos dignamente. Aunque, es verdad, tampoco podemos acceder del todo (destino travieso): las *Stromata* comienzan trucas, empiezan con la cicatriz que deja el golpe del olvido. Falta, en efecto, el primer folio del manuscrito de Clemente. Magnífica ironía de Dios, que le dio a la vez el olvido y el otro a este hombre celoso, diría un argentino ciego en el siglo XX. Así “comienza” el manuscrito: “para que los leas

(χειρα) continuamente y puedas conservarlos (φυλάξαι)” (*Stromata*, I, 1.1).¹ Las primeras palabras de este alejandrino celoso ya son una deposición de armas, son ya signo de un abandono: su obra escrita está destinada a un lector (no importa quién sea, que al final somos todos) y busca salvar las enseñanzas del olvido. El texto nace un poco mutilado, con la consciencia de su doble muerte: lo leerá quienquiera, y se terminará perdiendo de algún modo. Promesa auto-cumplida diría algún pícaro, hoy. Pero, como si la ironía fuera poca, la providencia que es rica en chistes, ha dejado que el manuscrito que conservamos muestre una otra cicatriz, la intervención de una mano ajena: este texto que se quiere inmune, reservado a unos pocos, y sin entrar en comercio con el infinito proceso de lecturas y reescrituras, comienza (¡clemencia!) con una *cita*. O al menos así quiso que empezara el Pedagogo. Que se trate de una cita al Pastor de Hermas, o se trate de una referencia a Platón, nos tiene sin cuidado. Toda las *Stromata*, y aún su primer capítulo dedicado a las ambivalencias de la escritura y de la enseñanza de los misterios cristianos, comienza con una cita, comienza con el dispositivo más propio de los textos, aquél que expresa la *dis-posición* y *dis-ponibilidad* de todo texto para todos los textos porvenir, aquél que nos recuerda que todo nuevo texto no es más que una reescritura y una reapropiación de un texto *delvenir*.²

Lo que nos queda del manuscrito empieza con esta cita, en la que encontramos el verbo χειρώω, que significa: “manipular, tomar posesión de, manejar, controlar, tomar como prisionero”; también significa “traer algo a las manos de alguien, o dárselo en poder, como algo conquistado”. La traducción por “leer” de Merino Rodríguez se comprende por el contexto del primer capítulo respecto a la problemática de la escritura. Sin embargo, la semántica de este verbo tiene que ver con la de la *apropiación*, que es, en realidad, el fantasma que persigue a Clemente a lo largo de los pasadizos de este primer capítulo de las *Stromata*. Clemente le entrega su tesoro al lector para que se lo apropie, para que haga uso *continuo* de él, y a partir de dicho uso poder conservarlo. No hay conservación sin expropiación; tampoco hay conservación sin uso -ese uso que es también el factor de su deterioro. Claro que el problema es quién va a hacer uso de este texto. Si Clemente lo entrega y lo da en posesión a alguien, es porque este alguien debe ser digno de recibirlo, capaz de hacer un buen uso de él. Aún más, ¿quién es uno para legar un escrito? La dignidad de estos

1 Clemente de Alejandría. *Stromata I: Cultura y Religión*. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 1996. Edición bilingüe, con Introducción, traducción y notas de Marcelo Merino Rodríguez.

2 Por qué no llamar al pasado así, si llamamos al futuro *por-venir*.

dones no está solo en quien lo recibe, sino también en el donatario. Es una pregunta por la *distinción*: la escritura y la lectura son una cuestión de élite, una cuestión de dignatarios, una cosa de unos *pocos*. No cualquiera. Y así como los buenos hijos que traerán prosperidad provienen de los buenos padres, así también los textos que proclamen la verdad serán aquellos de provecho que leguen los escritores virtuosos (*Stromata*, I, 1.2). No cualquiera. Para el cultivo del alma es preciso esta “plantación espiritual” (πνευματικὴ φυτεία), esta *palabra-semilla* que caiga en el *discípulo-tierra* (*Stromata*, I, 1.3). Un cultivo que se da en el diálogo, allí donde un alma se une a otra alma, allí donde los dos espíritus encontrados hacen crecer esta semilla-palabra y producen vida, en una relación paternal-pedagógica en la que “todo el que es educado viene a ser hijo del educador en virtud de la obediencia (καθ’ ὑπακοήν)”, y en la que el hijo no debe olvidar las leyes del padre (*Stromata*, I, 2.1). Palabra que es hablada, escuchada; diálogo en el registro del aire, y no aún en el de la piedra. La obediencia a la *monarquía* paterna es cosa de la oralidad; a la textualidad parece corresponder la *anarquía*. Aquí la formulación del problema: “Y aunque la gnosis no es [patrimonio] de todos (εἰ δὲ μὴ πάντων ἡ γνῶσις), (...) los libros son para las multitudes (τοῖς πολλοῖς τὰ συγγράμματα)” (*Stromata*, I, 2.2). El añadido de *patrimonio* es locuaz: mientras que la oralidad permanece en familia, la textualidad abandona los territorios de la economía. *Ya no hay manera de administrar lo enseñado cuando se hace escritura*. Y, sin embargo, el riesgo de ofrecer las enseñanzas a las multitudes no deja de estar bajo otra Providencia, esta vez con mayúsculas, esta vez la del Padre de todos. Aunque el texto quede por fuera de cualquier administración de su autor, no deja de estar bajo la misteriosa tutela del Autor de toda historia y del Maestro de toda verdad. La angustia de todo dejar nacer, de todo abandono de lo que amamos en las tierras inhóspitas del mundo termina por hacerse fe y esperanza. Clemente escribe sus *Stromata*, aún sabiendo los peligros de ofrecer lo sagrado a unas manos torpes que lo profanen, y busca que aprueben y comprendan su audacia de escritor.

Si dos personas anuncian la Palabra, una por escrito (τῇ γραφῇ) y otra oralmente (τῇ φωνῇ), ¿cómo no aprobar a ambas, puesto que por la caridad han hecha operativa la fe (ἐνεργὸν τὴν πίστιν)? La responsabilidad de no escoger lo mejor es de quien elige; la causa no es Dios. De ahí que a unos les corresponda colocar a interés la Palabra (ἐκδανεῖσαι τὸν λόγον), y a otros examinarla y elegirla o no; el juicio se cumple en ellos mismos (ἡ κρίσις δὲ ἐν αὐτοῖς κρίνεται). No obstante, la ciencia de la proclamación (ἡ κερυκικὴ ἐπιστήμη ἥδη πως ἀγγελικὴ) es en cierta medida tarea angélica y de cualquier forma que se realice,

con la mano (διὰ τε τῆς χειρός) o mediante la voz (διὰ τε τῆς γλῶττης), es provechosa; *porque quien siembra en espíritu cosechará del espíritu la vida eterna; no nos cansemos, pues, de hacer el bien* (Gal. 6, 8.9). Por tanto, el que encontrare [esa ciencia], por divina Providencia (κατὰ τὴν θεῖαν πρόνοιαν), obtiene los mejores bienes: el comienzo de la fe (ἀρχὴν πίστεως), el deseo de una conducta recta (πολιτείας προθυμίαν), el caminar hacia la verdad (ὁρμὴν ἐπὶ τὴν ἀλήθειαν), el anhelo de la investigación (κίνησιν ζητητικὴν), la huella de la gnosis (ἵχνος γνώσεως); por decirlo brevemente, se le conceden los medios de la salvación (εἰπεῖν ἀφορμὰς δίδωσι σωτηρίας). Además, quienes se alimentan auténticamente con las palabras de la verdad (ἐντραφέντες γνωσίως τοῖς τῆς ἀληθείας λόγοις) también reciben el viático para la vida eterna y le conceden alas para volar al cielo (ἐφόδια ζωῆς αἰδίου λαβόντες εἰς οὐρανὸν πτεροῦνται) (*Stromata*, I, 4.1-3).

Aún dentro de un marco platónico, Clemente no está tan dispuesto a contraponer la voz y la letra como si una estuviera viva y la otra muerta: ambos medios son eficaces cuando están animados por la *caridad*. La escritura, aún en sus ambivalencias, pasa a tomar una función primordial, puesto que *pone en obra la fe*. La letra expone, lanza al mundo, efectúa, realiza, mundaniza, hace carne la verdad. Aún podría pensarse que la oralidad, en su dimensión expositiva, *energúmena*, se comprende mejor si se la considera en analogía con la escritura: quizás, en vez de que la escritura sea un pálido reflejo de la oralidad, sea ésta el eco de aquella. Quizá, que la Palabra se haga Carne, se haga Obra, se haga Mundo, es más un acto textual que uno oral. Pero, en todo caso, en esta apología Clemente se despegaba de un socratismo que condena al escritor y a sus grafías. En esta puesta en obra, cada quien se hará responsable de lo que coseche y siembre: el escritor está dispensado de un proceso que ya está fuera de su control y soberanía, y el mal o buen uso será materia de discernimiento de cada persona. Y será Dios en su Providencia el Padre de todo padre, el Autor de todo autor, el Guía de todo guía: será Aquél que regule y ordene lo diseminado para que fructifique acorde a su Divina Economía. El escritor será un “operario del Señor” (ὁ τοῦ κυρίου ἐργάτης), un “agricultor divino” (θεῖος γεωργός) (*Stromata*, I, 7.1). Tal parece ser la estrategia fundamental de Clemente: se dispensa por no poder controlar lo que su escritura suscite, y se dispensa también al confiarle su obra a Dios. Es algo que sabemos todos los escritores, que el primer gesto de la escritura es abandonar el texto a otras manos, y que su manutención ya sea tarea de otros. Y, cuando la Divina Providencia así lo disponga, quien encuentre estos escritos *ex - clamatorios* del saber de Dios encontrará el principio de la fe, la guía moral, la fuerza de la intelección... la “huella

de la gnosis”. Segundo guiño a una cierta primacía de la textualidad. Cuando Jacques Derrida lleva adelante su *gramatología*, una de las metáforas más fuertes para comprender la naturaleza del *texto* es la de *huella*. Esta imagen presenta las notas primordiales de un texto: es una marca que puede ser interpretada como teniendo una determinada dirección, como refiriendo a quien la ha marcado, y como un trazo que puede ser iterado o repetido (como cuando se dice “seguir la huella”). Pero es también algo que puede ser borrado o tachado o modificado, *co-rregido* (compartiendo la mano regia del autor con la otra mano que sacude su soberanía). Que Clemente use esta imagen al lado del sustantivo *gnosis*, que es el fin último de toda relación teológica, de toda *theosis*, de una fe que alcanza la visión y el conocimiento, es, al menos, llamativo.

La escritura se hace con la mano. Esta idea de manipulación (διὰ τε τῆς χειρός), que aparecía en la primera línea del manuscrito, vuelve al rollo para reivindicar este uso y este juego de apropiaciones que es tan propio de la escritura. Pero, de nuevo, este juego de las transacciones y malversaciones está salvado desde arriba. Quien proclama, decide “colocar a interés la Palabra” (ἐκδανέισαι τὸν λόγον). El verbo ἐκδίδωμι significa, entre otras cosas, “vender, alquilar, prestar dinero, o invertirlo”. Interesante que quien no posee algo pueda ponerlo en interés, como es el caso de la Palabra. Y es que la Palabra (o el Sentido) no pertenece a nadie, sino que es materia de continua negociación y de comercio. El Sentido *se usa*, no *se domina*. Que a continuación haga Clemente alusión a la *Eucaristía* es un gesto de genialidad. Se trata de una figura que es a la vez un *alimento* y un *viático*, una práctica de manducación, de llevar con la mano a la boca, y de un ser llevado por Dios a su Carne. Se trata de un *comercio* entre Dios y el hombre, de un acto de donación y agradecimiento, de un acto entre dos, un acto *inter-esado* (y recordemos que la forma de la hostia es también la de una moneda).³ Y, como en todo comercio, las ambivalencias de las contaminaciones entran a escena: para bien o para mal, la *inversión* está hecha.

Si el carácter *farmacológico* de la escritura se jugaba en el *Fedro* platónico en el orden del conocimiento y de la reproducción, en el

3 Las metáforas comerciales aparecen de nuevo: “Pero quien habla por medio de apuntes se purifica ante Dios, proclamando estas cosas por escrito, sin ánimo de lucro, ni por vanagloria; sin dejarse prevenir por el deseo de la pasión, ni esclavizar por el temor, ni excitar por la voluptuosidad. Sino que persigue tan sólo la salvación de sus lectores, de cuya recompensa ni siquiera él participa en el presente, sino que aguarda con esperanza aquella otra que le será otorgada por quien prometió dar a los obreros el salario merecido” (*Stromata*, I, 9.2).

orden de la memoria y de la conservación, en Clemente la escritura es una *droga* que, o bien puede traer la salvación, o bien precipitarnos a la condena. De allí la relación ambigua de Clemente respecto a la filosofía griega, que por un lado acusa de haber robado sus verdades a la enseñanza mosaica, y que, por otro lado, la alaba como un don de Dios. Y lo llamativo es que retoma la ambivalencia de la escritura en Platón para enfatizar, por un lado, la dignidad de los verdaderos maestros, cuya tradición es oral, pero que también utiliza, por otro lado, para excusar su texto en pos de arrancar las enseñanzas de las manos del olvido. De allí que esta ambivalencia se traduzca en un *estilo* de escritura, y su obra se titule *stromata*, es decir, *miscelánea*: su obra “no ha sido compuesta artísticamente para la publicidad”. Por el contrario -se dispensa Clemente- la obra “versa sobre notas (ὑπομνήματα) que yo guardo para mi vejez, y que son un *remedio/droga/veneno* frente al olvido (λήθης φάρμακον), sencillamente un *reflejo* (εἶδωλον) y *esbozo* (σκιαγραφία) de aquellos brillantes discursos y llenos de vida (τῶν ἐναργῶν καὶ ἐμπύχων ἐκείνων), dignos de ser escuchados (ἐπακοῦσαι), y pronunciados también por unos hombres felices y realmente merecedores de toda estima” (*Stromata*, I, 11.1). La sospecha ante lo textual es tal, en Clemente, que llega a afirmar que “los misterios, como Dios mismo, se confían a la palabra y no a los escritos” (*Stromata*, I, 13.1), y que “lo secreto será revelado a quien lo escucha secretamente” (*Stromata*, I, 13.3). Y es que “es imposible que haya escritos que no lleguen a divulgarse (ἐκπεσεῖν)” (una frase que es, irónicamente, una cita)⁴ (*Stromata*, I, 14.4). El celo por la dignidad de las enseñanzas de la *gnosis* parece desaconsejar, por ello, cualquier paso a la escritura.

Como puede notarse, la tensión en Clemente es profunda y no encuentra sosiego. Rescata, por un lado, la escritura; la menosprecia, por otro lado, sin reservas. En todo esto, sin embargo, hay algo que debiera llamar la atención especialmente: ¿acaso no es llamativo que Clemente, en la estela de Filón de Alejandría, sea partidario de la *exégesis alegórica*, siendo también tan suspicaz respecto a los peligros que desencadena la escritura? Propio de un celoso es guardar lo exacto, supervisar la fidelidad, clausurar las diferencias: una *exégesis literal* pareciera ser la modalidad más propicia para este tipo de carácter. Por el contrario, nada hay más alejado del celo que la *exégesis alegórica*. Gracias a ella no hay nada que no pueda ser usado arbitrariamente para dar un sentido a lo escrito; gracias a ella, la letra muestra todo su potencial semántico y se diseminan sus sentidos por

4 Pseudo-Platón, *Epístola* II, 314B (*Stromata*: p. 101, nota 128 de Merino González).

lugares insospechados. Gracias a la *exégesis alegórica* el texto entra sin restricciones en el gran tejido universal de la Literatura: *todos los textos, el texto*. Si la vivacidad de la oralidad se expresa con el prefijo δια que antecede al λόγος, la vida del texto encuentra otro prefijo para mostrarse: ἀλλ', que antecede al verbo de traslación. Los textos van de uno al otro. Pero aún más, es el espíritu el que se traslada de un sentido al Otro, de una palabra a Otra, de un texto al Libro. Se trata de un movimiento de doble dirección, de un *arribajo*, de un *ab arriba*, de un arriba-abajo y vuelta. Como sucede en todo proceso alegórico-analógico, la unidireccionalidad es una ilusión. Nada más platónico: se eleva uno desde la materia al espíritu, desciende uno desde la idea a la letra; va de un símbolo a otro, de un signo a otro signo. Alimentarse de las palabras es asimilarlas, hacer uso de ellas, digerirlas, transformarlas; *metabolizarlas* (μεταβολή), es decir, revolucionarlas, lanzarlas hacia adelante, darles un porvenir, esparcirlas, abrirlas al tiempo y a su *diferancia*. Las alas para volar a las estrellas son también aquellas que nos permiten aterrizar sin estrellarnos. En el celo por la verdad y la *gnosis*, Clemente reivindica sorprendentemente la escritura, el proceso *poliamoroso* por antonomasia: ya no hay eugenesia ni control de la reproducción, ni institución matrimonial.⁵ La *exégesis alegórica* no es sino una hermenéutica de la *in-stitución*, sino de la *pro-stitución*; es una hermenéutica que arroja hacia adelante, que *disemina*; una hermenéutica de la contaminación, de la polución, de la maculación, de la manipulación. Los celos de Clemente cedieron a los deseos de una copulación irrestricta. Todo está allí para su uso, para su apropiación-expropiación-reapropiación. Una hermenéutica de ladrones (Grassi, 2021). El socratismo oral se hace *gramatología* en Alejandría.⁶ Pero aún pervive la sospecha y esa voluntad de élite, ese afán por lo esotérico, por lo secreto, por los privilegios de los pocos iniciados. El arte de un *Hermes del mercado* se hace *hermético*, un arte a puertas cerradas. En esta ambivalencia irresuelta en Clemente respecto a la relación de la palabra oral y escrita empieza la textualidad a convertirse en el problema *local* de la verdad. ¿Cómo entender una verdad que se

5 Clemente no deja, sin embargo, de celar los textos y la ciencia divina, intentando inmunizarlos respecto a otros textos. "No se ha de permitir -escribe- a los oyentes poner a prueba la doctrina mediante la comparación, ni exponerla al examen de quienes están educados en toda clase de artificios humanos, y cuya alma está llena de falsos sofismas de los que ni siquiera pretenden librarse" (*Stromata*, I, 8.1).

6 El mismo título de *Stromata* alude a un tipo o estilo de escritura que pertenece a una categoría de texto compuesto la mayor parte de citas y orientada a la filosofía (Merino González: 28). Es decir, el mismo título de *Stromata* alude a la intertextualidad esencial a todo texto, al hecho de que es la *cita* el primer gesto de toda escritura.

hizo Palabra, y una Palabra que es Carne, y una Carne que vive en un Libro, un Libro que es en sí mismo muchos y escrito en diferido, por muchas manos? ¿Cómo comprender las generaciones textuales venideras, cómo comprender el poner en obra la verdad de la escritura? A pesar de las muchas dudas, Clemente nos lega su obra escrita: su performance como escritor termina por invalidar sus anhelos de esoterismo y enseñanza mística. La *gnosis* se hace texto: viva la escritura, y que Dios nos ayude.

LA TEOLOGÍA POLÍTICA DEL ESPÍRITU SANTO COMO PUENTE ENTRE EL MUNDO MEDIEVAL Y LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

Fabián Ludueña Romandini*

I. ANTECEDENTES CONTEMPORÁNEOS DEL PROBLEMA TEOLÓGICO-POLÍTICO

G.W. Leibniz ya había establecido, para los Tiempos Modernos, la similitud formal existente entre la jurisprudencia y la teología¹. Si es cierto que existe una profunda afinidad entre ambas disciplinas, entonces, las relaciones entre el derecho y la política deben medirse sobre nuevas bases. En este sentido, la obra de Spinoza abrió un campo entero de nuevas posibilidades con su *Tractatus Theologico-politicus* (1670)². Sin embargo, por una multiplicidad de razones ligadas a las revoluciones modernas y al fracaso político del *jus publicum*

* CONICET – IIGG – UBA – UADE

1 Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Jurisprudentia Rationalis: Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentia* en *Philosophische Schriften. Erster Band 1663-1672*. Darmstadt: Otto Reichl Verlag 1930 § 4-5: “*Merito autem partitionis nostrae exemplum a Theologia ad Jurisprudentiam transtulimus, quia mira est utriusque Facultatis similitudo. Utraque enim duplex principium habet, partim rationem, hinc Theologia Jurisprudentiaque naturalis [...] partim Scripturam seu librum quendam Authenticum Leges positivas, illic Divinas, hic Humanas continentem*”. Cf. asimismo, Boucher, Pol. “Leibniz. What kind of Legal Rationalism?”. *Leibniz: What Kind of Rationalist?* Editor Marcelo Dascal. Heidelberg: Springer, 2009. 231-250.

2 Ciertamente, durante el período, se publicarían, con diferentes intenciones, otros tratados reivindicando el mote de lo “teológico político”. Cf. por ejemplo, Thorndike,

europaeum, durante el siglo XX y en la actualidad, se ha asistido a un proceso de intensificación del debate en torno a la relación entre la teología y el derecho y, de un modo más amplio, entre la política y la teología.

En este contexto, querríamos referirnos aquí al debate que, entre 1935 y 1970, mantuvieron el jurista Carl Schmitt y el teólogo Erik Peterson en torno a la legitimidad del concepto de “teología política”. Nuestro objetivo no consiste en la reconstrucción de dicho debate, lo cual implicaría un pormenorizado estudio en sí mismo, sino más bien en llamar la atención sobre el modo de comprensión, por parte de estos autores, del sintagma de lo teológico-político. Desde su temprana articulación en 1922, Carl Schmitt había enarbolado esta noción para la explicación del concepto de soberanía, tomando como modelo al Dios único de la teología cristiana medieval³.

Sin embargo, en un breve pero densísimo tratado, Erik Peterson intentó contestar la posibilidad de una teología política cristiana que, si bien había sido una tentación en los tiempos de Eusebio de Cesarea, desde la implantación del dogma de la Trinidad (que tuvo forma definitiva en el año 381 bajo el Concilio de Constantinopla), se habría tornado imposible. De este modo, se habría producido la “liquidación (*Erledigung*)” de toda teología política⁴. En palabras de Erik Peterson:

La doctrina de la monarquía divina debía fracasar frente al dogma trinitario y la interpretación de la *pax augusta* frente a la escatología cristiana. De este modo, no sólo se acabó teológicamente el monoteísmo como problema político y la fe cristiana fue liberada de su ligamen con el Imperio romano, sino que además se produjo la ruptura con toda “teología política” [...] Solamente en el suelo del judaísmo y del paganismo puede existir algo así como una “teología política”⁵.

Herbert. *Tractatus Theologico-politicus. Quo Methodus finiendi omnes Religiones Controversas Paradoxa, nec minus omnibus Christianis acceptissima, ad Sacrae Scripturae normam, ex omnium Christianorum consensu, & rectae rationis dictamine concinnata, placide & cum omnium applausu, facile recipienda, dilucide explicatur atque demonstratur*. Irenopoli: T. Roycroft, 1676.

3 Schmitt, Carl. *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. München-Leipzig: Duncker & Humblot, 1922.

4 Peterson, Erik. “Der Monotheismus als politisches Problem” in *Theologische Traktate*. Würzburg: Echter Verlag, 1994. 81.

5 *Ibidem*. 58-59.

Esta lapidaria conclusión fue refutada, punto por punto, por Carl Schmitt diez años después de la muerte del teólogo alemán, en 1970. Sin embargo, debemos notar el punto fuerte del argumento de Peterson, esto es, que la soberanía, articulada bajo la forma de una unicidad decisional, no puede corresponderse con el dogma de una divinidad concebida bajo la forma de una Trinidad. Ante esta posición, Carl Schmitt intentará mostrar cómo la esfera soberana era, precisamente, concebida como una y triple en la teología cristiana medieval.⁶ No obstante su temprano conocimiento de teólogos como Joaquín de Fiore que habían articulado una doctrina política a partir del carácter triple del Dios cristiano⁷, Schmitt no deja de acentuar que el problema siempre se encuentra, preferencial sino exclusivamente, en el ámbito del decisionismo soberano.

A pesar del contundente ensayo de refutación por parte de Schmitt, la posición de Erik Peterson seguiría siendo compartida por otros autores de la teoría política a lo largo del siglo XX. Un buen ejemplo de ello es Erik Voegelin quien, apoyándose en Peterson, ha podido escribir: “con la cabal comprensión del trinitarismo las construcciones de tipo eusebiano encontrarían su fin”⁸. Más recientemente, Giorgio Agamben ha vuelto sobre los senderos de este legendario debate para señalar, con toda acuidad, que todos los pensadores involucrados en el mismo habían dejado de lado, de un modo más o menos inconsciente, lo que el filósofo italiano califica como el “lenguaje de la economía” que subyace, precisamente, en el dispositivo trinitario. A partir de esta constatación, el debate puede ser comprendido bajo una nueva luz: queriendo definir el lugar de la teología política como soberanía, tanto Schmitt como Peterson, omitieron señalar la importancia decisiva de la economía en la articulación de la máquina gubernamental cristiana. En palabras de Agamben:

De la teología cristiana derivan dos paradigmas políticos en sentido amplio, antinómicos pero funcionalmente conexos: la teología política, que funda en el Dios único la trascendencia del poder soberano, y la teología económica, que la sustituye con la idea de una *oikonomia*, concebida como un orden inmanente – doméstico y no político en sentido estricto – tanto de la vida divina como de la humana. Del primero

6 Schmitt, Carl. *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*. Berlin, Duncker & Humblot, 1970.

7 Schmitt, Carl. *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation*. Köln: Greven, 1950. 10-11.

8 Voegelin, Eric. *The New Science of Politics. An Introduction*. Chicago & London: Chicago University Press, 1987 (1952^a). 105.

derivan la filosofía política y la teoría moderna de la soberanía; del segundo, la biopolítica moderna hasta el actual triunfo de la economía y del gobierno sobre cualquier otro aspecto de la vida social⁹.

Como puede verse, Agamben subraya la necesidad de estudiar la doble articulación del poder como política (soberanía) y economía (administración). Dicha articulación, demuestra Agamben, encuentra su exacto paralelo y punto de origen en la coyuntura establecida entre la persona del Dios padre como soberano de la creación y el Hijo como garante de la *oikonomia* o administración divina del mundo y de la historia. La articulación de ambas dimensiones encontró, al mismo tiempo, su exacto paralelo en un modelo de poder bidimensional que contaba con una función soberana (pontificia o principesca) y una burocracia angélica como paradigma fundacional de todo el edificio de la administración eclesial¹⁰.

A pesar de su enorme importancia, el trabajo genealógico de Agamben arrastra las mismas dificultades que éste había objetado a Peterson y Schmitt. Si bien es cierto que Peterson no comprendió adecuadamente el entramado político que implicaba la noción de Trinidad, no deja de ser absolutamente pertinente su intuición de que la presentación tripartita de la esfera divina en el cristianismo ortodoxo debería cambiar nuestra forma de apreciar el problema teológico-político. Schmitt logró enfatizar con éxito el papel político de la Trinidad pero subsumiéndola, una vez más, en las limitaciones propias de la mera soberanía. Agamben, por su parte, intentado superar las posiciones de Peterson y Schmitt respectivamente, apuntó la necesidad de poner en valor la segunda persona del Hijo como la clave arqueológica de un poder económico que actuaría como fundamento del paradigma gubernamental y constituiría la cifra última de la política occidental.

Con todo, la advertencia inicial de Peterson continúa sin ser apropiadamente escuchada. El énfasis colocado por Schmitt en la política (dominio soberano) y por Agamben en la economía (domino del Hijo

9 Agamben, Giorgio. *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*. Vicenza: Neri Pozza, 2007. 13. En el ámbito de lengua germánica, cf. el importantísimo estudio de Richter, Gerhard. *Oikonomia, Der Gebrauch des Wortes Oikonomia im Neuen Testament, bei den Kirchenvätern und in der theologischen Literatur bis ins 20. Jahrhundert*. Berlin – New York: de Gruyter, 2005. Como antecedente, es importante tomar también en consideración el trabajo de Gass, Wilhelm. “Das Patristische Wort ‘oikonomia’” *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, vol. 17, (1874): 465-504.

10 Agamben, Giorgio, *op. cit.* 161-185 sobre las estrechísimas relaciones entre angelología y burocracia.

mesiánico) han dejado en el olvido, una vez más, la perspicaz observación de Peterson: el poder, en el mundo del cristianismo afianzado como ortopraxis eclesiástica, se funda, precisamente, en una *Trinidad*. En este sentido, ni Peterson, ni Schmitt ni Agamben, han dado cuenta del tercer elemento que estructura el dispositivo del poder en el Occidente cristiano medieval (con todas las consecuencias que tiene para la Modernidad secularizada): el Espíritu Santo.

De modo que en el presente artículo nuestro interés estará dado por comenzar a trazar una arqueología posible del Espíritu Santo, no sólo como elemento nunca analizado previamente por los autores antes aludidos sino también y, especialmente, como categoría fundamental para la comprensión de la teoría política medieval y moderna así como, más ampliamente, para el desarrollo fecundo de una teoría del poder *tout court*. De este modo, la necesidad ontológica de la presencia del Espíritu Santo dentro del dispositivo trinitario como articulador, precisamente, de las dimensiones político-económicas de los poderes divino y humano, sigue constituyendo un núcleo inexplicado sin el cual no es posible comprender cabalmente la historia y el funcionamiento de la teoría cristiana de la política sacra.

II. APUNTES PARA UNA ARQUEOLOGÍA DEL ESPÍRITU SANTO EN LA PATRÍSTICA MEDIEVAL

En los círculos homeousianos ligados al obispo Macedonio de Constantinopla, hacia el año 360, surgió la polémica –que implicaría también a los arrianos– acerca de la naturaleza y de la pertenencia del Espíritu Santo a la Trinidad¹¹. Dicha polémica tenía un espesor eminentemente político y definiría, de manera decisiva, el modo en que la cristiandad occidental concebiría su doctrina del poder. Toda la problemática tiene su punto de partida en el hecho de que, por un lado, en las Sagradas Escrituras, el Espíritu santo (*hágion pneûma*) no es jamás definido como divino y, por otro, existe una enorme polivalencia textual en la cual el término *pneuma* puede referirse a lo humano, a Dios (*pneûma toû Theoù*), a Cristo (*pneûma Christoû*) o finalmente presentarse como una expresión nominal absoluta¹².

11 Niceto. *De Spiritus Sanctis Potentia*, II (PL, vol. 52, col. 853-854): “Interrogant enim rebelles Spiritus sancti: natus est Spiritus sanctus, an innatus? Si dixeris, natus est; dicet et jam non esse unigenitum Filium Dei, eo quod sit et alter natus. Si dixeris non est natus; dicet tibi, ergo et alter erit Pater ingenitus: et jam non est unus Deus Pater, ex quo omnia. [...] Si ergo neque natus est de Patre Spiritus, neque ingenitus, superest ut creatura dicatur”.

12 Dentro de la bibliografía al respecto, cf. Ramsey, Michael. *Holy Spirit. A biblical study*. Grand Rapids: Eerdmans, 1977 y Schlier, Heinrich. *Der Geist und die Kirche* (Freiburg: Herder, 1980).

Para los pneumatómacos, el Espíritu santo, al ser derivado del Padre, sería hermano del Mesías o bien Hijo de este último, con lo cual, no podría ser connumerado (*sunarithmoúmenon*) sino, al contrario, subnumerado (*huparithmoúmenon*). Ahora bien, en cuanto a su naturaleza específica, sólo podría ser un fuerza operativa de Dios (*enéргеia*) o don divino no subsistente¹³, una criatura diferente –la más excelsa de las creaciones de Dios (*poíema*)– o bien un Dios de otra naturaleza¹⁴. Del mismo modo, cuando Pablo declara “yo te conjuro en presencia de Dios, de Cristo Jesús y de los ángeles escogidos (*eklektôn aggélon*) [I *Timoteo* 5, 21]” los pneumatómacos argumentan que, dado que en el tercer lugar de la enumeración debiera haber seguido el Espíritu, esto significa que el apóstol ha querido asimilar el Espíritu Santo al conjunto de las jerarquías angélicas o bien que se trata de un mediador entre Dios y los ángeles pero creado y de dignidad inferior al Dios supremo¹⁵.

Efectivamente, en sus diversas formas, la “herejía” pneumatómaca fue combatida debido a que ponía en entredicho el papel del Espíritu Santo en la conformación del poder divino. Las fuerzas que el Espíritu demostraba a lo largo del texto bíblico eran tales que no podían dejarse simplemente al arbitrio de una forma de pneumo-angelismo¹⁶ o postular simplemente otro Dios (igual o subordinado al Dios Padre) como forma autónoma de poder. El ideal manifestado por lo que, con el correr del tiempo, constituiría la ortodoxia de los símbolos de Nicea y Constantinopla, debía resolver el hecho de que no se instaurase un politeísmo en el seno de la divinidad y que, al mismo tiempo, las fuerzas desplegadas por el Espíritu Santo se conservasen como atributos de la soberanía de Dios. De hecho, en el lugar del

13 Basilio de Cesarea. *De spiritu sancto*, (PG, vol. 32) 24, 57.

14 Gregorio Nacianceno. *Orationes*, 31, 5 (*Gregorii Nazanzenii theologi Oraciones lectissimae XVI*, Venecia: Aldo Manunzio y Andrea Torresano, 1516).

15 Dídimo el Ciego. *De Trinitate*, II, 481 (PG, vol. 39, col. 270). Para una análisis de la polémica, cf. Simonetti, Manlio. *La crisi ariana nel IV secolo*. Roma: Institutum Patristicum “Augustinianarum”, 1975. 480-559.

16 En efecto, los ángeles están también al servicio del poder espiritual del Padre pero, de hecho, las relaciones entre angelología y Espíritu santo siempre fueron complejas dado que, ambos están llamados, en la teología cristiana, a permitir llenar el hiato existente entre Dios y el mundo o, en otros términos, a posibilitar la economía misma como gobierno divino del mundo. Cf. a modo de ejemplo, Eusebio Jerónimo. *Interpretatio Libri Didymi Alexandrini De Spiritu Sancto*, (PL vol. 23 col. 116 A), VII: “Verum sancti sunt angeli participatione Spiritus sancti, et inhabitatione unigeniti Filii Dei, qui sanctitas est, et communicatio Patris. Si igitur angeli non ex propria substantia sancti sunt, sed ex participatione sanctae Trinitatis, alia angelorum ostenditur a Trinitate esse substantia”.

Espíritu Santo parecía esconderse algo así como los *arcana imperii* de un nuevo tipo de normatividad que definiría la imperceptible entrada en escena de una inesperada tecnología de poder que cambiaría, de forma considerable, el rostro de la política occidental cristiana.

De hecho, ya Basilio de Cesarea había defendido, explícitamente, la armonía posible entre la nueva configuración trinitaria del poder divino y la Monarquía¹⁷ ejercida por el Padre en tanto detentor de la función soberana:

Por tanto, la vía del conocimiento de Dios va del único Espíritu, pero por medio del único Hijo, hasta el único Padre. Y al revés, la bondad nativa, la santidad natural y la regia dignidad proceden desde el Padre, por medio del Unigénito (*Monogenoús*), hasta el Espíritu. De esta manera se declaran también las hipóstasis, sin causar la ruina del pío dogma de la Monarquía (*eusebès dógma tes monarchías*)¹⁸.

Desde este punto de vista, la noción de Espíritu Santo no sólo sería integrada a la esfera de la soberanía divina sino que, además, como veremos, dicha incorporación entrañaría una completa transformación de lo que, hasta entonces, se entendía por la jurisdicción propia de un monarca. Al mismo tiempo, Basilio también subraya la compatibilidad de la inclusión del Espíritu con la economía propia de la administración divina del mundo a través de las jerarquías angélicas, modelo y paradigma de la burocracia humana, eclesial o temporal:

Por lo tanto, si alaban a Dios todos sus ángeles y le alaban todas sus potencias, es mediante la cooperación del Espíritu. Y si miles de millares de ángeles y miríadas y miríadas de ministros están junto a él (*leitourgouúnton*), cumplen irreprochablemente su oficio (érgon) propio por la fuerza del Espíritu Santo (*en té dunámei tou Pneúmatos*). Así toda esta inefable y supraceleste armonía en el servicio de Dios sería imposible que se conservase, si no la presidiese el Espíritu. De esta manera, pues, en la creación, el Espíritu Santo está presente en los seres que no se perfeccionan mediante un progreso, sino que son inmediatamente perfectos desde la misma creación: les confiere su gracia para otorgar completitud y perfección a sus substancias¹⁹.

17 Sobre el llamado “monarquianismo”, cf. Simonetti, Manlio. “Il problema dell’unità di Dio a Roma da Clemente a Dionigi”, *Rivista di storia e letteratura religiosa* 22 (1986): 439-474. Asimismo, cf. Uríbarri Bilbao, Gabino. *Monarquía y Trinidad*, Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1996.

18 Basilio de Cesarea. *De spiritu sancto*, XVIII, 47 (PG vol. 32, col. 154).

19 Basilio de Cesarea. *De spiritu sancto*, XVI, 38 (PG vol. 32, col. 140).

Como puede verse, por un lado se halla la política divina como soberanía y por otro, la economía del Hijo que gobierna el universo a través del misterio más recóndito de la liturgia que es el oficio burocrático propio del ministerio angélico²⁰. Sin embargo, como señala Basilio, esta bifuncionalidad sería completamente imposible si no interviniese como articulador el Espíritu Santo. De este modo, en el centro de la ciencia política cristiana medieval se halla nada menos que una doctrina del poder que permite la existencia ontológica de un dispositivo que establece el ligamen decisivo y otorga capacidad de ejercicio a todo el gobierno divino del mundo. La política y la economía sólo pueden existir conjuntamente y como parte de un mismo y necesario paradigma gracias a la intervención de un tercer elemento que actúa como fuerza performática: el Espíritu Santo. Es en razón de dicho Espíritu, en definitiva, que la economía y la política pueden ser concebidos como dos manifestaciones co-pertenecientes del mismo poder originario postulado como un mitomotor teológico.

De hecho, esta posibilidad que contiene el Espíritu Santo es posible, justamente, dada su naturaleza ontológica dado que no pertenece, dicen los tratadistas, ni a las criaturas corporales (o visibles) ni a las incorporables (o invisibles). A las primeras pertenecen las sustancias del mundo natural y las esferas celestes mientras que, entre las segundas, se cuentan, por ejemplo, los ángeles²¹. En lo que quizá sea una de las definiciones onto-teológico-políticas más refinadas producidas en el medio alejandrino sobre el Espíritu Santo, podemos leer:

Si pues él [el Espíritu Santo] es santificador, se debe deducir que es de una sustancia no mudable, sino inmutable. Ahora bien, la palabra de Dios afirma con toda claridad que únicamente la naturaleza de Dios y de su Hijo unigénito es inmutable, mientras que proclama que toda sustancia de las criaturas es mudable y alterable. Y pues hemos demostrado que la sustancia del Espíritu Santo no está sujeta a alteración sino que es inalterable, no puede ser *homooúision* a las criaturas [...]. De hecho, todo lo que es capaz de recibir un bien extraño está separado de esta sustancia. Tal son todas las criaturas. Dios es un bien “subsistente” y por lo tanto participable pero no participante²².

20 Sobre el “misterio” del “ministerio” sigue siendo de importancia capital, Blatt, Franz. “Ministerium-Mysterium”, *Archivum Latinitatis Medii Aevi*, n° 4, 1928, pp. 80-81.

21 Dídimo el Ciego, *Tratado sobre el Espíritu Santo*, Madrid: Ciudad Nueva. Traducción de Carmelo Granado. 1997, IV, 10.

22 Dídimo el Ciego, *op. cit.*, V, 16.

En esta densísima formulación se articula la distinción entre *capax* (participante) y *capabile* (participable) que busca colmar el abismo entre la jerarquía de las sustancias y las criaturas. Probablemente, estas nociones tengan una directa relación con el concepto de *methektón*, de origen platónico y con resonancias en Porfirio y Jámblico. Por ello mismo se manifiesta la dimensión teúrgica que caracteriza al Espíritu Santo. Finalmente, la teología política es posible, precisamente, por la mediación del Espíritu Santo que es quien asegura que en el abismo onto-teológico que separa a Dios de las criaturas, estas últimas puedan participar de su jerarquía divinizada. Desde este punto de vista, el Espíritu Santo actúa como operador de pasaje entre la esfera divina y la humana. Por ello es condición de toda teología política. En este punto, los autores contemporáneos, demasiado concentrados en la esfera de la soberanía del Padre, han olvidado mostrar cómo la teología medieval ha concebido que el mundo supraceleste pueda ser el arquetipo de la política humana. Esto no se debe a una mera acción contemplativa sino directamente a una acción cuasi-teúrgica de participación en la divinidad.

III. UN RETORNO CONCLUSIVO SOBRE ENTRE EL MEDIOEVO Y EL MUNDO CONTEMPORÁNEO

El Espíritu Santo es la categoría central que articula la teoría medieval del poder y, en este sentido, no sólo constituye el nexo necesario entre la política y la economía sino que, además, torna posible la existencia misma de ambas esferas en cuanto tales. De este modo, sería altamente fructífero para los estudios sobre la teología política, comenzar a considerar la pertinencia de un análisis cabal de la Trinidad como dispositivo que debe ser abordado en todos sus componentes para comprender auténticamente el funcionamiento de los mecanismos socio-políticos que han articulado el mitomotor del Derecho romano-canónico medieval y muchas de cuyas categorías centrales, como le gustaría decir a Schmitt, se han secularizado en la moderna Teoría del Estado sin que aún tengamos, pese al aumento de estudios al respecto, plena consciencia de la profundidad y de la importancia de dicha presencia.

Hemos querido llamar, entonces, la atención sobre la importancia del Espíritu Santo a la hora de estudiar la teología político-económica del medioevo y sus herencias modernas. En este terreno, es sumamente interesante constatar que, a medida en que se producía la secularización moderna, el Espíritu Santo fue perdiendo su presencia (al menos bajo esta denominación) en la tratadística del derecho y la política mientras que fue cobrando una importancia creciente en los desarrollos propios de la filosofía (política).

En este sentido, un indicio de su determinante supervivencia lo brinda el destino del Espíritu en la filosofía moderna en cuya obra cumbre, se ha hecho del Espíritu el medio por el cual la sustancia ha devenido sujeto como autoconciencia universal que supera la singular muerte de Dios²³. De hecho, los desarrollos medievales acerca del Espíritu Santo han tenido un gran impacto en la sedimentación de la filosofía de Hegel y, aunque no podemos desarrollar aquí esta hipótesis, el *Geist* del gran filósofo alemán es, en más de un sentido, deudor de su antecesor en la teología medieval. Por cierto, un nexo fundamental que funciona como eje de pasaje e influencias es la obra mediadora de Jakob Böhme²⁴.

Böhme, en esta perspectiva, además de recordar al Pentecostés como acontecimiento decisivo en el devenir del Espíritu, señala según la tradición de Dídimo el Ciego, que este no es una criatura, extrayendo la fundamental consecuencia de que el Espíritu no es, por consiguiente, describable sino que se posiciona, por lo tanto, como “la fuerza bullidora de Dios”²⁵. Por otro lado, Böhme constituye uno

23 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Phänomenologie des Geistes* en *Id. Werke Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe*. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Band 3, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1979. 572 : “Tod dieser Vorstellung enthält also zugleich den Tod der *Abstraktion des göttlichen Wesens*, das nicht als Selbst gesetzt ist. Er ist das schmerzliche Gefühl des unglücklichen Bewußtseins, daß *Gott selbst gestorben* ist. Dieser harte Ausdruck ist der Ausdruck des Innersten sich einfach Wissens, die Rückkehr des Bewußtseins in die Tiefe der Nacht des Ich = Ich, die nichts außer ihr mehr unterscheidet und weiß. Dies Gefühl ist also in der Tat der Verlust der *Substanz* und ihres Gegenübertretens gegen das Bewußtsein; aber zugleich ist es die reine *Subjektivität* der Substanz oder die reine Gewißheit seiner selbst, die ihr als dem Gegenstande oder dem Unmittelbaren oder dem reinen Wesen fehlte. Dies Wissen also ist die *Begeisterung*, wodurch die Substanz Subjekt, ihre Abstraktion und Leblosigkeit gestorben, sie also *wirklich* und einfaches und allgemeines Selbstbewußtsein geworden ist”.

24 Sobre este punto, es todavía una referencia el trabajo de Haldane, Elisabeth. “Jacob Böhme and his Relation to Hegel”, *The Philosophical Review*, vol. 6, n° 2 (1897): 146-161. Por otra parte, ya el mismo Hegel admitía la importancia de Böhme en su propia obra: cf. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, en *Werke, op. cit.* Band 20, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979. 94: “Jakob Böhme ist der erste deutsche Philosoph; der Inhalt seines *Philosophierens* ist echt deutsch. Was Böhme auszeichnet und merkwürdig macht, ist das schon erwähnte protestantische Prinzip, die Intellektualwelt in das eigene Gemüt hereinzulegen und in seinem Selbstbewußtsein alles anzuschauen und zu wissen und zu fühlen, was sonst jenseits war”. Por cierto, era también el caso de Schelling. Cf. Schelling, Friedrich Wilhelm. *Philosophie der Offenbarung* en *Sämmtliche Werke*. Editor K.F. A. Schelling. Stuttgart und Aubsburg: J.G. Cotta'scher Verlag, 1856-1861, vol. 13. 122-125.

25 Böhme, Jakob, *Aurora oder Morgenröte im Aufgang*. Herausgegeben und erläutert von Gerhard Wehr, Freiburg im Breisgau: Auum Verlag, 1977. 75: “Gott, der Hl.

de los vínculos esenciales de una cadena que aún debe ser explorada en forma exhaustiva y en la cual puede apreciarse cómo la conceptualidad propia del Espíritu Santo impacta sobre la filosofía del romanticismo alemán en su conjunto.

En la filosofía política pos-hegeliana, el Espíritu también será objeto de una atención pormenorizada, aún bajo la forma de su deconstrucción. En efecto, podemos tomar como ejemplo a uno de los más enigmáticos discípulos de Hegel y miembro de los “Libres” de Berlín: Max Stirner. Así, este filósofo asienta su elaboración sobre el delicado edificio de una *Ur-geschichte* del *Homo sapiens*, retrotrayéndose hacia los tiempos, cronológicamente imposibles de datar con precisión, del origen de la apertura del hombre al mundo. El espacio natural primigenio es, según Stirner, habitación de los poderes ominosos del espectro. Al mismo tiempo, como espectro (*Gespenst*) y espíritu (*Geist*) son perfectamente sinónimos, es posible sostener entonces que el primer acto constitutivo de lo humano es “la primera ‘profanación’ de lo divino (*Entgötterung des Göttlichen*), esto es, de lo siniestro (*des Unheimlichen*), de lo espectral (*des Spuks*), de los ‘poderes superiores (*oberen Mächte*)’”²⁶. El proceso de hominización coincide, en este punto, no tanto con la negación del espectro sino con su incorporación dentro del mundo humano, su desplazamiento desde una esfera puramente exterior y natural hacia el espacio domesticado y delineado según las formas del habitar humano. El primer gesto propiamente antropotecnológico de la especie humana ha sido considerar que “el mundo queda en descrédito, pues estamos por encima de él, somos espíritu (*Geist*)”²⁷.

De hecho, el mismo Karl Marx no dejará de reprochar a Stirner una insuficiente Crítica del Espíritu hegeliano²⁸. Tal vez prosiguiendo

Geist, ist die dritte Person in der triumphierenden hl. Gottheit, und gehet vom Vater und Sohne aus der heilige wallende Freudenquell in dem ganzen Vater, ein lieblich, sanftes und stilles Sausen, aus allen Kräften des Vaters und des Sohnes, wie beim Propheten Elia am Berge Horeb (I. Kön. 19, 12) und am Pfingsttage bei den Aposteln Christi zu sehen ist (Apg. 2, 2). So man aber seine Person, Substanz und Eigenschaft aus rechtem Grund beschreiben will, so muß mans auch im Gleichnis vorbilden; denn den Geist kann man nicht schreiben, dieweil er keine Kreatur ist, sondern die wallende Kraft Gottes”.

26 Stirner, Max. *Der Einzige und sein Eigentum. Neue Ausgabe, mit einer biographischen und erläuternden Einführung von Anselm Ruest*. Berlin: Rothgiesser & Possekiel, 1924. 26.

27 Stirner, Max, *op. cit.*, 26.

28 Marx, Karl y Engels, Friedrich. *Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten*, en *Werke*. Berlin /DDR:

esta tarea hasta el suelo de nuestro presente, Jacques Derrida ha podido definir al fantasma como “el fenómeno del espíritu”²⁹. Y luego, retomando la crítica marxista de la mercancía, ha podido comentar acerca de esta última:

La cosa inerte parece de pronto *inspirada*, ella se encuentra repentinamente transida por un *pneuma* o una *psychè*. Devenida viviente, la mesa se parece a un perro profético que se alza sobre sus cuatro patas, listo para enfrentar a sus congéneres: un ídolo querría dictar la ley. Pero a la inversa, el espíritu, el alma o la vida que la animan quedan presas de la coseidad opaca y pesada de la *hylè*, en la espesura inerte de su cuerpo leñoso, y la autonomía no es más la máscara del automatismo³⁰.

En el mundo globalizado, donde las fuerzas económico-políticas del Capital se esparcen sin tener en cuenta fronteras ni culturas, las mercancías parecen todavía esconder, entonces, algunas de las antiguas propiedades del poder espiritual. Quizá, en este sentido también, pueda resultar apropiado para la ciencia política desempolvar los antiguos archivos del Espíritu Santo, refugio inesperado, tal vez, donde los canonistas y juristas medievales escribieron parte de las aporías de nuestro presente.

Dietz Verlag, 1958, Band 3. 109.

29 Derrida, Jacques. *Spectres de Marx*. Paris: Galilée, 1993. 216.

30 Derrida, Jacques, *op. cit.*, 244. A este respecto, es decisivo el ensayo de Hamacher Werner: “Lingua amissa. Sobre el mesianismo del lenguaje de la mercancía” en *Lingua amissa*. Madrid – Buenos Aires: Miño y Dávila editores, 2012. 293-351.

REFLEXIONES MEDIEVALES, CUESTIONES CONTEMPORÁNEAS

MI AMOR ES MI PESO. AFECTIVIDAD Y LIBERTAD

Marisa Mosto

1. LIBERTAD, ¿UN ESPEJISMO?

*“La palabra «libertad» ...
sólo le arranca risitas burlonas y entristecidas”
Michel Houellebecq, H.P. Lovecraft*

Al leer *21 lecciones para el siglo XXI* del historiador Yuval Noah Harari en la que el autor despliega una catarata de luminosas apreciaciones sobre el carácter de nuestra época, nos topamos con un diagnóstico demoledor con relación a la, para él, dudosa conquista histórica de una libertad basada en el ejercicio de la racionalidad, supuesto incontestable no sólo del sistema democrático que es lo que ocupa principalmente su foco de atención, sino también de la vida personal. Dice allí:

En los últimos siglos el pensamiento liberal desarrolló una confianza inmensa en el individuo racional. Representó a los humanos como agentes racionales independientes, y ha convertido a estas criaturas míticas en la base de la sociedad moderna. La democracia se fundamenta en la idea de que el votante es quien mejor lo sabe, el capitalismo de mercado libre cree que el cliente siempre tiene la razón y la educación liberal enseña a los estudiantes a pensar por sí mismos.

Como ya se ha señalado, los expertos en economía conductual y los psicólogos evolutivos han demostrado que la mayoría de las decisiones humanas se basan en relaciones emocionales y atajos más que en análisis racionales, y que mientras nuestras emociones quizá fueran adecuadas para afrontar la vida en la Edad de Piedra, resultan tristemente inadecuadas en la Edad del Silicio¹.

A su modo de ver entonces, el libre albedrío puede convertirse en uno más de los mitos contemporáneos. En el peor sentido de la palabra mito. No son las razones, el discernimiento, la argumentación seduda lo que termina por orientar nuestra conducta sino las *¿ciegas?* emociones. De modo que quien logre controlar nuestras emociones mediante un método eficaz, tan a la mano en la Edad del Silicio, será señor de nuestras acciones. Esta advertencia no es nueva en la historia de la cultura. El mismo peligro ya aparecía señalado en las sospechas de los grandes pensadores griegos cuando alertaban sobre el poder ambivalente de la retórica². Pero la competencia de la *téchne* se ha desarrollado exponencialmente generando dispositivos de persuasión más sofisticados, ocultos y silenciosos.

1 Yuval Noah Harari, *21 lecciones para el siglo XXI*, Buenos Aires, Debate, 2018, p. 241. Sin embargo, a pesar de esta advertencia en otro orden de reflexiones, supone Harari una confianza en la capacidad de decisión del ser humano en vistas al futuro. Cfr. un reciente artículo publicado en La Nación, el 3 de marzo de 2021 a raíz de la guerra de Rusia contra Ucrania titulado “El mundo sin guerras, un legado de la humanidad que está en riesgo”. Paradójicamente al contrario de lo que afirma en esa nota, la antropología de Harari parece no albergar espacio para el sujeto y su libertad: “La gente pregunta: «¿Quién soy?», y espera que se le cuente un relato. Lo primero que hemos de saber de nosotros es que no somos un relato. [...] El universo no tiene sentido, y los sentimientos humanos tampoco tienen sentido alguno. No son parte de un gran relato cósmico: son solo vibraciones efímeras que aparecen y desaparecen sin propósito concreto. Esta es la verdad. Piénsalo, lector.” *21 lecciones para el siglo 21*, Bs.As., Debate, 2018, p. 327-329. Tres miradas diferentes, algunas de ellas difíciles de compaginar: la libertad corre el riesgo de ser una fantasía; la libertad es un instrumento poderoso del ser humano; nada tiene consistencia o significado en la vida humana. De modo que no atendemos a Harari como *filósofo* en este caso dado que su pensamiento nos resulta a veces contradictorio, sino como historiador y cronista. Como una ocasión para desarrollar nuestro tema.

2 Cfr. Platón, *Gorgias*, Aristóteles, *Retórica*: “Y si alguien sostiene que el que usa injustamente de esta facultad de la palabra puede cometer grandes perjuicios se deberá contestar que, excepción hecha de la virtud, ello es común a todos los bienes y principalmente a los más útiles, como son la fuerza, la salud, la riqueza y el talento estratégico; pues con tales bienes puede uno llegar a ser de gran provecho, si es que los usa con justicia y causar mucho daño, si lo hace con injusticia” 1355^a20. Ver el interesante estudio de Javier Orlando Aguirre Román, “La *téchne* retórica. Las respuestas de Aristóteles a las objeciones del Gorgias”, en *Praxis Filosófica* Nueva serie, No. 29, julio-diciembre, 2009, pp. 17-40

Cuando los algoritmos lleguen a conocernos tan bien, los gobiernos autoritarios se harán con un control absoluto sobre sus ciudadanos, más incluso que en la Alemania nazi, y la resistencia a tales regímenes podría ser de todo punto imposible. El régimen no solo sabrá exactamente cómo sentimos: podrá hacer que sintamos lo que quiera. El dictador tal vez no sea capaz de proporcionar a los ciudadanos asistencia sanitaria o igualdad, pero podrá hacer que lo amen y que odien a sus oponentes. En su forma actual, la democracia no sobrevivirá a la fusión de la biotecnología y la infotecnología. O bien se reinventa a sí misma con éxito y de una forma radicalmente nueva, o bien los humanos acabarán viviendo en «dictaduras digitales». Esto no implicará un retorno a la época de Hitler y Stalin. Las dictaduras digitales serán tan diferentes de la Alemania nazi como la Alemania nazi lo era de la Francia del *ancien régime*. La libertad no tiene sentido. Pero de la misma manera que los algoritmos de macrodatos podrían acabar con la libertad, podrían al mismo tiempo crear las sociedades más desiguales que jamás hayan existido. Toda la riqueza y todo el poder podrían estar concentrados en manos de una élite minúscula, mientras que la mayoría de la gente sufriría no la explotación, sino algo mucho peor: la irrelevancia³.

La “premonición” de Harari no es tampoco algo nuevo⁴. Convive fácilmente en nuestro imaginario con el fantasma de *Un mundo feliz*. O de *Matrix*. En las que el individuo es un instrumento más, algo que se amolda con plasticidad y sin consciencia a las demandas de un sistema frente al cual carece en absoluto de iniciativa y de herramientas para el disenso.

3 21 lecciones, p. 89

4 Traemos el testimonio del historiador Harari, pero se pueden encontrar varios otros en la misma dirección también del lado de la filosofía. Por ejemplo, Giorgio Agamben y en línea con Foucault: “Generalizando aún más la ya amplísima clase de los dispositivos foucaultianos, llamaré dispositivo literalmente a cualquier cosa que de algún modo tenga la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivientes. Por lo tanto, no sólo las prisiones, los manicomios, el Panóptico, las escuelas, la confesión, las fábricas, las disciplinas, las medidas jurídicas, etc., cuya conexión con el poder de algún modo es evidente, sino también la pluma, la escritura, la literatura, la filosofía, la agricultura, el cigarrillo, la navegación, las computadoras, los teléfonos celulares y -por qué no- el lenguaje mismo que, quizás, es el más antiguo de los dispositivos, en el que miles y miles de años atrás -probablemente sin darse cuenta de las consecuencias a las que se enfrentaba- un primate tuvo la inconciencia de hacerse capturar.” (*¿Qué es un dispositivo?* Bs.As., Adriana Hidalgo Editora, 2016, p.20-21). Nótese la ampliación del radio y la continuidad de la presencia histórica de los instrumentos de manipulación. Por su parte Byung-Chul Han, realiza un diagnóstico similar al de Harari en su obra *Psicopolítica*: “La microfísica del *Big Data* haría

Cuando la autoridad se transfiera de los humanos a los algoritmos, quizá ya no veamos el mundo como el patio de juegos de individuos autónomos que se esfuerzan por tomar las decisiones correctas. En lugar de ello, podríamos percibir todo el universo como un flujo de datos, concebir los organismos como poco más que algoritmos bioquímicos y creer que la vocación cósmica de la humanidad es crear un sistema de procesamiento de datos que todo lo abarque y después fusionarnos con él. Hoy en día ya nos estamos convirtiendo en minúsculos chips dentro de un gigantesco sistema de procesamiento de datos que nadie entiende en realidad. A diario absorbo innumerables bits de datos mediante correos electrónicos, tuits y artículos. No sé exactamente donde encajo yo en el gran esquema de las cosas, ni como mis bits de datos se conectan con los bits producidos por miles de millones de otros humanos y de ordenadores. No tengo tiempo de descubrirlo, porque estoy demasiado ocupado contestando a todos estos correos electrónicos⁵.

¿Estamos efectivamente entonces en los umbrales de una distopía? ¿Es verdad que nos mueve más el sentir que el pensar? ¿Existe algo así como un sentir desligado del pensar? ¿Qué tiene que decir sobre esto la filosofía?

2. SAN AGUSTÍN Y SANTO TOMÁS. ES VERDAD, LOS AFECTOS NOS “ARRASTRAN”

Agustín y Tomás desde sus antropologías le darían gran parte de la razón a Harari. Los afectos juegan un papel protagónico en la orientación que le damos a nuestra vida en general⁶ y a cada una de nuestras acciones singulares.

visibles actomes, es decir, microacciones que escaparan a la conciencia. El *Big Data* podría poner de manifiesto patrones de comportamiento colectivos de los que el individuo no es consciente. De este modo se podría acceder al inconsciente colectivo. [...] se podría denominar inconsciente digital al entramado microfísico o micropsíquico. La psicopolítica digital sería entonces capaz de apoderarse del comportamiento de las masas a un nivel que escapa a la conciencia.” (*Psicopolítica*, Bs.As., Herder, 2018, p. 98)

5 21 lecciones, p.78

6 A ese carácter general de la primacía de lo afectivo alude no sólo el “corazón inquieto” de Agustín (*Confesiones*, 1, 1) sino también el amor al bien como *pasión* fundamental de Tomás. (*De Caritate*, 1; *De Veritate*., 22, 5) Y en *In Divinis Nominibus*. C. IV, L. 9: “Es manifiesto lo que realiza el amor en el amante. Pues el amor es la raíz común del apetito, se sigue de esto que toda operación del apetito sea causada por el amor. Y puesto que toda operación de cada ser es causada por el apetito, se sigue que todo acto de cualquier ser es causado por el amor; y por esto es por lo que se dice que todos los seres a partir del deseo de belleza y bien hacen y quieren todo lo que hacen y quieren. Y toman para sí ese deseo por amor, pues es efecto del amor, como se ha dicho.” Deinde, cum dicit: *et omnia pulchrum* et cetera, ostendit quid facit amor in

San Agustín los considera tan determinantes que llega a proponernos un paralelo entre los movimientos del alma por el amor y los movimientos de los cuerpos por su peso o levedad. Es interesante considerar que tal analogía entre el amor y el peso coloca a los movimientos humanos en el espectro de la *necesidad*, de la ley de la naturaleza, más que en el de la libertad.

Son como amores de los cuerpos la fuerza de sus pesos, ya tiendan hacia abajo por la gravedad, ya hacia arriba por la levedad. En efecto, como el alma es llevada por el amor adondequiera que es llevada, así lo es también el cuerpo por el peso⁷.

El cuerpo con su peso tiende a su lugar; el peso no va solamente hacia abajo, sino a su lugar. El fuego tiende hacia arriba; la piedra, hacia abajo; por sus pesos se mueven y van a su lugar. El aceite derramado debajo del agua se levanta sobre el agua; el agua derramada encima del aceite se sumerge debajo del aceite: por sus pesos se mueven: van a su lugar. Las cosas mal ordenadas están inquietas: pónense en orden y descansan. Mi peso es mi amor: él me lleva doquiera que soy llevado⁸.

Tomás por su parte al diferenciar el amor divino del amor humano señala como propio del amor humano su carácter pasivo, el ser motivado, despertado por los seres: “También se encuentra en el celo y el amor humanos otra condición por la que se diferencia del divino. Porque algo no es bello porque lo amemos, sino porque es bello y bueno, es amado por nosotros; porque nuestra voluntad no es la causa de las cosas, sino que es movida por las cosas (*a rebus movetur*)”⁹.

amante. Quia enim amor est communis radix appetitus, oportet quod omnis operatio appetitus ex amore causetur, ut dictum est. Et quia omnis operatio uniuscuiusque rei ex appetitu causatur, sequitur quod omnis actio cuiuscumque rei ex amore causetur; et hoc est quod dicit quod *omnia* ex desiderio pulchri et boni *faciunt et volunt quaecumque faciunt et volunt*. Et sumit hic desiderium pro amore, quia est effectus eius, ut dictum est.”

7 *De Civitate Dei*, XI, 28: “Nam velut amores corporum momenta sunt ponderum, sive deorsum gravitate, sive sursum levitate nitantur. Ita enim corpus pondere, sicut animus amore fertur, quoque fertur.”

8 *Confesiones*, XIII, 9, 10 “Corpus pondere suo nititur ad locum suum. Pondus non ad ima tantum est, sed ad locum suum. Ignis sursum tendit, deorsum lapis. Ponderibus suis aguntur, loca sua petunt. Oleum infra aquam fusum super aquam attollitur, aqua supra oleum fusa, infra oleum demergitur; ponderibus suis aguntur, loca sua petunt. Minus ordinata inquieta sunt: ordinantur et quiescunt. Pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror.”

9 Santo Tomás, *In Div. Nom.*, 439 “Invenitur etiam in zelo et amore humano, alia conditio per quam differt a divino: amor enim in nobis causatur et similiter zelus ex

Y en otro lugar: “La voluntad necesita arrancar del impulso de algo exterior que la mueve para su primer movimiento”¹⁰.

Ahora bien. Lo que pensamos no admitiría santo Tomás es que hubiese un divorcio entre la afectividad y el entendimiento. Porque a su modo de ver los movimientos afectivos dependen de una noticia, de un dato que ha sido de algún modo captado por el entendimiento. “Ahora bien, el objeto de la voluntad es el bien en común, que tiene razón de fin. [...] el entendimiento mueve a la voluntad presentándole su objeto”¹¹.

El bien (o lo valioso) y el amor son correlativos. El bien o *lo que semeja el bien* a la mirada del ser personal, es lo que arrastra al amor. Pero no lo puede arrastrar si no es por la mediación del entendimiento. Sin un cierto registro cognitivo no ocurre una respuesta afectiva determinada. De modo que la alternativa *aut-aut*, “razón” o “sentimiento” que propone Harari es al menos desde esta perspectiva, cuestionable. Los sentimientos son reacciones frente a algo que, de un modo u otro, con mayor o menor conciencia que tengamos de ello, se hace presente a nuestra capacidad de percepción, de registro o de comprensión. No tienen vida propia.

La relación del bien a la razón bajo el aspecto de verdadero es anterior a su relación a la voluntad bajo el aspecto de apetecible, puesto que la voluntad no podría orientarse al bien si este no fuera concebido primero por la razón¹².

La cuestión principal se debate entonces en dilucidar: ¿qué es aquello que capto como “bueno”? ¿Por qué lo considero bueno? Sería

pulchritudine et bonitate; non enim ideo aliquid est pulchrum quia nos illud amamus, sed quia est pulchrum et bonum ideo amatur a nobis; voluntas enim nostra non est causa rerum, sed a rebus movetur”

10 *Summ.Theol.*, I-II, 9, 4, sol. “Secundum quod voluntas movetur ab obiecto, manifestum est quod moveri potest ab aliquo exteriori. Sed eo modo quo movetur quantum ad exercitium actus, adhuc necesse est ponere voluntatem ab aliquo principio exteriori moveri.”

11 I-II, c.9, art. 1 sol “Et ideo isto modo motionis intellectus movet voluntatem, sicut praesentans ei obiectum suum.” Es importante recordar que para santo Tomás por ser el objeto de la voluntad el bien en común, “mueve, a modo de causa eficiente a todas las potencias del alma a la ejecución de sus respectivos actos s facultades.” *Summ. Theol.* I q. 82, a. 4 Desde este punto de vista ocurre una prioridad del amor en el dinamismo humano en general, pero para el amor de algo particular hace falta la mediación del entendimiento.

12 *Summ. Theol.*, I-II, 19, 3 ad-1. “quod bonum sub ratione boni, idest appetibilis, per prius pertinet ad voluntatem quam ad rationem. Sed tamen per prius pertinet ad rationem sub ratione veri, quam ad voluntatem sub ratione appetibilis, quia appetitus voluntatis non potest esse de bono, nisi prius a ratione apprehendatur”

oportuno que me cuestionase si es efectivamente algo bueno en sí y para mí. Sin este momento de discernimiento, de vuelta sobre nosotros mismos, sobre los sentimientos que nos mueven y aquello que los provoca, somos vulnerables al *hechizo* que nos arrastra desde nuestro interior a pesar de que nos sentimos agentes protagónicos. La expresión tan acertada del *hechizo* es de Theodor W. Adorno¹³.

El gran obstáculo a la libertad es que para discernir hay que tomarse un tiempo y estar presente a la circunstancia en que habitamos. Y estos dos elementos, el tiempo y la presencia son un lujo en el reino de la huida y la aceleración.

3. PRESENCIA Y DELIBERACIÓN

La presencia lúcida a la situación en que vivimos y a los movimientos afectivos que genera, es condición de posibilidad para la libertad.

Jules Lequier, pensador de la libertad, describe una revelación que lo maravilló en su niñez y que iluminó el derrotero de su vida intelectual. En un momento determinado fue consciente de tener en sus manos la capacidad de decisión.

Un día, en el jardín de mis padres, en el momento de encender una hoja de arbusto, me maravilló de pronto sentirme el amo absoluto de esa acción, aunque fuera algo insignificante. ¡Hacer o no hacer! ¡Las dos en mi poder del mismo modo! ¡Una misma causa, yo, en el mismo instante capaz, como si fuera un ser doble, de dos efectos totalmente opuestos! Y de una u otra manera autor de algo eterno, pues cualquiera que fuera mi elección, en lo sucesivo será eternamente cierto que en determinado punto de la duración ha tenido lugar lo que yo haya preferido decidir. No soportaba mi asombro, iba, venía, mi corazón se batía precipitadamente¹⁴.

Prodigio escalofriante. El hombre delibera y Dios lo espera¹⁵.

13 T.W. Adorno describe esta situación como un estado de *hechizo* «Los hombres, cada individuo, siguen estando hoy bajo un hechizo. Es la figura subjetiva del Espíritu universal, que potencia desde el interior su hegemonía sobre el proceso vital externo. [...] En el fondo de los sujetos hay, más allá todavía de su psicología, una capa de determinismo que no hace más que prolongarse al nivel psicológico: ese sustrato está al servicio de la situación antagónica que amenaza hoy con aniquilar la capacidad de transformarla a partir de los sujetos» Theodor Adorno *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1975. Págs. 342-343

14 Jules Lequier, *Oeuvres complètes*, Paris, Baconnière, 1952, p.14

15 Jules Lequier, citado por Jacques Durandeaux, *L'Eternité dans la vie quotidienne*, Paris, DDB, 1964, p.116

Lequier transcribe su vivencia de algo que podríamos llamar la experiencia de un *intervalo*. Así como en las obras de teatro es común una pausa entre acto y acto que nos permite tomar distancia y meditar sobre la trama, los actores, la escenografía, en el drama de nuestra vida también podemos echar mano a una *pausa*, en la que lo esencial no es la medida cronológica sino el cambio de perspectiva. El modo como estábamos insertos en el devenir se modifica, el instante en que vivimos deja de estar sumergido en su flujo, abrimos una ventana en el transcurrir en el que estamos inmersos y tomamos consciencia de la situación.

Lequier se refiere con su ejemplo a la orientación de un acto singular. Pero podríamos pensar el intervalo desde otro lugar. Ese lugar que nos permite darnos cuenta incluso de que existe algo así como la posibilidad del intervalo. El filósofo, el pensador, a menudo se sitúa en ese lugar. El pensador tiende a desarrollar una mirada crítica sobre las coordenadas que cualifican el flujo del devenir de su época. Es lo que Platón intentó simbolizar, creemos, con la alegoría de la caverna. La vocación del filósofo lo inclina a vivir desde una perspectiva vital más amplia que la que le proponen las vigencias culturales, a no dejarse enredar, (¿hechizar?) por ellas.

Sin ese intervalo en el que nos permitimos tomar consciencia de las alternativas que se nos *presentan* y a comprenderlas dentro de un horizonte de sentido más vasto, es fácil que nos dejemos arrastrar por las emociones que despiertan las notificaciones que registramos con distracción y que interpretamos con rapidez de acuerdo con las coordenadas culturales vigentes que es posible hayamos asumido acríticamente. Y que quizás nos lleven donde no intentábamos ir. Si es que en algún momento de nuestras vidas nos hemos cuestionado a dónde queríamos llegar en lugar de permanecer encadenados de espaldas al fuego en el fondo de la caverna.

Los escolásticos llaman, si hemos entendido bien, simple aprehensión y simple volición a los dos primeros movimientos del proceso de la libertad¹⁶: Captamos algo y nuestra afectividad se despierta. Los

16 Cfr. Josef Pieper, *La realidad y el bien*, Buenos Aires, Librería Córdoba, 2009, p. 42; Ricardo Crespo, "El acto humano. Aristóteles y Tomás de Aquino", Sapientia, UCA, 1996, 51, pp.7-28 Ricardo Crespo alude a la sistematización de los actos humanos de la neoescolástica y remite a las obras de D. Sertllanges O. P, *La philosophie morale de saint Thomas d'Aquin*, Aubier, Paris 1961; y de J. De Finance S. I., *Éthique générale*, PUG, Rome 1967. Esas sistematizaciones en términos generales toman como punto de partida el tratado de los Actos Humanos de la Suma Teológica (I-II, q.6 a q.21 donde se mencionan el momento de la fruición, intención, elección, deliberación, consenso, uso, imperio) y a la vez introducen otros. Por su parte Santo Tomás considera los momentos del acto humano descriptos por Aristóteles principal,

movimientos afectivos responden a un conocimiento valorativo de lo real. De ahí que la simple volición sea una respuesta no deliberada incluso *necesaria* a lo que hemos captado intelectualmente¹⁷. ¿Con relación a qué valoro lo que se me presenta? Para responder a esta pregunta necesitamos del intervalo.

Recapitulo. Somos esclavos de las emociones en la misma medida en que abandonamos ese desdoblamiento que permite el intervalo en el que somos capaces de estar presentes a la situación y pensarla dentro de un horizonte de sentido más amplio. De modo que el ejercicio de la libertad a partir de las coordenadas del estilo de vida contemporáneo regido por la aceleración y la huida del presente que la aceleración impone, tiene algo de agónico. Harari lo describe bien: “A diario absorbo innumerables bits de datos mediante correos electrónicos, tuits y artículos. No sé exactamente donde encajo yo en el gran esquema de las cosas, ni como mis bits de datos se conectan con los bits producidos por miles de millones de otros humanos y de ordenadores. No tengo tiempo de descubrirlo, porque estoy demasiado ocupado contestando a todos estos correos electrónicos”¹⁸.

4. EDITH STEIN Y EL PROCESO DE LA LIBERTAD. UNA CUESTIÓN DE UBICACIÓN

Intentaremos ahora ayudarnos con Edith Stein para avanzar sobre la descripción del proceso de la libertad que iniciamos en el punto anterior.

En su obra *Ser finito y ser eterno*, en el apartado titulado “La interioridad del alma”, Edith Stein trata de comprender “el rasgo distintivo del alma humana”¹⁹. Comienza presentando a las facultades

aunque no únicamente en la *Ética* a Nicómaco Libro III, cap. 1 a 5, en el que se refiere a la volición (intención), elección, deliberación.

17 Cfr. Roger Vernaux, *Filosofía del hombre*, Barcelona, Herder, 1970, p. 153. Los estoicos por su parte describían con gran sabiduría este fenómeno en el que los afectos siguen necesariamente a las opiniones que nos formamos de la realidad. Cfr. Epicteto, *Enquiridión*, 5

18 *21 lecciones*, p.78. Humberto Giannini considera a la huida del presente como un rasgo característico de nuestra época: “Tal aversión no corresponde en absoluto a una ruptura ocasional con el presente, a una cosa que pueda ocurrir muy de tarde en tarde en la existencia. Por el contrario, la vida de todos los días que llamamos cotidianidad— nos tiene ocupados con lo que está delante (pre) de nosotros. Nos tiene preocupados. En el atareamiento cotidiano, vivir es saltarse el presente para estar allí donde están nuestros afanes. [...] La diversión, el *divertissement* de Pascal, la *evagatio* de Santo Tomás, la curiosidad, el parloteo de Heidegger, todo esto es tristeza de sí y huida que no se sabe huyendo, “El demonio del mediodía”, en *Teoría*, Revista de la Universidad de Chile, 1975, p. 109-110

19 Edith Stein, *Ser finito y ser eterno*, Méjico, FCE, 1996, p.449

de conocimiento como el “servicio exterior en el castillo del alma”, nos habilitan un puente a “unidades vivenciales” de mayor o menor significación que van dejando una huella en el ser personal²⁰. Para que no le resulte algo muy abstracto al lector pone inmediatamente un ejemplo de lo que quiere decir. Y en su comentario al ejemplo reconocemos con facilidad aquellos dos primeros momentos del proceso de la libertad que señalábamos en el punto anterior. Captamos una novedad, recibimos una noticia (simple aprehensión) y reaccionamos afectivamente de modo necesario en correspondencia (simple volición).

La noticia que del exterior penetra en la interioridad encuentra siempre esta interioridad en una disposición determinada que experimenta el alma como un estado interior. Lo que entra en el alma puede llevar a una modificación de esa disposición [...] Primero se trata de un acontecimiento que brota de la interioridad psíquica y de una respuesta involuntaria²¹.

Los movimientos afectivos son involuntarios; se hallan en correspondencia, de acuerdo con nuestra situación y nuestras coordenadas de comprensión, con aquello que nos afecta. Para que sea posible la libertad hace falta la irrupción de un tercer momento. Edith Stein propone también a su modo la necesidad del intervalo en que desplegamos nuestra capacidad de presencia lúcida:

Pero de allí puede surgir una conducta libre y, finalmente una actividad que se extiende al mundo exterior. Lo que penetra en la interioridad constituye siempre un llamado a la «persona»; un llamado a su «razón» en cuanto fuerza que se «percibe» espiritualmente, es decir a «comprender» lo que sucede. Se trata aquí de un llamado a la «reflexión», es decir, a la búsqueda del «sentido» de lo que se presenta a ella. Un llamado a su «libertad»; ya la búsqueda intelectual del sentido es un acto libre²².

Cuando la persona está presente a sus circunstancias “experimenta su fuerza concentrada”, “antes de su división en fuerzas separadas”.²³

Edith Stein se refiere a lo que nosotros llamamos «intervalo» desde una perspectiva temporal o en relación con un cambio cualitativo

20 Ibidem

21 Edith Stein, *Ser finito y ser eterno*, p.451-452

22 Edith Stein, *Ser finito y ser eterno*, p.452

23 Edith Stein, *Ser finito y ser eterno*, p.451

en el flujo del devenir, de manera diferente; la autora usa una simbología espacial más que temporal. Nos llama a obrar desde el «centro» del alma. Pero creo en el fondo apuntamos a una exigencia similar: la de una presencia lucida del sujeto a su situación. Dice en *La ciencia de la Cruz*:

Ciertas decisiones de menor importancia podrán en cierto modo ser tomadas desde un punto situado mucho más al exterior; pero serán decisiones superficiales; será pura casualidad el que una decisión así sea la adecuada, porque únicamente partiendo desde el centro más profundo hay la posibilidad de medir todo con la regla exacta y suprema; y, después de todo, tampoco será una decisión libre, porque el que no es dueño absoluto de sí mismo no puede obrar sino inducido, no puede disponer de nada con verdadera libertad²⁴.

De ahí que la ubicación del sujeto en el centro o la periferia podría traducirse en una *actitud* vital: estar presente, vigilante (centro) o disperso, ausente (periferia).

Somos motivados (movidos) por aquello que nos afecta, pero nos afecta de diversa manera según cómo estemos ubicados: “El yo toma ya ésta, ya la otra postura, según los motivos que se le ofrezcan y le afecten. Pero sus movimientos parten desde un punto donde gusta posarse preferentemente, según los diversos tipos humanos”²⁵.

Edith Stein describe allí distintos “tipos humanos”. La *ubicación donde gusten posarse* dependerá de las coordenadas de orientación en el mundo que definan sus prioridades. Ninguno es fijo. Todos participamos en menor o mayor medida de alguno de ellos en los diferentes momentos o situaciones de nuestra vida, en nuestro proceso de maduración personal. Nos detendremos sólo en aquel que parece acercarse a lo que Harari describe en su diagnóstico y que Stein llama, “el hombre sensual”. En el hombre sensual se produce un abandono de la presencia lucida (del intervalo) y una primacía de las sensaciones (una inmersión en el flujo del devenir) que se valoran dentro de un horizonte de sentido para el que el bienestar, el confort, el agrado justifican el acontecer humano. Por supuesto: el intervalo es algo molesto. Entorpece, exige, cuestiona, no es connatural al hombre sensual.

El hombre sensual, amigo del placer, estará las más veces sumergido en el deleite de los sentidos, o estará ocupado en buscarse otro placer

24 Edith Stein, *La ciencia de la Cruz*, de San Sebastián, Dinor, 1959, p.216

25 Edith Stein, *La ciencia de la Cruz*, p. 222

cualquiera; se sitúa en un punto muy alejado del interior de su alma²⁶.

Cuando a un hombre sensual, esclavo de determinado apetito, se le presenta la oportunidad de proporcionarse un intenso placer, es casi seguro que, sin más, sin previa reflexión ni elección, pasará del estímulo del apetito a la obra. Ha habido un movimiento, pero no una decisión libre propiamente ni tampoco una interiorización, un paso hacia una mayor profundidad, si las causas excitantes del apetito están en el mismo plano sensual²⁷.

No se quieren mirar de cerca y examinar en todo su peso determinados motivos y hay una resistencia a adentrarse en aquellas profundidades en la que dichos motivos pudieran hacer mella. Con ello se abandona la única zona en que cabe una verdadera decisión, uno ya no es dueño de sí mismo o, al menos, de las capas más profundas de su propio ser; y queda sin la posibilidad de tomar una actitud verdaderamente racional y verdaderamente libre, la única basada en la auténtica realidad. [...] Sí, podemos afirmar sin titubeos: una decisión real y auténtica no es posible, en definitiva, sino desde el hondón del alma²⁸.

Quizás no sea la sensualidad lo que empuje al abandono del centro o del intervalo al sujeto, tal como lo describe Harari. Probablemente sea simplemente un raro instinto de supervivencia que nos lleva a respetar acriticamente las reglas de juego de nuestro estilo de vida para el que el intervalo sería como un “síncope en el circuito”, una “ligera catástrofe”²⁹. Lo que nos interesa de la descripción de Edith Stein es la figura de estímulo/respuesta/necesidad, con que describe los movimientos del hombre sensual.

¿Debemos dejar de lado entonces los afectos para acceder al reino de la libertad? En absoluto. Eso es algo imposible. Hasta el más “racionalista” de los seres humanos se mueve por sus emociones si consideramos que obrar solo movido “por el deber” también es un obrar que se para en la emoción despertada por un pensamiento como lo es el deseo de independencia sin límites externos a la razón.

26 Edith Stein, *La ciencia de la Cruz*, p. 222

27 Edith Stein, *La ciencia de la Cruz*, p. 223

28 Edith Stein, *La ciencia de la Cruz*, p. 223

29 Cfr. Jean Baudrillard, *La transparencia del mal*, Barcelona, Anagrama, 1991, p. 19. Quizás tenga razón Byung-Chul Han cuando afirma que estamos tan acompañados con el espíritu de la época que ya no hacen falta panópticos para controlarnos pues somos nosotros mismos nuestros propios tiranos. Cfr. *Psicopolítica*, p. 17

La perspectiva antropológica de los autores que nos inspiran es más bien integradora de los distintos elementos que conforman la condición humana. ¿Cuál es el genuino papel entonces de las emociones en el proceso de la libertad y en la vida personal en sentido amplio?

Edith Stein nos ayuda nuevamente. Las emociones ocupan un lugar irremplazable, son la fuente de energía del dinamismo del ser personal:

La vida personal espiritual del alma está injertada en un gran complejo que tiene una significación, que es al mismo tiempo complejo funcional: cada sentido una vez comprendido, exige una conducta correspondiente y posee al mismo tiempo una fuerza motora para impulsar al alma a realizarse. Encontramos generalmente el término «motivación» para designar esta «movilización» del alma «por» un móvil pleno de sentido y de fuerza. Se percibe de nuevo aquí cómo el sentido y la fuerza están ligados el uno a la otra en la vida espiritual. Al mismo tiempo, es evidente que no se trata de ninguna manera aquí de un acontecimiento natural, sino de una «llamada» y una «respuesta». La persona no está «obligada» por lo que se le presenta; sin duda, al principio puede ser llevada, al dar su respuesta, a una toma de posición involuntaria; sin embargo, no debe dejarse simplemente arrastrar por la secuencia, sino al contrario, debe «tomar posición» libremente frente a su «propia toma de posición»: rechazarla o entregarse a ella; debe hacer uso de su razón para darse cuenta exactamente de su posición y encontrar por la comprensión cómo debe conducirse y utilizar libremente su fuerza en la dirección requerida³⁰.

El sentido y la fuerza energética que despierta en el sujeto se encuentran íntimamente relacionados. Tendemos a realizar aquello que para nosotros es algo “con sentido” o sea “algo bueno” que suceda para nuestras coordenadas de orientación en el mundo. Lo que carece de sentido nos quita la fuerza y si nos imponemos seguir adelante lo hacemos desde la experiencia de una cierta división interior que también llevamos adelante a partir de algún singular sentido comprendido.

5. LA EXPERIENCIA DEL FUNDAMENTO Y LA UNIDAD DE LA VIDA

La percepción del “bien”, la comprensión de algo con sentido que nos llama a seguir, a realizarlo, es el fundamento natural del dinamismo de la vida humana. De ahí que sea tan importante para Edith Stein el

30 Edith Stein, *Ser finito y ser eterno*, p.452-453

reconocimiento de cuál es la “concepción viva” desde la que encaramos nuestra relación con la alteridad porque será la caja de resonancia de lo que nos motiva a obrar «con sentido»³¹.

Robert Spaemann en sintonía con estos temas encabeza su obra, *Felicidad y benevolencia* con el ancestral llamado a la vigilancia, a estar despiertos.³² Esa actitud nos permite ser receptivos a la experiencia de lo que es valioso, importante, que le puede dar peso a nuestro itinerario vital; experiencia que denomina la manifestación del fundamento.

Quando Kant denomina al hombre fin en sí, o cuando en la tradición metafísica se considera a Dios como fin último, el fin no significa algo que haya que realizar, sino aquello que en toda realización se supone de antemano como fundamento suyo. La manifestación del fundamento es lo que aquí denominamos despertar a la realidad, o también «proceso por el que lo real deviene real para mí»³³.

¿Cuál es el fundamento desde el que obramos? ¿Cuál es la realidad que nos motiva? No me refiero el fundamento teórico, abstracto sino aquel que es depositario del peso de nuestros amores. Aquel que define nuestras prioridades reales, no las imaginarias sino las encarnadas³⁴.

A partir de la manifestación del fundamento se articulan los diferentes movimientos de las facultades humanas. A esa articulación Edith Stein la denomina la unidad de la vida. Dice Edith Stein:

31 *La estructura de la persona humana*, Madrid, BAC, 1998, p. 3 “En toda actuación del hombre se esconde un «lógos» que la dirige. Es muy difícil reproducir en una lengua moderna el significado que encierra el sustantivo «lógos», como resulta patente en los esfuerzos de Fausto por encontrar una traducción certera de este término. Con «lógos» nos referimos por un lado a un *orden objetivo* de los entes, en el que también está incluida la acción humana. Aludimos también a una «concepción viva» en el hombre de este orden, que le permite conducirse en su praxis con arreglo al mismo (es decir «con sentido»)”

32 Encabeza su obra con una cita de Heráclito: “En la vigilia tenemos un mundo único y común. Pero los que sueñan se dirigen cada uno al suyo propio”. Heráclito, fr. 89, DK

33 Robert Spaemann, *Felicidad y benevolencia*, Madrid, Rialp, 1991, p. 148

34 A partir de una concepción teleológica de la vida humana, en consonancia con la interpretación de Aristóteles acerca de que el ser humano es un buscador de la *eudaimonía*, Spaemann propone el itinerario de la benevolencia como camino a seguir. La felicidad se identifica para él con el amor de benevolencia. El primer estadio de ese camino y fuente permanente de energía es la experiencia del fundamento que podríamos traducir en la experiencia reverente del valor sagrado de la vida y de la vida humana en particular que despierta el sentimiento de gratitud y deseo de servicio. *Delectatio in felicitate alterius* es la fórmula que usa para el amor de benevolencia. Cfr. *Felicidad y benevolencia*, segunda parte, p. 147 y ss

“Nuestro conocimiento constituye el fundamento sobre el que nos apoyamos para llegar hasta el ente y actuar en el mundo. Conocer las cosas forma parte de esto; es decir, captarlas en la significación que ellas poseen para nosotros y en las significaciones que tienen unas para otras. Esta significación se manifiesta en nuestra interioridad cuando captamos de manera viva su valor; éste considerado como una respuesta, que viene de la interioridad, exige objetivamente cierta participación del corazón y de la voluntad e incita a emprender y a obrar en forma activa. En nosotros conocer, sentir, querer y obrar no están ciertamente separados por completo ni son independientes los unos de los otros; más bien, están condicionados el uno por el otro, porque dependen los unos de los otros, pero no forman una unidad indisoluble. [...] Ese proceso difiere mucho en los diferentes hombres y, en el mismo hombre, en diversos momentos. Hay momentos en los que nuestra vida espiritual entera se despierta a la vida plena y esta vida parece ensamblada en una unión perfecta: conocimiento, amor y acción no forman más que una sola y misma cosa indivisible³⁵.

Para Edith Stein “el despertar a la vida plena” depende del hecho de que la concepción viva que nos guía sea además de viva verdadera, adecuada. De ese modo la articulación interior de esos movimientos (pensar, sentir, querer y obrar) se halla a su vez en correspondencia con el orden del ser. Entonces sí, la adecuación se torna fecunda, plenamente humana, “muy poderosa” en la expresión de Platón.³⁶ Y como dice Guardini el verdadero poder del hombre es el que se despliega al servicio de la vida.³⁷

Cabe preguntarnos entonces, ¿sobre qué eje gira la unidad de nuestra vida? Dado que el pensar, sentir, querer y obrar están atravesados por relaciones de sentido. ¿Cuál es el *logos* que los atraviesa?³⁸

Para terminar. Es cierto al parecer: somos arrastrados por nuestros amores y ellos a su vez por nuestras coordenadas de *orientación*. De ahí que San Agustín defina a la virtud como *orden* en el amor.

35 Edith Stein, *Ser finito y Ser eterno*, pp. 409-410

36 Cfr. Gorgias, 508a

37 Cfr. *El poder*, Madrid, Cristiandad, 1977, pp. 37-39

38 “La motivación es la legalidad de la vida del espíritu, el nexo de las vivencias de los sujetos espirituales es una totalidad de sentido experimentada [...] Los actos del espíritu están sometidos a una legalidad racional. Así como para el pensamiento, así también hay para el sentir, el querer y el obrar leyes racionales.” Edith Stein, *Sobre el problema de la empatía*, Universidad Iberoamericana, Méjico, 1995, p. 154

Verdad es que también en esta vida la virtud no es otra cosa que amar aquello que se debe amar. Elegirlo es prudencia; no separarse de ello a pesar de las molestias es fortaleza; a pesar de los incentivos, es templanza; a pesar de la soberbia, es justicia³⁹.

¿Elegimos nuestros amores? Lo que podemos elegir es un camino de discernimiento que nos lleve a descubrir qué es lo que verdaderamente merece nuestro amor y que nadie se atribuya la tarea de hacerlo por nosotros.

39 San Agustín, Epístola 155, 4, 13 “Quamquam et in hac vita virtus non est, nisi diligere quod diligendum est: id eligere, prudentia est: nullis inde averti molestiis, fortitudo est; nullis illecebris, temperantia est: nulla superbia, iustitia est.”

ENS Y EXISTENS EN EGIDIO ROMANO

LA REDUCCIÓN DEL “SER” A UN GÉNERO POR MEDIACIÓN DE LA “ESENCIA”

Fernanda Ocampo

1. INTRODUCCIÓN

En el presente trabajo nos proponemos, en primer lugar, analizar las nociones de “ente” y “existente” (*ens* y *existens*) en los *Theoremata de esse et essentia* de Egidio Romano, mostrando que dicha peculiar discriminación terminológica tiene su fundamento en la tesis de la “distinción real” entre el “ser” y la “esencia”, tal como él la concibe. Sin analizar o discutir los variados argumentos por los que el romano pretende demostrar tal tesis –cuestión que reclamaría un tratamiento aparte– buscaremos poner en evidencia el modo propio en que el pensador agustino concibe dicha distinción real y sus términos (a saber, el “ser” y la “esencia”), en la medida en que esto parece dar lugar a un corrimiento o deslizamiento de sentido de la noción de “ente”, al menos si la comparamos con aquella propuesta por Tomás de Aquino. Luego, en la segunda parte de este trabajo, mostraremos cómo Egidio deduce coherentemente a partir de la distinción entre “esencia” y “ser” –y así entre *ens* y *existens*–, la tesis de la reducción del “ser” a un “género” por mediación de la “esencia”. Finalmente, expondremos nuestras conclusiones.

2. LA “DISTINCIÓN REAL” ENTRE “ESENCIA” Y “SER”, Y SU EXPRESIÓN EN LA DISTINCIÓN *ENS-EXISTENS*

Ya en el décimo teorema de los *Theoremata*, obra temprana en la que Egidio se propone analizar las relaciones entre el ser y la esencia

–demostrando que existe entre ambos una “distinción real”–, el romano establece la diferencia entre aquello por lo cual una cosa es “inteligible” y aquello por lo cual una cosa es “existente” en la naturaleza real: en efecto, sostiene, aunque todas las substancias materiales sean “inteligibles” en virtud de la actualidad que les viene de la “forma”, no obstante, se dice que ellas “existen” en virtud de la actualidad que les viene del “ser” (*esse*).¹ La cosa material presenta entonces una doble actualidad: aquella que procede de la forma, y aquella que procede del ser,² cumpliendo cada una, en la cosa, una función propia determinada. En este sentido, puntualiza el romano, puesto que la materia que se encuentra en las substancias compuestas es pura potencia (*pura potentia*),³ es principalmente por la forma que se realiza y consume el “objeto propio” del intelecto, a saber, la “quiddidad”,⁴ constituyendo la forma (y no así la materia) el elemento –aunque no exclusivo–, sí principal de la *ratio quidditatis: forma principalius pertinet ad rationem quidditatis et est quidditatis completiva*.⁵ De esta manera, las cosas son inteligibles en virtud de la forma, pues es por la forma que estas mismas cosas poseen una quiddidad.⁶

Dicho esto, advierte Egidio, debemos representarnos el “ser” (*esse*) como “exterior” a la *ratio* de quiddidad (*praeter rationem quidditatis*) y como siendo algo “agregado” a ella (*aliquid quidditati additum*): pues podemos inteligir la cosa no inteligiendo su “ser”, pero no es posible inteligir la cosa sin que su “quiddidad” sea inteligida. De allí que “ser” y “ser inteligible” no sean lo mismo, ya que mientras la sola quiddidad es suficiente para que la cosa sea inteligible, no obstante,

1 Egidio Romano, *Theoremata de esse et essentia* [=TEE], X, p. 52, 1-3: “X. Omnes materiales substantiae per actualitatem quam habent a forma sunt intellegibiles, sed per actualitatem quam habent ab esse dicuntur existere”.

2 Egidio Romano, TEE, X, p. 52, 22-23: “(...) Habebit ergo res materialis duplicem actualitatem, unam a forma et aliam ab esse”.

3 Egidio Romano, TEE, X, p. 53, 18-23: “Unde et Philosophus vult quod materia quae puram potentiam nominat, non intellegitur nisi per analogiam ad formam. Ex ipsa ergo potentialitate materiae quae nullomodo secundum quod huiusmodi suam speciem potest facere in intellectu, requiritur actualitas formae ad hoc quod res sint intellegibiles”.

4 Egidio Romano, TEE, X, p. 53, 25: “Nam quod quid est dicitur esse proprium obiectum intellectus”.

5 Egidio Romano, TEE, X, p. 54, 11-15: “Eodem modo et nos arguere possumus quod quia per materiam solum est aliquid in potentia ad quidditatem, per formam vero completur quidditatis ratio, ideo forma principalius pertinet ad rationem quidditatis et est quidditatis completiva”.

6 Egidio Romano, TEE, X, p. 54, 15-17: “(...) per actualitatem itaque ipsius formae, res sunt intellegibiles, sicut sunt habentes quidditatem”.

para que la cosa “sea”, no alcanza la quiddidad sin el “ser” (*esse*).⁷ Es por esto que también afirma en el onceavo teorema que, en el caso de las formas puras existentes por sí (a saber, las substancias espirituales o separadas), es la actualidad que procede de la forma la que las vuelve inteligibles, pero es la actualidad del “ser”, exterior a la noción de quiddidad (*extra rationem quidditatis*), la que las hace existir :⁸ siendo esto así, estas substancias inmatereales no pueden de ninguna manera existir en acto sin que un “ser”, diferente de su “forma” o “naturaleza”, les sea infundido.⁹ En razón de esto pues, el agustino establece por primera vez (hacia el final del teorema) la tesis que aquí nos interesa, a saber, que *en* todo lo que se encuentra por debajo del Ser Primero y así no es idéntico con su ser, sino que posee una esencia realmente diferente del ser, son distintos aquello por lo cual la cosa es un “ente” (*ens*) y aquello por lo cual la cosa es un “existente” (*existens*).¹⁰

En efecto, mientras en el doceavo teorema Egidio se ocupa explícitamente de demostrar (mediante diversas vías o pruebas) que en las realidades sensibles y en las realidades inmatereales o inteligibles el “ser” y la “esencia” difieren “realmente”,¹¹ en el treceavo teorema se ocupa con detalle del segundo aspecto de la cuestión (derivado consecuentemente del primero): a saber, que toda realidad finita, mientras es “ente” (*ens*) por su esencia, es “existente” (*existens*) por el “ser” que

7 Egidio Romano, TEE, X, p. 54, 17-22; p. 55, 1-4: “Debemus enim imaginari quod esse est praeter rationem quidditatis et est aliquid quidditati additum, ideo bene potest intellegi res non intellegendo eam esse, non tamen potest intellegi res non intellecta quidditate eius, cum res sint intellegibiles per suam quidditatem et quidditas sit proprium obiectum intellectus. Non est ergo idem rem esse et rem esse intellegibilem, quia licet sufficiat sola quidditas ad hoc quod res sit intellegibilis, tamen ad hoc quod res sit, non sufficit quidditas sine esse.”

8 Egidio Romano, TEE, XI, p. 60, 22; p. 61, 1-9: “Nam si (...) obiectum intellectus est quod quid est, et actualitas formae pertinet ad rationem quidditatis, actualitas vero ipsius esse est praeter quidditatis rationem, bene dictum est quod res sunt intellegibiles per actualitatem quam habent a forma eo quod huiusmodi actualitas pertineat ad rationem quidditatis et sit quidditatis completiva, sed per actualitatem quam habent ab esse, licet res existant, non tamen sunt intellegibiles, quia talis actualitas est extra rationem quidditatis, quae est obiectum proprium intellectus”.

9 Egidio Romano, TEE, XI, p. 58, 18-22: “Omnes inmatereales substantiae quoniam sunt formae per se existentes et a materia sunt abstractae, seipsis sunt intellegibiles, sed actu nullo modo existere possunt nisi a primo agente eis influatur esse aliquod differens a natura”.

10 Egidio Romano, TEE, XI, p. 66, 10-12: “(...) omne quod est citra Primum, non est suum esse, sed habet essentiam differentem ab esse et per aliud est ens et per aliud existens”.

11 Egidio Romano, TEE, XII, p. 66, 13-15: “XII. Omne quod est citra Primum non est suum esse sed habet essentiam realiter differentem ab esse et per aliud est ens et per aliud existens”.

se añade a su esencia o naturaleza.¹² El argumento principal del romano, expuesto en el teorema 13 y que constituye una demostración por reducción al absurdo, se apoya en la doctrina aristotélica expuesta en *Metafísica* IV 2, y en la interpretación averroísta de este texto. Así pues, sostiene el agustino que, tal como afirma el Estagirita en dicho texto, siendo correlativos y predicados de todas las realidades, “ente” y “uno” (*ens et unum*) son lo mismo, esto es, designan “una misma naturaleza” (una sola y misma realidad): y esto, de manera tal que, no obstante, designan dicha realidad bajo ángulos distintos –de modo que no es redundante o inútil decir que el “ente es uno”–.¹³

Ahora bien, siguiendo la doctrina aristotélica, argumenta Egidio, se debe conceder que lo que hace que una cosa sea “ente” y “una” es la “forma”: cada cosa es por su forma un “algo” (*aliquid*), y así es “indistinta” respecto de sí y “distinta” respecto de las demás cosas (*indistincta a se et distincte ab aliis*) por el mismo principio.¹⁴ De esta manera, la “forma” es lo que hace que (en función de una “distinción de razón”), una naturaleza sea llamada “ente” en la medida en que constituye un “ser-tal” (un *aliquid*), y sea llamada “una” en la medida en que la forma le otorga el ser “indistinta” respecto de sí, y “distinta” respecto de las otras realidades.¹⁵ Dicho esto, es claro que una cosa es llamada “ente” y “una”, no por accidente (*per accidens*), sino por su propia “esencia” intrínseca (*per essentiam suam*) y así “por sí” (*per se*): el romano deduce a partir de esto que también una cosa se coloca “por sí” en una determinada “categoría”, a partir del mismo elemento o principio (a saber, la *essentia*).¹⁶ En efecto, subraya, tal como dice el

12 Egidio Romano, TEE, XIII, p. 78, 1-3: “XIII. Omne quod est citra Primum ne fiat processus in infinitum, est ens per essentiam suam sed existit per esse superadditum essentiae vel naturae”.

13 Egidio Romano, TEE, XIII, p. 78, 4-9: “Secundum Philosophum in IV *Metaphysicae* unum et ens sunt idem et dicunt eandem naturam et consecutio utriusque ad alterum est, sicut consecutio principii et causae. Eandem ergo rem dicunt unum et ens; sed non dicunt rem illam secundum rationem unam ita quod dicendo ens unum non est ibi nugatio (...)”.

14 Egidio Romano, TEE, XIII, p. 78, 14-16: “Sciendum ergo quod quaelibet forma dat rei quod sit ens et dat ei quod sit una. Nam qualibet res per formam suam est aliquid et est indistincta a se et distincta ab aliis (...)”.

15 Egidio Romano, TEE, XIII, p. 79, 6-10: “[Ens et unum] differunt tamen secundum rationem, quia ratio entis consistit in positione; quia ex hoc natura aliqua dicitur entitas prout dat esse tale, ex eo vero dicitur unitas, prout dando esse tale dat rei quod sit indistincta a se et distincta ab alio”.

16 Egidio Romano, TEE, XIII, p. 80, 2-17: “Sicut ergo dicitur unum per se et unum per accidens, ita dicitur ens per se et per accidens (...). Si res ergo per se est una per essentiam suam, cum etiam per essentiam suam sit in praedicamento, oportet quod ratio unius per se se extendat ad omnia praedicamenta et ad omnia quae sunt in

Filósofo en el libro V de la *Metafísica*, “todas las realidades significadas por las figuras de las categorías son llamadas *entia*”, advirtiendo sobre este pasaje el Comentador que por “figuras” (*figurae*), Aristóteles entiende los “géneros categoriales” (*genera praedicamentorum*).¹⁷

Teniendo entonces presente estas primeras precisiones, el autor prosigue su discurso argumentando en favor de la tesis señalada, por *reductio ad absurdum*: y así sostiene que, como afirma Averroes en su comentario al libro IV de la *Metafísica*, un proceso de regresión al infinito sería inevitable si una cosa no fuera, propiamente hablando, un “ente” y una “unidad” por su propia esencia.¹⁸ En efecto, el romano plantea esta disyunción: podemos preguntarnos si una cosa cualquiera constituye un ente “por sí” y es una unidad en virtud de su “esencia”, o bien, si es “ente” y “una” por alguna cosa sobreañadida a su esencia. Ahora bien, en la segunda hipótesis, es decir, admitiendo que una cosa es llamada “ente” y “una”, no por su esencia, sino por algo sobreañadido, podría preguntarse no obstante: ¿en virtud de “qué”, dicho elemento sobreañadido, sería él mismo “ente” y “uno”? Una tal hipótesis, claro está, nos obligaría a involucrarnos en una “regresión al infinito”. Así concluye el romano: no queda entonces sino atenernos a la primera hipótesis y afirmar que cada cosa es “por sí” un “ente” y una “unidad” por su propia “esencia”.¹⁹ De allí que con razón se afirma que toda cosa, en la medida en que es una creatura y se encuentra por debajo del Ser Primero, es “ente” (y “una”) por su esencia, bajo riesgo de regresión al infinito.²⁰

praedicamentis; ita quod per illud idem per quod habet res quod sit in praedicamento habet etiam quod sit una (...) sicut unum per se dicitur de decem praedicamentis, ita et ens per se de decem praedicamentis praedicatur. Dicemus enim quod per illud idem ut per essentiam suam, per quam res est per se in praedicamento, habet etiam quod sit per se ens et sit una.”

17 Egidio Romano, TEE, XIII, p. 80, 17-21: “Unde Philosophus V *Metaphysicae* ait quod dicuntur entia per se omnia quae significant figurae praedicamentorum et intendit per figuras praedicamentorum genera praedicamentorum ut Commentator ait.”

18 Egidio Romano, TEE, XIII, p. 81, 20-23: “Possumus enim dicere quod si, per se loquendo, res non esset ens et una per essentiam suam, quod fieret processus in infinitum, ut Commentator ait in IV *Metaphysicae*.”

19 Egidio Romano, TEE, XIII, p. 81, 21; p. 82, 1-7: “Quaeremus enim de aliqua re utrum sit per se ens et una per essentiam suam vel per aliquid superadditum essentiae; quod si dicatur quod dicitur res ens et una non per essentiam suam sed per aliquid superadditum, quaeremus de illo superaddito per quid sit ens et unum. Vel ergo est abire in infinitum vel standum est in primis, ut dicamus quod quaelibet res per se est ens et una per essentiam suam.”

20 Egidio Romano, TEE, XIII, p. 82, 7-11: “Bene ergo dictum est quod in principio propositionis dicebatur, videlicet quod omnis res quantumcumque sit quid creatum

Dicha cosa no “existe”, sin embargo, “en acto en la naturaleza de las cosas” (*actu in rerum natura*), a menos que un cierto “ser” sea “sobreañadido” a la esencia o naturaleza:²¹ en efecto, si toda cosa es un “ente” por su “esencia”, ya que la esencia de la cosa creada no designa por sí un “acto completo”, sino que se encuentra “en potencia” en relación con el “ser” (*in potentia ad esse*), la esencia entonces no alcanza a hacer existir la cosa en acto, sino que requiere de un “complemento” (*complementum*) que le sea sobreañadido.²² Así concluye el romano que “las cosas existen por el ser sobreañadido (*esse superadditum*) a la esencia o naturaleza, lo cual pone en evidencia la diferencia entre el ‘ente’ (*ens*) tomado por sí y el ‘existente’ (*existens*)”.²³ En este punto, aclara Egidio que, puesto que utilizamos las palabras como queremos, frecuentemente empleamos “ente” y “existente” en el mismo sentido (esto es, como si fueran sinónimos), y así, según esta manera de hablar se afirma que el Ser Primero es “ente por esencia”, mientras que los restantes son “entes por participación”, queriendo decir con esto que, mientras el Ser Primero posee el “ser por esencia”, las creaturas en cambio, poseen el “ser por participación”. Según este modo de hablar entonces, se toma “ente” (*ens*) como incluyendo el “ser” y como idéntico a “existente” (*existens*). No obstante, si se busca hablar con propiedad, se ha de decir que una cosa es un “ente” por sí en virtud de aquello mismo que le confiere su pertenencia a un género categorial, a saber, la esencia, sin incluir el “ser”.²⁴ Esta última tesis pues, a saber,

vel quantumcumque sit citra Primum ne fiat processus in infinitum est ens per essentiam suam.”

21 Egidio Romano, TEE, XIII, p. 82, 12-13: “Tamen non existit actu in rerum natura nisi esse aliquod superaddatur eius essentiae vel naturae”.

22 Egidio Romano, TEE, XIII, p. 83, 6-11: “Redeamus ergo ad propositum et dicamus quod quaelibet res est ens per essentiam suam tamen quia essentia rei creatae non dicit actum completum sed est in potentia ad esse, ideo non sufficit essentia ad hoc quod res actu existat nisi ei superaddatur aliquod esse quod est essentiae actus et complementum.”

23 Egidio Romano, TEE, XIII, p. 83, 11-13: “Existunt ergo res per esse superadditum essentiae vel naturae. Patet itaque quomodo differat ens per se acceptum et existens.”

24 Egidio Romano, TEE, XIII, p. 83, 14-24; p. 84, 1: “Verum quia nominibus utimur ut volumus, multotiens pro eodem accipitur ens et existens, secundum quem modum loquendi multotiens invenitur quod Primum est ens per essentiam suam, caetera vero sunt entia per participationem. Nam cum Primum essentialiter habeat esse, caetera vero participant esse, accipiendo ens ut includit esse, et u test idem quod existens, ipsum Primum est ens per essentiam, caetera vero per participationem. Verum quia ens per se dicit unum per se et non includit esse, imo per se ens significat genera praedicamentorum, oportet quod per illud idem per quod res est in praedicamento sit ens per se (...).”

que el “ser creado” es finito, limitado y determinado a un cierto género categorial, exclusivamente, por la “esencia” en la cual es recibido, es estudiada por Egidio en los dos últimos teoremas de su obra (esto es, los teoremas 21 y 22), y es nuestro propósito en lo que nos queda, poner en evidencia la correlación de estas tesis con todo lo que se ha dicho hasta ahora.

Por lo pronto, se ha mostrado hasta aquí que para Egidio, una cosa es llamada “ente” en virtud de la “esencia”, constituida a título principal por la “forma” (aunque sin excluir la materia): dicha esencia es aquello que hay de “inteligible” en la cosa, constituyendo así su “quididad”, y aquello por lo cual la cosa se ubica en su propio género y especie. La cosa en cuanto “ente”, en sentido propio excluye la noción de “ser”: así, una cosa no es “ente” porque “sea” o “exista” (o porque tenga “ser”), sino porque es un “algo” (un *aliquid* en virtud de su esencia). Al contrario, la cosa es un “existente” (*existens*) en la medida en que tiene ser: un “ser” realmente añadido a la esencia, y que así no es sino “exterior” a la esencia y la quididad, uniéndose a ella como un elemento “realmente distinto”.

3. LA REDUCCIÓN DEL “SER” A UN GÉNERO POR MEDIACIÓN DE LA “ESENCIA”

En el teorema 21 Egidio se propone poner en evidencia tres cosas: primero, que la esencia se encuentra por sí determinada a un género: por “esencia” debe entenderse aquí la “esencia que participa del ser”; segundo, que el ser no se encuentra en un género sino por reducción; tercero, que así como el ser no está determinado a un género sino por la esencia en la cual es recibido, la esencia no puede exceder todo género, sino en la medida en que se identifica con el “ser mismo” (a saber, exclusivamente en el caso del Ente Primero).²⁵ En lo que se refiere a la primera tesis, Egidio fundamenta su postura señalando que la “esencia (que participa del ser)” no designa ni una pura potencia ni un acto puro, sino una “forma intermedia” (*forma media*) entre la potencia y el acto. Debe, de hecho, designar un “cierto acto” (*aliquis actus*), puesto que una pura potencia no puede –a menos de ser perfeccionada por algún acto– participar de ningún “ser”: así es como el “ser” dice relación inmediata con la “forma”, que designa por sí un cierto acto, quedando la materia (en las substancias corporales) reconducida a las

25 Egidio Romano, TEE, XXI, p. 143, 8-13: “Propositio autem proposita tria in se continere videtur. Nam primo ibi dicitur quod essentia est in genere per se; secundo vero quod esse est in genere per reductionem, sed tertio ibi concluditur quod, sicut esse per essentiam determinatur ad genus, sic essentia, ut est idem cum esse, potest excellere omne genus”.

condiciones de la forma.²⁶ De esta manera, la esencia de las substancias compuestas sensibles, participa del “ser” principalmente por su forma, que constituye un “cierto” acto (perfectivo de la materia). No obstante, dicha esencia –si no es pura potencia– tampoco es acto puro, ya que un acto puro no es susceptible de participar en nada.²⁷ Por lo tanto, la esencia constituye una forma intermedia y es por esto mismo que cae “por sí” bajo un género: así lo muestra el Comentador en el libro II de la *Metafísica*, exponiendo la diferencia entre el “género” y la “materia”. En efecto, mientras la materia designa una pura potencia, el género designa una forma intermedia entre la potencia y el acto. Y así es evidente que es “a partir de” esta *potentia admixta* que designa por sí la esencia que participa del ser, que esa misma esencia cae en un género categorial.²⁸

Ahora bien, la misma conclusión se desprende a partir del análisis de la “definición” (la cual expresa la esencia misma de una cosa). De hecho, tal como dice el Filósofo en el libro VII de la *Metafísica*,²⁹ la definición es un discurso expresivo de la “quididad” y “esencia” de una cosa: y puesto que definir no es otra cosa más que aprehender los “límites” (*finis et limites*) de una cosa, y una cosa es limitada en la medida en que es contenida en un género, entonces, lo que indica la definición, debe estar por sí determinado a un género. En consecuencia, ya que la esencia es aquello significado por la definición, una cosa cae bajo un género por su esencia, estando la esencia misma determinada por sí (*per se*) a un género.³⁰ Finalmente, argumenta el romano, si por

26 Egidio Romano, TEE, XXI, p. 144, 4-13: “Essentia autem participans esse non dicit potentiam puram nec actum purum, sed dicit formam mediam inter potentiam et actum. Nam si essentia aliqua participat esse, oportet quod illa essentia aliquem actum dicat, quia pura potentia, nisi sit perfecta per actum, nullum esse participare potest. Omne enim participans esse vel est aliquis actus, vel est determinatum per aliquem actum. Imo quia esse immediate respicit formam, et forma de se est quidam actus, oportet quod essentia participans esse sit aliquis actus”.

27 Egidio Romano, TEE, XXI, p. 144, 20-24: “Bene itaque dictum est quod omnis essentia participans esse, non est pura potentia, nec etiam purus actus, quia purus actus nullo alio participare potest.”

28 Egidio Romano, TEE, XXI, p. 144, 26-27; p. 145, 1-7: “(...) ideo essentia quae talem formam mediam nominat per se est in genere et determinatur ad genus. Quod autem genus sic dicat formam mediam, patet per Commentatorem in II *Metaphysicæ* qui dans differentiam inter genus et materiam ait quod materia dicit potentiam puram, genus vero dicit formam mediam inter potentiam et actum. Ex ipsa ergo potentia admixta quam de se dicit essentia participans esse, habet huiusmodi essentia quod sit in genere.”

29 Aristóteles, *Metafísica* VII 5, 1030b 14 y siguientes.

30 Egidio Romano, TEE, XXI, p. 145, 8-22; p. 146, 1-2: “Secunda via ad hoc idem sumitur ex parte definitionis per quam ipsa essentia rei exprimitur. Nam si conside-

abstracción se encontrara alguna “esencia separada”, sin embargo ella no sería por esto mismo pura y simplemente “exterior” a un género, sino que quedaría todavía determinada a un género. Así por ejemplo, si existiera la “blancura” en estado de separación, todavía ésta quedaría determinada al género del “color”. De la misma manera, en el caso de las sustancias separadas o inteligencias, éstas no son formas privadas pura y simplemente de género, sino que aunque están en un género, no lo están sin embargo a la manera de las sustancias corporales.³¹ De esta manera, concluye Egidio que, a diferencia del “ser”, que, si fuera abstracto y separado y así acto puro no mezclado con ninguna potencialidad, no se encontraría en un género, la esencia en cambio (que participa del ser), aún cuando fuera separada y abstracta, continuaría todavía perteneciendo a un género, y constituyendo una “tal” esencia o naturaleza.³²

Establecida entonces esta tesis, a saber, que la esencia (que participa del ser), *en cuanto esencia*, tiene el “encontrarse en un género”, Egidio busca mostrar en segundo lugar que, puesto que ninguna de las características señaladas de la esencia aplica al “ser”, entonces el “ser mismo” (*ipsum esse*) no existe directamente (*directe*) y por sí (*per se*) en un género. El “ser”, en efecto, no designa un “realidad intermedia” (*quid medium*) entre la potencia y el acto, sino el “acto mismo” (*ipse actus*): sabemos que la forma es el acto de la materia, y el ser, el

rantur verba Philosophi in VII *Metaphysicae*, intellegimus quod definitio sit sermo expressivus quidditatis et essentiae. Cum ergo definire idem sit quod fines et limites rei accipere, quod ipsum nomen sonat, quia idem est definire quod quasi finire et limitare, et res ex hoc limitatur et finitur, quia in determinato et certo genere clauditur, oportet quod illud, quod per definitionem indicatur, per se determinetur ad genus (...). Et quia, ut dictum est, essentia est illud quod per definitionem exprimitur, oportet rem esse in genere per essentiam suam. Ipsa ergo essentia est illud quod per se determinatur ad genus.”

31 Egidio Romano, TEE, XXI, p. 146, 3-13: “Tertia via sumitur ex parte abstractionis. Nam si esset essentia aliqua separata, non propter hoc careret simpliciter genere, sed adhuc determinaretur ad genus, ut si esset albedo separata, adhuc determinaretur ad genus coloris. Imo et ipsae intelligentiae quae dicuntur formae per se existentes, sunt in determinato genere. (...) genus in quo sunt intelligentiae et substantiae separatae non sumitur eodem modo ut in his materialibus (...).”

32 Egidio Romano, TEE, XXI, p. 148, 8-22: “Revertamur ergo ad propositum et dicamus quod si esse esset abstractum et esset separatum et haberet per se esse, non esset in genere, quia diceret actum purum et non haberet potentialitatem admixtam, cum de ratione generis sit esse quid medium inter potentiam et actum et habere potentialitatem admixtam. Sed si forma aliqua vel essentia esset separata adhuc esset in genere, ut apparet de formis et essentiis substantiarum separatarum (...). Illud est enim secundum se tale quod si ponatur abstractum et separatum, adhuc remanet tale, et quia essentia participans esse, si ponatur abstracta et separata adhuc determinatur ad genus ideo per se competit tali essentiae quod determinetur ad genus.”

acto de la forma. Pero del “ser mismo”, no hay ningún otro acto: al contrario, dicho acto es el “acto de todos los otros actos”. De allí que, si todo lo que se encuentra en un género designa directamente una realidad intermedia entre el acto y la potencia, puesto que el “ser” designa exclusivamente un acto, entonces no puede encontrarse directamente en un género.³³ Por otro lado, tal como señala Avicena, entre otros, el “ser” no entra en la “definición” (*definitio*) de una cosa: en efecto, la definición (que expresa la esencia o quiddidad de una cosa) es el objeto del intelecto, y puesto que podemos conocer la quiddidad de una cosa, sin que la cosa posea el “ser”, entonces el “ser” no pertenece al concepto de la cosa ni tampoco a su definición: por lo que el “ser” no está “él mismo” directamente y por sí determinado a un género, y así tampoco es por el “ser” que las cosas son *per se et directe* determinadas a un género.³⁴ Finalmente, si consideramos el “ser separado y abstracto” (*esse separatum et abstractum*), puesto que ningún género es tal que pudiera contener en sí todo el ser y encerrar en sí toda perfección, un tal ser separado y abstracto no podría de ninguna manera encontrarse en un género ni por sí mismo ni por reducción (sino que excedería todo género). Al contrario de lo que sucede con la esencia en estado separado, la cual no sólo pertenecería todavía a un género, sino también a una especie determinada.³⁵ Dicho esto entonces, se

33 Egidio Romano, TEE, XXI, p. 149, 11-18: “(...) cogimur ponere quod ipsum esse per se et directe in genere non existat. Nam esse non dicit quid medium inter potentiam et actum, sed dicit ipsum actum. Intellegimus enim quod forma sit actus materiae et esse sit actus formae. Ipsius autem esse non est aliquid alius actus, sed ipse est actus omnium aliorum. Si ergo quidquid est in genere directe dicit medium inter potentiam et actum, esse eo quod solum actum nominet, directe in genere esse non potest.”

34 Egidio Romano, TEE, XXI, p. 150, 1-11: “Rursus, ut Avicenna ait, esse non ingreditur definitionem rei (...). Cum ergo obiectum intellectus non sit esse sed quidditas et cum possimus intellegere res absque eo quod habeant esse, ideo esse non est de intellectu rerum, nec pertinent ad definitionem earum, nec est id per quod determinantur ad genus nec est per se et directe in genere”.

35 Egidio Romano, TEE, XXI, p. 150, 12-22; p. 151, 1-7: “Tertio hoc idem patet si consideretur esse separatum et abstractum (...). Continere autem in se omne esse est excedere omne genus, quia nullum genus est quod in se contineat omne esse et quod claudat in se omnem perfectionem; ideo tale esse sic separatum nullo modo esset in genere nec directe, nec per reductionem. Sed habere omnem rationem albedinis, vel cuislibet alterius formae determinatae, non solum non est excedere genus sed nec speciem: unde si albedo esset separata adhuc esset sub determinato genere et sub determinata specie; essentia itaque si intellegatur abstracta nec effugit quin sit in genere. Sed esse si intellegatur abstractum, superat omne genus. Bene itaque dictum est quod res non sunt in genere per esse sed per essentiam, et essentia est quae per se determinatur ad genus. Esse vero si determinatur ad genus, hoc est per essentiam in qua recipitur et per quam finitur et limitatur.”

concluye fácilmente en la tercera tesis esbozada por Egidio, a saber, que sólo siendo la “esencia” idéntica al ser, ésta puede exceder todo género: así como el “ser” recibido en una esencia es arrastrado (*trahitur*) a las condiciones de la esencia, y de esta manera es determinado a un género, de la misma manera, la esencia que es idéntica al ser –y éste es el caso del Ente Primero– sigue las condiciones del “ser mismo” y así excede todo género.³⁶

Esta última idea también es explicitada en el teorema 22, en donde el romano señala que el “ser” participado por la esencia (en donde es recibido) es determinado principalmente –en primer lugar y por sí– al género de la substancia, sin que esto signifique que la substancia o algún otro género (a saber, el accidente) sean predicados directamente y esencialmente de un tal “ser”.³⁷ En efecto, así como toda realidad, fuera del “ser”, es por sí determinada a un género, el “ser mismo”, en cuanto tal, excede todo género.³⁸ De esta manera, por ejemplo, si la blancura existiera en estado de separación, ésta sería infinitamente blanca, pero no infinita “de manera absoluta” (*simpliciter*): la blancura separada tendría toda perfección que pudiera pertenecer a la *ratio* de blancura, pero no toda perfección que pudiera pertenecer a la noción de “ente”. Y así sería determinada y finita porque no excedería la “especie” de la blancura ni tendría las perfecciones de todos los géneros, sino exclusivamente, las de su especie.³⁹ Pero si el “ser mismo” fuera separado, poseería todas las perfecciones correspondientes a la *ratio* de “ente”, poseyendo todas las perfecciones de todos los géneros, y así

36 Egidio Romano, TEE, XXI, p. 151, 12-18: “(...) si essentia esset idem cum esse, excederet omne genus; quod de levi patet. Nam sicut esse receptum in essentia trahitur ad conditiones essentiae et determinatur ad genus; sic essentia quae est idem cum esse, ut apparet in Primo ente, ubi est idem essentia et esse, illa essentia sequitur conditiones ipsius esse et superat omne genus”.

37 Egidio Romano, TEE, XXII, p. 152, 1-4: “Omne esse participatum per essentiam in qua recipitur, ad genus determinatur substantiae. De ipso tamen huiusmodi esse directe nec substantia que est genus, nec substantia quae est analogum praedicatur”.

38 Egidio Romano, TEE, XXII, p. 152, 18-20: “Ad cuius evidentiam sciendum quod omnia alia ab esse de se determinantur ad genus, ipsum autem esse de se ad genus aliquod determinari non potest”.

39 Egidio Romano, TEE, XXII, p. 153, 8-18: “(...) si esset albedo separata, esset infinita albedo, sed non esset infinita simpliciter. Haberet enim albedo separata quidquid posset esse de ratione albi et haberet omnem perfectionem quae posset competere albedini, non tamen haberet quidquid posset esse de ratione entis, nec haberet omnem perfectionem quae posset enti competere. Albedo itaque sic separata esset aliquo modo determinata et finita, quia non excederet speciem albedinis, nec haberet perfectiones omnium generum sed solum haberet perfectiones quae possent competere albedini.”

excediendo todo género sin estar encerrado en ninguno.⁴⁰ En consecuencia, el “ser” no está pues “por sí” determinado a un género, sino que, si pertenece a un género determinado, no es sino en razón de la esencia en la cual es recibido.

4. CONCLUSIONES

En el último apartado hemos mostrado cómo, para Egidio, mientras la “esencia” (que participa del “ser”) se encuentra *per se* determinada a un género, el “ser”, en cambio, no se encuentra en un género sino *per reductionem* (esto es, por intermedio de la esencia en la cual es recibido). Esta doctrina no tendría sentido, en verdad, si no estuviera apoyada en la tesis de la “distinción real” entre “esencia” y “ser” en la creatura, que ha dado lugar, en el romano, a la distinción entre *ens* y *existens*. Ahora bien, la idea según la cual la cosa se ubica en un género por la *essentia*, también parece encontrarse en otro defensor de “la” distinción real, a saber, Tomás de Aquino, quien afirma explícitamente en su *De ente et essentia* que el “ente” se clasifica en los diez géneros categoriales en virtud de la esencia:⁴¹ así, afirma en el primer capítulo del opúsculo, que, puesto que aquello por lo cual una cosa es constituida en su propio género y especie, es aquello significado por la definición que indica “qué” es la cosa (*quid est res*), el nombre de esencia (*essentia*) fue cambiado por los filósofos por el nombre de “quididad” (*quiditas*).⁴² Así pues, es la esencia en la cosa lo que parece estar en el origen de la reducción del ser a un predicamento: no obstante, se trata exclusivamente de la esencia que difiere “realmente” del ser, pues en el caso de la esencia que “es” su mismo ser –a saber, Dios–, la misma no se encuentra en ningún género, sino que los excede a todos.⁴³

40 Egidio Romano, TEE, XXII, p. 153, 21-25: “Sed si ipsum esse esset per se separatum, haberet quidquid posset esse de ratione entis et ei competerent perfectiones omnium generum. Non ergo in aliquo determinato genere clauderetur, sed excederet omne genus.”

41 Tomás de Aquino, DEE, p. 369, c. I, 20-26: “Et quia, ut dictum est, ens hoc modo dictum dividitur per decem genera, oportet quod essentia significet aliquid commune omnibus naturis, per quas diversa entia in diversis generibus et speciebus collocantur, sicut humanitas est essentia hominis, et sic de aliis”.

42 Tomás de Aquino, DEE, p. 369, c. I, 27-34: “Et quia illud, per quod res constituitur in proprio genere vel specie, est hoc quod significatur per diffinitionem indicantem quid est res, inde est quod nomen essentiae a philosophis in nomen quiditatis mutatur. Et hoc est quod Philosophus frequenter nominat quod quid erat esse, id est hoc per quod aliquid habet esse quid.”

43 Tomás de Aquino, DEE, p. 378, c. V, 3-10: “Aliquid enim est, sicut Deus, cuius essentia est ipsummet suum esse; et ideo inveniuntur aliqui philosophi dicentes quod Deus non habet quiditatem vel essentiam, quia essentia sua non est aliud quam esse eius. Et ex hoc sequitur quod ipse non sit in genere, quia omne quod est in genere

Admitido esto, no parece sin embargo que la convergencia entre el pensamiento de Tomás de Aquino y Egidio Romano sobre estos asuntos, sea completa. En efecto, la mayor discrepancia parece encontrarse en el modo de entender los términos de la distinción real –a saber, el “ser” y la “esencia”– y su relación, y en la comprensión de la noción de “ente” (*ens*). Sin entrar en los numerosos aspectos y matices de su desacuerdo, es claro que hay por lo menos dos puntos centrales de disensión, vinculados directamente con lo dicho. Primero en cuanto a las “funciones ontológicas” del ser y la esencia en la creatura: así pues, mientras en Egidio la *essentia* es aquello por lo cual algo es inteligible y entra en un género categorial, constituyendo el *esse* aquello que hace que la cosa “exista” y ya, para Tomás de Aquino, en cambio, el *esse* –que es actualidad de todas las cosas y también de todas las formas⁴⁴ además de ser aquello por lo que una cosa “es”, es también fuente (principal) de la inteligibilidad del ente.⁴⁵ Para el romano, por el contrario, es exclusivamente la actualidad de la forma la que vuelve a las cosas inteligibles: *actualitas autem ipsius esse nihil facit ad hoc quod res sint intellegibiles sed facit ut res existant*.⁴⁶ Una tal afirmación egidiana –según la cual el “ser” en nada aporta a la inteligibilidad de las cosas–, no parece que pudiera ser aceptada por Tomás, para quien una cosa es “cognoscible” en la medida en que está “en acto”, siendo así Dios –acto puro sin mezcla alguna de potencialidad–, cognoscible en grado sumo.⁴⁷ En este sentido, el “ser” en Egidio –aunque también es acto de todos los otros actos⁴⁸ da la impresión de no constituir más que el principio de la “existencia” de la cosa, teniendo, toda otra perfección en el ente, su origen y causa en la sola *essentia*.

Esto nos lleva a la consideración del segundo punto central de disensión, a saber, el relativo a la noción de “ente” (*ens*): en efecto,

oportet quod habeat quiditatem praeter esse suum (...).”

44 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 4, a. 1, ad 3: “Nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est, unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum.”

45 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 16, a. 3, resp.: “Unumquodque autem in quantum habet de esse, in quantum est cognoscibile (...). Et ideo, sicut bonum convertitur cum ente, ita et verum.”

46 Egidio Romano, TEE, XI, p. 60, 18-20.

47 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 12, a. 1, resp.: “Respondeo dicendum quod, cum unumquodque sit cognoscibile secundum quod est in actu, Deus, qui est actus purus absque omni permixtione potentiae, quantum in se est, maxime cognoscibili.”

48 Egidio Romano, TEE, XXI, p. 149, 15-16: “Ipsius autem esse non est aliquis alius actus, sed ipse est actus omnium aliorum.”

mientras que en Tomás el ente es llamado “ente” (*ens*) no sólo en virtud de su esencia, sino –principalmente– en virtud de su “ser” (entendido como *actus essendi*),⁴⁹ constituyendo el *ens* la primera noción en la serie de las nociones trascendentales convertibles con él (*i.e.*, *res*, *aliquid*, *unum*, *verum*, *bonum*), en el caso del romano, por el contrario, el “ente” (*ens*) es concebido simplemente como un “algo” que tiene una esencia (*essentia*) o quiddidad (*quiditas*).⁵⁰ La distinción egidiana entre *ens* y *existens* pone en evidencia justamente este matiz fundamental: mientras una cosa es denominada *ens* en función de su *essentia* –por la cual dicha cosa es una “tal” cosa y pertenece a un género categorial–, es denominada *existens* en función del *esse* que la hace “existir”.⁵¹ El “ser”, queda así excluido de la noción de “ente” en sentido propio,⁵² efectuándose de esta manera un corrimiento o deslizamiento de sentido respecto de la doctrina tomasiana: pues el rasgo propio del trascendental *res* en Tomás (a saber, la consideración de la cosa bajo el aspecto de su quiddidad o esencia),⁵³ migra ahora, en el pensamiento del romano, al trascendental *ens* (el cual designa la cosa *sin* incluir el “ser”). Las consecuencias que este desplazamiento podría traer, por ejemplo, para una doctrina de los trascendentales, serían muy interesantes de estudiar. Por lo pronto, se ha de observar en relación con lo dicho que, si para Tomás de Aquino el *ens* es lo primero que “cae” en la concepción del intelecto,⁵⁴ y una cosa se dice *ens* en la medida en que detenta un *actus essendi*,⁵⁵ es claro que el “ser”

49 Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 1., a. 1, resp: “(...) et sic imponitur hoc nomen res, quod in hoc differt ab ente, secundum Avicennam in principio *Metaphys.*, quod ens sumitur ab actu essendi, sed nomen rei exprimit quidditatem vel essentiam entis.”

50 Egidio Romano, TEE, XIII, p. 84, 2-5: “(...) ideo bene dictum est quod licet omne quod est citra Primum existat per aliquod esse superadditum eius essentiae vel naturae, est tamen ens per essentiam suam, ut est per habita manifestum”.

51 Egidio Romano, TEE, XIII, p. 83, 11-13: “Existunt ergo res per esse superadditum essentiae vel naturae. Patet itaque quomodo differat ens per se acceptum et existens.”

52 Egidio Romano, TEE, XIII, p. 83, 22-23: “(...) ens per se dicit unum per se et non includit esse (...)”.

53 Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 1., a. 1, resp: “(...) nomen rei exprimit quidditatem vel essentiam entis.”

54 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 2, resp.: “Primo autem in conceptione intellectus cadit ens, quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, inquantum est actu, ut dicitur in IX *Metaphys.* Unde ens est proprium obiectum intellectus, et sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audibile.”

55 Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 1., a. 1, resp: “(...) ens sumitur ab actu essendi (...)”.

constituye un auténtico principio de inteligibilidad en el ente,⁵⁶ no pudiendo admitir la afirmación egidiana según la cual *actualitas autem ipsius esse nihil facit ad hoc quod res sint intellegibiles*.⁵⁷

BIBLIOGRAFÍA

- Egidio Romano, *Aegidii Romani theoremata de ente et essentia* [= TEE]. Texte précédé d'une introduction historique et critique par Edgar Hocedez. Louvain, Museum Lessianum, 1930.
- Tomás de Aquino, *Opera omnia*, iussu Leonis XIII edita cura et studio Fratrum Praedicatorum, Roma, 1882-.
- Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, en *Opera omnia*, t. 4 (pars prima, qq. I-XLIX), ed. Leonina, Roma, 1888.
- Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, en *Opera omnia*, t. 22/1-2 (qq. 1-7), ed. Leonina, Roma, 1970.
- Tomás de Aquino, *De ente et essentia* [= DEE], en *Opera omnia*, t. 43 (p. 362-381), ed. Leonina, Roma, Editori di San Tommaso, 1976.

56 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 16, a. 3, resp.: "Unumquodque autem in quantum habet de esse, intantum est cognoscibile (...). Et ideo, sicut bonum convertitur cum ente, ita et verum."

57 Egidio Romano, TEE, XI, p. 60, 18-20.

EL LENGUAJE POÉTICO EN LA DIMENSIÓN ESTÉTICA DE NICOLÁS DE CUSA

Sonia Amambay Ortega Vera

*Eres completamente bella, amiga mía,
y en ti no hay mancha.
(Cantar de los cantares 4:7)*

INTRODUCCIÓN

Antes de abordar el tema central de nuestra exposición haremos un mínimo desarrollo del título de la misma.

Para explicitar qué tipo de consideraciones ofrece el Cusano del lenguaje tomaremos en cuenta *La Metafísica de la palabra* de José González Ríos. En este libro, se expresa que el problema del lenguaje en Nicolás de Cusa se abordó teóricamente recién en el siglo XX. Es en ese entonces, que pensadores provenientes de diferentes escuelas comenzaron a trazar una historia del lenguaje como concepto desde un punto de vista filosófico. Algunos de ellos son Ernst Cassirer, Karl Otto Apel, Hans-Georg Gadamer, Jacques Derrida, entre otros.

En términos generales, entre ellos se establece un amplio consenso en cuanto a que de la función que el Cusano analizó y configuró respecto del lenguaje no se desprende que haya elaborado una filosofía del lenguaje en sentido estricto, en otros términos, Nicolás no hizo de su lenguaje un objeto de investigación. Burkhard Mojsisch, en su trabajo *Philosophie der Sprache bei Nikolaus von Kues. Explikation und Kritik* (Filosofía del lenguaje en Nicolás de Cusa. Explicación y crítica), sostiene que las teorías del lenguaje durante la primera mitad del siglo XV se desarrollan en torno a la gramática y la lógica. En particular, por un lado, Nicolás encara la gramática, ocasionalmente en *De aequalitate*, intencionalmente a fin de iluminar sus especulaciones

teológicas. Por otro lado, el Cusano se concentró en el lenguaje como objeto de estudio en cuanto *teoría del nombre* o de la *denominación*.

Más precisamente, en su objetivo de comprender intelectualmente el absoluto principio primero, la tradición de la que él es heredero, lo denominó “imparticipable” [*imparticipabilis*] e “innominable” [*innomilabilis*]. Por último, las reflexiones sobre el lenguaje se encuentran esparcidas en diferentes pasajes de sus pensamientos, por ejemplo, en su doctrina de la generación eterna del Verbo Divino, su teología de la salvación o del Verbo encarnado y su metafísica del conocimiento, entre otros.

Resumiendo, si bien Nicolás no desarrolla una teoría del lenguaje, en esta exposición, éste no deja de tener centralidad subsidiaria para exponer su pensamiento.

Por otra parte, resulta relevante traer a colación para esta ponencia, el programa de las cuatro tradiciones que presenta Apel para su escrito de Habilitación, él las enuncia de esta forma:

- 1) La vía que se encarna en la lógica escolástica que se extiende desde Guillermo de Ockham al empirismo inglés.
- 2) El arte de los signos matemáticos o de la “*mathesis universalis*” que comprende desde Raimundo Lullio hasta Leibniz.
- 3) La tradición lingüística del Humanismo renacentista que se extiende desde *De vulgari eloquentia* de Dante hasta *De nostri temporis studiorum ratione* de Vico.
- 4) La Mística del logos que incluye a San Agustín, Pseudo Dionisio Areopagita, Meister Eckhart, Jacob Böhme hasta la obra de Wilhem von Humboldt.

En esta última línea es que se inscribe el Cusano según Apel, ya que el Cusano anticipa un estadio preliminar de una filosofía trascendental del lenguaje cuyo fundamento se encuentra en la doctrina del *Logos* o el *Verbum* que nos conduce a la teología especulativa con su primera prédica: “*In principio erat Verbum*” (1428-1430). De todos modos, Apel también incluye a Nicolás en el movimiento que destaca la precisión del lenguaje matemático para esto, hace mención de la obra *Un ignorante discurre acerca de la mente* (1450).

Habiendo presentado el marco general en que el Cusano se inscribe respecto del lenguaje, pasaremos a desarrollar el concepto que nosotros adoptaremos para encarar lo poético en Nicolás de Cusa.

En cuanto a la dimensión estética deberíamos realizar un desarrollo histórico para poder comprender esta disciplina en Nicolás. Sin embargo, por cuestiones prácticas, sólo expondremos los aspectos más relevantes que influyeron en el Cusano. Por un lado, señalamos

los autores que intervinieron de manera relevante en la obra cusana, a saber: Platón; Aristóteles; Cicerón; Plotino; Pseudo Dionisio Areopagita; Agustín de Hipona; Alberto Magno; Roberto Grosseteste; Meister Eckhart, entre otros. Por el otro, consideramos entre las fuentes, como obras esenciales para abordar el tema en cuestión: el sermón *CCXLIII Tota Pulchra* (1456) que es considerado el único texto que Nicolás de Cusa le dedica a la Belleza. En este sermón se aplica para Santinello el método que ya mencionó en su *Acerca de la docta ignorancia* (1440), con la célebre frase de Anaxágoras: “cualquiera en cualquiera”¹. Este principio metafísico explica que “en cualquier creatura el universo es la misma creatura, y así cualquiera recibe todo de modo que en cualquiera todo sea cualquiera mismo contractamente”.² De esta manera se puede comprender directamente leyendo al Cusano que su metafísica y su estética están en una misma línea o para expresarlo con mayor precisión configuran un todo. Esta aseveración la realiza Santinello³, quien ha estudiado con profundidad la obra de Nicolás y menciona que la posibilidad de percibir y comprender la tonalidad estética del Cusano, implica entender la originalidad del autor, pero también el nuevo clima que vivencia Nicolás, donde algunos conceptos muestran con evidencia esta aseveración, por ej. el hombre como microcosmo; el universo como contrato, lo Uno; la multiplicidad; la teología negativa; etc.

La otra obra que nos parece de relevancia vital para comprender la visión poética es *Un ignorante discurre acerca de la mente* (1450), ya que a través de esta obra el Cusano deja en claro, la relevancia del ignorante o artesano cuando crea la cuchara. Utiliza este ejemplo para demostrar que el hacer del artesano es más realizador que imitador, otorgándole la originalidad al ignorante. Aquí mismo se puede observar la importancia de las artes manuales que toman relevancia con nuestro autor. Además a través de esta obra se comprende que Dios es un principio creativo, “un principio simple que es el arte de las artes”⁴ y que el ser humano es imagen de ese principio creador. Por último, consideramos que es indispensable recordar la obra, *Acerca de las conjeturas* (1440-1445) a través de la cual, se erige como tema principal el operar de la mente a través de las conjeturas, la mente humana es forma conjetural del mundo y entidad misma de sus conjeturas. También

1 Cf. Nicolás de Cusa; Trads. Machetta; D’Amico y Manzo; *Acerca de la docta ignorancia* II; n.117; p. 47; Biblos; Bs.As.

2 *Ibíd* p. 47.

3 Cf. Santinello; op. cit. prefacio.

4 Nicolás de Cusa; *Un ignorante discurre acerca de la mente*; cap. II; p. 45; op. cit.

se explican las cuatro unidades, a saber: Dios; inteligencia; alma y cuerpo. Por último, aludimos a las figuras: paradigmática y la figura U (*universorum*) que sirven para implementar el método que propone el sistema cusano. La primera resulta esencial para comprender la influencia cusana en la obra de Leonardo Da Vinci, así como también es ícono clave de la metafísica de la luz, sin embargo estas cuestiones, solo las mentamos debido al recorte del trabajo expuesto.

Nuestra perspectiva en esta exposición, se vincula con la mirada de María Zambrano, sobretudo en su obra *Filosofía y poesía*. Ésta, nos parece fundamental para indagar la relación entre lo poético y lo filosófico, consideramos como lo hace la autora, que hay cierta fortuna al encontrar una coincidencia entre el ámbito de la poesía y el ámbito del pensamiento, aunque nuestra cultura muestra que se enfrentan con gravedad⁵.

En esta obra, la filósofa española destaca la relación de la poesía con la música, es así que escribe: “y ya hemos mencionado algo afín, muy afín de la poesía, pues que anduvieron mucho tiempo juntas, la música. Y en la música es donde más suavemente resplandece la unidad. Cada pieza de música es una unidad y sin embargo solo está compuesta de fugaces instantes. No ha necesitado el músico echar mano de un ser oculto e idéntico a sí mismo, para alcanzar la transparente e indestructible unidad de sus armonías.”⁶

El Cusano también utiliza la metáfora del músico en su obra *Un ignorante discurre acerca de la mente* para recordarnos que “los sabios llamaron al número ejemplar de las cosas”⁷ y también para afirmar que “la mente es armonía, número que se mueve a sí mismo, composición de lo mismo y de lo diverso”⁸ A esta composición que lleva un orden y melodía, la podemos comparar de manera semejante con la poesía. Aunque el Cusano no trate específicamente de la poesía, ya que ésta conlleva una métrica que equivale a un orden y cierta música en su versificación, sea esta libre o rimada, nos parece factible asimilar la poesía y la música. Entonces cuando el Cusano escribe que la “mente eterna opera como el músico que quiere hacer sensible su concepto: pues recibe la pluralidad de las voces y las reúne en la proporción congruente de la armonía para que en tal proporción la armonía

5 Cf. María Zambrano (2013); *Filosofía y poesía*; p. 13; CFE; Bs.As.

6 *Ibíd*; p. 21.

7 Cf. Nicolás de Cusa (2005); Trad. Machetta; J: *Un ignorante discurre acerca de la mente*; cap. VI; p.71; Biblos. Bs.As.

8 *Ibíd* Cap. VI; n. p.71.

resplandezca dulce y perfectamente (...)”⁹ podría también pensarse en un Dios, poeta, ya que la planificación del poema se asemeja a la construcción de la armonía música. La precisa máxima armonía ¹⁰no la podemos hallar, pero la vislumbramos a través del esplendor de la creación divina.

En el cruce, entre pensamiento y poesía es que deseamos ubicar a Nicolás de Cusa y más precisamente, conjeturar que es posible pensar en un lenguaje poético, ya que todo arte humano para el Cusano no es más que un estímulo hacia el ejemplar. En sus propias palabras lo afirma de la siguiente manera:

Y porque la mente como es en sí y separada de la materia hace estas asimilaciones, entonces a sí misma se asimila a las formas abstractas. Y conforme a esta fuerza desarrolla las ciencias matemáticas ciertas y descubre que su virtud es la de asimilarse a las cosas en cuanto estén en la necesidad de complejión y de hacer nociones. Y es incitada a estas asimilaciones abstractivas por medio de los fantasmas o imágenes de las formas, las que extrae por las asimilaciones hechas en los órganos, así como alguien es provocado por la hermosura de la imagen para que se pregunte por la hermosura del ejemplar.¹¹

En esta cita, no solo aparece el funcionamiento de la mente a través de la acción de asimilar, sino que se representa jerárquicamente el ámbito intelectual; el ámbito de la razón y luego el ámbito de los sentidos. La capacidad de concebir por la mente humana le permite al hombre comprenderse a sí mismo, esta acción de la mente remarca su carácter dinámico, esto es la “complicación de nocional de los ejemplares de las cosas”¹². Este texto esboza la antropología cusana y coloca el foco en las funciones del alma y recuerda los sermones más tempranos, en los cuales se destaca la fórmula escrituraria: *faciamus hominen ad imaginem*. Pero también, en las palabras cusanas se explicita hacia dónde tiende la mente humana en comparación con la imagen que es atraída por el ejemplar. Esto es, el apetito del intelecto humano que tiende naturalmente hacia la verdad. En otras palabras encontramos la degustación de la infinitud que asciende hacia la vida

9 Ibid. Cap. VI; n. 92; p.75.

10 Cf. Nicolás de Cusa; *Acerca de la docta ignorancia II*; Trads. Machetta; J; D’Amico; C; Manzo;S; Biblos; Bs.As.; Cap.I; n.93; p. 23.

11 Nicolás de Cusa; (2005); Trad. Machetta; J; *Un ignorante discurre acerca de la mente*; cap. VII; n. 104; p. 89; Biblos; Bs.As.

12 Cf. González Ríos; J; (2014); *La metafísica de la palabra*; Biblos; Bs.As.; p. 136.

que le es propia y en ello hacia la inmortalidad. La pregustación de la sabiduría es uno de los temas centrales de los libros del Idiota.

Esta tendencia, también se puede hallar en el *Sermón CCXLIII Tota pulchra* cuando Nicolás afirma que:

pues lo bueno llama [cosas] para sí y [las] atrae, como también lo hace lo bello¹³

Esta apreciación, la presenta el Cusano al citar a Dionisio y antes recuerda que los griegos llaman “*kalos*” a lo bueno y “*kallos*” a lo bello, como si lo bueno y lo bello fueran cercanos. En este mismo pasaje agrega que en latín *kalo* significa llamar, reforzando la idea del llamado hacia la Belleza.

Asimismo, creemos pertinente considerar las palabras que Silvia Magnavacca reproduce en su *Léxico Técnico de Filosofía Medieval* porque el género de la poesía ha ido cambiando a través del tiempo, no está de más explicitar que en este trabajo, tomamos el concepto de poesía de manera general. Magnavacca puntaliza que la “Poesía: en general, tanto en la época patrística como en la medieval propiamente dicha, la estimación de la poesía ofrece cierta ambivalencia. En ambos períodos se la ha considerado en un ámbito diferente y posterior al de las artes del trivium (...). Tomás de Aquino, para quien la poesía a través de imágenes y representaciones, busca el deleite antes que la verdad. Tanto menos se estimaba la poesía goliárdica. Esta posición variará sólo con el advenimiento de los humanistas, entre los cuales la “cuestión” de la poesía dio lugar a una serie de valoraciones diversas. Más allá de tal variedad, lo cierto es que la poesía va adquiriendo un peso protagónico, hasta considerarla el medio más eficaz para transmitir con la armonía y la musicalidad del verso, los contenidos más varios de la indagación humana.”¹⁴

En relación con el Humanismo, debemos destacar que el Cusano se encuentra incluido en dicho movimiento, prueba de ello es el comentario que realiza el especialista Giovanni Santinello en su obra: *Il pensiero di Nicolò Cusano nella sua prospettiva estetica*. En esta obra afirma, el autor italiano que el Cusano le encuentra un nuevo significado a una vieja problemática, ésta es la del Cristianismo pero vivido y sentido desde una nueva perspectiva¹⁵.

13 Cf. Nicolás de Cusa; (1456); *Sermón CCXLIII Tota Pulchra*, §2; Trad. propia provisoria; Bs.As.

14 Cf. Magnavacca; S;(2014) *Léxico técnico de filosofía medieval*; Miño y Dávila; Bs.As.; pp. 512-513.

15 Cf. Santinello; G; (1958) *Il pensiero di Nicolò nella sua prospettiva estetica*; p.VIII;

DESARROLLO

Como afirma Eco en su obra *Arte y belleza en la estética medieval* el Cusano, como todo medieval está imbuido de luz y optimismo, esto es lo que se trasluce a partir de los textos de la época. A esta mirada contribuyen: la tradición bíblica; el aporte y ampliación que realizan los Padres de la Iglesia; el comentario de Calcidio al *Timeo* de Platón, a través del cual se comprende el espléndido mundo generado y Cicerón con su libro *De natura deorum* donde se visualiza al mundo como lo mejor y lo más bello. Todas estas fuentes pueden convergen en un componente cristiano de amorosa adhesión a la obra divina como así también a un componente neoplatónico.

Para ahondar en el tema que compete a esta exposición consideremos algunas cuestiones con mayor profundidad. En primer lugar, recordemos las palabras de nuestro filósofo: “Primero quiero que sepas que yo afirmo sin ninguna duda todas las artes humanas son, en cierto sentido, imágenes del arte infinito y divino.”¹⁶ De estas palabras se desprende que todo arte, ya sea el de hacer cucharas o el arte poético nos conduce o mejor dicho nos acerca al arte divino. Esta consideración nos permite aseverar que no encontramos una distinción entre la metafísica cusana y su estética, estas dos dimensiones están siempre imbricadas.

Según el trabajo de Soto, titulado *Nicolás de Cusa y la idea metafísica de expresión* el Cusano se identifica con el renacimiento y la mística. Haciendo de la idea metafísica de expresión el centro mismo de sus reflexiones filosófico-teológicas. “Aquí, como es manifiesto, se halla indisolublemente ligada a las ideas neoplatónicas de *complicatio* y *explicatio*, así como a su característica doctrina de la *coincidentia oppositorum*. En efecto, *explicatio* significa propiamente en el renacentista Cusa; expresión: el universo es *explicatio Dei* porque expresa aunque de manera imperfecta e inadecuadamente a Dios, o sea despliega en el reino de la multiplicidad lo que en Dios está presente unitariamente (*complicatio*). Y así cada ente finito representa o expresa la misma divinidad”¹⁷. Nuevamente encontramos la fusión entre el plano metafísico y el plano estético.

Respecto al sermón *CCXLIII Tota Pulchra* lo que nos resulta muy significativo es la jerarquización que realiza el Cusano de los sentidos, colocando a la vista y al oído como los sentidos más nobles y el tacto;

Liviana Editrice; Padua.

16 Ibíd; n. 59; p. 46-47.

17 Cf. Soto; J (1995); “Nicolás de Cusa y la idea metafísica de expresión” en Anuario filosófico (28); p. 741.

el gusto y el sabor como los sentidos más rústicos o bestiales. Hace hincapié en que los animales no tienen voz, por lo tanto no pueden comunicar. También nos interesa señalar que en este sermón a través de las palabras de Dionisio, enumera un camino similar al que señalamos en la página dos de este trabajo, a través de su obra *Un ignorante discurre acerca de la mente*. Reproducimos aquí el pasaje del sermón para que se pueda comparar la similitud:

En cambio, el mismo Dionisio dice que la [ratio] de la belleza consiste en una cierta consonancia de una con la otra de distintas cosas. Escribe que hay ciertas procesiones divinas en las criaturas por las que las criaturas son perfeccionadas en una asimilación divina, como las procesiones avanzan en manera formal de lo que es caliente al principio [al volver] calientes otras cosas. Pues la primera procesión, que se da en la mente, se da de acuerdo con la aprehensión de lo verdadero. Luego, la verdad [aprehendida] se enciende y es recibida bajo el aspecto [ratio] de lo bueno; y así, finalmente, el deseo es dirigido hacia ella. Porque una aprehensión doble debe preceder el movimiento del deseo: [hay] una aprehensión que se da por parte del intelecto especulativo [y] es la aprehensión de lo que es perfectamente verdadero; [hay] otra aprehensión que se da por parte del intelecto práctico [y ocurre] por extensión de lo verdadero bajo el aspecto de lo bueno. Solamente entonces surge el movimiento del deseo hacia lo bueno.¹⁸

Estas palabras del Cusano donde cita a Dionisio, revelan la importancia del neoplatonismo y su influencia en la filosofía del obispo alemán. Es entonces cuando nos parece oportuno, reproducir las palabras de Bauchwitz:

La teología poética (que) es, fundamentalmente, expresión de un acto creador; una acción del pensamiento que corresponde a la cuestión metafísica fundadora del neoplatonismo —¿cómo la multiplicidad se relaciona con la unidad?—, es decir, en esa cuestión se decide una lectura del mundo que permita pensar y expresar, aunque de un modo poco habitual, que en lo múltiple se guarda la unidad, en lo visible lo invisible, en el clamor el silencio.¹⁹

18 Cf. Nicolás de Cusa; (1456); op. cit.; §4.

19 Bauchwitz; O (2021); “La teología poética en el Eriúgena y en el Cusano” en Nicolás de Cusa: unidad en la pluralidad; Eds. Cuozzo; G; D’Amico; C; Russano; N; Vol. I; FFyL; Bs.As.; p.14.

La lectura que proporciona este pasaje, vuelve a insistir sobre la relación entre lo Uno y lo múltiple que conllevan el carácter metafísico que propone el neoplatonismo y que el Cusano adopta. En este sentido, debemos citar un pasaje que alude a un principio fundamental del neoplatonismo: “la reflexión acerca de lo Uno “en” lo múltiple y “por” sobre lo múltiple. Esta doble consideración vuelve imposible pensar lo Uno como opuesto a lo múltiple: aun cuando esté no solo “en” sino “por sobre” lo múltiple- y en este sentido no sea no-múltiple-, debe ser entendido como anterioridad absoluta carente de oposición.”²⁰

También realiza Bauchwitz una comparación entre la poesía y la filosofía donde nos podríamos preguntar si es posible clasificar, aquella aporía platónica que se estableció entre el poeta y el filósofo. Lo que sí sabemos, con certeza es que el Cusano no opone el quehacer filosófico al quehacer poético, en tanto las dos actividades pertenecen al ser humano y se pueden guiar por un apetito o deseo que conlleve hacia el camino de la verdad. En dichas actividades, se encuentra trabajando la mente humana, y el verdadero filósofo como presenta Nicolás en sus libros del Idiota coincide o se identifica con ese particular filósofo alejado de la academia y reconocido por sí mismo como ignorante (*docto*).

“Asombrado y disperso es el corazón del poeta –“mi corazón latía, atónito y disperso”-. No cabe duda de que este primer momento de asombro, se prolonga mucho en el poeta, pero no nos engañemos creyendo que es su estado permanente del que no puede salir. No, la poesía tiene también su vuelo; tiene también su unidad; su trasmundo.

De no tener vuelo el poeta, no habría poesía, no habría palabra. Toda palabra requiere un alejamiento de la realidad a la que se refiere, toda palabra es también, una liberación de quien la dice. Quien habla aunque sea de las apariencias, no es del todo esclavo; quien habla, aunque sea de la más abigarrada multiplicidad, ya ha alcanzado alguna suerte de unidad, pues que embebido en el puro pasmo, prendido a lo que cambia y fluye, no acertaría a decir nada, aunque este decir sea un cantar.”²¹

Con esta intervención, que presentamos arriba, deseamos preguntar si el Cusano no estaría de acuerdo, al otorgarle una importancia fundamental a la palabra, por un lado y por el otro, a los sentimientos y las actividades realizadas, como el poema, en este caso, para transitar el camino de la expresión. Éste que se conjuga en la belleza que se descubre.

20 Ed. D 'Amico; C; (2007); *Todo y nada de todo*; Ediciones Winograd; Bs.As.; p. 23.

21 Zambrano; M; Op. cit.; p. 21.

Por último, creemos que hay una similitud entre la apreciación que presenta la filósofa española y el Cusano, ya que ella dice entre otras cosas que todo escrito, toda obra, pues, ha de asumir su inacabamiento esencial, comprenderse como proyecto o fragmento de futuro que no vale sino como perspectiva de lo que en ella queda siempre inacabado, única forma apropiada de un proceso de individuación concebido como algo eternamente en devenir. Donde el sistema o la totalidad no es la suma ni la síntesis, sino la copresencia de la pluralidad de las partes en cuanto copresencia del todo. En definitiva, realiza un modo de relación entre lo particular y lo universal en la que la verdad no es alcanzable por la vía lineal, solitaria y conclusiva de la demostración, sino en virtud de un proceso abierto, colectivo e indefinido de intercambio, de diálogo, de mezcla. Este “abierto”²² se vincula con la inefabilidad del lenguaje poético.

A MODO DE CIERRE

Solo deseamos conjeturar algunas preguntas que continuaremos elaborando, a saber:

¿Podríamos aseverar que la estética cusana se relaciona con la estética de Baumgarten, en el sentido, que este autor considera a la estética como una *cognitio* sensitiva?

¿La inclusión del pasaje del *Cantar de los cantares* en el sermón CCXLIII *Tota Pulchra* alude también a cierta exaltación de los sentidos o solo puede colocarse en la línea de la fruición que conduce a la estética?

¿En qué sentido, la especulación que ofrece el lenguaje poético (que nos hubiera gustado relacionar con la palabra de los sermones cusanos) se diferenciaría de la actividad del artesano hacedor de cucharas?

BIBLIOGRAFÍA

- Bauchwitz, O. (2021). “La teología poética en el Eriúgena y en el Cusano” en *Nicolás de Cusa: unidad en la pluralidad*; Eds. Cuzzo; G; D’Amico; C y Russano; N, Vol. I; FFyL; Bs.As.; p.114.
D’ Amico, C. (2007); *Todo y nada de todo*; Ediciones Winograd; Bs. As.
Eco, U. (1999); *Arte y estética medieval*; Trad. Lozano Miralles, H; Lumen; Barcelona.
González Ríos, J. (2014); *La metafísica de la palabra*; Biblos; Bs. As.
Nicolás de Cusa (1450). Trad. Propia provisoria; *Sermón CCXLIII Tota Pulchra*; Bs.As.

22 Cf. Rilke; R;M; (1999); *Obra poética*; Las elegías de *Duino*; Edicomunicación; Barcelona.

- Nicolás de Cusa (1450). Trad. Pico Estrada; Sermón CCXLIII Tota Pulchra; Bs.As. Trad. Hopkins; J; *The sermon is translated into English in Nicholas of Cusa's Didactic* (Sermon CCXLIII (21:11-12). Sermons Loveland, CO: Banning, 2008.
- Nicolás de Cusa (2005). *Un ignorante discurre acerca de la mente*, Trad. Machetta; J; Biblos; Bs.As.
- Nicolás de Cusa (2014). *Acerca de las conjeturas*; Trad. Provisoria de grupo de investigación; Bs.As.
- Nicolás de Cusa (2009). *Acerca de la docta ignorancia II*; Trad: Machetta; J; D'Amico; C; Manzo; Biblos; Bs.As.
- Magnavacca, S. (2014). *Léxico técnico de filosofía medieval*; Miño y Dávila; Bs.As.
- Santinello, G. (1958). *Il pensiero di Nicolò nella sua prospettiva estetica*; Liviana Editrice; Padua.
- Soto, J (1995). "Nicolás de Cusa y la idea metafísica de expresión" en Anuario filosófico (28).
- Rilke, R. M. (1999). *Obra poética*; Edicomunicación; Barcelona.
- Zambrano, M. (2013). *Filosofía y poesía*; CFE; México.

EL DEBATE POLÍTICO EN EL *CONTRA CELSO DE ORÍGENES*

Leonardo Vicente Pons

INTRODUCCIÓN

El *Contra Celso* de Orígenes se destaca como una de las más importantes y de algún modo como la culminación de todo el movimiento apologético de los siglos II y III. En este contexto, los apologistas en general, afirma H. Chadwick, “miraban a dos blancos estrechamente relacionados entre sí. Esperaban asegurar a las autoridades romanas que los cristianos no eran una minoría perniciosa y enemiga de la patria, de tendencias sediciosas y ritos inmorales; y deseaban presentar al cristianismo a las clases educadas como algo intelectualmente respetable. En la obra de Orígenes es primario y dominante este último deseo”.¹ Por eso, si bien en esta obra se encuentra una refutación punto por punto a cada una de las afirmaciones de un adversario como Celso evidentemente muy bien instruido, por otro lado, la obra muestra claramente que al maestro alejandrino le interesa mostrar que el cristianismo no se trataba de una simple religiosidad intelectualmente incoherente, sino de una doctrina que contenía una profunda filosofía, desde la que se puede discutir de igual a igual con los gentiles cultos de Alejandría o de Cesarea.

1 H. CHADWICK, *Origen, Contra Celsum*, Cambridge 1953, p. 1. En D.RUIZ BUENO, *Contra Celso*, Madrid 2001., p. 7.

El presente trabajo, intenta mostrar en este contexto apologético algunos puntos del debate político existente en el trasfondo de esta apología de Orígenes, en el que creemos hay un verdadero debate entre Orígenes y Celso, en cuanto que cada uno expone sus ideas y defiende sus opiniones e intereses. Celso se propone descalificar la doctrina y costumbres del cristianismo, y Orígenes se propone una defensa del cristianismo, mostrándolo como una propuesta superadora del paganismo con su novedad social y política.

1. LA OBRA DE CELSO Y LA APOLOGÍA DE ORÍGENES

Se sabe que Celso fue un filósofo platónico ecléctico, probablemente de origen egipcio, que vivió en Roma durante el gobierno del emperador Marco Aurelio (161-180). En el año 178 escribió la obra *Ἀληθῆς λόγος*² (*Discurso de la verdad* o *Doctrina verdadera*), al parecer teniendo un pleno conocimiento de la situación doctrinal filosófica, social y política de su tiempo. Esta obra es la primera obra polémica contra los cristianos y ningún autor de los siglos II y III hace referencia a ella hasta que Ambrosio se la envía a Orígenes, su maestro y amigo rogándole que la refute. Esta obra de Celso se había perdido, sólo la conocemos por las numerosas citas contenidas en la refutación hecha por Orígenes.³

La crítica de Celso estaría motivada fundamentalmente por dos razones. Una razón sería que el cristianismo como novedad y heredero del judaísmo,⁴ se oponía a lo que él denomina una “antigua tradición”, en la que “desde los orígenes, han convenido siempre las naciones más sabias, las ciudades y los hombres sabios [como los] egipcios,

2 El *Discurso de la verdad* contenía en primer lugar ataques contra Cristo realizados por un ficticio personaje judío creado por Celso (c. I-III); luego un ataque al judaísmo como fuente del cristianismo (IV-V), una acusación a los cristianos de haber copiado a los sabios de Grecia (VI-VII) y finalmente una crítica a los cristianos por la actitud política adoptada por ellos de excluirse de la ciudad (VII, 62-VIII).

3 Es oportuno destacar que existe una reconstrucción de esta obra de Celso realizada por R. Bader (Berlín 1945) y que últimamente algunos historiadores modernos se han esforzado en liberar el pensamiento de Celso de la imagen que nos da de él Orígenes, por ej. C. ANDERSEN en su obra *Logos und Nomos*. Berlín. 1955, cf. *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad cristiana*, dirigido por Angelo Di Berardino. T I. Salamanca 1998, p. 397. Los intentos de reconstrucción textual pueden verse en R.J. Hoffmann, *Celsus On the True doctrine. A Discourse Against the Christians*, Oxford University Press 1987.

4 Orígenes refiriéndose a la crítica que Celso hace del cristianismo como heredero del judaísmo afirma: “Celso pensaba, efectivamente, que el camino más corto para demostrar la falsedad del cristianismo era atacar sus orígenes, que, por enlazarse con la doctrina judaica, quedaban, por el mismo caso, convictos de falsedad” (CC I, 22, p. 57).

asirios, indios, persas, odrisas, samotracios y eleusinos”.⁵ Orígenes advierte inmediatamente que para quitar todo tipo de valor histórico y cultural al cristianismo, curiosamente Celso “no quiso llamar a los judíos nación sapientísima”,⁶ excluyendo así más cómodamente a los cristianos como herederos del judaísmo. El alejandrino, refutará esta opinión fundamentando no sólo la antigüedad sino la erudición del judaísmo citando la autoridad de Flavio Josefo y de Taciano, quienes atestiguan la sabiduría y antigüedad del pueblo judío y de Moisés.⁷ La otra razón -mencionada por Orígenes al final de su obra- habría sido política, tratando de reducir a los cristianos al culto y servicio de la causa común del Imperio Romano.⁸ En este sentido, afirma Daniel Ruiz Bueno, al parecer el *Discurso de la verdad* de Celso “era un llamamiento a la colaboración política para sostener un Imperio Romano que se desmorona... y de algún modo un claro llamamiento al poder romano a emprender una persecución de exterminio de los cristianos [...] en el campo de las ideas. [Pues], si la persecución había de hacer mártires, Celso quiere hacer apóstatas, soñando en destruir el cristianismo”.⁹ Esta intención de Celso explicaría por qué se presenta como enemigo de Cristo y de sus discípulos.

Sin embargo, nos parece oportuno señalar que su desprecio a los discípulos de Cristo, parte de su mirada de Jesucristo, a quien no considera Dios sino un puro hombre, y a quien incluso como hombre se refiere del modo más peyorativo.¹⁰ Su mirada despectiva respecto

5 CC I, 14, p. 51.

6 Ibid., p. 51.

7 CC I, 16, p. 52: “Pues, todo el que quiera puede leer lo que escribe Flavio Josefo en sus dos libros *Sobre la antigüedad de los judíos*, donde se alega gran copia de escritores que atestiguan esa antigüedad. Y de Taciano, que vivió posteriormente, corre el *Discurso contra los griegos*, en que, con gran alarde de erudición, se cita a los historiadores que han hablado de la antigüedad de los judíos y de Moisés. Parece, pues, que, al hablar así, no se mueve Celso por amor a la verdad, sino por odio, apuntando a desacreditar los orígenes del cristianismo, que se enlazan con los judíos”. Se pueden ver estos datos también en EUSEBIO DE CESAREA, *HE*, IV, XXIX.7.

8 Esto se puede observar en algunos textos citados por Orígenes en los que Celso hace un llamamiento explícito a los cristianos a someterse al Imperio, presentándose así como un conciliador en pos de la paz, cf. VIII, 75.55.63.68.

9 D. RUIZ BUENO, Introducción al *Contra Celso* de Orígenes, Madrid 2001, p. 14.

10 Celso afirmaba: “Fue, pues, un puro hombre, y tal cual lo pone de manifiesto la verdad y demuestra la razón”, II, 78, p. 175. Exponemos aquí otras consideraciones de Celso que explican su opinión acerca de Jesucristo y su doctrina: Jesús nació de María y de un soldado (I, 32; I, 39; III, 59; VIII, 11); María no es literalmente una “virgen”, sino una “muchacha joven”, interpretando aquí con mala intención el texto de Is 7, 10ss. (cf. I, 34); la encarnación de Cristo está en contradicción con la trascendencia divina (cf. I, 57) y el orden que rige el universo, diciendo que el naci-

de los cristianos podría sintetizarse en las siguientes afirmaciones de Celso diseminadas en toda su obra: un bando de gente sediciosa, que se separan del resto de la sociedad en que viven, negándose a tomar parte en las fiestas y en el culto tradicional bajo pretexto de no contaminarse con el trato de los démones. Un hatajo de tontos, de necios, de ignorantes, bobalicones e incultos, para quienes la sabiduría resulta abominable y la ignorancia un bien, que para ellos y para su dios el pecado parece ser una prerrogativa, y su culto, como el de Dioniso, contiene una serie de fantasmagorías para aterrar a los iniciados. Sus enseñanzas son más bien tergiversaciones de antiguas y venerables tradiciones y, sobre todo, malas inteligencias de doctrina platónicas. Sus predicadores en nada se diferencian de los charlatanes, que, en las plazas públicas, exhiben sus artes más abominables haciéndose de bobos que se les acercan.¹¹ En otras palabras, se podría decir que Celso acusa a los cristianos de adherirse a una fe que no pueden justificar racionalmente y por lo tanto de carecer de sentido crítico, además de no poseer como herederos del judaísmo la sabiduría propia de la denominada por él “antigua tradición”.

Es en este contexto entonces en el que el Orígenes escribe su *Contra Celso*, que nos llegó íntegramente en su texto original griego. Como ya se dijo, el pedido fue de su amigo y mecenas Ambrosio, quien le sugiere esta tarea en el año 248/249 cuando Orígenes se encontraba en Cesarea o quizá en Tiro, siendo una de sus últimas obras.¹² Es considerada la apología más grande de la antigüedad cristiana anterior a la *Ciudad de Dios* de San Agustín. Fue leída por grandes autores como Eusebio, los santos Basilio Magno y Gregorio Nacianceno, quienes insertaron en la *Filocalia* extensos textos de esta obra, como también

miento de Cristo no tuvo nada de extraordinario en el cosmos (cf. I, 58), ni tampoco fue profetizado por los profetas del Antiguo Testamento, sino por uno solo, aunque sin decir quién (cf. I, 49; II, 4. 79). Celso, muestra también como aparente la pasión (padecimiento) de Cristo y absurda su muerte en la cruz (cf. II, 16), y toma con gran ligereza su resurrección (cf. II, 16), comparándolas con los mitos de las resurrecciones antiguas de la literatura griega (cf. II, 59). Y finalmente, en un tono de blasfemia, al referirse a Jesús dirá que fue un fanfarrón y propiamente un hechicero o un mago (cf. II, 59; I, 38), un puro hombre sin nada que lo haga descollar entre tantos hombres de virtud superior entre quienes los cristianos pudiesen haber escogido a alguno para adorar. Es un hombre de sepulcro y ya ni siquiera hombre (cf. I, 61; II, 58-59). En definitiva, Celso niega la divinidad de Cristo; cf. L. PONS, *La Divinidad de Jesús en el Contra Celso de Orígenes*, Actas del Primer Congreso Internacional de Estudios Patristicos, San Juan, 2014, p. 611 y N. P. ROUBEKA, *Celsus on the divinity of Jesus: A Euhemeristic. Interpretation of Contra Celsum III*, 222-43, op. cit., p., 623.

11 Cf. D. RUIZ BUENO, *Contra Celso*, Introducción, p. 11.

12 Escrito en el mismo periodo del *CMt* y el *CLc* (perdido); cf. G. DORIVAL, “*Celso (Contra)*”, en *Diccionario de Orígenes*, Burgos 2003, pp. 155-156.

fue leída por San Juan Crisóstomo y San Jerónimo, entre otros. Sin embargo Orígenes escribe esta obra para sostener la fe de los sencillos, “de los que adopten una posición más sencilla y común ante las palabras citadas por Celso,... aunque también vaya a parar a manos de quienes son capaces de examinar las cosas más a fondo”.¹³

2. CONTEXTO HISTÓRICO, SOCIAL Y POLÍTICO DE LA ÉPOCA DE ORÍGENES

El periodo de vida de Orígenes (185/186-254/255) fue muy convulsionado, en el que los emperadores romanos se fueron sucediendo, siendo asesinados generalmente por aquel que sería el sucesor.

Este tiempo, la mayoría de los emperadores se ocupaban principalmente durante sus gobiernos en la defensa de las fronteras del Imperio, debido a la presión de los bárbaros: los germanos en el Rin y el Danubio, y los persas en el Éufrates, presión que se fue tornando cada vez más fuerte. Durante la época en que vivió Orígenes la relación entre el Imperio y la Iglesia fue cambiante: hubo tres persecuciones,¹⁴ algunos periodos de paz y hasta de relativa benevolencia,¹⁵ y muchos momentos de indiferencia.

En *CC* encontramos a Orígenes perfectamente consciente de lo que hoy denominaríamos “situación geopolítica”, es decir: conoce el contexto político, social, económico, geográfico y eclesial en el que vive, y también los avatares históricos heredados que definían su época. El conocimiento de estos datos, pueden observarse en un texto del libro I en el que Orígenes, en el que describe lo siguiente:

Quienquiera examine estos hechos reconocerá que Jesús acometió cosas que están por encima de la naturaleza humana (τὰ πράγματα [...] ὅτι μείζω τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως) y lo que acometió lo llevó a cabo. Y es así que, desde los orígenes, todo se conjuró para que su doctrina no

13 *CC* V, 28, p. 354.

14 La persecución de Septimio Severo entre el 202 y el 211, la de Maximino Tracio entre el 235 y el 238, y la de Decio entre el 249 y el 251.

15 Durante el reinado de Cómodo entre el 180-192, hijo de Marco Aurelio, que a diferencia de su padre dejó a los cristianos en paz a causa de su concubina Murcia, que respetaba el cristianismo. Lo mismo hicieron su hijo Antonino Caracalla (211-217), Macrino (217-218) y Heliogábalo (218-222). Luego durante el reinado de Alejandro Severo (222-235), que no solo los deja en paz sino que les da su favor, por influencia de su madre Julia Mamaea. También hubo otro periodo de paz con Felipe el Árabe (244-249) quién demostró un gran favor para con el cristianismo, siendo al parecer el primer emperador cristiano, pero fue asesinado por Decio en 244 a quien se le otorgó el título de *restitutor sacrorum* (restaurador de la religión romana), cf. EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Eclesiástica*, VI, XXXIV.

se diseminara por toda la tierra habitada: lo emperadores que se fueron sucediendo, los prefectos y generales a las órdenes de ellos, todos, en una palabra, cuantos gozaban de alguna autoridad, amén de los gobernadores de las ciudades, soldados y plebe. Más todo lo venció; pues, como palabra de Dios (ὡς λόγος θεοῦ) no era tal que nada ni nadie pudiera impedir su carrera. Victoriosa, pues, de tan poderosos adversarios, ha dominado a toda Grecia y la mayor parte de las tierras bárbaras, y ha convertido a incontables almas a la religión que ella [Cristo como la Palabra de Dios] enseña. Ahora bien, dentro de la muchedumbre de los que han sido gobernados por el Logos (ἐν πλήθει κρατουμένων ὑπὸ τοῦ λόγου), como quiera que entre ellos son más los vulgares y rústicos que los instruidos (οἱ ἰδιῶται καὶ ἀγροικότεροι τῶν ἐν λόγοις γεγυμνασμένων), era forzoso que los primeros predominaran numéricamente sobre los más inteligentes. Pero Celso no quiere reconocer este hecho y piensa que la humanidad o amor a los hombres del Logos, que alcanza a toda alma de la salida del sol, es cosa vulgar y, por vulgar y que no tiene en modo alguno su fuerza en los razonamientos, sólo ha conquistado a gentes vulgares (ἰδιωτῶν μόνων κρατήσασαν).¹⁶

El texto claramente da a luz muchas noticias acerca de lo que sucedía en la época. En primer lugar se puede observar que Orígenes -siempre desde su defensa de Jesús y del cristianismo- afirma que Jesús es el Logos Unigénito del Padre.¹⁷ Es presentado también como Palabra de Dios (ὡς λόγος θεοῦ), cuyo poder está por encima de la naturaleza humana (μείζω τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως), dejando en claro no solo en este texto sino en todo el CC la divinidad de Jesucristo,¹⁸ divinidad que era negada por Celso.¹⁹

En segundo lugar, al relatar cómo las enseñanzas de Jesús a través de sus discípulos se habían extendido por muchas regiones en medio de un contexto adverso, el alejandrino describe la expansión territorial del cristianismo. Es aquí cuando menciona los lugares geográficos de esa expansión, afirmando que “ha dominado Grecia y la mayor parte de las tierras bárbaras”, incluso “a toda alma de la salida del sol”. Esta última expresión, según parece indicaría la llegada del cristianismo

16 CC I, 27, pp. 63-64.

17 Cf. CC III, 41, pp. 207-208; *Prin* I, 2.9 (21-26. 1-3), p. 191-193.

18 Cf. CC Pról. I, 3, p. 20. Orígenes prueba la divinidad de Jesús en los siguientes hechos: Fue anunciado por los profetas: I, 49, p. 83; 53, p. 87; en su concepción y nacimiento: I, 32, p. 68; 35, p. 71; 60, p. 94; 61, p. 95; en su pasión y muerte: II, 34, p. 139; 35, p. 139; en su resurrección: II, 42, p. 143; 65, p. 162; 66, p. 164; en los milagros realizados en su Nombre por sus discípulos: I, 46, p. 80; 47, p. 81; II 48, 149.

19 Cf. CC II, 78, p. 175; se pueden ver otras citas en la cita n° 10 de este trabajo.

a Oriente como lo sugiere Daniel Ruiz Bueno al comparar un texto de Tertuliano que, al referirse a la expansión del cristianismo primitivo, sí menciona diversos pueblos de Oriente, específicamente de la Mesopotamia y el Asia Menor.²⁰

En tercer lugar, el texto menciona de algún modo cómo se estructuraba jerárquicamente el gobierno y la sociedad romana: “emperadores, prefectos, generales, gobernadores, soldados y plebe”, también menciona en otro lugar al senado romano y al ejército.²¹

En cuarto lugar, Orígenes muestra que la situación política, social y eclesial del momento estaba marcada por las persecuciones contra los cristianos. Al mencionar las adversidades padecidas por el anuncio de las enseñanzas de Jesús, dice que “todo se conjuró para que su doctrina no se diseminara por toda la tierra habitada”. En efecto, las persecuciones desatadas por el Imperio Romano contra los cristianos, intentaban apagar esta nueva religión que amenazaba la religión y las costumbres romanas. El alejandrino describe esta situación diciendo que “los cristianos, han sido combatidos por el senado romano, por los emperadores que se han ido sucediendo, por el ejército y el pueblo y hasta por los parientes de los fieles”,²² recordando que Jesús ya había predicho “lo que había de acontecer a los cristianos aun de generaciones por venir [...]: «Seréis conducidos por mi causa ante gobernadores y reyes en testimonio para ellos y las naciones» (Mt 10,18)”;²³ pero, al mismo tiempo considera que son los démones los motivadores de las persecuciones. En un claro y llamativo texto del CC VIII dice Orígenes al respecto: “En mi opinión como los démones se han dado cuenta de que los vencedores, al morir por la religión, destruyen su poderío, y los vencidos por los tormentos que reniegan de la religión se someten bajo su poder, tienen por punto de honor derrotar a los cristianos llevados ante los tribunales, pues se sienten atormentados por los que confiesan su fe y recreados por los que la niegan. Y rastro de ello cabe

20 Cf. D.RUIZ BUENO, *Orígenes, Contra Celso*, nota 36., p. 63. Dice el texto de Tertuliano: “Porque ¿En quién otro han creído todas las naciones sino en Cristo, que ya ha venido? Los partos y medos y elamitas, y los que habitan la Mesopotamia y Armenia, Capadocia, y los que viven en el Ponto y Asia, Frigia y Panfilia; los que ocupan Egipto y habitan las regiones de los judíos de Jerusalén y las demás naciones: las variedades de los gétulos y muchos confines de los moros, y de España, y las diversas naciones de las Galias, y los lugares de los britanos, inaccesibles a los romanos, pero sometidos a Cristo; los sármatas y dacios, y germanos y escitas, muchas gentes ocultas y provincias e islas para nosotros ignoradas, que no podemos enumerar”, TERTULIANO, *Adv. Iudaeos* VII, 4.

21 Cf. CC I, 3, p. 42.

22 CC I, 3, p. 42.

23 CC II, 13, p. 121.

ver en los mismos jueces, atormentados por los que aguantan las torturas y suplicios, y jubilosos cuando un cristiano es derrotado”.²⁴ De modo que, la interpretación que Orígenes hace de estos hechos, es teológica y espiritual, la resistencia al anuncio de las enseñanzas de Jesús y las persecuciones a los cristianos, tiene como causa invisible a los demonios, éstos son los que están detrás de la visible manifestación política y social de esta situación. Pero, en el mismo sentido teológico y espiritual Orígenes explica la vida entregada por los mártires, pues “los démones [...] son derrotados y dominados por los testigos de la verdad (οἱ δαίμονες ἑαυτοὺς ἠττωμήνους καὶ κρατουμένους ὑπὸ τῶν μαρτύρων τῆς ἀληθείας), [debido a que] las almas de los que mueren por causa del cristianismo y salen gloriosamente del cuerpo por amor de la religión son las que destruyen el poder de los demonios (καθῆρουν τὴν δύναμιν τῶν δαιμόνων), debilitando su conjuro (trama o influencia) sobre los hombres”.²⁵

Por último, el texto describe cómo se conformaban las comunidades cristianas: entre ellos había “muchedumbres de vulgares y rústicos (οἱ ἰδιῶται καὶ ἀγροικότεροι), que “numéricamente” eran superiores a los más instruidos. En otro texto, Orígenes informa que los cristianos no “eran pocos” (ἦσαν ὀλίγοι), sino que había muchos o muchedumbres, propiamente -afirma él- “la muchedumbre de los que abrazan nuestra doctrina (τὸ πλῆθος τῶν προσερχομένων τῷ λόγῳ)”.²⁶ Si bien en la obra de Celso -afirma D. Ruiz Bueno- se puede observar que “en la época había una verdadera hostilidad de las clases cultas, que, unido al de burdas calumnias de las clases populares, formaba en el siglo II, una atmósfera de tormenta que podía explotar -y de hecho explotó más de una vez- en persecución cruenta”,²⁷ Orígenes indica que las comunidades cristianas del s. II y III estaban conformadas por distintas clases sociales diciendo que en ellas “hay ricos y altas dignidades, y mujeres delicadas y nobles que admiran o acogen la palabra del Logos (καὶ πλοῦσοι καὶ τινες τῶν ἐν ἀξιώμασι καὶ γύναια τὰ ἀβρὰ καὶ εὐγενῆ ἀποδέχονται τοὺς ἀπὸ τοῦ λόγου)”.²⁸ Por otra parte, cuando Celso descalificaba a los cristianos lo hacía principalmente con el apelativo de “incultos” o bien de “incultísimos, esclavos e ignorantes”²⁹

24 CC VIII, 44, p. 556.

25 CC VIII, 44, p. 556: “καθῆρουν...”, de καθαρέω: bajar, hacer bajar, amainar; abatir; derribar, destronar; aniquilar, matar; anular; condenar.

26 CC III, 9, p. 183, (SC Tome II, III, 9 (13-14), p. 30); cf. I, 27.

27 D. RUIZ BUENO, *Orígenes, Contra Celso*, Madrid 2001, p. 8.

28 CC III, 9, p. 183, (SC Tome II, III, 9 (13-16), p. 30).

29 CC VI, 14, p. 400.

porque no estaban instruidos en las ciencias de los griegos, y algunas veces también los calificaba de “hechiceros”.³⁰ A lo que el alejandrino responde diciendo que en realidad “tenemos por gente más inculta a los que no se avergüenzan de hablar a seres inanimados (cf. Sb 13, 17-18) [...] Y si hay quienes sostienen que eso no son los dioses, sino imitaciones y símbolos de los verdaderos dioses, no por eso dejan de ser incultos, esclavos e ignorantes los que se imaginan que de manos de artesanos puedan salir imitaciones de la divinidad...”;³¹ refiriéndose aquí probablemente a la veneración de estatuillas de dioses griegos y romanos. A su vez -y como ya se dijo antes- si bien los “rústicos” eran numéricamente superiores a los cristianos instruidos, Orígenes señala que “desde los orígenes y desde el principio hubo entre nosotros sabios formados también en las ciencias de afuera; un Moisés, que lo estaba en la sabiduría de los egipcios (cf. Hch 7,22); Daniel, Ananías, Azarías y Misael en todas las letras de los asirios (cf. Dn 1, 17ss) [...] y actualmente, si se compara con la turbamulta, las iglesias tiene pocos sabios que se hayan convertido procedentes de la que nosotros llamamos sabiduría carnal; pero los tienen incluso los que se han pasado de esa sabiduría a la divina”;³² señalando de este modo no sólo que los hombres de ciencia (sabiduría humana) son pocos entre los cristianos, sino también que hay algunos entre ellos que son sabios de otro modo, en cuanto que adquirieron la sabiduría divina, haciendo referencia a los que se alimentan del pensamiento de Cristo.³³

3. CONTENIDO DEL DEBATE POLÍTICO ENTRE CELSO Y ORÍGENES

El contenido de lo que se podría llamar en términos actuales, “debate político” entre Celso y Orígenes estaba dado por las acusaciones al cristianismo hechas por Celso y que Orígenes presenta una y otra vez como “calumnias (διαβλαεῖν)”,³⁴ acompañadas frecuentemente de “burlas”.³⁵

Estas acusaciones se podrían agrupar por un lado en acusaciones contra Cristo y por otro en acusaciones contra los cristianos, ambas diseminadas en toda la obra de Celso y por ende en la apología hecha por Orígenes:

30 Ibid., p. 400.

31 Ibid., P. 400; cf. III, 40; VII, 62.

32 Ibid, pp. 400-401.

33 Cf. *CCt prol.* 2, 12 (66), *SC*, p. 100; *Clo*, XX, 6.

34 *CC I*, 1, (2), *SC* p. 78.

35 Como las ofensas a María y a la concepción virginal de Jesús; cf. I, 32; I, 39; III, 59; VIII, 11; I, 34.

1. *Acusaciones contra Cristo*: todas las acusaciones de Celso contra Cristo se resumen en la negación de su divinidad -como ya se dijo antes- afirmando que es sólo un hombre,³⁶ y con denigraciones a su identidad como por ejemplo que Jesús es un hechicero o un mago³⁷ que aprendió la magia en Egipto,³⁸ siendo quizás el calificativo más despreciativo el de ser “un hombre de sepulcro y ya ni siquiera hombre”.³⁹ A lo que Orígenes refuta no sólo desde la Escritura mostrando que su Persona ya estaba profetizada desde el Antiguo Testamento, sino también fundamentando la divinidad en “su poder” manifestado en su predicación y en sus milagros, y también en los milagros de los apóstoles;⁴⁰ y, a su vez, en los milagros realizados por sus discípulos hasta estos días.⁴¹

2. *Las acusaciones contra los cristianos*, que podrían agruparse en:

2.1. *Acusaciones de carácter cultural*: Celso los acusa y los desprecia -como ya se vio- por ser mayoritariamente ignorantes comparándolos una y otra vez con los sabios griegos,⁴² afirmando además que la “doctrina cristiana no tiene nada nuevo en relación a la cultura griega”.⁴³ A su vez, negando de algún modo la identidad de los cristianos diciendo que “vienen de los judíos”, a quienes llama “bárbaros”. El alejandrino responde a esto diciendo que “Celso creyó que atacando a los judíos, atacaba los orígenes del cristianismo”.⁴⁴ A su vez, diciendo que Jesús eligió a hombres sencillos y no doctos ni elocuentes “para que la fe en Él no se apoye en la «sabiduría de los hombres» (1 Co 2,5) sino en su poder de Dios”,⁴⁵ a diferencia de los filósofos griegos que buscaban la elocuencia y la persuasión.⁴⁶

2.2. *Acusaciones de carácter religioso*: Celso los calumnia diciendo que son “idólatras”, por ejemplo adoradores de Atenas, la hija de Zeus,⁴⁷ “están movidos por demonios” y “utilizan fórmulas mágicas o

36 Cf. CC II, 78, p. 175.

37 Cf. CC II, 59; I, 38.

38 Cf. I, 46, p. 79.

39 CC I, 61; cf. II, 58-59.

40 Cf. CC I, 46, p. 80.

41 Cf. CC I, 46, p. 80; I, 47, p. 81; II, 48, p. 149; 68, p. 166.

42 Cf. CC I, 14, p. 50; 16, p. 52.

43 CC I, 3, p. 42; II, 5.

44 CC I, 22, p. 27.

45 CC I, 62, pp. 96-97.

46 Cf. CC I, 62, p. 96.

47 Cf. CC VIII, 66-67, pp. 576-577.

de encantamiento”.⁴⁸ Orígenes responde afirmando siempre que la fuerza de los cristianos tanto en la predicación⁴⁹ como en su obrar, viene del poder de Cristo presente en ellos, de la “invocación de su Nombre” y de la “recitación de sus historias” (catequesis).⁵⁰

2.3. *Acusaciones de carácter político*: estas acusaciones son fundamentadas por Celso en lo establecido por las leyes y costumbres existentes en el Imperio Romano, y, la respuesta apologética de Orígenes, fundamentadas en las leyes establecidas por Jesucristo y las costumbres ya existentes entre los cristianos. En este contexto, la acusación legal a los cristianos denunciada por Celso es de “sedición” (*stasis*). De hecho desde el primer capítulo del *Discurso Verdadero* de Celso, late en el texto el carácter sedicioso del cristianismo.⁵¹ Propiamente acusa a los cristianos de haberse constituido como una “asociación secreta ilegal” y por lo tanto los acusa de “sedición”. A su vez, Celso dirá que la sedición de los cristianos dentro del Imperio Romano tiene su origen en la sedición de éstos dentro del judaísmo, de modo semejante a como sucedió con la sedición de los judíos en Egipto.⁵²

Ahora bien: Celso citado por Orígenes en *CC I*, 1 afirma que según la ley romana “algunas asociaciones son públicas y se forman conforme a la ley; [y hay] otras, secretas, que van contra lo legislado”, agregando a su vez que existe un vínculo tal entre ellos del cual “provendría el común peligro y es más fuerte que todo juramento”.⁵³ En efecto, históricamente existía una prohibición de conformación de asociaciones o grupos desde el emperador Trajano (98-117) tal como lo expone en la Carta X, 34,⁵⁴ con la que responde a una consulta hecha por Plinio Segundo el Joven mientras era gobernador de Bitinia⁵⁵ (probablemente entre el 100 y el 112), al exponerle al emperador las perplejidades debidas a la propagación de los cristianos.

Ante esto, Orígenes responde que “no hay nada oculto en nuestra doctrina [ya que] casi el mundo entero conoce la predicación de los cristianos mejor que las sentencias de los filósofos”.⁵⁶ Por otra parte,

48 Cf. *CC I*, 6; VI, 40; VIII, 37.

49 Cf. *CC I*, 62, pp. 96-97.

50 Cf. *CC VIII*, pp. 43-44.

51 Cf. D. RUIZ BUENO, op. cit., p. 40, nota n° 4.

52 Cf. *CC III*, 8, pp. 181-182.

53 *CC I*, 1, p. 40; (*CC I*, 1 (2-8), SC, p. 78).

54 D. RUIZ BUENO, *Padres Apostólicos y Apologistas Griegos (s. II)*, B.A.C Madrid 2009, pp. 847-848. Dice la Carta X, 34 de Trajano: “....”.

55 Describir qué territorio comprendía esa provincia.

56 *CC I*, 7, p. 44. Aunque Orígenes sí admite que “haya puntos más allá de lo exotéri-

el alejandrino sostiene que no se puede “demostrar que haya un hecho de rebeldía de los cristianos”,⁵⁷ y explica que el vínculo que hay entre ellos, del cual Celso siente tanto temor porque es “más fuerte que todo juramento”, siendo un potencial “peligro común” para el Imperio Romano, en realidad es “el amor de unos con otros (τὴν ἀγάπην χριστιανῶν πρὸς ἀλλήλους)”.⁵⁸

Entre las acusaciones de tipo legal y de alcance político estaba la abstención del servicio a las armas por parte de los cristianos. Celso -dice Orígenes- “exhorta a prestar ayuda al emperador con todas las fuerzas, a colaborar con él en lo que sea justo, a combatir por él, a tomar parte en sus campañas, [y] si llega el caso hasta el mando de las tropas”.⁵⁹ A lo que Orígenes responde que la principal y eficaz ayuda del cristiano al poder político es la oración acompañada de ejercicios ascéticos y meditaciones, realizada en favor de los que gobiernan, diciendo:

Nosotros prestamos oportunamente a los emperadores una ayuda, por decirlo así, divina, al tomar la armadura completa de Dios (cf. Ef 6,11). Y así lo hacemos por obediencia al precepto apostólico que dice «hagan plegarias, oraciones, súplicas y acciones de gracias por todos los hombres; por los reyes y por todos los constituidos en autoridad, para que podamos vivir una vida tranquila» (1 Tm 2,1-2) [Así, los cristianos] manteniendo puras sus diestras, luchando con sus oraciones a Dios en favor de los que hacen guerra justa y en favor del emperador que impera con justicia, a fin de que sea destruido todo lo que es contrario y adverso a los que obran con justicia. Por otra parte, nosotros destruimos a todos los démones, que son los que suscitan las guerras y violan los tratados y perturban la paz, ayudamos al emperador más que quienes aparentemente hacen la guerra. [Además] a nuestras oraciones, hechas con justicia, añadimos ejercicios y meditaciones que nos enseñan a despreciar los placeres y no dejarnos arrastrar por ellos. Y hasta puede decirse que nosotros combatimos

co, que no llegan a los oídos del vulgo, [lo que] no es cosa exclusiva del cristianismo, sino corriente también entre filósofos, que tenían sus doctrinas exotéricas, pero otras esotéricas...”, *Ibid.*, p. 44. El alejandrino hace alusión probablemente aquí a la dinámica pedagógica de las catequesis que eran práctica común en las primeras comunidades cristianas (cf. *Las Catequesis de San Cirilo de Jerusalén*), en las que ciertas catequesis eran para los iniciados en la fe y otras para los ya probados o maduros en la fe.

57 CC III, 7, p. 181.

58 CC I, 1, p. 40; (CC I, 1 (6-7), SC, p. 78).

59 CC VIII, 73, p. 583.

más que nadie por el emperador [...] juntando nuestro propio ejército por medio de nuestras súplicas a Dios.⁶⁰

También entre las acusaciones de carácter legal y político estaba la abstención de ocupar cargos públicos por parte de los cristianos. A lo que Orígenes responde que:

En cada ciudad hay otro sistema de patria, fundado por el Logos de Dios [...] si los cristianos rehúsan a los cargos públicos, no es porque traten de eludir los servicios generales que pide la vida, sino porque quieren guardarse a sí mismos, por la salud eterna de los hombres, para el servicio más divino y necesario de la Iglesia de Dios...⁶¹

4. PROPUESTA POLÍTICA DE ORÍGENES

A partir de lo anterior se puede comprender cuál es la propuesta política de Orígenes. En el texto anterior el alejandrino claramente afirma que “en cada ciudad hay otro sistema de patria, fundado por el Logos”. En este sentido Orígenes se refiere a Jesús como “nuestro Salvador, fundador de la sociedad por la que nosotros somos cristianos”.⁶²

En virtud de esto, “los cristianos [desde] el principio formaron una sociedad”,⁶³ pero viven al mismo tiempo en una ciudad terrena formando parte de ella. Sin embargo, para ellos la ciudad terrena es signo de otra ciudad o patria que no es visible, y que ha sido fundada por el Logos, es decir Jesucristo.

Esta ciudad que no se ve, y está en la ciudad terrena por medio de la presencia de los cristianos es la comunidad eclesial, es decir la Iglesia. Por supuesto, no entendida por Orígenes sólo jerárquicamente y peor aun institucionalmente como suele ser comprendida en nuestro tiempo. La Iglesia para Orígenes es la comunidad de los cristianos, por eso habla frecuentemente de “las iglesias de Dios”,⁶⁴ que “son como lumbreras en este mundo (cf. Flp 2,15) [...] de constitución muy distinta a las comunidades políticas, compuestas de hombres supersticiosos, disolutos e inicuos”.⁶⁵

60 CC VIII, 73, pp. 583-584.

61 CC VIII, 75, pp. 584-585.

62 CC I, 26, p. 62.

63 CC VIII, 47, p. 559.

64 CC I, 67, p. 102; cf. I, 44.47.63; III, 30.

65 CC III, 29, p. 198. Y, continúa Orígenes: “Tales son, en efecto, las costumbres que se estilan en las comunidades de las ciudades”.

De modo que los cristianos diseminados por todo el mundo, por medio de las distintas “iglesias”, por ej. Orígenes menciona a “la iglesia de Dios de Atenas”, “la iglesia de Dios de Corinto”, “la iglesia de Dios de Alejandría”,⁶⁶ conforman la “sociedad cristiana”.

Esta “sociedad cristiana” tiene preferencia por las leyes de Dios sobre otras leyes. En este punto Orígenes distingue la existencia de dos leyes: la ley natural y la ley escrita (hoy ley civil), diciendo que “una, es la ley de la naturaleza, cuyo autor es Dios, y otra, la ley escrita que rige en los estados”,⁶⁷ advirtiendo que los ciudadanos (“τοὺς πολίτας”)⁶⁸ sólo pueden adherir a ésta si es conforme a la ley de Dios, pues se debe “vivir según el Logos”.⁶⁹

A su vez, esta “sociedad cristiana” tiene como Jefe o Rey a Jesucristo, “el primero de todos, superior en todo honor y excelencia [...] aunque no a la manera que se imaginaba Herodes...”,⁷⁰ “distinto de los tiranos”⁷¹ y distinto al totalitarismo imperial pretendido por Celso.⁷² El Logos ejerce su reinado por medio de su “poder divino”⁷³ como “Palabra de Dios”,⁷⁴ sembrando “su doctrina y enseñanza”⁷⁵, pues, “es la fuerza de su Palabra [no como la de los demás maestros], la persuasión de su poder divino [lo que] se apodera de los creyentes”.⁷⁶

Ahora bien, Orígenes deja en claro que “es Dios el que gobierna todas las cosas y sabe muy bien lo que hace en la instauración de los reyes”,⁷⁷ de modo que la autoridad viene de Dios y es depositada en un gobernante por designio de Dios.

Al parecer, plantea la hipótesis de un imperio cristiano, poniendo esto en boca de Celso,⁷⁸ incluso plantea la hipótesis: “si todos los romanos abrazaran el cristianismo”.⁷⁹ De hecho, plantea la posibilidad de una “ciudad de Dios”, y lo propone como algo utópico, aludiendo a

66 CC III, 30, p. 198.

67 CC V, 36, p. 363.

68 CC V, 37 (4) SC, p. 112.

69 Ibid., p. 363.

70 CC I, 61, p. 95.

71 Cf. CC I, 30, p. 66.

72 Cf. CC VIII, 67., p. 577.

73 CC I, 26, p. 62.

74 CC I, 27, p. 63.

75 CC I, 26, p. 62.

76 CC I, 61, p. 97.

77 CC VIII, 68, p. 579.

78 Cf. CC VIII, 69., p. 579.

79 CC VIII, 70., p. 580.

algunos que podrían ser dignos de gobernar la ciudad de Dios diciendo: “si tal ciudad existiera en el universo (εἴ τις ἐστὶν ἐν τῷ παντὶ πόλις τοῦ θεοῦ, ἐν ἐκείνῃ πολιτεύεσθαι)”⁸⁰. Y, en este sentido, proponiendo incluso que el criterio de elección del candidato al gobierno de una ciudad terrenal podría ser el utilizado en la praxis eclesial, cuando se elige al que gobierna una “iglesia” (obispo), diciendo que “no aceptamos a los ambiciosos” sino más bien “exhortamos a gobernar las iglesias a los poderosos por sus palabras y vida sana... [y] forzamos a los que por exceso de modestia no quieren cargar con la general solicitud de la Iglesia de Dios”.⁸¹

CONCLUSIÓN

Hay claramente un debate político entre Celso y Orígenes, que deja traslucir la situación social y política de la época. Situación marcada por la presencia de los cristianos dentro del Imperio Romano, que se presentan como una nueva sociedad, “sociedad cristiana”, fundada por Jesucristo principal y único legislador o rey, por cuyo designio es elegido el gobernante. Sociedad cristiana que está en medio de la sociedad terrena, proponiendo no solo nuevas costumbres sino también la ley natural o divina como fundamento de la ley escrita o ley de los estados (ley civil), y además nuevos criterios para concebir el Estado y el modo de gobernar. Finalmente, puede verse en esta doctrina política de Orígenes un anticipo de las teocracias posteriores y lo planteado por San Agustín en la Ciudad de Dios.

80 CC III, 30 (14-15) SC, p. 72.

81 CC VIII, 75., pp. 584-585.

LIBERTAD Y SENTIDO. LAS EMOCIONES COMO CAMINO

Luisa Ripa

PRESENTACIÓN

Este trabajo me ha sido especialmente difícil: porque sumaba una certeza y hasta una pasión por presentarlo... con una dificultad enorme para hacer el *paso* entre las sugerencias textuales-de Agustín, Tomás y Nietzsche- y la *propuesta* hacia una escucha específica.

Tanto Agustín como Tomás nos ponen frente al *sentido* de lo que hacemos y de lo que esperamos, tal como lo desarrolla Welte¹ en tanto que *postulado del sentido*. Nietzsche, por su parte, nos obliga a replantearnos la *libertad*: su realidad y su apuesta.

Aunque insiste en trabajos recientes sobre las emociones en este caso los autores son apenas sugerencias para ensayar una reflexión sobre cuestiones contemporáneas. Creo que la clave posible es entender que en los tres textos se trata de un “corte”, de una cierta discontinuidad, con el derrotero anterior. Si trágicamente se revela en Tomás, y poéticamente se entrega en Agustín, en Nietzsche se disimula en una pretendida secuencia. Pero en los tres casos lo que venía en camino se interrumpe, se detiene y se entrega como una *experiencia* luminosa.

De manera tal que el acceso a lo que esa experiencia entrega sólo podría lograrse mediante la propuesta kierkegaardiana del *salto*: y a

1 B. Welte, “Filosofía de la Religión”, Barcelona, Herder, 1982.

partir de esa diferencia y en esa nueva revelación, es posible hacerse la pregunta éticamente situada.

Adelanto que, al tiempo de finalizar la redacción, la terrible experiencia de la guerra ha contaminado muchas de las afirmaciones que pretendía: así las presentaré ahora, con sus actuales manchas y dificultades.

De todos modos, ciertamente se cumple la tesis de Bergson² respecto de la fuerza de algunas de nuestras intuiciones: contacto vivo con la *durée* presente, que, sin embargo, no siempre y no fácilmente logra expresarse en conceptos y fundarse en argumentos: hago confesión de parte sobre la debilidad del tránsito hacia la tesis propuesta y su fundamentación.

I. TARDE TE AMÉ

Cuando Agustín (354-430) escribe sus Confesiones (397) se explaya en mostrar el derrotero de su vida, desde la infancia, jalonada por sus búsquedas de la verdad y el bien. El relato se tensa en clave de lucha y se nutre de los encuentros diversos con familiares, amigos, maestros y otras personas con las que comparte la aventura de entregarse a lo mejor en un amplio abanico que incluye el bienestar y el gozo, la certeza y la verdad, y la rectitud y la virtud. Así los tiempos y las geografías se llenan de esa vida intensa, apasionada, sufriente... que no renuncia nunca, e insiste renovadamente.

A lo largo de los acontecimientos también aparecen sus disquisiciones filosóficas sobre muchos temas, algunos de los cuales son materia “perennis” de interés para estudiosos: como el el caso, por ejemplo, de la *memoria* (Libro X) y el *tiempo* (Libro XI).

El hilo que enhebra tantos cambios y temas es siempre el de la relación con Dios y haciéndose permanente cargo de la contradicción de decirle y describirle lo que él ya conoce y mejor que el mismo Agustín. Pero su entrega es la de la *confesión*: el reconocimiento libre y lúcido de la cuota de culpa que en cada paso ha tenido su vida. Tiene sentido por eso decir en voz alta lo que Dios ya conoce: poner ante él con todas las letras la clara conciencia de sus actos, con su cuota de voluntario e involuntario, de buscado y azaroso, declarando su voluntad de unión definida por el amor.

Sin embargo, todo ese ir y venir con elecciones y conversiones, con desgracias y venturas, con encuentros y pérdidas; todo ese tejido

2 Bergson describe cabalmente esta dificultad: “... por desarrollos yuxtapuestos a desarrollos [...] expresar con creciente aproximación la simplicidad de su intuición original” (Henri Bergson: “La intuición filosófica”, Buenos Aires, editorial Leviatán, 2011, pp 56-57.

de historia amasada en deseos, goces y sufrimientos, tiene como material el desarrollo de verdaderas teorías gnoseológicas, antropológicas y teológicas. En la trama de la vida el largo vínculo ambiguo con los maniqueos, por ejemplo, son una muestra del interés único en todo el tiempo: alcanzar la verdad. Y la paz en ella: la quietud en lo que hace feliz.

En el libro X, capítulo XXVII, 38, sin embargo, podríamos reconocer un corte en ese despliegue. Porque tiene la forma de un detenerse: de reconocer el lugar en el que se está, de reconocer a Dios y de reconocerse. Al modo de esas visiones que relatan los que sufren peligro de muerte inminente, la vida completa se resume ante sus ojos y, sobre todo, en su corazón. Suprema confesión donde la falta se enhebra con la profunda historia de amor. Historia vencedora al momento de dejar la marcha y abrazar la presencia. Tiene ribetes de pena y dolor por el tiempo perdido pero no empaña la enorme, descomunal experiencia de la presencia total, segura, fiel de Dios para con él.

Ya no tanto como confesión sino como declaración amorosa prurrupe en una alabanza que expresa su adoración agradecida. Su reconocimiento clave:

38. ¡Tarde te amé, belleza tan antigua y tan nueva, tarde te amé!
 Y he aquí que tú estabas dentro de mí y yo fuera.
 Y por fuera te buscaba; y deforme como era, me lanzaba sobre estas cosas hermosas que tú creaste.
 Conmigo estabas tú, pero yo no estaba contigo.
 Me retenían lejos de ti aquellas cosas que, si no estuviesen en ti, no existirían.
 Me llamaste y me gritaste, y rompiste mi sordera.
 Brillaste y resplandeciste, y pusiste en fuga mi ceguera.
 Exhalaste tu perfume y respiré, y suspiro por ti.
 Gusté de ti, y siento hambre y sed.
 Me tocaste, y me inflamé por alcanzar tu paz.³

Con ese dejo *nostalgioso*, -que en el Cantar y en el reconocimiento de Emaús muestran cómo la inmensa presencia se revela en la *ausencia*-, en la expresión de Agustín se impone, por encima de la nostalgia y el posible dolor por las vueltas evitables... una certeza de la presencia. Del don y de la totalidad. Presencia del interés amante e insistente que finalmente permite la paz del abrazo.

3 versión castellana disponible en <https://bdigital.uvhm.edu.mx/wp-content/uploads/2020/07/san-Agustin-Confesiones.pdf>

Agustín hace un alto en el camino para encontrarse con esa voz, ese brillo, ese gusto y ese tacto que lo convierten para siempre. Todo lo que sigue, de alguna manera, puede verse como un despliegue de esa vida nueva.

Si confiesa lo de “tarde” sólo lo hace como elemento de su abismal asombro por lo que el estar juntos le depara: aquí y ahora, aunque desde y para siempre.

2. PAJA PARA SER QUEMADA

Otro medieval que nos proporciona un mojón es Tomás de Aquino(1225-1274), esta vez no en alguno de sus textos, sino en el relato de su experiencia hacia el final de su vida. También aquí hay un derrotero: un camino que finaliza y cierra. Una culminación que frustra el programa pero aquietta definitivamente el alma. Tomás tiene la gracia de ver algo que lo deja para siempre silencioso y contemplativo. Una entrega final que incluye la falta de conclusión como forma eminente de fidelidad. En la expresión de impotencia se revela un profundo testimonio de la presencia divina, acontecimiento total que reúne todo lo vivido y lo concluye al dejarlo inconcluso.

... el 6 de diciembre de 1273 cuando celebró la misa de la Festividad de San Nicolás en la capilla del convento de Nápoles dedicada a ese santo, vivió una profunda transformación (*fuit mira mutatione commotus*). Ha tenido un arrobamiento muy prolongado y ha derramado muchas lágrimas. Está como fuera de sí. Como era su costumbre, oye otra misa, pero no ayuda en ella. Quieto, de rodillas, no hace más que llorar; aunque no está triste... A partir de allí, habiendo llegado al tratado de la Penitencia de la tercera parte de la Summa, dejó de escribir y dictar a sus ayudantes (*et post ipsam Missam numquam scripsit neque dictavit aliquid, immo suspendit organa scriptiois in tertia parte Summae, in tractatu de Poenitentia*).

Al regresar a su celda, fray Reginaldo de Piperno, su fiel amigo, secretario y confesor; y los demás escribientes, se presentan ante Tomás para continuar el trabajo. Fray Tomás amablemente les dice que no puede continuar. Los escribientes dejan al Aquinate con su socius Reginaldo. Asombrado, mira a su alrededor. Sorpresa. La mesa de trabajo de fray Tomás está vacía: los códices, los papeles, las plumas, los tinteros están en un armario. Tomás está arrodillado en el suelo llorando. Fray Reginaldo le pregunta: “Padre, ¿por qué has abandonado un trabajo tan grande (se refería a la Summa Theologica), comenzado para alabar a Dios e iluminar al mundo?” (*Pater, quomodo dimisistis opus tam grande quod ad laudem Dei et illuminationem mundi coepisti?*). Tomás

le contestó: “Reginaldo, no puedo más...” (*Raynalde, non possum...*). Día tras día, se repite la conversación.

Pasada una semana, Reginaldo, temiendo que la salud mental de su amigo estuviese en peligro debido a los ayunos y el esfuerzo intelectual grandísimo al que se sometía, le rogó que siguiera su gran obra. Pero Tomás exclamó: “No puedo. Todo lo que he escrito me parece paja comparado a lo que he visto y me ha sido revelado” (*Non possum quia omnia quae scripsi videntur mihi paleae respectu eorum quae vidi et revelata sunt mihi*)⁴

Tomás no quema sus escritos, pero no se deja tentar por la posibilidad de dar cierre y completar su obra. Elige la quieta entrega en el humus que lo constituye y que será, ya pronto, su lecho definitivo. No confiesa ni explica. Ninguna distinción ni argumento, ninguna demostración ejemplar. Sólo un *silencio* que vale por tanto haber hablado. Silencio *final*, en muchos sentidos de la palabra.

3. UN NIÑO

El tercer elemento de nuestro trabajo es el texto de ese contemporáneo que tuvo la virtud de sospechar y de expresar desnudamente una nueva verdad. En el texto aparece como un descubrimiento histórico, algo dado en un camino que, si bien es de superación, reconoce cada paso en su aporte y necesidad. La tercera instancia no puede leerse, a mi juicio, hegelianamente, sino, como anticipáramos, kiekegaardianamente: no es una síntesis sino un salto hacia algo totalmente nuevo y donado, pese a su condición de “necesario” expresada en la preguntas de Nietzsche:

De las tres transformaciones (F. Nietzsche, 1844-1900) ⁵

Tres transformaciones del espíritu os menciono: de cómo el espíritu se trueca en camello, y el camello en león, y el león, finalmente, en niño. Muchas cosas pesadas hay para el espíritu, para el espíritu fuerte y

4 Trento, J.L.E.: Vida de Santo Tomás de Aquino. Disponible en https://www.academia.edu/13021883/VIDA_DE_SANTO_TOM%C3%81S_DE_AQUINO (nota aclaratoria del autor: El presente fue compuesto desde 1999 hasta 2005 con textos provenientes de muy distintas fuentes. De ahí que puedan existir problemas de concordancia y algún error gramatical. Desde ya pedimos disculpas a los posibles lectores)

5 Also sprach Zarathustra, 1883-1991. Versión castellana: Así hablaba Zarathustra, A.D.E., Bs. As., 1966.

sólido, lleno de respeto. La fuerza de ese espíritu está pidiendo a voces cosas pesadas, y de las más pesadas. ¿Qué es pesado? (pregunta el espíritu sólido); y se arrodilla como el camello y quiere que se le cargue bien. ¿Qué es lo más pesado, héroes (pregunta el espíritu sólido) a fin de echarlo sobre mí para que se huelgue mi fuerza? ¿No es rebajarnos para que padezca nuestro orgullo? ¿Dejar brillar nuestra locura para burlarnos de nuestra sensatez? ¿O bien es separarnos de nuestra causa, cuando ella celebra su victoria? ¿Escalar altos montes para tentar al tentador? ¿O es sustentarse con las bellotas y la hierba del conocimiento y padecer alma en el alma por causa de la verdad? ¿O es zambullirse en agua sucia, cuando es el agua de la verdad, y no apartar de sí a las frías ranas y a los calientes sapos? ¿O es amar a los que nos desprecian y tender la mano al fantasma cuando quiere asustarnos? El espíritu sólido echa sobre sí todas estas cosas pesadísimas; y a semejanza del camello, que corre cargado por el desierto, así corre él por su desierto. Pero en el desierto más solitario se cumple la segunda transformación: aquí el espíritu se torna león; quiere conquistar la libertad y ser amo en su propio desierto. Busca aquí su último amo: quiere ser enemigo suyo y de su último dios; quiere luchar por la victoria con el gran dragón. ¿Cuál es el gran que el espíritu que no quiere ya llamar ni dios ni amo? “Tú debes”, se llama el gran dragón. Pero el espíritu del león dice: “Yo quiero”. El “tú debes” se halla apostado en su camino, como animal escamoso de áureo fulgor; y en cada una de sus escamas brilla en doradas letras: “¡Tú debes!” Valores milenarios brillan en esas escamas, y el más poderoso de todos los dragones habla así “En mí brilla todo el valor de las cosas”. “Todos los valores han sido creados ya, y yo soy todos los valores creados. En adelante no debe existir el ‘yo quiero’” así habló el dragón. Hermanos míos, ¿qué falta hace el león en el espíritu? ¿No basta con la bestia de carga, que abdica y venera? Crear valores nuevos, eso no lo puede aún el león; pero crearse una libertad para la creación nueva, eso lo puede el poder del león. Para crearse la libertad y un santo No, aún enfrente del deber: para eso hermanos míos, hace falta el león. Tomarse el derecho de crear nuevos valores es la más terrible apropiación a los ojos de un espíritu sólido y respetuoso. Eso, para él, es una verdadera rapiña y cosa propia de un animal rapaz. Como lo más santo amó en su día el “tú debes”, y ahora ha de ver ilusión y arbitrariedad aún en lo más santo, para conquistar la libertad a expensas de su amor. Hace falta un león para esa fechoría.

Pero decidme, hermanos, ¿qué puede hacer el niño que no haya podido hacer el león? ¿Para qué hace falta que el fiero león se trueque en niño? El niño es inocencia y olvido, un nuevo comenzar, un juego, una rueda que gira sobre sí, un primer movimiento, una santa afirmación.

Sí: para el juego de la creación, hermanos míos, hace falta una santa afirmación: el espíritu quiere ahora su voluntad, el que ha perdido el mundo quiere ganarse su mundo. Tres transformaciones del espíritu os he mencionado: de cómo el espíritu se trocaba en camello, y el camello en león, y el león, finalmente, en niño. Así hablaba Zaratustra. Y a la sazón residía en la ciudad que se llama la “Vaca Pintoja”.

En el despliegue de las transformaciones reconocemos fácilmente en el camello que carga y soporta, a la construcción que entre cristianismo y filosofía moral han hecho para lograr el dibujo de lo *debido*: el enfrente es ese dragón del “tú debes” en el que brillan los valores milenarios en cada una de sus escamas. Nietzsche reconoce que hay entrega en ese descomunal soportar el deber y ajustarse a sus miles de señalamientos.

Pero propone la figura del león como la del que se alza desobediente y feroz, diciendo “yo quiero”. El imperio de la *voluntad* que se yergue soberana y desafía el deber que durante milenios fue ocupando todos los espacios. “Fechoría” descomunal, osadía total para ser capaz de decir “yo” con toda propiedad porque se funde en el predicado “quiero”. Si en el dragón final podemos reconocer a Kant, en el león debemos ver al propio Nietzsche, con su osadía total para ser capaz de la dignidad y responsabilidad verdaderas.

Sin embargo no culmina aquí el proceso de las transformaciones sino que “es preciso”, nos dice, el advenimiento del niño. Esta figura del ultrahomo, este estatuto de promesa final no podría ser más asombroso: apenas un niño. Un niño que es “inocencia y olvido”, solamente “una rueda que gira sobre sí misma” y, finalmente, un *juego*. Divino juego, el único capaz de crear nuevos valores. Nuevos valores que desplazan a los deberes, pero también a la desnuda voluntad del yo quiero.

4. ¿ENTONCES QUÉ?

El aporte autoral permite el dibujo de un horizonte de esperanza sobre el espacio de nuestra experiencia actual. Nuestra conclusión insiste en dos propuestas del trabajo que presentamos -en las IV Jornadas de Filosofía Medieval Francis P. Kennedy y Coloquio argentino 2020 de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval-, sobre el tema “Las emociones en la Edad Media”⁶: nuestra sociedad ha dejado de ser la

6 “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

del *cansancio* para construirse como *sociedad del enojo*.⁷ Y nuestro camino de salida, nuestro camino que permita avanzar y no girar en redondo en la misma ira y sus rebotes, es el que surge atendiendo a nuestras *emociones*.

Bajo el término de emociones se reconocen distintos estilos de afectos: desde las rápidas y fluentes modificaciones del ánimo, a las fuertes conmociones y a situaciones coloreadas por un determinado afecto. En la línea del temor, que nos ocupa, la diferencia se establece entre el susto, el miedo y el *estar* aterrorizado. La tesis que proponemos es la de que el enojo, en este nuestro momento y en la fracción a la que pertenecemos de una humanidad comunicada (o hipercomunicada) es supuesto, es contexto histórico geográfico y es mina energética.

El enojo es el supuesto comunicacional porque es el tipo de respuesta espontánea, esperable y casi obvia. Lo que suceda como realidad fáctica, pero, sobre todo, lo que sucede como realidad *comunicada*, despierta sin lugar a dudas, casi necesariamente, una catarata de enojos y contraenajos de los que dan cuenta las redes y sus capacidades de decir y contestar.

Geografía y recorte histórico contruidos con paneles de ofensas y enojos: la disponibilidad de conectividad aporta infinitos archivos, sobre todo en la forma de pequeños videos, que “prueban” la necesidad de indignadas respuestas.

Pero, sobre todo, el enojo es un reservorio energético importante porque proporciona una experiencia de vitalidad y de identidad que hasta pareciera no equipararse a ninguna otra⁸. Veo, simplemente, que muchos de los y las agentes de denuncias y acusaciones muestran un trasfondo de satisfacción y hasta de cierta alegría, por producir esos efectos. “A mí no me engañan, no me pueden, no me doblegarán”... parece ser un mensaje que está a la mano.

De lo que tengo certeza es de que no hay espacio para distinguir y avanzar en diálogos e intercambios.⁹

Nacional de Mar del Plata, 2021. Libro digital, PDF Archivo Digital: descarga y online ISBN 978-987-544-973-2. Disponible en <http://www.redlafm.org/docs/jornadasFKennedy/LIBRO%20-%20LAS%20EMOCIONES%20EN%20LA%20EDAD%20MEDIA%20-%20EUDEM%20.pdf>

7 Ver: Luisa Ripa *Algunas emociones en Tomás y lo que hoy pueden darnos que pensar*, op. cit. pp 110-125

8 Como este trabajo peca de ensayístico y limitado, no puedo asegurar, por poner un ejemplo, que las experiencias de placer se equiparen o no. Si y cuánto los estados de bienestar conviven o se anulan con los de beligerancia no pueden ser aquí más que fruto de apreciaciones parciales.

9 Ver Luisa Ripa, *Construcciones del pensar que nos dan que pensar* en En Ricardo Díez (comp) “La exégesis en el pensamiento medieval” en <https://www.usbbog.edu>.

El *camino* de las emociones vuelve a proponer esa interesante profundización que verifica y desnuda que bajo el enojo se oculta el miedo; y que bajo el miedo alienta la tristeza.

En esta reflexión que quiere hacer pie en una realidad presente y sólida, este aporte podría ayudar a modificar las relaciones interpersonales y, quizá en algo, el “clima” social. Usando esa metáfora meteorológica, si fuera cierto que lo evidente e inmediato es el enojo, está claro que su “función” social es la del enfrentamiento. Desde los fastidios vecinales hasta la guerra, la ira enfrenta y prepara para la agresión, la que fuere. Mientras nos mantengamos en nuestros enojos prepararemos nuestras luchas.

En ese espacio de experiencia¹⁰ intentamos recoger la propuestas de los autores que adelantamos: la de un *deterimiento* que reúne y resignifica (Agustín), la de un *silencio*, que se impone absolutamente (Tomás) y la de una *apuesta* a una figura lúdica que culmina el proceso del espíritu (Nietzsche). En las tres se opera un *salto*¹¹ en el discurso.

Reconociendo nuestro espacio concreto de situación y recurriendo nuevamente a la capacidad de visualización de un nuevo horizonte de esperanza atendiendo a las emociones, proponemos conclusivamente:

1. seguimos aceptando que bajo el enojo se esconde el miedo y bajo el miedo se esconde la tristeza
2. invitados a detenernos (Agustín), a silenciar desarrollos presentes (Tomás), y a osar un libre juego creativo (Nietzsche,) podemos atender a los distintos “efectos sociales” de los sentimientos que elencamos.
3. y que son los del enfrentamiento, la sospecha y la fraterno-sororidad

No necesita demasiada prueba la experiencia de que los enojos, especialmente por su realidad de *estado de cosas* social, nos enfrenta y nos dinamiza en una espiral violenta y fratricida. Resulta asombroso tanto el nivel de virulencia como cierto infantilismo en la manera como todo puede convertirse en ocasión de ataque.

co/images/pdf/libro_exegesis_en_el_pensamiento_medieval_2021.pdf. pág 503

¹⁰ Espacio de experiencia y horizonte de expectativa son las categorías que ofrece Koselleck en su filosofía de la historia

¹¹ En “Temor y temblor”(1843) Kierkegaard (1813-1855) comienza mostrando la tragedia que se sigue de pretender un discurso racional coherente al interpretar la entrega de Abraham al aceptar el sacrificio de su único hijo: cuando el fiel cristiano que escuchó la homilía correspondiente pretende asesinar a su propio hijo a fin de repetir la entrega del fiel Abraham. La fe no es accesible en el transcurso de la exposición sino mediante un salto a otra dimensión donde no tiene cabida la secuencia estrictamente racional.

Pero es cierto que esa vital y poderosa fuerza de la ira cubre un temblor miedoso ante la posibilidad de pérdida. Temor desconcertado e imposible de apagar, aunque silenciado. No estar en el lugar correcto, equivocar el enemigo y, sobre todo, no poder saber cuál es la verdad y la justicia; son miedos presentes. El miedo no enfrenta directamente, -como el enojo-, pero mantiene un estado de alerta y sospecha, que impide el acercamiento a los demás.

Un poder especial reposa en la tristeza: en nuestras múltiples, enormes, constantes tristezas. Necesitamos limpiarlas de la reciente contaminación que han sufrido por la guerra para llegar al lugar de la “pura” tristeza; donde cada muerte, cada niño que sufre, cada casa destruída, cada errante en busca de techo o de pan... (sea el que fuere y sea por lo que fuere...) nos duelen en carne propia, nos conmueven compasivamente. Necesitamos llegar así a ese espacio de llanto por tanto dolor, de reconocer la pena que no podemos apagar porque el sufrimiento no cesa. Para los creyentes que saben que el amor es más fuerte que la muerte y que la resurrección tiene la última palabra... es tarea interna la de conjugar esa fe con la realidad insistente de crucifixión que no ha cesado¹².

Pero si logramos ese contacto con el lugar duro y desnudo de la tristeza, una hermandad es posible, Capuletos y Montescos que se abrazan ante los cadáveres de sus hijos son una muestra. Que se apoya en una certeza: si tomamos contacto con esos dolores de sufrimiento y muerte, no podemos menos que entristecernos... y al hacerlo un lazo que parecía imposible puede darnos una nueva dimensión del espacio de experiencia.

Necesita detener el flujo argumental y comunicativo. Necesita silenciar toda palabra insuficiente. También nosotros podemos sospechar que el caudal enorme de intercambios de acusaciones son paja que merece el fuego. Necesita apostar por un juego de “inocencia y olvido” que supera al león de la voluntad de poder.

Pero quizá así pueda comenzar una historia tenue pero sostenida de escuchas y comprensiones en las que se puedan dirimir diferencias profundas. Necesita atreverse a sufrir penas propias y ajenas sin derribar la existencia de su *contento* basal¹³. No se trata de una invitación a un estado de dolorismo, sino a no eludir la tristeza presente. Paradójicamente estamos proponiendo que el contacto con el dolor común pueda sumergirnos en la experiencia profunda de una divina

12 Esa tensión está maravillosamente descrita en “La leyenda del Gran Inquisidor” que Ivan Karamasof relata a su hermano Aliosha.

13 Ver Héctor Mandrioni, “La vocación del hombre”, Buenos Aires, Editorial Guadalupe, 200910 (19641) pp 23-24

paternidad amorosa -de la belleza antigua y total- que nos invita a compartir también allí esa realidad sufriente que es, pero que absolutamente debe dejar de ser, en el Reino.

El teólogo Jon Sobrino¹⁴ ha defendido la tesis de que nuestra dificultad para ser convincentes proclamadores de la resurrección se funda en nuestra dificultad para predicarla desde los crucificados: el lugar donde puede decirse en verdad es en el espacio de experiencia de los que sufren hambre, tienen su vida amenazada y su cuerpo lacerado. La enorme diferencia entre los signos impresionantes que acompañan la muerte de Cristo y su presencia resucitado, casi fantasmal... puede indicarnos algo en este sentido. La belleza antigua y total de la vida que no tiene mella porque el amor es más fuerte que la muerte sólo es accesible osando el contacto con las tristezas de la humanidad.

En síntesis: si nos atrevemos a quemar la producción de enojos y denuncias, si nos animamos a tocar y permanecer escuchando los dolores que nos apenan, podríamos tener la experiencia de ese amor que todo lo abraza y que vence toda muerte. Experiencia que nos vuelve hábiles para rodar un insólito juego de novedad de bien, de vida y de justicia.

En algo de ese gesto rotundo de silencio (de quien hasta entonces gozaba del uso de una palabra privilegiada); de esa contemplación que reconoce a todo el derrotero con un signo nuevo: el de la presencia y de una presencia amorosa y anticipada, en ambos lugares podemos reconocer una novedad de *sentido* por el que, en definitiva, vale la pena vivir.

Y en el gesto de entrega final a un niño y a su rueda que osa novedad se cumple una libertad que supera la que necesitaron y ejercieron el camello y -aún- el león.

5. UNA VOZ QUE NOS LLEGA DE ORIENTE

Había previsto cerrar este trabajo con el Salmo 85¹⁵ en el que hermosamente se nos promete un tiempo de encuentro entre la verdad, la justicia y el amor. Pero a raíz de un regalo fortuito, me gustaría cerrar con un hermoso texto del Patriarca Atenágoras¹⁶, de feliz memoria

14 Jon Sobrino, "La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas", Madrid, Trotta, 1999.

15 El amor y la verdad se darán cita, la paz y la justicia se besarán, la verdad brotará de la tierra y la justicia mirará desde el cielo. El Señor mismo traerá la lluvia, y nuestra tierra dará su fruto. La justicia irá delante de él, y le preparará el camino

16 Fernández, Tomás y Tamaro, Elena. «Biografía de Atenágoras I». En Biografías y Vidas. La enciclopedia biográfica en línea [Internet]. Barcelona, España, 2004. Disponible en https://www.biografiasyvidas.com/biografia/a/atenagoras_i.htm [fecha

en el camino de comprensión y unión de los cristianos. Si en algún sentido nos decepciona que se no haya continuado con la firmeza de entonces, no podemos dejar de reconocer el gesto excepcional que compartieron con el papa Pablo VI, al levantar la condenación y excomunión que pesaba sobre los cismáticos¹⁷.

Este texto culmina la homilía del sacerdote Ignacio Blanco sobre la mujer adúltera (Jn 8, 1-11), en el reciente V domingo de cuaresma, 2022¹⁸. Afirmando que “si nos desarmamos de nuestras piedras y liberamos nuestras manos y nuestros corazones, quizá nuestra vida cambie de verdad”, cierra con palabras del Patriarca Atenágoras I:

Hay que hacer la guerra más dura, que es la guerra contra uno mismo. Hay que llegar a desarmarse. Yo he hecho esta guerra durante muchos años. Ha sido terrible. Pero ahora estoy desarmado. Ya no tengo miedo a nada, ya que el Amor destruye el temor. Estoy desarmado de la voluntad de tener razón, de justificarme descalificando a los demás. No estoy en guardia, celosamente crispado sobre mis riquezas. Acojo y comparo. No me aferro a mis ideas ni a mis proyectos. Si me presentan otros mejores, o ni siquiera mejores sino buenos, los acepto sin pesar. He renunciado a hacer comparaciones. Lo que es bueno, verdadero, real, para mí siempre es lo mejor. Por eso ya no tengo miedo. Cuando ya no se tiene nada, ya no se tiene temor. Si nos desarmamos, si nos desposeemos, si nos abrimos al hombre-Dios que hace nuevas todas las cosas, nos da un tiempo nuevo en el que todo es posible. ¡Es la Paz!¹⁹

de acceso: 5 de abril de 2022].

17 “...en una declaración conjunta efectuada el 7 de diciembre de 1965, Pablo VI y Atenágoras I decidieron «[...] cancelar de la memoria de la Iglesia la sentencia de excomunión que había sido pronunciada [...]» en ocasión del Cisma de Oriente y Occidente, es decir, se acordó revocar los decretos de excomunión mutua lanzados en el Gran Cisma de 1054”. Disponible en https://es.wikipedia.org/wiki/Aten%C3%A1goras_I [fecha de acceso: 5 de abril de 2022]

18 Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=u0dWtvlyyHM>, minutos 8:58-10:45.

19 Texto del patriarca de Constantinopla, Atenágoras I (1886-1972) en: OLIVIER CLÉMENT, *Dialogues avec le Patriarche Athénagoras I*, Éd. Fayard, Paris 1969, p.183. Traducido y ofrecido por Xavier Melloni.

LA ORACION DE LOS SALMOS EN LOS MONJES Y MONJAS MEDIEVALES

Fernando Rivas

1. INTRODUCCIÓN

Para poder abordar el tema del papel que juegan los salmos en los maestros monásticos medievales es necesario antes hacer una aclaración sobre la teología sacramental que comienza a nacer con la formación de los estudios teológicos universitarios. La importancia de esta cuestión viene dada en que ese cambio de perspectiva que nace en el mundo de los estudios universitarios respecto de las Sagradas Escrituras perdura hasta el día de hoy. Por eso, para presentarla nos remitimos a un texto del magisterio contemporáneo de la Iglesia.

En el n. 117 del Catecismo de la Iglesia dice así:

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, Homilia 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).

Es interesante que la Iglesia tome a San Bernardo como testimonio de esta afirmación bastante radical respecto de un pensamiento moderno sobre la Biblia que, de modo directo o indirecto, hace depender

todo de la Biblia, del libro escrito y no de una Palabra viva. Además, como termina el mismo texto, es Cristo el exégeta de las Escrituras, no nosotros. Son dos tesis que el Catecismo toma de estos monjes medievales:

- A. Las Escrituras como Libro son un medio para llevarnos a la Palabra Viva,
- B. Quien explica de modo vivo esa Palabra viva no puede ser otro que el Cristo vivo en la Iglesia. El hombre no podría presumir hacerlo por sí mismo, aún utilizando todos los instrumentos que le da la ciencia porque esa Palabra sigue hablando del Padre y de nosotros, haciéndose exégeta De Dios (cfr. Jn 1,20).
- C. Como consecuencia de lo anterior agregamos: el estado natural del alma es de un diálogo continuo con Dios, que se rompió por el pecado del hombre y que Cristo restaura en su Pascua. Los salmos son el diálogo de Cristo con el Padre y su objetivo es restaurar ese diálogo en el hombre.

La transformación que sufre la teología sacramental en este período, y que afecta a las mismas Sagradas Escrituras, es que el Misterio de Cristo deja su lugar donde le corresponde, en el corazón, en la escucha, en las obras y la vida del creyente, para reducirse a sus signos sacramentales (pan y vino eucarístico, óleo, fórmula de consagración, texto escrito). No interesa tanto la Presencia de Cristo en la vida del fiel, en sus obras, cuanto en las especies eucarísticas, en las fórmulas consacatorias, en la bendición absolutoria. Y, por otra parte, interesa más la presencia de Cristo sobre el altar que en la comunión de la Iglesia. Sólo se habla de la Palabra en las Escrituras, pero no en el corazón, en la conciencia, en la Iglesia y sus pastores. Solo se habla de presencia real de Cristo en los signos sacramentales, en las especies litúrgicas, no en el bautizado, en la Iglesia, en la comunidad. La presencia de Cristo en las formas sacramentales parece ser más importante que en la realidad para las cuales fueron instituidas: la presencia de Cristo en los suyos (Colosenses 1,24-27)¹.

Y esto afecta también a la Palabra de Dios. Se comienza a ver el texto bíblico aislado, sin reconocer la misma Voz de Dios, de Cristo que lo sostiene. Como dice el texto del Catecismo citado, la Fe cristiana se basa en “Verbo encarnado y vivo” que resuena en la Iglesia, en sus pastores, en el monasterio en el abad, en el matrimonio en cada cónyuge.

1 Sólo señalamos una autoridad en teología sacramental para confirmar esto: MARSILI S., *Mistero di Cristo e liturgia nello Spirito*, Roma 1986, 106-115.

2. LOS SALMOS Y EL CANTAR

Una vez hecha esta aclaración, seguimos con una observación típica de estos maestros medievales: el primado entre los cánticos está en el Cantar:

Pero hay un cántico que supera en su singular dignidad y dulzura a todos de los que hemos hablado y a todos los demás que pueda haber, y lo llamaremos con razón el Cántico de los Cánticos, porque es el fruto de todos los demás. Este cántico sólo lo enseña la unción (del Espíritu), sólo se aprende por experiencia. Que los que han tenido esta experiencia la reconozcan; que los que no la tienen ardan en deseos, no tanto de conocerla como de experimentarla. No consiste en un sonido que sale de la boca, sino un regocijo del corazón; no una expresión de los labios, sino un regocijo de la alegría interior; no una armonía de voces, sino de la voluntad. No se oye fuera, no resuena en público: sólo lo oyen el que lo canta y aquel a quien se lo canta, es decir, el Esposo y la Esposa (*Non est strepitus oris, sed iubilus cordis; non sonus labiorum, sed motus gaudiorum; voluntatum, non vocum consonantia Non auditur foris, nec enim in publico personat: sola quae cantat audit, et cui cantatur, id est sponsus et sponsa*). De hecho, es un canto nupcial, que expresa el abrazo casto y alegre de las almas, la armonía de las costumbres y la caridad mutua de los afectos (*Est quippe nuptiale carmen, exprimens castos iucundos que complexus animorum, morum concordiam, affectuum que consentaneam ad alterutrum caritatem*)².

Esta afirmación de Bernardo sobre el rol del Cantar de los Cantares nos da ya elementos para evaluar cómo consideran el rezo de los salmos.

El Cantar se presenta como la cima de los Salmos. Quien reza los salmos concluye en el Cántico.

Pero ¿qué es el Cantar de los Cantares?

No consiste en un sonido que sale de la boca, sino un regocijo del corazón; no una expresión de los labios, sino un regocijo de la alegría interior; no una armonía de voces, sino de la voluntad³.

Es la voz del Esposo que toca personalmente el alma, y el alma, apoyada en el pecho del esposo “mama, succiona” la sabiduría del esposo.

2 BERNARDO DE CLARAVAL, Obras completas, vol. V, Madrid 1993, *Sermón sobre el Cantar 1, VI, 11*.

3 *Id.*

Y, cómo se da ese proceso en un sentido epistemológico: en la obediencia. La obediencia es causa y garantía de la escucha de la voz de Cristo dirigida a mi persona.

Tomo un texto que siempre estuvo presente a lo largo de los siglos monásticos, de Doroteo de Gaza (siglo VI), para ver cómo entendían esta realidad:

Pero puede ser que se pregunten qué debe hacer aquel que no tiene a quién pedir consejo. De hecho, si alguien busca sinceramente, de todo corazón, la voluntad de Dios, Dios no lo abandonará jamás y lo guiará en todo según su voluntad. Así, si alguno dirige su corazón hacia la voluntad de Dios, Dios iluminará hasta a un niño para hacérsela conocer. Pero si por el contrario no busca sinceramente la voluntad de Dios, podrá consultar a un profeta: Dios pondrá en boca del profeta una respuesta conforme a la perversidad de su corazón, según palabras de la Escritura: Si un profeta habla y se equivoca, soy yo el Señor quien lo hace equivocar (Ez 14,9). Por eso debemos con todas nuestras fuerzas, dirigiéndonos según la voluntad de Dios y no confiarnos en nuestro propio corazón⁴.

La obediencia es la que va educando en esa escucha y van preparando la respuesta personal del alma a Cristo. Esto trae aparejado el otro tema: la ignorancia, para estos monjes, es culpable, por la misma razón.

3. LAS ESCRITURAS Y LA VOZ DEL SEÑOR: EL SALMO 84

Siguiendo con Bernardo, el texto clave para comprender esta perspectiva que empieza perderse es el gran salmo del Adviento: el salmo 84. En su versión latina de la Vulgata dice en su versículo 9:

Audiam quid loquatur Deus in me... (voy a escuchar lo que dice el Señor “en mí”)

Podemos ver de que modo san Bernardo valora este salmo, clave para su teología del continuo Adviento de la Palabra para encarnarse:

Por eso, cuando sientas que estas cosas tienen lugar en tu corazón, no pienses que son tus propios pensamientos, sino que debes saber que te habla quien por boca del Profeta dice: Soy yo quien habla con justicia (Is 63,1).

III. Porque las palabras que la verdad dice en nosotros son muy

4 DOROTEO DE GAZA, *Conferencia 5*, Buenos Aires 1995, 89.

parecidas a las que piensa nuestra mente, ni es fácil discernir lo que nace del corazón y lo que se oye. Esto distingue con prudencia a los que hacen caso a las palabras del Señor en el Evangelio: Del corazón salen los malos pensamientos (Mt 15,19) y a los otros: ¿Por qué pensáis cosas malas en vuestros corazones? (Mt 9,4); y también: El que habla en falso habla de lo suyo (Jn 8,44). El Apóstol dice entonces: No es que seamos capaces de pensar algo como si viniera de nosotros mismos (lo que implica: el bien), sino que nuestra capacidad viene de Dios (2 Cor 3,5). Por lo tanto, cuando tenemos cosas malas en nuestro corazón, son nuestros pensamientos, si son cosas buenas, es la Palabra de Dios. Nuestro corazón dice esas cosas, las otras no las dice sino que las escucha. Escucharé, dice el salmista, lo que Dios, el Señor, dice en mí (Sal 84,9). Dios habla en nosotros, y no somos nosotros quienes pensamos estas cosas, sino que las sentimos en nosotros. En cambio, los asesinatos, los adulterios, los robos, las blasfemias y otras cosas semejantes, salen del corazón, ni las oímos, sino que las decimos. El salmo continúa diciendo: “El necio dijo en su corazón: no hay Dios” (Sal 13,1)⁵.

Para estos monjes el objeto de toda palabra escrita es suscitar y preparar el oído, el corazón para la escucha de esa voz viva que habla personalmente, como un amigo con su amigo.

4. LA REVELACIÓN DE LOS SECRETOS (CONSEJOS) DEL ESPOSO

Esta palabra dirigida de modo personal supera con creces la palabra escrita, sin embargo, nunca entra en contradicción con ella. La profundiza cada vez más y de un modo personal.

Porque todo hombre perfecto dijo: Las bellas palabras de los Profetas no me bastan.... Más bien, el más bello de los hijos del hombre, bésame con el beso de su boca. Ya no me interesa Moisés: se ha vuelto incómodo para mí al hablar. Los labios de Isaías son impuros, Jeremías no puede hablar, pues es un niño, y todos los profetas carecen de elocuencia. Que aquel de quien hablan, me bese con el beso de su boca. No me hables más en ellos y por ellos, porque su lenguaje es como agua oscura y nube tenebrosa; pero él mismo me besa con el beso de su boca, él cuya presencia graciosa es la doctrina admirable que fluye de su boca se convierte en mí en una fuente de agua que sube a la vida eterna. ¿No se me infundirá una gracia más abundante si Aquel a quien el Padre ungió con el óleo de la exultación con preferencia a sus compañeros, se digna él mismo a besarme con el beso de su boca? Su palabra viva

5 BERNARDO, *Sobre el Cantar 32, II, 5-III,1*.

y eficaz es para mí, en efecto, un beso, no una unión de labios, que a veces es una expresión mentirosa de tranquilidad, sino una verdadera infusión de alegría, una revelación de secretos, una mezcla cierta y un poco indiscreta de la luz suprema y de la mente iluminada. Porque al adherirse a Dios, el alma forma un solo espíritu con él. Rechazo con razón los sueños y las visiones, no quiero figuras ni enigmas, ni siquiera aprecio las apariciones de los ángeles. Porque mi Jesús los supera con creces en belleza y esplendor. No a otros, pues, sean ángeles, sean mansos, sino a él le ruego que me bese con el beso de su boca⁶.

Descubrir esa palabra es equivalente a experimentar el beso del Cristo en el alma.

5. UNA OBRA DE SÍNTESES: “LA IMITACIÓN DE CRISTO” (S. XV)

Como en los monjes medievales estas enseñanzas se encuentran un poco dispersas y no ordenadas sistemáticamente, voy a mostrar lo mismo en una obra que, con el paso de los siglos adquirió una trascendencia muy grande. Más que el contenido, lo que me interesa es el principio retórico que sigue el autor de esta obra. Se trata del escrito como ejercicio hacia la interioridad para poder reconocer la voz del Señor. El proceso más importante que busca provocar la Imitación de Cristo es la conducción del lector hacia el diálogo interior con Cristo. Para eso lo va conduciendo, de modo encadenado, desde el Libro Primero hasta el Tercero, donde comienza un diálogo con Cristo que no termina más, ni en el libro (el Libro Cuarto sigue con ese diálogo hasta el final) ni en la vida del lector.

Para lograr eso la Imitación comienza cada libro con un texto bíblico que sintetiza su objetivo, y a partir de allí desarrolla el contenido propio de cada uno:

Libro 1º. “El que me sigue no camina a oscuras” (Jn 8,12). (Lib. 1,1)

1. Feliz al que la Verdad le enseña directamente

no por medio de imágenes o voces pasajeras sino tal como es.

Nuestras percepciones y opiniones

fallan con frecuencia y nos orientan mal.

¿De qué aprovecha cavilar tanto sobre asuntos ocultos y oscuros de cuyo conocimiento nadie nos acusará en el día del Juicio?

¡Qué ignorancia tan grande

desconocer lo que es útil y necesario

prestando atención a curiosidades y daños.

6 BERNARDO, *Sobre el Cantar 2, 1,2*.

Realmente teniendo ojos no vemos.
¿Qué nos importan los análisis y las síntesis?
Cuando nos habla la Palabra Eterna
quedamos liberados de las opiniones cambiantes.
Todo proviene de la única Palabra
todo lo creado se refiere sin cesar a Ella
y es el principio, que nos habla.
Si falta, ninguno entiende nada o puede discernir justamente⁷.

De este punto de partida, que ya es de “tú a tú”, y que no todo lector termina de creer (Él Señor, en persona, nos habla!), la Imitación da un paso más al comenzar el Segundo Libro y dice:

Libro 2° . “El Reino de Dios está dentro de ustedes” (Jn 17,21), dice el Señor.

Conviértete de todo corazón al Señor
abandona las maldades de éste mundo
y tu vida encontrará reposo.

Aprende a menospreciar los intereses exteriores,
entregate a los interiores y verás que el Reino de Dios llega a ti.

Porque el Reino de Dios es paz y alegría con el
Espíritu Santo (Rm 14,17)

que no se da a los faltos de piedad.

Cuando Cristo venga a ti, te mostrará su amor
siempre que encuentre allí dentro un hogar preparado.

Todo esplendor y belleza se encuentra dentro
y ahí le gusta entrar.

Frecuentemente visita a la persona de vida interior

le conversa suavemente, le manifiesta su afecto,
muchas paz y maravillosa intimidad.

Si el autor de la *Imitación de Cristo* ha podido trazar este camino teológico-sacramental hacia el descubrimiento de la voz de Dios hablando al alma, ello se debe a que antes estos monjes y monjas de los siglos XII-XIV hicieron hincapié en esta realidad como el centro del camino de la Fe y la Teología. Es impresionante cómo estos textos reflejan el espíritu de san Bernardo y los maestros monásticos medievales.

Ese camino de interiorización avanza y, al comenzar el Tercer Libro se da el paso definitivo:

7 Tomamos la traducción de: “Imitación de Cristo”, Cuzco 2001.

Discípulo :

1. Escucharé lo que hable en mí el Señor Dios (Sal 84,9).

Feliz quien oye que el Señor le hable internamente,

y de su boca recibe frases de consolación.

Felices los oídos que captan el susurro de la Circulación Divina

y no advierten los susurros de este mundo.

Felices efectivamente los oídos que no escuchan

la voz resonante de afuera

sino la que enseña la Verdad interiormente.

Todo está preparado para ese gran paso que va a provocar la “Imitación”. Y por eso espera que el lector diga con el niño Samuel:

Discípulo:

1. Habla, Señor

porque tu servidor te escucha (1Sam 3,10)

Y pocos renglones más abajo se suena esa voz, que resuena más fuerte que el Oráculo del Antiguo Testamento (Sal 84,9), ante el cual temblaba el Pueblo de Israel:

Jesucristo:

1. Escucha, hijo, mis palabras;

mis especialísimas palabras que exceden a las de todos los intelectuales y sabios de este mundo.

Mis palabras son espíritu y vida (Jn 6,63)

y no pueden ser ponderadas con criterios humanos.

No son para referirse con vana complacencia

sino para oírse en silencio, y recibirse con toda humildad y mucho afecto. (Libro 3,2)

De este modo, a partir del Libro Tercero ha comenzado el diálogo del alma con Cristo que, de algún modo, estaba insinuada por la forma literaria con que se venían desarrollando los dos primeros libros. Por otra parte, en estas obras maestras de la retórica cristiana, no debe pensarse que esas primeras palabras de Cristo al alma (“escucha, hijo”) son algo accidental dentro del desarrollo de la obra. Se trata de un verdadero objetivo que persigue su autor: que el lector establezca una relación filial y dialogal con Cristo, tal como se dio en esos diálogos íntimos de la Última Cena, cuando Cristo dijo a sus apóstoles: *hijos míos (Jn 13,33)... no os dejaré huérfanos... (Jn 14,18)*. Y por eso el alma, reconociendo esa relación filial le contesta inmediatamente:

Discípulo:

“Feliz quien es educado (paideuein) por Ti
y conoce tus leyes,
porque lo alivias en los días difíciles” (Sal 94,12-13)
y no está abandonado en la Tierra.⁸

De este modo, llegados a este Libro 3º, el dinamismo literario del texto va llevando de lo escrito a lo oral y a que el lector no se encierre en el Libro, sino que comience a escuchar él mismo lo que el Señor le dice en su interior. Normalmente se considera que el autor de la “Imitación”, o san Bernardo, tuvieron un privilegio único de poder dialogar con Cristo. Sin embargo, esto es un error. El diálogo escrito debe llevar a que el lector desarrolle sus oídos del corazón para poder escuchar y entrar en su propio diálogo personal con el Señor.

6. EL SALTERIO COMO ESPEJO DEL ALMA

En el siglo XX, Guardini decía que los salmos son un espejo del alma. En ellos el creyente puede reconocer sus sentimientos y emociones ante Dios, de todo tipo y género⁹. El fiel se descubre a sí mismo en los salmos. En el siglo XII san Bernardo decía lo mismo, pero en sentido inverso: los salmos son un espejo del alma porque dejan ver algunos de los muchos sentimientos que se esconden en el corazón del hombre, en el gran Libro de la Conciencia, donde se debe realmente leer. Los salmos, como toda Palabra de Dios, son una guía para descubrir como siguen resonando en la propia conciencia y para que el hombre pueda seguir leyendo en su corazón mucho mas de lo que el texto dice.

8 Sin embargo, no todo termina con una “comunicación” del alma con Cristo. Esa no es la meta final. Hay un paso más, que lo da el Libro Cuarto: a la comunicación sigue la comunión con Cristo:

“Venid a mí todos los que estáis cansados por el esfuerzo y agobiados, porque yo os aliviaré”. dice el Señor (Mt 11,28)... 2. Ordenas que llegue a ti con fiadamente si quiero participar contigo y que reciba este alimento inmortal si deseo obtener vida y gloria eterna. Dices: “Vengan a mí todos los que están cansados por el esfuerzo y agobiados porque yo los aliviaré”. (Mt 11,28). ¡Con qué agradables y amistosas palabras para los oídos de un pecador, invitas tú, Señor Dios mío al necesitado y pobre a la comunión de tu Santísimo Cuerpo!

La Imitación ha llevado, desde el comienzo del Primer Libro, como un padre lleva de la mano a su hijo, desde las Palabras de Cristo hasta el Misterio Eucarístico, a la comunión de vida con Cristo. La teología de la “Comunión Eucarística” de la Imitación de Cristo es exactamente eso: entrar en un diálogo ininterrumpido del alma con Cristo.

9 GUARDINI R., *La Sabiduría de los salmos*, Bilbao 2014, 10-25.

Los salmos son esa guía para saber descubrir la voz del Señor que sigue siempre resonando y, por otra parte, entrar en su dinamismo, respondiendo como el dialogo del Cantar:

Por eso el malvado ha enojado a Dios, porque ha dicho en su corazón: no pedirá cuentas (Sal 9,34). Pero todavía hay algo que se escucha en el corazón, pero no es una palabra del corazón. Porque no sale del corazón, como nuestros pensamientos, ni es esa palabra del Verbo que se escucha en nuestro corazón, siendo algo malo. Lo ponen los poderes enemigos, como lo hacen las sugerencias de los ángeles malignos, como sucedió, como leemos, que el diablo puso en el corazón de Judas Iscariote para traicionar al Señor¹⁰.

7. LOS SALMOS Y EL DESPERTAR DEL DIÁLOGO INTERIOR CON EL PADRE

Los salmos anuncian el encuentro del alma con el Verbo mismo y llevan de la mano hacia Él. Sin embargo, Bernardo, sabe que puede suceder que el alma no reconozca su Voz viva y eficaz y, como los discípulos de Emaús, mientras Cristo les habla personalmente en el camino, ellos no sean capaces de reconocer su Voz y presencia viva:

Hay quienes, cansados en los asuntos espirituales y habiéndose vuelto tibios y débiles de espíritu, caminan sombríamente por los caminos del Señor, haciendo las cosas que se les imponen con un corazón seco, murmurando a menudo, y quejándose de que sus días y sus noches son interminables, diciendo con el santo Job: Si me acuesto, digo, ¿cuándo me levantaré? Y de nuevo espero la noche (Job 7:4). Por lo tanto, cuando sucede que alguien sufre tales cosas, si el Señor, teniendo misericordia de ellos, viene a nosotros en nuestro camino y comienza a hablarnos del cielo, Él, que es del cielo, o a cantarnos algo adecuado de los cantos de Sión, o a hablarnos de la ciudad de Dios, de la paz de esa ciudad, de la eternidad de esa paz, del estado de la eternidad, os digo que estas buenas noticias servirán para excitar el alma adormecida, y alejarán todo el tedio del alma del oyente, y toda la fatiga del cuerpo. ¿No te parece que esto es lo que sufrió y pidió cuando dijo: “Mi alma duerme en el tedio; dame fuerza con tus palabras”? (Sal 118:28). Y cuando ha obtenido lo que pedía, exclama: Cómo he amado tu ley, Señor, medito en ella todo el día (Sal 118,97). En efecto, hay algunas palabras del Verbo Esposo dirigidas a nosotros, que sirven para

10 BERNARO, *Sobre el Cantar* 32, 3,5

hacernos meditar en él y en su gloria, en su belleza, poder y majestad. Y no sólo eso, sino que, además, cuando escudriñamos con ahínco su ley y los juicios de su boca, y los meditamos día y noche, tenemos la certeza de que el Esposo está cerca de nosotros y nos habla, y con sus palabras nos anima para que no nos pese el cansancio.

5. Así pues, cuando sientas que estas cosas actúan en tu corazón, no pienses que son tus propios pensamientos, sino que debes saber que te está hablando Él, que por boca del Profeta dice: Soy yo quien hablo con justicia (Is 63,1) ¹¹.

8. CONCLUSIÓN

En el período patrístico los salmos adquieren, desde el principio y sobre la base del Nuevo Testamento, un carácter central por su dimensión cristológica y como oración por la que el cristiano se configura con Cristo.

En este período medieval se produce un leve cambio de matiz. Como diría Gregorio Penco, discípulo de Jean Leclercq, mientras en la patrística el misterio de Cristo es contemplado en el Salterio en su objetividad, en este período medieval los salmos hacen un leve giro subjetivo. Los salmos son vistos como el reflejo del diálogo del alma que, creada en un coloquio permanente con el Padre, lo ha perdido por el pecado, se pierde en cada pecado, y los salmos buscan restaurarlo. Cuando ese diálogo recupera la centralidad en la relación de Fe con Cristo, con el Padre, entonces los salmos se transforman en la conversación ininterrumpida de los hijos con su Padre, y abren en la voz de la conciencia, en el Libro de la Conciencia, el diálogo del Cantar de los Cantares, que ya no es un cántico de los labios, sino de todo el ser del hombre que ha sido unido definitivamente al Padre por la Pascua de Cristo.

11 BERNARDO, *Sobre el Cantar 32, II, 5-III, 1*.

