



**SILENCIO Y PALABRA  
EN EL PENSAMIENTO MEDIEVAL**

**Ricardo O. Díez**  
(Compilador)





**SILENCIO Y PALABRA  
EN EL PENSAMIENTO MEDIEVAL**

---

Díez, Ricardo O.

Silencio y palabra en el pensamiento medieval / Ricardo O. Díez ;  
compilado por Ricardo O. Díez. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos  
Aires : Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2020.  
Libro digital, PDF/A

Archivo Digital: descarga y online  
ISBN 978-987-537-162-0

1. Filosofía Medieval. I. Título.  
CDD 180

---

**SILENCIO Y PALABRA  
EN EL PENSAMIENTO MEDIEVAL**

**Ricardo O. Díez**  
(Compilador)



# ÍNDICE

Las sentencias de liberación en la escatología valentiniana <b>Juan Carlos Alby</b>	9
<i>Silentium et excessus en itinerarium mentis in deum</i> de San Buenaventura <b>Julio César Barrera Vélez</b>	31
Palabra y silencio en el medioevo Via quaestionis <b>Luis Fernando Benítez Arias</b>	45
El silencio teofánico en el arte <b>María Sara Cafferata</b>	59
Damascio y la resignificación de lo Uno <b>Gerald Cresta</b>	79
La meditación según Hugo de San Víctor <b>Rafael R. Cúnsulo</b>	93
Silencio y blanco en la escritura <b>Francisco Diez Fischer</b>	109
Principio, Silencio y Palabras <b>Ricardo Oscar Díez</b>	119
“Ciertamente no dije una palabra”: el silencio de Margarita Porete <b>Laura Carolina Durán</b>	131
Senderos habitados por el silencio, encuentro con la Palabra <b>María del Carmen Fernández</b>	145
<i>¿Une réponse catholique?</i> La “metafísica del Éxodo” gilsoniana frente a la crítica heideggeriana a la “ontoteología” <b>Silvana Filippi</b>	155

La entidad silenciosa del Ángel a la luz de una Metafísica de la Relación	165
<b>María Raquel Fischer</b>	
<i>“Cum nullis possim verbis explicare”</i> : Silencio y Palabra en la obra de Santa Gertrudis	175
<b>Ana Laura Forastieri, OCSO</b>	
<i>“tacere, aut mutuatis uti verbis, necesse est”</i> : del silencio a la palabra prestada sobre Dios en el <i>Sermón</i> 22 de Isaac de la Estrella	185
<b>Pedro Edmundo Gómez, osb.</b>	
La teología política del misticismo. Una aproximación comparativa entre Tomás Moro y San Juan de la Cruz	195
<b>Fabián Javier Ludueña Romandini</b>	
La palabra airada. Consideraciones medievales	209
<b>Silvia Magnavacca</b>	
El itinerario de la palabra al silencio	223
<b>Jorge A. Miura</b>	
Primacía de la contemplación: escucha y transfiguración	235
<b>Marisa Mosto</b>	
Dar voz a una figura silenciosa. El papel de los demonios en el monacato patrístico	247
<b>Rubén Peretó Rivas</b>	
La encarnación y la escritura como Palabra de Dios, reveladores del logos-sabiduría en Orígenes	257
<b>Leonardo Vicente Pons</b>	
El caso de una palabra medieval silenciada por la esquizofrenia discursiva	271
Homenaje a Fernando y a Silvana: porque se dieron cuenta	
<b>Luisa Ripa</b>	

# LAS SENTENCIAS DE LIBERACIÓN EN LA ESCATOLOGÍA VALENTINIANA

Juan Carlos Alby\*

## INTRODUCCIÓN

Entre las diferencias que separaban a los gnósticos de los protocatólicos se destaca una por su identificación temprana en la Sagrada Escritura, tal vez la primera de las disidencias de las que tenemos registro entre ambas facciones del primer cristianismo. La misma se inscribe en el ámbito de la escatología personal y se refiere a la posición que estos cristianos tomaban frente a la fe en la resurrección. Sin nombrarlos como gnósticos, el Apóstol los acusa de no creer en la resurrección de los muertos.<sup>1</sup> Algunos años después del 55, fecha en que se redactó la Primera Carta a los corintios, el autor de la segunda epístola a Timoteo denuncia a dos cristianos de Efeso llamados Himeneo y Fileto, que enseñaban que la resurrección ya había acontecido.<sup>2</sup> Si se asume que estos dos personajes mencionados eran gnósticos, presunción plausible por el testimonio de su presencia en la iglesia de Efeso de la que fueron expulsados y de lo cual se lamenta Juan en su primera carta,<sup>3</sup> esta noticia aclara la anterior, pues no se trata de que los gnósticos no creyeran en la resurrección, sino que la entendían de manera diferente. Para ellos, la verdadera resurrección no puede seguir a la muerte física, a la que sólo le puede sobrevenir la corrupción de la materia, sino que aquella acontece al momento en que los hombres espirituales reciben la Iluminación de la Gnosis perfecta. Por lo tanto, es la muerte la que sigue a la resurrección y no al

---

1 Cf. 1 Co 15, 12: “Ahora bien, si se predica que Cristo ha resucitado de entre los muertos, ¿cómo andan diciendo algunos de vosotros que no hay resurrección de muertos?”.

2 Cf. 2 Ti 2, 17: “[...] y su palabra irá cundiendo como gangrena. Himeneo y Fileto son de estos: se han desviado de la verdad al afirmar que la resurrección ya ha sucedido; y pervierten la fe de algunos”.

3 Cf. 1 Jn 2, 19 Salieron de entre nosotros; pero no eran de los nuestros. Pues si hubiesen sido de los nuestros, habrían permanecido con nosotros. Así se ha puesto de manifiesto que no todos son de los nuestros”.

\* Universidad Católica de las Misiones (Ucami). Universidad Nacional del Litoral.

revés. Una vez destruido el cuerpo por la muerte, el alma y el espíritu se liberan de las ataduras de la carne y emprenden su viaje de retorno hacia la Ogdóada y el Pléroma. Pero tal ascenso no está asegurado sin obstáculos, según lo atestiguado por ciertos gnósticos seguidores de Valentín, sino que se requieren ciertos rituales de liberación.

Estudiaremos en primer lugar la distinción surgida en el seno mismo de la escuela de Valentín acerca de la necesidad o no de estos rituales. En segundo lugar, la exégesis de Mt. 10, 32-33 por parte de los valentinianos, paso necesario para comprender el ritual que nos ocupa en este trabajo, a saber, las sentencias de liberación que el alma debe pronunciar a modo de confesión ante las potencias cósmicas durante su viaje póstumo.

## 1. LA CUESTIÓN DE LOS DOS BAUTISMOS

Entre los discípulos de Valentín existían dos tendencias bien definidas. Una que sólo consideraba la virtud excelsa de la Gnosis sin necesidad de ritos ni de cualquier tipo de gesto sensible. En el extremo opuesto de la teología sacramental de la Gran Iglesia, entre estos gnósticos descollaban Tolomeo y Heracleón, los grandes maestros del valentinismo occidental. El carácter invisible y no sensible de la Gnosis exigía que esta se comunicara por medios alejados de la realidad visible. El bautismo ordinario de los creyentes era uno de los principales ritos que rechazaban. Por otro lado, existía entre los mismos sectarios una orientación más cercana a la dimensión ritual, que proponía dos bautismos. Por una parte, el bautismo imperfecto que celebraban los eclesiásticos, al que denominaban “bautismo del Salvador aparente”, dirigido exclusivamente a la remisión de pecados. Por otro lado, exaltaban el bautismo al que ellos mismos aludían y al que llamaban “Redención” o “bautismo de perfección (εἰς τελείωσιν)”, ordenado al conocimiento perfecto. Entre los gnósticos de esta segunda orientación sobresalían el fundador de la escuela de Valentín y Marcos el mago. Consideraban que el primer bautismo era de índole psíquica, como el que practicó Juan. El segundo, en cambio, era de naturaleza pneumática. Con su claridad habitual, Ireneo presenta tal enseñanza de la siguiente manera:

Enseñan que la redención es necesaria para quienes han adquirido la Gnosis perfecta, para ser regenerados en la Potencia suprema; de otra manera nos será imposible penetrar en el Pléroma, porque, dicen, ella es la que nos hace descender hasta las profundidades del Abismo. El bautismo del Jesús visible será para la remisión de los pecados; en cambio la redención del Cristo que descendió sobre él sería para lograr la perfección. El bautismo sería para los psíquicos, en cambio la redención para los *pneumáticos*. Juan predicó un bautismo de penitencia, en

cambio Cristo trajo la redención para hacernos perfectos. Por eso dijo: 'Con otro bautismo tengo que ser bautizado, y con ansiedad me dirijo a él' (Lc 12, 50). Asimismo, cuando la madre de los hijos de Zebedeo le pidió que los pusiera a uno a su derecha y al otro a su izquierda en su reino, dicen ellos que el Señor les habría presentado esta redención, cuando les dijo: '¿Podéis recibir el bautismo con el que debo ser bautizado?' (Mt 20, 22; Mc 10, 38). Y también Pablo habría claramente revelado en qué consiste la redención en Jesucristo (Ro 3, 24; Ef 1, 17; Col 1, 14), y su doctrina coincidiría con la que ellos predicaban de modos tan variados y contrapuestos.<sup>4</sup>

Los valentinianos de Teódoto, cuyos extractos de autor anónimo recoge Clemente de Alejandría, también conocían estos dos bautismos, doctrina que se detecta en Marcos y tal vez originada con el propio Valentín. Mencionaban un bautismo de agua (λουτρόν), sensible (τὸ μὲν αἰσθητὸν δι' ὕδατος) contrapuesto al bautismo inteligible (τὸ δὲ νοητὸν διὰ πνεύματος).

Por lo tanto, también el bautismo es por analogía doble: por un lado es sensible, en virtud del agua que sirve para apagar el fuego sensible, pero también es inteligible, gracias al Espíritu, que protege del fuego inteligible.<sup>5</sup>

La tendencia intelectualista identificaba la redención con la Gnosis, por lo cual consideraba superfluo todo otro rito sensible de liberación. Para los otros gnósticos, el bautismo imperfecto sólo tenía eficacia para la remisión de pecados, mientras que sólo el bautismo gnóstico otorgaba el Espíritu Santo y, por su medio, la Gnosis perfecta de Dios. La Redención, en este caso, no se confundía con la Gnosis, sino que se orientaba exclusivamente a la liberación del hombre interior de las potestades malignas. Se trata de la distinción sostenida por los gnósticos ritualistas entre Redención (ἀπολύτρωσις) y la perfecta gnosis (τελεία γνῶσις). Hipólito, en su sección dedicada a Marcos el mago menciona la enseñanza de los dos bautismos y la hace extensiva a Valentín y a su escuela.

---

4 S. Ireneo, *Adversus haereses (Adv. haer.)* I, 21, 2, en Rousseau, Adeline, DOUTRELEAU, Louis, *Irénée de Lyon. Contre les Hérésies*, Livre I, Tome II, Sources Chrétiennes (SC) 264, Paris, Cerf, 1979, p. 296.

5 Clemente de Alejandría, *Extractos de Teódoto (ET)* 81, 2, en Merino Rodríguez, Marcelo (Introducción, texto griego, traducción y notas), *Clemente de Alejandría. Extractos de Teódoto. Éclogas proféticas. ¿Qué rico se salva? Fragmentos*, edición bilingüe, Fuentes Patristicas 24, Madrid, Ciudad Nueva, 2010, p.155-157.

Luego les anunciaba un segundo bautismo después del primero y lo designaban 'redención' [...] como si les fuera posible recibir otra remisión después del único bautismo. [...] El bienaventurado presbítero Ireneo emprendió con toda franqueza una refutación y disertó acerca de estos lavacros y redenciones, explicando con detalle todo lo que realizan. Algunos de ellos dieron con la noticia de Ireneo y negaron que tal sea su tradición; así les han enseñado a negar siempre. Por eso hemos tenido la precaución de investigar con toda diligencia hasta hallar, sin que falte nada, lo referente a su tradición respecto del primer bautismo, pues así lo llaman, y respecto del segundo, al que denominan redención, pues ni sus secretos nos son desconocidos. Todo lo que decimos también debe aplicarse a Valentín y a su escuela.<sup>6</sup>

No obstante estas diferencias, ambas corrientes valentinianas coincidían en que sólo el Bautismo del Espíritu que ellos aseguraban poseer, es el único que puede conferir la perfección. Esto se advierte con nitidez en el célebre pasaje de los *Extractos de Teódoto*:

No es solamente el baño (λουτρόν) el que libera, sino también la gnosis. ¿Quiénes éramos? ¿Qué hemos venido a ser? ¿De dónde hemos venido o dónde hemos sido arrojados? ¿Hacia dónde nos apresuramos y de dónde hemos sido rescatados? ¿Qué es la generación, qué es la regeneración?<sup>7</sup>

Los gnósticos que pregonaban la inutilidad de los ritos de liberación como el bautismo de agua, tampoco aceptaban las fórmulas de confesión liberadoras, semejantes a las sentencias mágicas, ya que la Gnosis operaba con eficacia suficiente para proteger al alma de las potestades adversas. Resultan interesantes, en este sentido, los testimonios de Arnobio de Sicca, ya que parecen referirse a la actitud de los valentinianos antiritualistas:

---

6 Cf. Hipólito, *Refutaciones (Ref.)* VI, 41-42, en Montserrat Torrents, José (Traducción y notas), *Los gnósticos. Textos II*, Madrid, Gredos, 2002, pp. 163-166; cf. CLEMENTE de ALEJANDRÍA, *ET* 22, 1-2: "Cuando el Apóstol [Pablo] dijo: 'De otro modo, ¿qué conseguirán los que se bautizan por los muertos?' (1 Co 15, 29). En efecto, dice [¿Teódoto?], han sido bautizados en favor nuestro los Ángeles, de los que somos parte. Pero nosotros somos cadáveres, porque hemos sido enterrados en esta existencia; en cambio, los elementos masculinos [los Ángeles] están vivos porque no participan de esta existencia"; p. 103.

7 Clemente de Alejandría, *ET* 78, 2, pp. 153ss. Para un mayor desarrollo del tema de los dos bautismos valentinianos, cf. Orbe, Antonio, "Teología bautismal de Clemente alejandrino según *Paed.* I, 26, 3 - 27, 2", en *Gregorianum*, Vol. 36, n° 3 (1955), pp. 410-448.

Vosotros ponéis la salvación de vuestras almas en vosotros mismos y confiáis en llegar a ser dioses con vuestro esfuerzo personal [...]. Vosotros tan pronto como, una vez libres, os alejéis de los lazos del cuerpo, pensáis que os vendrán alas con las que lleguéis al cielo y podáis volar a las estrellas; sin embargo, nosotros tememos tamaña audacia y consideramos que no está en nuestras manos dirigirnos a lo alto, ya que consideramos incierto esto mismo, si merecemos recibir la vida y ser sustraídos a la ley de la mortalidad. Vosotros suponéis que habéis de retornar sin obstáculo ni ayuda alguna al palacio del Señor como a vuestra propia casa; por el contrario, nosotros ni esperamos que esto pueda acaecer sin la ayuda del Señor; no consideramos que pueda atribuirse a hombre alguno tanto poder y privilegio.<sup>8</sup>

El rechazo al rito bautismal iba acompañado en estos valentinianos por la convicción de que tampoco son necesarias las proposiciones liberadoras que el alma deberá pronunciar ante los arcontes durante su ascenso por la Hebdómada. Para conocer el significado de estas fórmulas verbales propuestas por los gnósticos que se avenían a los ritos sensibles, se hace necesario entender primero la fundamentación que ofrecían acerca de la necesidad de las mismas. Tal fundamento se desprende de la exégesis gnóstica de Mt 10, 32-33.

## 2. LA EXÉGESIS DE MT. 10, 32-33

La sentencia evangélica parece no dejar lugar a dudas acerca de la conducta que el cristiano debe tener ante la persecución: “Todo aquel que confesare en mí ante los hombres, también yo confesaré en él ante mi Padre que está en los cielos; mas quien me niegue a mí ante los hombres, yo también le negaré a él ante mi Padre que está en los cielos”.

Pero la genialidad de Heracleón encontró un recurso exegético que les permitía a los gnósticos relativizar lo que los eclesiásticos calificarían de apostasía, e incluso de cobardía. El valentiniano distingue entre la confesión verbal y la confesión cotidiana por la fe y el modo de actuar. La palabra griega “homología” (ὁμολογία) sugiere mejor que el vocablo “confesión”, la correspondencia entre *logos* y fe, *logos* y conducta, o incluso la misma correspondencia verbal entre la fe y lo que se declara ante los tribunales. Para Heracleón, incluso los hipócritas podían declarar mediante una confesión verbal algo que no se correspondiera con su realidad interior. La única homología que

---

<sup>8</sup> Arnobio de Sicca, *Adversus nationes* II, 33, en Castroviejo Bolívar, Clara (Traducción, introducción y notas), *Arnobio de Sicca. Adversus nationes. En pugna con los gentiles*, Madrid, BAC, 2003, p. 140.

tiene valor es la de cada día, con lo cual, tanto el martirio como la declaración de fe ante las autoridades terrenales resultan irrelevantes para la salvación. El valentiniano pone como ejemplo de aquellos que se han salvado sin pasar por el martirio ni por la mencionada confesión, a Mateo, Felipe, Tomás y Leví.<sup>9</sup> Según Eusebio,<sup>10</sup> Basílides también habría aconsejado la huida en tiempos de persecución. Para fundamentar esto, menciona a un famoso escritor de la época llamado Agripa Castor, que escribió una *Refutación de Basílides*, quien habría redactado veinticuatro libros sobre el Evangelio, tal vez las *Exegéticas* mencionadas por Clemente de Alejandría en los *Strómata*.<sup>11</sup> Clemente le concede a Heracleón la importancia de la confesión cotidiana ante Dios, por encima de la que se hace delante de los hombres. Pero esto no podía ser llevado al extremo de negar la fe ante una situación de peligro de muerte.<sup>12</sup> Considera que el verdadero gnóstico está por encima del temor a la muerte y si se le presenta una ocasión, sin que la haya provocado, de morir por amor a Dios, esto debe consolarle de manera natural, pues el móvil de su vida fue el amor, no el temor, ni siquiera la esperanza. En cambio, los herejes —concretamente, los

---

9 Clemente se confunde al duplicar a Mateo con Leví, ya que ambos corresponden al mismo personaje bíblico; cf. Clemente de Alejandría, *Strómata* (*Stróm.*) IV, IX, 71, 1-3, donde reproduce el *Fragmento* 50 de Heracleón: “Heracleón, el más ilustre de la escuela de Valentín, al explicar esta cuestión (τόπος), dice literalmente que existe una confesión (ὁμολογία) por la fe y la conducta de vida, y otra confesión distinta mediante la palabra. La confesión mediante palabra y delante de las autoridades, dice, es la única que la mayoría tiene por confesión, pero esto no es correcto; también los hipócritas pueden realizar esa misma confesión. Sin embargo, esa misma palabra puede que no se haya dicho de forma general; en efecto, no todos los salvados han realizado la confesión por medio de la palabra, y salieron [de esta vida]; entre ellos están Mateo, Felipe, Tomás, Leví y otros muchos”, en MERINO RODRÍGUEZ, M. (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. 153ss.

10 Cf. Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica* (*HE*) IV, 7, 7: “Agripa pone al descubierto la habilidad e impostura de aquel hombre, pues al develar sus arcanos dice que Basílides había compuesto veinticuatro libros sobre el Evangelio [...] y también enseñaba que probar alimentos ofrecidos a los ídolos y renegar despreciosamente de la fe con juramento en tiempos de persecución eran actos indiferentes”; en VELASCO-DELGADO, Argimiro (Traducción, introducción y notas), *Eusebio de Cesarea. Historia eclesiástica*, vol. I, edición bilingüe, Madrid, BAC, 1997, p. 206.

11 Cf. Clemente de Alejandría, *Stróm.* IV, XII, 81, 1, p. 165.

12 Cf. Clemente de Alejandría, *Stróm.* IV, IX, 73, 1: “Estas cosas dijo Heracleón. También manifiesta otras cosas que están de acuerdo con nosotros respecto de esta perícopa, aunque no tiene en cuenta una cosa: aunque de suyo algunos no confesaron a Cristo delante de los hombres con la conducta y la vida, sin duda al confesarlo mediante la palabra en los tribunales y no negarlos a pesar de haber sido puestos incluso a prueba de muerte, manifiestan haber creído con buena disposición”; p. 155.

seguidores de Valentín— presuntos mártires cotidianos, aman demasiado la vida presente y huyen del martirio cruento recurriendo a sofismas nacidos de la cobardía, tales como “el que confiesa mediante la muerte se mata a sí mismo y es un suicida”.<sup>13</sup>

Sobre el texto de Mt 10, 32-33 se apoya toda la teología martirial valentiniana, acerca de la cual Ireneo guarda silencio, pero que Tertuliano recoge con criterio propio en dos tratados cuyas respectivas redacciones están distanciadas en quince años, más o menos. En efecto, el *Adversus valentinianos* fue escrito por el africano poco antes del 202, durante su período montanista, mientras que el *Scorpiace* habría sido escrito durante el 212, en época de fuertes persecuciones.<sup>14</sup> Esto lo hace contemporáneo a la enseñanza de Orígenes, quien dirigió la escuela catequética de Alejandría entre el 203 y el 231, y anterior a la muerte de Clemente, acaecida antes del 215. No obstante, este escrito parece provenir de las propias investigaciones realizadas por Tertuliano acerca del valentinismo, ya que no presenta influencias de Ireneo ni de los dos grandes alejandrinos, así como tampoco hay rastro alguno de que conociera la exégesis de Heracleón.

En el capítulo X, Tertuliano expone la exégesis valentiniana del texto de Mateo:

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

---

13 Cf. Clemente de Alejandría, *Stróm.* IV, IV, 16, 3: “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 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”; p. 81.

14 Existe discrepancia entre los estudiosos acerca de la fecha de composición de este tratado. Antonio Orbe dice que fue escrito probablemente en el verano de 213, cf. Orbe, A., *Los primeros herejes ante la persecución. Estudios valentinos V*, Roma, Analecta Gregoriana, 1956, p. 91. Pero estudios realizados en base a las relaciones internas de las obras de Tertuliano dedicadas al martirio han llevado a Azalli Bernardelli a concluir que el *Scorpiace* debe ser situado entre el *Ad martyras* y el *De corona militis*, por una parte, y el *De fuga in persecutione* y el *Ad scapulam*, por otra. El *Scorpiace* constituye el engarce entre estas cuatro obras que recogen el pensamiento de Tertuliano sobre la confesión de fe y el martirio. Por estas razones, el citado investigador ubica esta obra en el contexto de la persecución de Escápula, a lo largo del 212; Cf. Ánchel Balaguer, Constantino y Serrano Galván, José Manuel (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.

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.<sup>15</sup>

Se trata de una interpretación distinta de la de Heracleón, aunque no necesariamente contradictoria. Pues, mientras Heracleón pone el acento en la confesión interior, los valentinianos del *Scorpiace* destacan la pública. La primera le otorga importancia al martirio gnóstico, cotidiano y esotérico, en desmedro del martirio cruento. La segunda, también le resta importancia a este último martirio, pero utilizando una coartada distinta: la confesión pública tendrá lugar ante tribunales superiores que no están bajo las autoridades de este mundo, sino en los cielos.<sup>16</sup> Es decir que los valentinianos proponían una doble exégesis de Mt 10, 32-33; una psíquica, correspondiente a la interpretación que le daban los eclesiásticos y otra pneumática, propia de su ciencia bíblica. La expresión que es objeto de ambas hermenéuticas es *coram hominibus*, “delante de los hombres”.<sup>17</sup> Para estos gnósticos, los *homines* a los que se refiere el Salvador no pueden ser las potestades mundanas, como creen los eclesiásticos, sino los “verdaderos hombres”, es decir, las potencias celestes. Ellos tratan de probar que los paganos no merecen figurar ante los gnósticos como “hombres”. Para fundamentarlo, acuden a dos pasajes del Antiguo Testamento en los que el Demiurgo manifiesta su total desprecio por ellos. Estos pasajes son Is 40, 15 y 22 y Os 13, 3.

Ya veis lo que son las naciones, una gota escurrida de un cubil, un grano de polvo en la balanza” (Is 40, 15). “Él habita en el orbe terrestre (sus habitantes le parecen langostas) (Is 40, 22). “Por eso serán como nube de la mañana, como rocío matinal que pasa, como paja aventada de la era, como humo por la ventana (Os 13, 3).

---

15 Tertuliano, *El escorpión (Scorp.)* X, 1, p. 128.

16 Cf. Tertuliano, *Adversus valentinianos* XXX, 2. “Y ay de nosotros si nos sacudimos el yugo sobre cualquier cuestión, si somos indiferentes a las obras de santidad y de justicia, si preferimos confesar que somos cristianos en algún lugar distinto de los tribunales de este mundo, ante las potencias gobernantes [del cosmos]” (traducción mía), en Fredouille, Jean-Claude (Introduction, texte critique, traduction), *Tertullien. Contre les valentiniens*, Tome I, SC n° 280, Paris, Cerf, 1980, p. 142s.

17 Nos ocupamos de un análisis más extenso de esta expresión en “*Coram hominibus*. Hacia una ética del martirio en los comienzos del cristianismo”, en *Strómata*, vol. 63, nn. 1-2 (2007), pp. 53-65. Pero para un desarrollo más exhaustivo, cf. ORBE, A., *Los primeros herejes ante la persecución...*, cap. III, pp. 87-101.

Los valentinianos aplican al *homines* del Evangelio de Mateo lo que Isaías dice de las *gentes*, cuyo sentido es indudablemente peyorativo.<sup>18</sup> Pero nunca aclaran con qué procedimiento asocian los textos proféticos a los hombres comunes de entre las naciones. Admiten el sentido llano del texto para su aplicación a los eclesiásticos, de naturaleza psíquica. Estos habrían de confesar ante los tribunales de este mundo, los *homines* o *gentes* de los que habla Isaías para caracterizar a las naciones que no creen en Cristo. No obstante, en su aplicación a la homología de los pneumáticos, estos gnósticos remontan el significado de *coram hominibus* hasta las esferas celestes, donde tendrá lugar la confesión ante los “verdaderos hombres”. Es decir que, lo que los tribunales de este siglo son para los eclesiásticos, las potestades celestes son para los pneumáticos. Esta proporcionalidad de las confesiones se apoya en la antropología gnóstica que sostiene la diversidad de sustancias, a saber, *hylika*, psíquica y *pneumática*.

Con su acostumbrado estilo irónico, Tertuliano intenta ridiculizar la exégesis valentiniana utilizando el plural para los nombres que aplica a las potencias de la Hebdómada. Pero en realidad, estos nombres son tomados por el africano de las identidades de los Eones sobre las que informa Ireneo. Así, *Theletos* (Θελητός) era el consorte masculino de la *Sophía Superior*,<sup>19</sup> también considerado Luz, según una epístola valentiniana conservada en Epifanio,<sup>20</sup> mientras que *Acinetos* (Ἀκίνητος) era el complemento masculino de *Synkrisis* (Σύνκρσις).<sup>21</sup> Al pasarlos al plural, Tertuliano los convierte respectivamente en *θεληττής* (lat. *Zelator*), “celosos”; *ἀκίνητος*, “inmóviles”, “inconmovibles” y *ἀβάσκαντος*, “sin envidia”. Por su parte, el término *Abascantos* aparece en el Pairo mágico de Leyden J 385 como “carente de defectos y de dolor” y “sin mancha”, en una fórmula de invocación.<sup>22</sup> Con este sarcasmo, Tertuliano pretende descalificar a los *veri homines* de la cosmología valentiniana.

18 Cf. Mt 24, 9; Hch 9, 15; Lc 21, 12; Mc 13, 9.

19 Cf. S. Ireneo, *Adv. haer.* I, 1, 2, p. 32.

20 Cf. Epifanio, *Panarion* (*Pan.*) 31, 5, 8: Θελητός, ὃ ἐστὶ φῶς; en Mirto, Andrea (Traduzione), Mele, Andrea (Note di commento), *Epifanio di Salamina. Panarion eresia 30-41*, Roma, Città Nuova, 2017, p. 65.

21 Cf. S. Ireneo, *Adv. haer.* I, 1, 2; Epifanio, *Pan.* 31, 5, 9.

22 El mencionado papiro fue editado por el erudito alemán Albrecht Dieterich, quien en su obra *Abráxas: Studien zur Religionsgeschichte des spätern Altertums* (Leipzig, 1923), lo estudió juntando las dos ediciones de la *Kosmopolía*. Cf. *P XIII*, en Calvo Martínez, José Luis, Sanchez Romero, María Dolores (Introducción, traducción y notas), *Textos de magia en papiros griegos*, Madrid, Gredos, 1987, p. 280.

### 3. LAS SENTENCIAS DE CONFESIÓN CÓSMICA

Los ophitas que conoció Orígenes eran mucho más analíticos que los valentinianos en cuanto a la descripción de los “aduaneros” (τελωνῶναι) celestes incardinados en cada una de las esferas cósmicas. En su refutación a Celso, Orígenes se refiere a los ophitas, a quienes su adversario considera “una secta insignificante” (ἀφ’ ἧς...αἰρέσεως ἀσημοτάτης). Estos gnósticos que, según San Ireneo fueron los precursores de los valentinianos,<sup>23</sup> describen detalladamente la ascensión del alma basándose en un esquema de la Hebdómada tomada de la teología persa de Mitra<sup>24</sup> y, según Hipólito, en la visión de Jacob.<sup>25</sup> Luego de presentar el famoso diagrama de los ophitas sobre los siete dáimones arconticos, Orígenes describe con meticulosidad lo que las almas dicen a cada uno de esos arcontes luego de atravesar el cielo lunar, al que llama “barrera de la maldad”:

Mas, si alguno gusta saber de las fantasías de aquellos charlatanes, con las que quisieron, sin lograrlo, atraer adeptos a su doctrina, como si

---

23 Cf. S. Ireneo, *Adv. haer.* I, 30, 15; p. 384.

24 La cosmología mitraica seguía el orden griego, a saber, sol, luna, Marte, Mercurio, Júpiter, Venus, Saturno.

Orígenes acusa a Celso de exponer ciertos misterios persas sólo a los efectos de mostrar erudición. En boca de Celso pone las siguientes palabras: “También se da oscuramente a entender esto en la doctrina de los persas y en los misterios de Mitra, que son de origen persa. Hay, en efecto, en ellos, una representación de las órbitas del cielo, de la fija y de la de los planetas, y del paso por ellas del alma. He aquí el símbolo: una escalera de siete puertas y en su cima una octava puerta. La primera de las puertas es de plomo, la segunda de estaño, la tercera de bronce, la cuarta de hierro, la quinta de aleación, la sexta de plata y la séptima de oro. La primera la atribuyen a Cronos (Saturno), significando con el plomo la lentitud de este astro; la segunda a Afrodita (Venus), comparando con ella lo brillante y blando del estaño; la tercera a Zeus (Júpiter), por ser la base broncea y firme; la cuarta a Hermes (Mercurio), porque tanto el hierro como Hermes resisten todo trabajo, ganan dinero y están muy elaborados; la quinta a Ares (Marte), por ser desigual y variado por causa de la mezcla; la sexta a la luna, por ser de plata y la séptima al sol, por dorada, metales que imitan los colores del sol y la luna”; Orígenes, *Contra Celso* VI, 22, en Ruiz Bueno, Daniel (Introducción, traducción y notas), Madrid, BAC, 1967, p. 407s. Como de la escala griega de los siete planetas no hay rastro alguno en los escritos valentinianos, es posible que del culto a Mitra hayan pasado a los ophitas y de éstos a los valentinianos. Pero es más probable que los discípulos de Valentín hayan seguido el orden egipcio enseñado por Crisipo: luna, sol, Venus, Mercurio, Marte, Júpiter, Saturno, si se tiene en cuenta la gran influencia que ha tenido la física estoica sobre la escuela de Valentín; cf. Orbe, A., *op. cit.*, p. 106s. Para la descripción del cosmos según Crisipo, cf. Estobeo, *Ecl.* 1.184, 8-185, 24 (SVF 2.527), en Boeri, Marcelo, Salles, Ricardo (Traducción, comentario filosófico y edición anotada de los principales textos griegos y latinos), *Los filósofos estoicos: ontología, lógica, física y ética*, Santiago de Chile, Ediciones de la Universidad Alberto Hurtado, 2014, p. 259.

25 Cf. Hipólito, *Ref.* V, 8, 19-20; p. 48s.

poseyeran no sabemos qué misterios, oiga lo que enseñan se diga, después de atravesar la que llama barrera de la maldad, a las puertas de los arcontes eternamente encadenadas: 'Rey solitario, vínculo de la ceguera, olvido inconsciente, yo te saludo, fuerza primera, guardada por el espíritu de la providencia y sabiduría, de donde soy enviado puro, hecho ya parte de la luz del Padre y del Hijo. La gracia esté conmigo: sí, Padre, esté conmigo'. Y de aquí dicen que proceden los poderes de la Ogdóada. Luego, al pasar al que llaman Yaldabaoth, enseñan a decir: '¡Oh, tú, Yaldabaoth, primero y último, nacido para imperar con audacia, palabra que es dominante de una mente pura, obra perfecta para el Hijo y el Padre!, traigo un símbolo marcado con la marca de la vida después de abrir al mundo la puerta que tú cerraste con tu eternidad, para pasar de nuevo libre tu poder. La gracia esté conmigo, sí, Padre, esté conmigo'. Y dicen que con este arconte simpatiza la estrella Fenonte (*phainon*, Saturno). Luego piensan que quien ha pasado Yaldabaoth y ha llegado a Yao, debe decir: '¡Oh, tú, Yao, segundo y primero, señor de los ocultos misterios del Hijo y del Padre, que brillas en la noche, soberano de la muerte, parte del inocente, llevando ya tu propio (...)!', como un símbolo, me dispongo a entrar en tu imperio, después de dominar por una palabra viva al que nació de ti. La gracia esté conmigo, Padre, esté conmigo'. Luego viene Sabaoth, al que piensan hay que decir: 'Señor de la quinta autoridad, poderoso Sabaoth, defensor de la ley de tu creación, destruida por la gracia, con una péntada más poderosa, déjame pasar, contemplando un símbolo intachable de tu arte, preservado por la imagen de una figura, un cuerpo liberado por la péntada. La gracia esté conmigo, Padre, esté conmigo'. Seguidamente viene Astafeo, al que creen hay que decir lo siguiente: 'Señor de la tercera puerta, Astafeo, inspector del primer manantial de agua, mirando a un iniciado, déjame pasar, purificado que estoy por el espíritu de una virgen, contemplando la esencia del mundo. La gracia esté conmigo, Padre, esté conmigo'. Después de este viene Eloeo, al que piensan debe decirse lo siguiente: 'Señor de la segunda puerta, Eloeo, déjame pasar, pues te traigo un símbolo de tu madre, la gracia escondida por las potencias de las autoridades. La gracia esté conmigo, Padre, esté conmigo'. Al último le llaman Oreo, y a este piensan que le dicen: 'Tú que pasaste intrépidamente la barrera del fuego y alcanzaste el imperio de la primera puerta, déjame pasar, mirando el símbolo de tu propia fuerza, destruido por una figura del árbol de la vida, tomado por la imagen según la semejanza de un hombre inocente. La gracia esté conmigo, Padre, esté conmigo'.<sup>26</sup>

---

26 Orígenes, *Contra Celso* VI, 31, p. 415s.

En el capítulo siguiente, Orígenes trata de descalificar a estos adversarios acusándolos de no entender las artes de la magia y de no discernir los textos de la sagrada Escritura, lo que los lleva a confusiones. Habrían tomado de la magia los nombres de Yaldabaoth, Astafeo y Oreo, y de las Escrituras el nombre de Iao, tal como se dice entre los hebreos, lo mismo que Sabaoth, Adoneo y Eloeo. Como los nombres tomados de la Biblia hebrea son sinónimos de un único y mismo Dios, Orígenes acusa a los ophitas de desdoblarlos en deidades distintas.<sup>27</sup>

Los valentinianos, en cambio, no se muestran tan detallistas como sus precursores y simplifican las sentencias de confesión a dos, como respuestas o “contraseñas” a dos interrogatorios por parte de los guardianes de las dos grandes fronteras que separan las regiones infrapleromáticas. Una de las mencionadas confesiones tendrá lugar en la frontera del cielo lunar ante el Kosmocrátor, entre la héxada o cosmos material y la Hebdómada, mientras que la otra en el límite entre la Hebdóamda y la Ogdóada, ante los ángeles del Demiurgo.

En cuanto a la primera de las fronteras, la del cielo de la luna, está dominada por las potencias del mal que reinan en el aire<sup>28</sup> y que intentaban apoderarse de la vida exhalada por el que iba a morir. La región del aire como teatro de guerra entre ángeles buenos y malos era un tópico conocido por los valentinianos:

De esta disputa y lucha de los poderes, el Señor nos libera y procura la paz, lejos del combate de los poderes y de los ángeles, pues unos están a favor nuestro, mientras que otros están contra nosotros.

---

27 Cf. Orígenes, *Contra Celso* VI, 32, p. 416s.

28 San Agustín en su crítica a Porfirio por su descripción del ascenso del alma por medio de la teúrgia, reconoce que las regiones del aire son las moradas de los demonios: “Dice [Porfirio], de hecho, que el alma mediante ciertas iniciaciones teúrgicas, que llaman *teletas*, se dispone y capacita para recibir a los espíritus y a los ángeles, y aún a los dioses [...]. Así, pues, aunque distinga los ángeles de los demonios, asignando los lugares aéreos a los demonios y los etéreos o empíricos a los ángeles, y aunque avise que hay que servirse de la amistad de algún demonio, con cuya ayuda se puede elevar uno, aunque sea muy poco, sobre la tierra, y diga que es diferente el camino para llegar a la participación de los ángeles; a pesar de todo eso declara con una confesión, en cierto modo expresa, que se debe evitar la compañía de los demonios cuando dice que el alma, pagando las penas después de la muerte, tiene horror al culto de los demonios que la rodeaban. Y no puede negar que la misma teúrgia, que recomienda como conciliadora de los ángeles y los dioses, tiene influencia ante tales potestades que, o ven con malos ojos la purificación del alma, o sirven a las artes de los que así lo ven [...]”; *De Civitate Dei* X, 9, en Santamarta Del Río, Santos, Fuertes Lanero, Miguel (Traducción), Capánaga, Victorino (Introducción y notas), *Obras de San Agustín XVI: La Ciudad de Dios (I.º)*, edición bilingüe, Madrid, BAC, 1977 (3ª. ed.), p. 617s.

Ciertamente, unos, como servidores de Dios, se parecen a soldados que luchan juntamente con nosotros; pero otros son como ladrones, porque el Maligno se ciñó la espada, no de manos del rey, sino que en su demencia se apoderó de ella por cuenta propia.<sup>29</sup>

Según esta doctrina valentiniana, la fatalidad astral sobre los hombres espirituales se deshace frente a la estrella de los magos:

Por eso se alzó en alto una estrella extraña y nueva, aniquilando la antigua disposición de los astros, brillando con una luz nueva, no de este mundo, la cual trazó nuevos caminos de salvación, como el mismo Señor, guía de los hombres, que descendió a la tierra para cambiar desde su fatalidad a su Providencia a los que creen en Cristo.<sup>30</sup>

Para los gnósticos, la raza de los espirituales estaba por encima de la fatalidad, ya que el Hado los gobernaba mientras estuvieran sujetos a las leyes racionales de la *psyché*. Pero cuando estas eran superadas por la recepción de la Gnosis, quedaban libres de la dominación astral.<sup>31</sup>

Taciano de Siria se refiere al conflicto de potencias en el aire durante el ascenso del alma, pero limitada al hombre psíquico.

[...] ni es fácil comprender cómo el alma inmortal, impedida por los miembros del cuerpo, se haga más inteligente cuando de él se separa. No, son los dáimones los que por su maldad se ensañan con los hombres, y con variadas y engañosas representaciones desvían los pensamientos de los hombres, ya de suyo inclinados hacia abajo, para hacerlos incapaces de emprender su marcha de ascensión hacia los cielos. [...] mas también por los psíquicos son vistos los dáimones, cuando ellos se muestran a sí mismos a los hombres, sea para ser tenidos en algo o para hacerles algún daño como a enemigos —pues son amigos de muy malas intenciones— o, en fin, para procurar pretexto de su culto a los que son a ellos semejantes.<sup>32</sup>

Nos interesan aquí las vicisitudes de los hombres pneumáticos durante su ascenso, porque ellos son los que deben pronunciar las sentencias

---

29 Clemente de Alejandría, *ET* 72, 1-2, p. 149.

30 Clemente de Alejandría, *ET* 74, 2, p. 151.

31 Cf. Orbe, A., *Antropología de San Ireneo*, Madrid, BAC, 1997 (2ª.ed.), p. 157.

32 Taciano de Siria, *Discurso contra los griegos* 16, en Ruiz Bueno, D. (Traducción, introducciones y notas), *Padres Apologetas griegos (s. II)*, edición bilingüe completa, Madrid, BAC, 1996 (3ª. ed.), p. 594s.

de liberación aprendidas en el Bautismo de Redención. El primer arconte que les dificultaba el paso hacia la Ogdóada era el Kosmocrátor, Príncipe de este mundo, asignado a la esfera de la luna junto a sus ángeles materiales. El Kosmocrátor valentiniano es el diablo, el primer adversario cósmico. A este se refiere el tratado de Nag Hammadi conocido como *Enseñanza autorizada* cuando dice: “Nosotros no poseemos nada en este mundo, a fin de que la potestad cósmica que vino a existir no nos retenga en los mundos celestes, en los cuales habita la muerte universal”.<sup>33</sup> Este es el primero de los “aduaneros” (τελώναι) celestiales que ante el paso del alma hacia la Hebdómada, reclamaba lo propio, es decir, lo material. Por eso, tanto los hombres espirituales como los psíquicos encontraban una resistencia hostil en el Kosmocrátor, de naturaleza inferior. Ocurría lo propio con la segunda frontera entre la Hebdómada y la Ogdóada, guardada por el Demiurgo y sus ángeles, quienes veían con rechazo al viajero de naturaleza pneumática, superior a la de ellos. A estos aduaneros se les sumaban los “exactores” (οἱ ἀπαιτηταί), encargados de examinarlos acerca de las condiciones del alma para poder continuar con su viaje póstumo. Un pasaje de los *Hechos de Tomás* discierne las funciones de aduaneros y de exactores, que como los publicanos del Evangelio, se encargaban de cobrar al alma el “impuesto” del ascenso:

No me perciban las potencias y dominaciones (δυνάμεις καὶ οἱ ἐξουσιασταί), ni piensen para nada en mí. No se ocupen de mí, al verme, los publicanos y exactores (τελώναι καὶ οἱ ἀπαιτηταί). No griten contra mí, que soy valiente y manso, los malvados y abyectos. Y cuando sea transportado a lo alto, no se aventuren a colocarse delante de mí, por tu poder, Jesús, que me rodea como una corona.<sup>34</sup>

La simplificación que hacen los valentinianos con respecto a los ophitas se extiende al número de confesiones que el pneumático ha de pronunciar durante su ascenso. Tertuliano guarda silencio sobre las mismas, pero Ireneo recoge dos.

---

33 *Enseñanza autorizada o El Discurso soberano* (NHC VI 3) 26, 25. Más adelante, en 30, 28 identifica a estas potencias con el diablo, lo que puede significar una diferencia con respecto a los valentinianos de S. Ireneo, *Adv. haer.* I, 5, 4, que distinguen claramente entre las potencias demiúrgicas y el diablo, Montserrat Torrents, José (Traducción, introducción y notas), en PIÑERO, Antonio, Montserrat TORRENTS, J., García Bazán, Frsnscisco, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I: Tratados filosóficos y cosmológicos*, Madrid, Trotta, 2000 (2ª. ed.), p. 487, n. 8.

34 *Hechos de Tomás (HchTom)* 148, 1, en Piñero, A. y Del Cerro, Gonzalo (Traducción, introducción y notas), *Hechos apócrifos de los Apóstoles II. Hechos de Pablo y Tomás*, edición bilingüe, Madrid, BAC, 2005, p. 1167.

La primera de ellas tiene lugar en la frontera que separa el cosmos hylíco de la Hebdómada, ante los espíritus de maldad (πνευματικὰ τῆς πονηρίας), ángeles materiales o demonios, que obstaculizan el paso a las regiones superiores. Ireneo menciona un rito practicado sobre los difuntos entre los valentinianos para que éstos se tornen imposibles de ser atrapados por parte de las potencias hostiles.

Otros celebran el rito de la redención sobre los que acaban de morir, derramando óleo y agua sobre su cabeza, o el óleo perfumado que dijimos arriba (en I, 21, 4) junto con agua, mientras pronuncian las mismas invocaciones, a fin de que (los difuntos) se hagan inatrapables e invisibles para los principados y Potestades a fin de que su hombre interior pueda subir más allá de los lugares invisibles. De este modo su cuerpo se quedaría en este mundo creado, mientras su alma se elevaría hasta el Demiurgo. Y les ordenan que, cuando lleguen, los que han muerto digan a las Potencias estas palabras: ‘Yo soy un hijo nacido del Padre, del Padre preexistente (Πατρός προόντος), e hijo también en el Preexistente (ἐν τῷ προόντι). He venido (ἦλθον) para verlo todo, mis cosas (τὰ ἴδια) y las ajenas (τὰ ἀλλότρια) porque pertenecen a Achamot, la Mujer (Θήλεια) que las hizo para sí, habiendo tomado su origen del Preexistente. Ahora regreso a mi origen de donde salí’. Y dicen que, con estas palabras, escapan de las Potestades.<sup>35</sup>

Esta profesión de fe sugiere una pregunta previa por parte de las Potestades, la *interrogatio* de la que hablaba Tertuliano. La respuesta dada por el gnóstico revela su origen en el Padre Preexistente, a cuyo seno aspira volver. Ese origen divino lo autoriza para conocer los misterios de las dos regiones, la de lo propio y la de lo extraño. Este conocimiento del cosmos se adquiere durante el ascenso, a medida que va escalando a través de las esferas siderales, pero es distinto del de la ciencia divina y superior, tal como los distingue Orígenes.<sup>36</sup> El término τὰ ἀλλότρια, “lo extraño”, en el caso del hombre psíquico se refiere a los elementos material y espiritual, mientras que para el hylíco, son las realidades psíquicas y pneumáticas las extrañas. Pero el problema exegético radica en que el que habla aquí es un hombre pneumático, el gnóstico en su muerte. En su caso, “lo extraño” se refiere a la Hebdómada, como lo explica el pasaje leído cuando dice que a estas cosas las hizo Achamot para sí. Por esto mismo, tales

35 S. Ireneo, *Adv. haer.* I, 21, 5, pp. 304ss.

36 cf. Orígenes, *De principiis* II, 11, 6, 7, en Fernández, Samuel (Traducción, texto crítico, introducción y notas), *Orígenes. Sobre los principios*, Fuentes Patristicas 27, edición bilingüe, Madrid, Ciudad Nueva, 2015, pp. 531-540.

cosas no resultan del todo extrañas para el espiritual. Ahora bien, tanto Marcos como Valentín y el autor de algunos *ET* describen el origen de la Hebdomada como proveniente de Sophía Ahamot, lo que nos sugiere que estamos en presencia de un sistema valentiniano ritualista como el de Marcos el mago. Ireneo nos ofrece en su diatriba contra Marcos, elementos que pueden probar esta afirmación, pues, en referencia al mago valentiniano, dice:

Por motivo de la redención, ellos se habrían vuelto inasibles e invisibles para el Juez. Pero si este algún día llegase a atraparlos, protegidos por la redención, dirían lo siguiente: ‘¡Oh, tú [Sabiduría], consejera de Dios y del mismo Silencio anterior a los Eones!, tú eres aquella por la cual las Grandezas [los Ángeles] ven siempre el rostro del Padre (Mt 18, 10) los cuales te toman como el guía y conductor de su camino, elevan sus formas a las alturas, a cuya semejanza, ella, al hacerse presente con gran audacia por la bondad del Protopadre nos ha emitido como imágenes de tales Grandezas; porque ella [al emitirnos] tenía presente en su intención, como en un sueño, a esas [Grandezas] que habitan en lo alto. Mira que el Juez está cercano y el Mensajero me manda a defenderme. Tú, pues, que conoces la razón de las dos partes como si fuera una sola cosa, hazla presente al Juez’. La Madre, oyendo esto, inmediatamente les impone el casco homérico del Hades, para que de modo invisible escapen del Juez. Y enseguida los arrebató e introduce al tálamo para entregarlos a sus esposas.<sup>37</sup>

Ahamot, por provenir de la Sophía Superior, le comunicó la sustancia espiritual a los pneumáticos, mientras que por haberse vaciado de la sustancia espiritual y estar en la condición de aborto, engendró a los psíquicos de su propia sustancia psíquica. Por eso no les resultan tan “extrañas” estas cosas, como reza la fórmula. Como la Hebdomada planetaria procede de ella, se puede entender en ese sentido la expresión “las hizo para sí”. Esto supone una exégesis valentiniana de Pr 9, 1, reflejada en *ET* 47, 1: “La Sabiduría edificó su casa y la apoyó sobre siete columnas”, según la cual estas siete columnas se refieren a la Hebdomada.<sup>38</sup> Otro pasaje valentiniano de los *Hechos de Tomás* parece confirmarlo: “Ven, madre de las siete casas (ἐλθε ἡ μήτηρ τῶν ἐπτὰ οἰκῶν), para que reine tu descanso en la octava [la Ogdóada]”.<sup>39</sup>

---

37 S. Ireneo, *Adv. haer.* I, 13, 6; pp. 201ss. Epifanio atribuye sin fundamento alguno la fórmula de I, 21, 5 a los discípulos de Heracleón; cf. *Pan.* 36, 5; pp. 199-201

38 Cf. Clemente de Alejandría, *ET* 47, 1; p. 125.

39 *HchTom* 27, 2; p. 955.

Una vez pronunciada la primera confesión y exhibidos sus títulos, el gnóstico entrega a las Potestades de las puertas del cielo de la luna lo que reclaman y les pertenece, como aduaneros fronterizos que exigen el pasaporte, esto es, el hombre *hyliko*, y liberado de él, emprende el ascenso hacia la Hebdomada.

En la primera confesión que trae Ireneo (I, 21, 5), la cláusula que dice “la Mujer que tiene su origen en el Preexistente”, encuentra confirmación en otra página del Santo referida a los *ophitas*,<sup>40</sup> en donde se la llama a Achamot exactamente igual que en la segunda confesión que tendrá lugar ante los ángeles del Demiurgo, entre la Ogdóada y la Hebdomada. Tal expresión es *Femina autem a Femina*, donde la primera *Femina* denota su naturaleza inferior respecto de la del Cristo Superior, mientras que *a Femina* indica su procedencia del Espíritu Santo. La segunda confesión encierra la siguiente sentencia liberadora:

También deben llegar hasta donde están los [Ángeles] que forman la corte del Demiurgo, a los cuales deberá decir: ‘Soy un vaso más precioso (Ro 9, 21) que la mujer que os engendró. Si vuestra Madre ignora sus raíces, yo me he conocido a mí mismo, sé de donde provengo e invoco la Sabiduría incorruptible que está en el Padre, la cual es Madre de vuestra Madre, y que no tiene Padre ni esposo varón. Pues la que os ha hecho es una Mujer nacida de Mujer (*Femina autem a Femina*), que no conoce a su Madre y piensa que ella existe por sí sola. Yo, en cambio, invoco a su Madre’. Oyendo estas cosas, los que invocan al Demiurgo quedarán turbados al aprender cuál es la raíz y origen de la Madre. En cambio, los bautizados irán a su Madre, desechando el lazo que a ellos los une, es decir, al alma.<sup>41</sup>

Estas palabras encierran la esencia misma de la Gnosis, el autoconocimiento: “Si vuestra Madre ignora sus raíces, yo me he conocido a mí mismo, sé de donde provengo (ἐγὼ οἶδα ἑμαυτόν, καὶ γινώσκω ὅθεν εἰμί) e invoco la Sabiduría incorruptible”. A esta declaración de la propia dignidad, la acompaña la del conocimiento de la naturaleza inferior de aquellos a quienes se dirige: “Si vuestra Madre ignora sus raíces... pues la que os ha hecho piensa que existe por sí sola”. Las dos últimas fórmulas que hemos expuesto en Ireneo (I, 13, 6 y I, 21, 5), corresponden a la declaración del alma ante el Demiurgo, pero en diferentes contextos. En I, 13, 6 hay una invocación genérica a *Sophía*, tal vez

40 Cf. S. Ireneo, *Adv. haer.* I, 30, 3; p. 368.

41 S. Ireneo, *Adv. haer.* I, 21, 5; p. 305s.

en su misión extrapleromática, que se confirma en la de I, 21, 5, donde se define explícitamente el objeto de la plegaria: “Yo invoco a la Madre de vuestra Madre”, a saber, la Sophía Superior. La Sophía de la invocación de I, 13, 6, es el instrumento del que se valen los Ángeles que ven siempre el rostro del Padre para elevar sus imágenes femeninas, los hombres espirituales, primeramente a la Ogdóada o reino de la Sophía inferior. Desde allí, la propia Sophía los introducirá en el Pléroma o tálamo nupcial para celebrar las bodas con sus respectivos ángeles. Los gnósticos en su frontera final, invocan a Sophía para que los defienda ante el Demiurgo: “Mira que el Juez está cercano y el Mensajero me manda a defenderme. Tú, pues, que conoces la razón de las dos partes como si fuera una sola cosa, hazla presente al Juez”. Sophía se hará cargo de la defensa de las dos naturalezas como si fuesen una sola: la psíquica y la pneumática. Las Potencias del Demiurgo reclaman el elemento psíquico, el alma, que servirá temporalmente de vestido nupcial en la Ogdóada, para el posterior ingreso del *pneúma* desnudo al tálamo nupcial. De ahí la necesaria intervención de Sophía en favor del revestimiento psíquico a la par del elemento pneumático como si fueran uno solo. La defensa será realizada ante el tribunal cósmico, del que se mencionan dos personajes: el Mensajero (ὁ κήρυξ) y el Juez (ὁ κριτής). El primer personaje resulta conocido en los relatos de martirio, como el encargado de anunciar la confesión del acusado. Así, por ejemplo, en la escena del martirio de Policarpo, cuando el Procónsul, asombrado por la confesión del anciano, envía a su propio mensajero al centro del estadio y proclama tres veces: “Policarpo ha confesado que es cristiano”.<sup>42</sup> En el contexto de la confesión valentiniana, tal vez el Heraldo sea el propio Cristo, quien se encarga de exigir la profesión de fe para anunciarla luego a sus ángeles. El Juez, por su parte, es el Demiurgo que preside la Hebdomada con el Cristo psíquico sentado a su diestra.<sup>43</sup> A la confesión del gnóstico responde Sophía

---

42 Cf. *Martyrium Policarpi* XII, 1: “Mientras estas y otras muchas cosas decía Policarpo, lo veían lleno de fortaleza y alegría, y su semblante irradiaba tal gracia que no sólo no se notaba en él decaimiento por las amenazas que se le dirigían, sino que fue más bien el Procónsul quien estaba fuera de sí y dio, por fin, orden a su heraldo (τὸν ἑαυτοῦ κήρυκα) que, puesto en la mitad del estadio, diera por tres veces este pregón: ‘¡Policarpo ha confesado que es cristiano!’”; en RUIZ BUENO, D. (Traducción, introducción y notas), *Padres Apostólicos*, edición bilingüe completa, Madrid, BAC, 1993 (6ª. ed.), p. 680.

43 Cf. Clemente de Alejandría, *ET* 62, 1-2: “Por tanto, el Cristo psíquico está sentado a la derecha del Demiurgo, como también lo afirma David: ‘Siéntate a mi derecha’ (Sal 109, 1) y lo que sigue. Está sentado [allí] hasta la consumación (συντέλεια), para que ‘vean al que traspasaron’ (Jn 19, 37). Lo que traspasaron es lo que se ve, la carne del Cristo psíquico. ‘No le quebrantarán ni un hueso’ (Jn 19, 36), dice la Escritura; lo

imponiéndole el casco homérico del Hades para hacerlo invisible al Demiurgo y sus ángeles. La reacción de las huestes del Demiurgo ante la exposición que hace el alma es de turbación y reprenden a su propia madre Achamot. La invocación que hace el gnóstico es por su alma y por el ángel espiritual que lo acompaña, invisible, con el cual ingresará al tálamo para consumir las nupcias gnósticas, mientras el casco homérico de Sophía los cubre y hace invisibles ante el Juez. Pero el paso final a la Ogdóada no se describe aquí, a la inversa de la noticia de Tolomeo y de los *Extractos de Teódoto*, que la tratan en detalle. Resulta interesante, si bien en otro contexto, un relato de la *Ascensión de Isaías*, que también plantea una cosmología de siete cielos, en cada uno de los cuales hay un incontable número de ángeles, mientras que en el séptimo habita Dios. Debajo de los siete cielos se extiende el firmamento. Isaías no se ocupa del viaje final del alma, sino del descenso de Jesús a través de las siete esferas, en cada una de las cuales un guardián reclama una consigna para permitir el paso. Esta “señal” es la traducción del griego *χαρακτήρ* en la antigua versión latina (L1), para referirse al término técnico utilizado por los gnósticos, mientras que la versión eslava (S) traduce como *znameniĭa*. En la versión etiópica, la “señal” es un hápax que etimológicamente significa “pase”, “permiso” o “contraseña para pasar”. A Isaías no se la reclamaron, en virtud del ángel que lo acompañaba.<sup>44</sup>

Finalmente, resulta necesario completar los matices de esta escatología personal con el relato de la ascensión del alma que encontramos en un documento gnóstico en el que el valentinismo ha dejado sus huellas. Se trata del *Evangelio de María*, correspondiente al Papiro copto Berolinense 8502. La descripción de la psicanodia que hallamos aquí es semejante a la de los ophitas de Orígenes: el alma asciende

---

mismo que respecto de Adán, la profecía toma en sentido alegórico el hueso por el alma”; p. 143. Para la interpretación valentiniana de Jn 19, 37, cf. Orbe, A., *Teología de San Ireneo IV*, Madrid, BAC, 1996, p. 406, n. 14.

44 Cf. *Ascensión de Isaías* X, 24-28: “Los que guardaban la puerta del cielo pidieron la señal, y él se la dio para no ser reconocido. Cuando lo vieron, no lo glorificaron ni lo alabaron, pues su aspecto era como uno de ellos. Cuando bajó al segundo cielo, vi que volvió a dar la señal, pues los que guardaban las puertas la pedían, y el Señor la daba. Observé que, como se había asemejado al aspecto de los ángeles del segundo cielo, lo veían y no lo glorificaban, pues su figura era como la de ellos. Y de nuevo vi, cuando bajó al primer cielo, que también allí dio la señal a los que guardaban las puertas, asemejándose a la forma de los ángeles a la izquierda de aquel trono. Y no lo glorificaron ni alabaron, pues su aspecto era como el de ellos. En cuanto a mí, nadie me hacía preguntas a causa del ángel que me guiaba”; en Corriente Córdoba, Federico, Vega Montaner, Luis (Introducción, traducción y notas), “Ascensión de Isaías”, en Diez Macho, Alejandro, Piñero, A., *Apócrifos del Antiguo Testamento VI*, Madrid, Cristiandad, 2009, p. 614.

por cada una de las siete esferas de la Hebdómada, custodiada por un arconte que hace las veces de aduanero.

[...] y la Concupiscencia (Ἐπιθυμία, deseo) dijo: ‘No te he visto bajar y ahora te veo subir. Por qué mientes, si me perteneces?’. El alma respondió diciendo: ‘Yo te he visto, pero tú no me has visto ni me has reconocido. Por la vestimenta, que era tuya, y no me reconociste’. Una vez dicho esto, (el alma) se apartó con gran alegría y seguidamente cayó en manos de la tercera potestad, la llamada Ignorancia. Esta interrogó al alma diciendo: ‘¿A dónde vas? En maldad estás atezada; puesto que estás dominada, no juzgues’. El alma dijo: ‘¿Por qué me juzgas tú a mí, si yo no te he juzgado? Yo he sido dominada, pero no he dominado. No he sido reconocida, pero he sabido que el universo está siendo disuelto, tanto en las cosas terrenales como en las cosas celestiales’. Una vez que el alma hubo sobrepasado la tercera potestad, continuó ascendiendo y divisó la cuarta potestad, la de siete formas. La primera forma es la tiniebla; la segunda, la concupiscencia; la tercera, la ignorancia; la cuarta, la envidia de muerte; la quinta, el reino de la carne; la sexta, la loca inteligencia de la carne; la séptima, la sabiduría irascible. Estas son las siete potestades de la ira, las cuales le preguntan al alma: ‘¿De dónde vienes, homicida?. ¿A dónde vas, dueña del espacio?’. El alma respondió diciendo: ‘Lo que me ata ha sido matado y lo que me amenaza ha sido aniquilado, y mi concupiscencia se ha disipado y mi ignorancia ha perecido. A un mundo he sido precipitada desde un mundo, y a una imagen desde una imagen celestial. La ligadura del olvido dura un instante. En adelante, alcanzaré el reposo del tiempo (καρπός), del tiempo (χρόνος), (el reposo) de la eternidad, el silencio.<sup>45</sup>

Encontramos en este texto elementos comunes a la gnosis valentiniana, tales como el alma a la manera de vestido del elemento pneumático, sobre la que tienen poder los arcontes por su consustancialidad de naturaleza; el ingreso final al reposo de la eternidad y el silencio, así como también la séptuple descripción del Dios judío o Demiurgo. Esta última característica recuerda la gnosis setiana, en que Yahvé es presentado como un dios tenebroso, concupiscente, ignorante, colérico y envidioso; poseedor de un reino pero de la carne, con entendimiento carnal y sabiduría irascible. De todos modos, hay evidentes diferencias con las fórmulas de

---

45 *Evangelio de María* 15, 1-17, 4, en Montserrat Torrents, J. (Introducción, traducción y notas), en Piñero, A., Montserrat Torrents, J., García Bazán, F., *op. cit.* II: *Evangelios, hechos, cartas*, 1999, p. 13).

confesión marcosianas, menores en número pero técnicamente más elaboradas.

### **CONSIDERACIONES FINALES**

El tema de la ascensión del alma cuando abandona el mundo es muy conocido en la tradición órfica, en la que se la vincula a su preexistencia. La demonología del helenismo tardío suscitó ciertos mitos ascensionales que se registran en el orfismo, también tardío, en el hermetismo, en el judaísmo post-cristiano y en la gnosis. En este último caso, hallamos estos mitos en los valentinianos ritualistas como los de Teódoto, Marcos el mago y tal vez el mismo Valentín, quienes proponían también un bautismo de agua, pero sin la eficacia del Bautismo de Redención propio de la Gnosis. En este último, el hombre espiritual aprendía ciertas sentencias que debía proferir ante las potestades cósmicas a la manera de pasaporte frente a aduaneros que reclamaban algo para el paso de las fronteras celestes. Los ophitas de Orígenes presentaban siete confesiones, mientras que los valentinianos mencionados las reducían a dos, una para el límite entre la hécada y la hebdomada a las puertas del cielo lunar, donde el que demanda una consigna de paso es el Kosmocrátor, Príncipe de este mundo que reclama el elemento material, y otra en la séptima esfera, fronteriza con la Ogdóada, donde los que la exigen son el Demiurgo y sus ángeles, a quienes pertenece el elemento psíquico, indumentaria del *pneûma*. De esta última instancia del alma en su viaje póstumo hacia el Pléroma, Ireneo recoge dos fórmulas de profesión que pertenecen a los discípulos del mago Marcos. Las sentencias aquí pronunciadas representan cierto perfeccionamiento respecto de la primera, expuesta ante el diablo de los valentinianos en la etapa inicial de la travesía anímica. En ambos casos hay una declaración de la identidad superior: “Yo soy nacido del Padre”; “Yo soy un vaso precioso”. Esta ostentación del linaje divino de los gnósticos es la que les franquea el paso por las fronteras decisivas.

Toda esta mitología pivota sobre la exégesis gnóstica de Mat 10, 32-33 y resulta indisociable de la teología martirial que los cristianos intentaban establecer en tiempos de persecución. Las noticias here-siológicas se complementan entre sí para una reconstrucción convincente, pues mientras Tertuliano presenta el tribunal cósmico, Ireneo se ocupa de las palabras liberadoras que habrían de pronunciarse ante los mismos. Al cuadro completo de esta escatología le subyace el núcleo misterioso de los gnósticos: la certeza de que pertenecen a una patria a la cual han de volver, pero en un retorno obstaculizado por las potestades de naturaleza inferior a la del linaje divino del que ellos forman parte. Se trata del autoconocimiento de que fueron

arrojados desde un lugar a otro al que no pertenecen y que les permite preguntarse quiénes eran, qué han venido a ser, de dónde han venido o dónde han sido arrojados. Hacia dónde se apresuran y de dónde han sido rescatados. Qué es la generación, qué es la regeneración”.<sup>46</sup>

---

46 Cf. Clemente de Alejandría, *ET* 78, 2, pp. 153ss.

# **SILENTIUM ET EXCESSUS EN ITINERARIUM MENTIS IN DEUM DE SAN BUENAVENTURA<sup>1</sup>**

Julio César Barrera Vélez\*

*Profunda fluviorum scrutatus est, et absconditus  
produxit in lucem  
Buenaventura, (Job 28,11). I. Sent. proem. 1.*

## **INTRODUCCIÓN**

La tematización sobre el silencio configuró un *topos* singular en el estudio e investigación de los medievales. La investigación sobre el silencio *grosso modo* podemos enmarcarla en el contexto de la reflexión sobre la dimensión ética del uso de la palabra. En el Medievo encontramos esta reflexión en el *peccatum oris* pecado de la boca, que será sistemáticamente tratado en los siglos XII y primera mitad del XIII (... ) Así, en el *De vitio linguae* de Pedro Damiano se exhorta a evitar hablar mal de los otros y ejercitarse en silentium (Magnavacca, 2014). Más tarde Rodolfo Ardenne nos presenta una taxonomía del silentium así “menciona el silencio óptimo de quien calla porque espera el momento oportuno para hablar; el prudente del que calla porque no encuentra nada útil que decir; y el silencio malvado de quien calla culpablemente porque esconde su saber o su información”(Magnavacca, 2014: 618) y llamará silentium cordis al *silencio interior*. Grosso modo, los términos latinos para hacer alusión al *peccatum oris* en el medievo eran: *multiloquium, vaniloquium, taciturnitas* esto evidencia la riqueza del *silentium* como categoría filosófico-teológica para los medievales. Dentro de este horizonte conceptual la reflexión sobre el uso del silencio cubre un amplio espectro que oscila desde la tematización de la dimensión ética hasta al rol místico del mismo (Magnavacca, 2014).

---

1 La presente ponencia se deriva del proyecto de investigación en curso intitulado: “Estudios de Estética en Filosofía y Literatura de la baja Edad Media: los casos Buenaventura de Bagnoregio y Dante Alighieri” proyectado a ejecutarse en el 2020 entre la Universidad de San Buenaventura Seccional Medellín, la Universidad de San Buenaventura Bogotá, D. C. y la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

\* Programa de Filosofía, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de San Buenaventura, Bogotá, Colombia.

Empero, aunque en la obra del Doctor Seráfico no encontremos un texto en donde de manera explícita se tematice la *quaestio* del *silentium*, si es susceptible explicitar en sus opúsculos -especialment en los diez textos que conforman la *Opuscula varia ad theologiam mysticam est res ordinis fratrum minorum specantia* (1898) correspondiente al Vol VIII de su *Opera omnia*- algunos rasgos de su reflexión que presentan indicios del mismo. En este contexto la presente texto tiene por objeto explicitar -a modo de hipótesis- que en el *transitus* de la *contemplationis intellectualis* a la *contemplationis sapiential* que permea el opúsculo intitulado: *Itinerarium mentis in Deum* aflora un Ápex del *Silentium* propia del acto *apofánico* que constituye la *vivencia mística* en la que se revela el misterio. En este sentido, Richard Martignetti en disertación doctoral intitulada: *L' Arbre de Vie de saint Bonaventure. Théologie du voyage mystique* (2014) nos dice que: “para Buenaventura el *Itinerarium místico* hacia Dios revela dos rasgos esenciales: a) presupone el Dios que misteriosamente se oculta a nuestros ojos y b) la respuesta del hombre a Dios que no puede ser completamente verbalizada ni plenamente comprendida”(Martignetti,2014: 22). En este ámbito,el *corpus* del texto lo configuran los siguientes acápite: §. I. Acotaciones al Opúsculo. §. II. Vestigios del *Silentium* en el capítulo VII del *Itinerarium mentis in Deum* y §. III. Perspectivas.

### §. I.

#### ACOTACIONES AL OPÚSCULO

Según Michel D' Alain (1977) en el estudio titulado: *Théologiens et mystiques au Moyen Age. La Poétique de Dieu*, la originalidad de Buenaventura aflora, específicamente, en la actitud hacia la *traditio* en la que se inserta su pensamiento y en el uso de las diversas fuentes que el relabora en una singular. síntesis que osila, de manera armónica, de la “*ratio essendi*” a la “*ratio cognoscendi*” (D' Alain,1977: 538). Aquí toda teorización se subordina al primado de la *experientia vivida*, en tanto impronta franciscana en la forma de habitar el mundo, así el movimiento interno del pensar bonaventuriano que aparecen en gran parte de su *Opus* y en el *Itinerarium mentis in Deum*, en particular, se caracteriza por la salida y el regreso a Dios *ad intra* de una *metafísico-simbólica*. Respecto al lenguaje del opúsculo, *grosso modo*, Buenaventura no present un estilo paradójico y barroco que se transforma en oxímoron en donde articula de manera armónica: la lógica, la ontología y la alegoría en la expresión del concepto. De tal manera, que en “la búsqueda del absoluto, la metáfora y la metonimia se imbrican en el pensar bonaventuriano” (D'Alain,1977: 546).

Hacia los primeros días de octubre de 1259 Buenaventura deja París para ir en peregrinación al monte Alverna, montaña árida y

salvaje desde cuya cima se divisa parte de la campiña toscana. Es en este el *locus*, –en tanto lugar físico y estado espiritual– en donde el Seráfico Doctor al realizar un acto supremo de contemplación “redescubre a Dios en el corazón y *legible* en la creación” (Bougerol, 1984: 250), por una parte, mientras, que por otra, su *mirada filosófica* lee en el *transitus*<sup>2</sup> de la *umbra* al *vestigium* y del *vestigium* a la *imago* y de esta a la *similitudo* a contemplar el *primum principium* (Cousin, 1992: 236). Esta experiencia de apertura y receptividad al misterio se materializará en el *Itinerarium mentis in Deum*. Por otra parte, recordemos que las preposiciones latinas *per* e *in* en Teología Simbólica de Buenaventura señalan la *distintio* esencial implícita en la fórmula: *per vestigia e in vestigia, per creaturas e in creaturas*. Por ende, cuando -Buenaventura- usa la preposición *per vestigia/creaturas/imago* está leyendo la realidad desde la perspectiva agustiniana del *signo* en donde las creaturas son escalas para ascender a Dios en tanto realidad ausente. Mientras que cuando utiliza la preposición *in speculum/creatura/vestigia* la lectura bonaventuriana se realiza desde la óptica *simbólica* de Dioniso el Aeropagita “para quein la apariencia externa es transparencia pura, envoltura diáfana de un contenido sagrado presente” (Salto Sola, 2018: 12).

Alcanzando así un equilibrio entre el *signo de una ausencia* y el *símbolo de una presencia gradual de Dios en las creaturas*. De tal manera que la mirada del Seráfico Doctor instaura una nueva teofanía del Absoluto en el seno de la inmanencia, dado que para Buenaventura “la creación es pura teofanía que de algún modo contiene al *En*” (Chavarro Blanco, 1988: 55). Es esta *epifnización* del *Summo Bonum* la que Buenaventura subraya en la fórmula: *per vestigia e in vestigia, per creaturas e in creaturas o per sepeculum in speculum* que permea gran parte del *Itinerarium mentis in Deum* (III. *Sent.*, d. 31, a. 2. q. 1, concl. 5 (III,682<sup>a</sup>)).

En lo que respecta al contenido del opúsculo: *Itinerarium mentis in Deum* Buenaventura expone *seis iluminaciones*<sup>3</sup> ascendentes hacia

---

2 En el lexico de Buenaventura *transitus* denota (1) modificación sustancial a la que accede el homo viator en virtud de la ejercitación en ascética [*I. Sent.*, d. 37, p. 1, dub. 2. (I,605)]. En la teología bonaventuriana *transitus* denota(2) la eficacia de los sacramentos [*I. Sent.*, prooem]. En la teología espiritual o. mística de Buenaventura alude (3) a la pascua, al paso de la sabiduría a la vida eterna en *prima face* y en *secundum momentum* al paso *-transitus-* de la vida activa a la vida contemplativa que culmina en la gloria[*Comm. Lc.*, c. 21. v. 33, n. 54 (VII,538)]. Cf. *Lexique saint Bonaventure*. Paris. Éditions franciscaines. Traducción mía.

3 En el lexico bonaventuriano el término *Iluminatio* hace referencia a la irradiación de la luz(...)pero también alude a una propiedad trascendental del ser (...) aquí *iluminatio* es un término analogo al término ser [Hexa., coll. 11, n. 13s (V,382); *II Sent.*,

la unión mística. En la primera iluminación hace referencia al conocimiento de Dios *per vestigium* divinos en las creaturas. De esta forma, el Seráfico Doctor, nos exhorta leer, es decir; a interpretar las huellas o *vestigium* de Dios en el libro del mundo<sup>4</sup> (Soto Posada, 2013: 127). En la segunda iluminación –Buenaventura– hace referencia a la contemplación “del mundo sensible no en su realidad objetiva sensible y exterior al sujeto contemplante, sino en cuanto se *transfunde* al interior del alma en el proceso de la sensación” (Soto Posada, 2013: 127). Ahora conocer a Dios en el *speculum creationis* es conocerlo no mediante sus huellas –*per vestigium*–, en sus huellas –*in vestigium*– pareciera que Buenaventura ya no está interesado por “la cosa en sí” sino que su interés se dirige a las cosas que son contempladas por el sujeto orante. Más allá de todo anacronismo, en lenguaje fenomenológico, estamos ante el giro hacia la *subjetividad protooperante* que incide en la constitución de sentido en el pensar bonaventuriano (Falque, 2015).

En la tercera iluminación, el Seráfico Doctor, se refiere a la especulación de Dios *per imago*, a partir de la reflexión sobre las *potentia animae* establece una *analogía* entre las tres potencias principales –*memoria, entendimiento y voluntad*– con la naturaleza trinitaria de Dios (Martignetti, 2014: 20). En la cuarta iluminación-Buenaventura- nos presenta el conocimiento de Dios *in imago*, aquí la imagen es esencialmente el hombre que en *interior animae* le han sido otorgados los dones del Espíritu Santo y las virtudes teologales. En la quinta iluminación –Buenaventura– se eleva a la *contemplación* de Dios en sus atributos esenciales. Aquí identifica a Dios con el Ser –o *Primum principium*– y con el *Summo Bonum*. En el sexto grado, el alma contempla cara a cara al *Sumo Bien* en sus elementos esenciales (Soto Posada, 2013: 128). Estas seis iluminaciones facultan al *homo viator* para experimentar la vivencia mística de los “excesos mentales” que en el capítulo VII cierra el opúsculo en cuestión (Soto Posada, 2013: 136). En suma, “El *Itinerarium mentis in Deum* es el texto bonaventuriano típico que tematiza –entre otras *quaestiones*– del *itinerarium místico* experimentado por su Autor. Pero el *Itinerarium mentis in Deum*,

---

d. 13. a. 2. q. 2. concl (II,320s). También *illuminatio* designa la luz del rostro de Dios Trino [Red. Art. , n. 1. passim (V,319s); I Sent. , d. 3.p. 1.a. 1. q. 1. et q. 2 (I,67-73)]. En *Itin. , prol. , n. 3* *illuminatio* hace referencia a todos y cada uno de los seres creados que son *speculum* de la luz de Dios que forman que de las más simples creaturas a lo más alto de Dios [cfr. *Hexa. , coll. 1. (V,329-335)*]. Cfr: *Lexique saint Bonaventure*. Paris. Éditions franciscaines. Traducción mía.

4 Para una profundización en la concepción bonaventuriana de libro cfr Rauch, W (2012). *La livre de Dieu. Une recherche systématique sur le concept de livre chez Bonaventure*. These pour obtenir le grade de Docteur. Paris. Institut Catholique de Paris. .

también es un *itinerarium* hacia Dios en perspectiva filosófica-teológica que pasa por la *meditatio* sobre la Creación, el Alma humana, y finaliza en la *contemplation* sapientielle de los atributos de Dios, que Buenaventura sintetiza en el Ser, la Bondad y la Trinidad –o Unidad y Trinidad– (Martignetti, 2014, p. 20).

## §. II.

### VESTIGIOS DEL *SILENTIUM* EN EL CAPÍTULO VII DEL *ITINERARIUM MENTIS IN DEUM*

Antes adentrarnos la relectura del capítulo VII del *Itinerarium mentis in Deum* veamos algunos de los rasgos de la mística en el pensar de Buenaventura.

#### 2. 1. ALGUNOS RASGOS DE LA EXPERIENCIA MÍSTICA EN SAN BUENAVENTURA

Para Buenaventura (a) la *experiencia mística es una experiencia en la que somos movidos fuera de nosotros por otro...* por una fuerza mayor a nuestra voluntad, es decir; “...somos tomados por Dios -arrobados por él- y entramos en un éxtasis que excede toda palabra y cuyo ámbito más profundo es silencio exterior e interior de todo nuestro ser” (Martignetti, 2014). Por otra parte, en el pensamiento de Buenaventura ésta *experiencia asume* (b) la *integralidad del hombre*, dado que la corporalidad es el medio para acceder a la “*deiformitas*”, esto se percibe específicamente cuando -Buenaventura- alude a los “*los sentidos espirituales*”, que son pensados a partir de la experiencia de los “*sentido corporales*” y son éstos últimos los que constiuyen el sustrato sobre el cual se edifica y alcanza, el el *hombre interior* que es capaz de experimentar la transformación de sus “*sentidos corporales*” en “*sentidos espirituales*”. Al respecto Buenaventura nos dice:

(...) Reparados ya los sentidos interiores para ver lo sumamente hermoso, oír al sumamente armonioso, oler al sumamente odorífero, gustar al sumamente suave, y asir al sumamente deleitoso, queda el alma dispuesta para los excesos mentales (Itin. IV. , n. 3).

Por último, la *vita mystica* en Buenaventura implica la ejercitación del *oculus triplex* que le permite al *homo viator* contemplar las distintas realidades materiales y trascendentes, puesto que con el *oculus carnis* vemos las realidades que van desde la *umbra*, al *vestigium* y de esta a la *imago*. Con el *oculus rationis* vemos la *similitudo ad intra animae* que para Buenaventura hace referencia al origen, a la expresión y a la reconducción de las creaturas a Dios, con bien lo subraya la filósofa. Francesca Laure Soliganc, 2014: 14) en su tesis doctoral intitulada: *La*

*voie de la ressemblance. Itinéraire dans la pensée de saint Bonaventure.* Y con el *oculus contemplationis* alcanzamos a contemplar a Dios y las cosas en las que él está en virtud de la *contuitio*<sup>5</sup> (Salto Sola, 2018: 6). En palabras del Seráfico Doctor:

Propter quam triplicem visionem triplicem homo accepit oculum, sicut dicit Hugo de sancto Victore, scilicet carnis, rationis et contemplationis; oculum carnis, quo videret mundum et ea quae sunt in mundo; oculum rationis, que videret animam et ea quae sunt in Deo; et sic oculo carnis videret homo ea quae sunt extra se, oculo rationis ea quae sunt intra se, et oculo contemplationis ea quae sunt supra se.

(...) Paroía esta triple visión el hombre recibió tres ojos, como dice Hugo de San Víctor, a saber: el ojo de la carne, el de la razón y el contemplación; el ojo de la carne para ver el mundo y lo que hay en él, ojo de la razón para ver el alma y lo que hay en ella y el ojo de la contemplación para ver a Dios y lo que hay en Dios; de modo que con el ojo de la carne el hombre viera lo que hay fuera de él; con el de la razón, lo que hay dentro de él, y con el de la contemplación, lo que hay encima de él (Brevil., II. , XII. ,n. 5).

## 2. 2. ACOTACIONES A LA CONTEMPLACIÓN EN BUENAVENTURA

En el pensamiento cristiano medieval se hacía generalmente la distinción entre *'la vida activa'* y *'vida contemplativa'*, en el seno de la *'vida contemplativa'* aparece la *contemplationis* propia de la *meditatio* y de la mística (Magnavacca, 2015, p. 158). Sin embargo, mientras que en la vida contemplativa la *meditatio* incluye el raciocinio, la *contemplatio* propiamente dicha lo excluye, puesto que se concibió esencialmente como un acto de *visión intelectual* de naturaleza no argumentativa (Magnavacca, 2015, p. 158). Más será Agustín quien elaborará en *De Trini*, XII - XII y en *De Vera Religioni* XXXV una sólida conceptualización sobre este tópico. Entre los místicos medievales saint Bernard de Clairvaux distingue cuatro grados en la contemplación "el primero

---

5 El término *contuitio* en el léxico de Buenaventura en *sensus lato* designa la visión o contemplación proficiente que nos permite *cointuir* a Dios [*II. Sent.* , d. 23. a. 2. q. 3. concl(II,544)]. En *sensus strictus* - *contuitio*- alude al conocimiento mediante el cual el intelecto aprehende la presencia del Ser Infinito en el ser finito [*Itin.* , VII. , n. 1(V,312)]. Es el conocimiento del *Primum Principium per vestigium* [*Itin.* , II. , n. 11(V,302)] ...Conocimiento sin obscuridad, diáfano de la presencia de Dios [*Brevil.*, II. , n. 12 (V,230)]. En términos generales *contuitio* en Buenaventura designa una metafísica del Ser Infinito a partir de su teofanía en las creaturas [*Hexa.* , coll. 5. n. 29 (V,359)]. Cfr. *Lexique saint Bonaventure*. Paris. Éditions franciscaines. Traducción mía.

es la admiración de la majestad divina; el segundo, la de los juicios de Dios, el tercero, la de sus beneficios; el cuarto, la de sus promesas” (Magnavacca, 2015, p. 158).

Otra tematización de la *contemplatio* la encontramos Ricardo de San Victor quein “caracteriza la *contemplatio* como una intuición profunda y comprensiva (...) que está encima de la razón y hasta fuera de ella (...) pero bajo la iluminación divina (*De grat. Cont. I. 6*). Buenaventura se inscribe en esta tradición y elabora su teorización sobre la *contemplationis* en diálogo con esta *traditio*. Así, en el filosofar bonaventuriano el ascenso de la *ratio* porpende por alcanzar la unión con la divinidad mediante la contemplación *-contemplationis-* en este horizonte, en el *Opusculo Lignum vitae* – Buenaventura- invita, “al alma fiel a creer simplemente y sin fallar, a contemplar el Verbo” (Bessin, 1981: 177). Véase que la *contemplatio* se inscribe para Buenaventura en la noción general de *ascensus intellectus ad Deum* en tanto “el acto de contemplación total y perfecto en el pensamiento de San Buenaventura alude a la ascensión luminosa de la inteligencia a la ascensión amante de la voluntad (...) que le permite al sujeto alcanzar: la visión de la paz” (Bessin, 1981: 178) Buenaventura distingue entre *contemplatio intellectuelle* y *contemplatio sapientielle*. Así, el Doctor Seráfico describe la *contemplatio intellectuelle* como “la mirada fija, libre y penetrante del espíritu en suspenso por la admiración -cognitio speculationis extense-” (*Serm. I [IX, 408]*). De tal manera que en Buenaventura *contemplatio intellectuelle* y *cointuitio* se articulan en padecer “la aprehensión en un efecto recibido bajo la influencia del don de la inteligencia” (Bougerol, 1969: 40). En *Itinerarium mentis in Deum* -Buenaventura- explícitamente nos dice:

(...) Postquam mens nostra contuita est Deum extra se per vestigia et in vestigiis, intra se per imaginem et in imagine, supra se per divinae lucis similitudinem super nos relecentem statum viae et exercitum mentis nostae.

Habiendo nuestra alma, vuelo a repetir, cointuido a Dios fuera de sí misma por -per- los vestigios -vestigium- y en -in- los vestigios. -vestigium-, dentro de sí misma por -per- la imagen -imago- y en -in- la imagen -imago-, y sobre sí misma, no sólo por -per- la semejanza -similitudo- de la luz divina que brilla sobre nuestra mente, sino también en la misam luz, según las posibilidades del estado vital y del ejercicio mental (Itin, VII. ,n. 1).

Mientras que la *contemplatio sapientielle* Buenaventura la concibe como “conocimiento experimental *-cogintio experimentalis/*

*excessivus modus cognoscendi*, percepción afectiva, ‘gustus’, de la presencia divina bajo la acción del don de la sabiduría”(III. *Sent. d.* 35). En el opúsculo intitulado: *Quaestiones disputate de perfectione evangelica* Buenaventura la describe en los siguientes términos:

Conocimiento concreto de Dios, en el alma, ella lo siente como un ‘effectu interior’ que les es propio, no por virtud de ella, sino por la influencia de la gracia santificante y alcanza así el grado más alto, in extático amore, que realiza la unión íntima de Dios y el alma (Perf. ev. ,q. I).

Para Buenaventura *contemplar* es algo que no sólo implica la mirada, sino que cobija la totalidad de la persona. Contemplar significa implicarse en un proceso que nos conduce a “entrar en contacto” con aquello que contemplamos (Salto Sola,2018: 13). De tal manera que la contemplación para el Seráfico Doctor genera “un encuentro en el cual tocamos y somos tocados por aquello que contemplamos” (Salto Sola,2018: 13). Así la “*cognitio experimentalis*” comienza por la mirada, pero culmina en tacto, el órgano más profundo para Buenaventura (Salto Sola,2018: 13).

De ahí que la contemplación no sea algo estático sino dinámico y el modelo que inspira el pensar de Buenaventura es Francisco de Asís quien *tocó* y se dejó *tocar* y *transformar* por Cristo (Salto Sola, 2018: 14). En suma alcanzar la *contemplatio sapientielle* implica en el *homo viator* realizar un *transitus* hacia el *silentium* sonoro, hacia la *tiniembla luminosa* en donde se devela el *Summo Bonum*.

### 2. 3. TRAS LOS VESTIGIOS DEL SILENCIO

En el *corpus* del capítulo VI del *Itinerarium mentis in Deum* aparece –a modo de constante– la paradoja de *decir* lo que es *indecible* o inefable de la experiencia mística. Esta experiencia la apalabra, el Seráfico Doctor, a través de metáforas, alegorías, hipérboles, prosopopeyas, apóstrofes, perífrasis que constituyen todo un entramado de símbolos que tiene como finalidad el silencio puesto que según Egidio:

El lenguaje de Dios acontece en lo más íntimo del alma, excede todo sentido y hace cesar y enmudecer toda la armonía y habilidad de los sentidos exteriores e interiores. Su silencio está más allá no sólo de la mudez y la sordera a todo lo de fuera, sino del velo y negación a todo lo de dentro. Quienes lo han experimentado no pueden, por tanto, comunicarlo, sino en puro temblar balbuciente (Egidio, A. 1994. , p. 180). Lenguaje cuyo centro lo constituye la trilogía mística del *desear*, *sentir*, *entender* que ninguna palabra puede contener en su totalidad.

Haciendo patente la imposibilidad de expresar por medio del lenguaje la *transfiguración espiritual del hombre*, la transformación que produce la experiencia mística. Al respecto el Seráfico Doctor nos dice:

Sed cum haec contemplaris, vide, ne te existimes comprehendere incomprehensibilem. Habes enim adhuc in his sex conditionibus considerare quod vehementer in stuporem admirationis.

Pero al contemplar estas cosas cuídate de pensar que comprendes al incomprendible. Porque en estas seis propiedades tienes que considerar todavía algo que te llevará al pasmo de la admiración (Itin. VI. , n. 3).

Véase la dimensión extra racional de la experiencia mística en donde es el silencio el *locus* primigenio de su manifestación. Además el Seráfico Doctor nos subraya la finitud de toda comprensión del hecho místico, pues en él prima la *vivencia interior* que nunca alcanzará una plena comprensión del misterio que exige en nosotros una apertura a la experiencia de lo *tremendum et fascinum*. En suma, para Buenaventura el *itinerarium mistico* hacia Dios revela dos acepciones: el supuesto que Dios es sagrado y místicamente oculto a nuestros ojos y que la respuesta del hombre a Dios no puede ser totalmente verbalizada ni plenamente comprendida (Delio,2015: 115).

Al releer los numerales del cap VII del *Itinerarium mentis in Deum* experimentamos la presencia de otro tiempo que entra en diálogo con nuestro tiempo y nos posibilita actualizar el pasado en el presente. Al auscultar en el texto cómo aflora en él *el verbum mentis/verbum cordis* –lenguaje interior- que patentiza el *silentium* exige de *facto* la clarificaciones de algunas términos usados por el Seráfico Doctor.

### **AFFECTUS / AFFECTIO**

Designa el poder afectivo en su movimiento hacia el objeto de deseo (...) en el plano espiritual alude al poder afectivo que posibilita la unión con Dios [III. Sent. , d. 35, a. 1. q. 2]. *Afectus* es para Buenaventura es sabiduría en el plano *sapiencial* (Bougerol, 1964: ).

### **EXCESSUS**

Estado supremo de la especulación o contemplación intelectual. Buenaventura la llama '*tiniebla o noche luminosa*' alude a la visión en la obscuridad por el ojo del espíritu [Itin. VII. n. 4-6]. En este estado el alma habita la plena luz de Dios. En suma es el arrobamiento máximo que padece el sujeto al contacto con Dios, o conversión total de nuestros ser a Cristo para alcanzar la *Deiformitas* (Bougerol, 1964: 61).

### **SURSUMACTIO**

En el lexico de Buenaventura el término designa el acto de *elevación pasiva* del alma hacia el amor extático. Para Buenaventura la vida contemplativa es la '*sursumactio*' del espíritu hacia Dios (...) En este acto el alma plétotica de devoción y de amor extático en un '*excessus*' de esplendores y ardores divinos experimenta un total arrobamiento de la divinidad. En suma por la '*sursumactio*' se indica una elevación pasiva del alma y del hombre todo al éxatis que conduce a la beatitud de los corazones puros...es una energía divina que saca al alma sí y la unea a su creador (Bougero, 1964: 124).

Por otra parte, continuando con nuestro rastreo tras las huellas del *silentium* en el capítulo VII de *Itinerarium mentis in Deum*. Encontramos que en el numeral 3, Buenaventura hace referencia a la experiencia de San Francisco del *exceso en la contemplación* como el modelo o arquetipo que le permite experimentar desde la *rememoración la vivencia* del padre fundador con el alado serafín en la que Francisco accede a la contemplación perfecta. En palabras de Buenaventura:

Quod etiam ostensum est beato Francisco, cum in excess contemplationis in monte excelso – ubi haec, quae scripta sunt, mente tractavi apparuit Seraph sex alarum in cruce confixus, ut ididem a socio eius, qui tunc cum eo fuit, ego et plures alii audivimus; ubi positus est in exemplum perfectae contemplationis.

Y esto es lo que se dió a conocer al bienaventurado Francisco cuando, durante el exceso de la contemplación en el alto monte -donde traté interiormente estas cosas que se han escrito-, se le apareció el serafín de las seis alas, clavado en la cruz, relación que yo mismo y otros varios oímos al compañero, a la sazón con él estaba; allí donde pasó a Dios por contemplación excesiva, y quedó puesto como ejemplar de la contemplación perfecta (Itin. VII. , n. 3).

En el numeral 4, Buenaventura nos recuerda que la contemplación perfecta exige una *tansitus* o paso del mundo sensible al espiritual que transforma integralmente al sujeto. Este hecho se describe como una experiencia mística y secreta, en palabras del Seráfico Doctor: "(...) *que nadie la conoce sino quien la recibe, ni nadie la recibe, sino quien la desea, ni nadie la desea, sino aquel a quien el fuego del Espíritu Santo lo inflama hasta la médula*" (Itin. VII. n. 4). Véase que el '*conocimiento y el deseo*' se subordinan a la acción del Espíritu y esta acción acaece en el ámbito del *silencio amoroso* de Dios. En el numeral 5 Buenaventura nos describe el *transitus* de la *contemplatio intellectuelle* a la *contemplatio sapientielle* en donde el *afectus* alcanza su ápice

en Dios produciendo una experiencia *secretísima* y *única* en el sujeto orante, puesto que para Buenaventura:

In hoc autem transitus, si sit perfectus, oportet quod relinquatur omnes intellectualis operationes, et apex affectus totus transferatur et transformetur in Deum. Hoc autem est mysticam et secretissimum, quod *nemo novit, nisi qui accipit*, nec accipit nisi qui desiderat, nec desiderat nisi quem igitur Spiritu sancti medullitus inflamat.

(...) Y en este tránsito, si es perfecto, es necesario que se dejen todas las operaciones intelectuales, y que el ápice del afecto se traslada todo a Dios y todo se transforma en Dios. Y esta experiencia mística y secretísima, que nadie la conoce, sino quien la recibe, ni nadie la recibe, sino quien la desea; ni nadie la desea, sino aquel a quien el fuego del Espíritu Santo lo inflama hasta la médula (Itin, VII. ,n. 4).

A fuerza del arrobamiento divino que prepara al alma para el éxtasis y/o unión Buenaventura inserta una cita del Pseudo Dionisio adscribiéndose a su perspectiva, cabe subrayar aquí las alusiones al *silencio* y a *las tinieblas luminosas* que simbolizan el acto apofántico-místico de la unión con lo divino caracterizada por el *pleno silencio de las operaciones mentales* puesto que según Buenaventura:

Quoniam igitur ad hoc nihil potest natura, modicum potest industria, parum est dandum inquisition, et multum unctio; parum dandum est. linguae, et plurimum in ternae iactitiae; parum dandum est verbo et scripto, et tunc Dei dono, scilicet Spiritui sancto; parum aut nihil dandum est creaturae, et totum creatrici essentiae, Patri et Filio et Spiritu sancto...

Y así no pudiendo nada la naturaleza y poco la industria, ha de darse poco a la inquisición y mucho a la unctión; poco a la lengua y muchísimo a la alegría interior; poco a la palabra y a los escritos, y todo al don de Dios, que es el Espíritu Santo; poco o nada a la creatura y todo a la esencia creadora, esto es, al Padre, y al Hijo, y al Espíritu Santo... (Itin. VII. ,n. 5).

En el umbral 6 mediante el *juego de las oposiciones-gracia/doctrina, deseo/entendimiento/gemido/estudio, tiniebla/claridad, luz/fuego*. Buenaventura nos presenta el *silencio* que sobreviene después de la experiencia del *exceso mentalis*, al describir la ausencia de la comprensión intelectual del *excessus* y nos invita a la *vivencia* de la *apertura amorosa* al mismo, en palabras del Doctor Seráfico:

Si autem quaeras, quomodo haec fiant, interroga gratiam, non doctrinam; desiderium, non intellectum; gemitum orationisibus, non stadium lectionis; sponsum, non magistrum; Deum, non hominem; caliginem non claritatem; non lucem, sed ignem totaliter inflammantem et in Deum excessivis unction et ardentissimis affectionibus transferentem.

(...) Y si tratas de averiguar cómo sean estas cosas, pregúntalo a la gracia, pero no a la doctrina; al deseo, pero no al entendimiento; al gemido de la oración; pero no al estudio de la lección; al esposo, pero no al maestro; a la tiniebla, pero no a la claridad; a Dios, pero no al hombre, no a la luz, sino al fuego, que inflama totalmente y traslada a Dios con excesivas uncciones y ardentísimos afectos (Itin. VII. , n. 5. p. 633).

Por último, Buenaventura nos exige adentrarnos al *silencio* como *conditio sine qua non* del viaje místico al decirnos: “*Muramos, pues, y entremos en estas tinieblas, reduzcamos a silencio los cuidados, las concupiscencias y los fantasmas de la imaginación*” (p. 633). A mi juicio-*mutatis mutandis*- Buenaventura nos pone de presente una singular *epojé espiritual* que suspende la acción de los sentidos externos e internos para que el alma se abandone a la *visión extática* en la *contemplación sapiencial* de Dios. Obsérvese que el ‘objeto místico’ no es lo que aparece de manera explícita – como el Amado, etc- sino la epifanía de ese ‘*algo indecible*’ que experimenta el místico a modo de *phatos* que le sobreviene e irrumpe en su existencia transformándola en su totalidad en y partir del *silencio exterior e interior* (Barrera,2018: 44).

### §. III.

#### PERSPECTIVAS

El *transitus* de la *contemplatio* al *silentium* -marcado fenomenológicamente por la *epojé espiritual*-pone en evidencia el carácter ascensional del *itinerarium místico* del pensar de Buenaventura que oscila de las sombras –*umbra*- a los vestigios –*vestigium*- de estos a la imagen –*imago*- y de esta a la semejanza –*similitudo*- como una vía que relee y contempla los seres creados como *palabras silentes* del poema de la creación (Delio, 2015). En este itinerario el amor aflora como el hilo conductor del camino y su presencia escapa a todo apalabramiento porque es llama que inflama el corazón del sujeto orante que se arroba en la *delectación* de la voluntad en la Suma Verdad y en la Suma Belleza.

Esta búsqueda del *silencio* como *locus* singular del encuentro amoroso con Dios se materializa en el pensamiento de Buenaventura en los “*excessus mentalis*” en donde por medio de la “*ascensión a la obscuridad*” (Brevil, V. ,n. 6) o por la “*notitia excesiva*” (Itin. ,VII, n.

4-6) el alma habita poco a poco la plena luz de Dios, o por los “*excessus del cor*” el amor extático inunda todo el ser del *homo viator* que se hace uno con la divinidad en y desde el más elocuente de los silencio.

## **BIBLIOGRAFÍA**

### **FUENTES**

San Buenaventura (1945). *Itinerarium mentis in Deum*. in *Opera omnia*, Vol V, studio et cura PP. Coleggii a S. Bonaventura (Typ. Collegii a S. Bonaventura, Ad Claras Aquas, Quaracchi Florentiae, 1891) Versión española: *Breviloquio*, en S. BUENAVENTURA, *Obras de San Buenaventura. Edición bilingüe*, T. 1, ed. L. Amorós, B. Aperribay, M. Oromí (BAC, Madrid, 1945).

### **BIBLIOGRAFÍA**

- Barrera Vélez, JC (2018). *Habilitación del “pathos” en la concepción bonaventuriana de persona*. En. Barrera Vélez, JC, Benítez Arias L F y López López AF (2018). *Prespectivs Investigativas sobre el Pensamiento de San Buenaventura de Bagnoregio y Otros Estudios*. Bogotá. Editorial Bonaventuriana. Serie Filosófica No 32.
- Bessin, J. M (1929). *L' exemplarisme divin selon saint Bonaventure*. Paris. Vrin.
- Bougerol, JG (1969). *Lexique Saint Bonaventure*. Paris. Éditions franciscaines.
- Connell, O. (1985). *The Lignum Vitae of Saint Bonaventure and the Medieval Devotion Tradition*. (dissertation, Fordham University New York).
- D' Alain, M (1997). *Saint Bonaventure. In. Théologiens et mystique au Moyen Âge. La poétique de Dieu*. Paris. Éditions Folio Classique.
- Delio, I (2015). *Cheminer avec Saint Bonaventure. Une introduction a sa vie, sa pensé et ses écrits*. Paris. Éditions franciscaines.
- Salto Sola, C(2018). *Leer la Realidad en Clave trinitaria: el Desafío Antropológico que plantea San Buenaventura al Mundo Contemporáneo*. Conferencia dictada en el marco de la celebración del natalicio de San Buenaventura en la Universidad de Medellín, Septiembre.
- Soto Posada, G (2013). *San Buenaventura*. En. *Diez Místicos Medievales*. Medellín. Pontifica Universidad Bolivariana.
- Falque, E (2015). *Phénoménologie de la résurrection. In. Métamorphose de la finitude. Essai philosophique sur la naissance et résurrection*. Paris. Les Éditions Du Cerf.
- ChavarroBlanco,F. (1988). *Ser y significar. Aproximación al*

- simbolismo bonaventuriano*. En. *Thémata*. Revista de Filosofía No. 20.
- Soliganc, L (2010). *La théologie symbolique de Bonaventure*. Paris. Parole et Silence.
- Soliganc, L (2014). *La voie de la ressemblance. Itinéraire dans la pensée de saint Bonaventure*. Paris. Hermann-De Visu.
- Rauch, W (2012). *La livre de Dieu. Une recherche systématique sur le concept de livre chez Bonaventure*. These pour obtenir le grade de Docteur. Paris. Institut Catholique de Paris.
- Magnavacca, S (2014). *Léxico Técnico de Filosofía Medieval*. Buenos Aires. Miño y Dávila Editores
- Martignetti, R(2014). *L' Arbre de Vie de Saint Bonaventure. Théologie du voyage mystique*. Paris. Éditions Franciscaine.
- Egido A (1995). *El Silencio Místico y San Juan de la Cruz*. En. *Hermenéutica y Mística: San Juan de la Cruz*. Madrid. Tecnos
- Macola, E (1995). *Aquello: la tensión suavizada del Cántico*. En. *Hermenéutica y Mística: San Juan de la Cruz*. Madrid. Tecnos.

# **PALABRA Y SILENCIO EN EL MEDIOEVO**

## **VIA QUAESTIONIS**

Luis Fernando Benítez Arias

### **I. INTRODUCCIÓN**

Esta búsqueda propuesta en este escrito se hará a la luz de la Filosofía y no tanto de la mística, pues ya el título nos puede encaminar por los campos de la mística sin que por ello esté creando una separación. San Buenaventura estando en el registro de la mística, sin embargo, pregunta cuando en su escrito: *Itinerarium Mentis in Deum* VII, 6 dice: “si autem quaeras modo haec faciant” hablando acerca del ascenso nos propone un camino de búsqueda, de investigación, abriendo la puerta a la pregunta e investigación en la mística. Este anuncio es de orden metodológico. El título de este trabajo está delimitado en el tiempo para la época medieval, aspecto que ya pone unas condiciones de pensamiento muy particulares. Desde el *homo Viator*, en cierta forma absorbida por *otium* o las ocupaciones de la vida diaria y *cuto verbum* es preferiblemente *exteriorius, vocale, vocabile*; esta relación merece ser vista muy detenidamente, sin embargo, nuestra posición es desde la Filosofía, algo que ya enmarca la relación en términos académicos, más que en otro plano como el de la vida cotidiana. De acuerdo con esto las primeras precisiones para este trabajo se darán desde las definiciones de la Filosofía. Debemos preguntarnos: de un lado ¿Por qué al abordar el término *verbum* (palabra) nos da como primera acepción la “palabra interior” o de la mente: *mentis*? de otro lado un *lexicum latino medieval* aquel de Silvia Magnavacca (2014, p. 701) presenta el término bajo la mirada medieval como “*essentiale et relativum*”; el *verbum* confiere unidad al discurso. A la luz de esta autora en la Edad Media el término tiene una gran influencia estoica, resaltando así su carácter de mental o “*in corde dicimus* (p. 702) “*necotium*”. Esta visión interior del *verbum* garantiza la custodia de todo aquello del pasado y lo del futuro. En estas consideraciones no hemos aludido al término ni en su acepción metafísica ni cristiana.

Con el término silencio constatamos que el sentido medieval tiene que ver con el uso del silencio más que una definición propiamente dicha; su uso es visto como un acto libre y voluntario (Magnavacca,

2014, p. 618); estas precisiones han llevado autores a hablar de “especies” donde una de ellas es el “*silentium cordis*” o el silencio interior; podríamos decir ayudados por el término *verbum aliquid* de la mente: *mentis*.

Con estas ayudas vemos entonces la relación tan estrecha entre los términos del encabezado. El problema emergente de las definiciones será formulado en el campo de la comunicación puesto que ambos términos en sus definiciones nos muestran ejercicios interiores entonces cómo podemos hablar de esto acontecido en la interioridad, por eso, el problema tendrá que ser formulado sobre el ejercicio de adentro hacia afuera, dicho de otro modo el conocimiento que se revela, se manifiesta, es la unión del orden intelectual con el orden existencial, relación dada en la realidad contingente del individuo y este puente, puerta, es la pregunta. Considero que el tema de esta ponencia tiene como problema la pregunta abordada desde la Filosofía y ésta última medieval.

## **II. DESARROLLO**

El conocimiento planteado en la Introducción es contingente, siendo este aspecto lo primero por desarrollar.

### **II.1 EL CONOCIMIENTO CONCRETO O CONTINGENTE**

En este primer punto de nuestro recorrido por el pensamiento de Juan Duns Scoto abordaremos el tema de los conocimientos concretos, subtítulo por el investigador franciscano español: Germán Isidoro Manzano: “inteligencia sentiente” expresión tomada a su vez del pensador también español: Xavier Zubiri (Manzano, 2000, p. 121). El conocimiento concreto es una forma de presentar todo aquello que de “modo originario” se produce en el conocimiento, siendo originarios entonces se distinguen de los derivados. La forma latina para hablar de esto que venimos abordando es: “*pro-nunc*” y “*in statu isto*”. Este tipo de conocimiento es de igual forma antes que la definición de una cosa.

En Duns Scoto, al parecer de los autores, hay tres tipos de conocimiento: intuitivo, abstracto y concreto. Estos tres son modos originarios de conocer, son “*pro-nunc*”; de estos tres ni el abstractivo ni el intuitivo tienen cabida en el pensamiento aristotélico-tomista, lo que hace más aún original la propuesta de Duns Scoto. Vale la pena resaltar que estas distinciones no han sido fáciles de aceptar, de ahí, las discusiones en torno a las mismas (Manzano, 2000, pp. 123-124).

Exponiendo lo que es propiamente del pensamiento de nuestro autor franciscano constatamos que la “presencia” es parte fundamental de la noética de este pensador. Este concepto se ha confundido con

la “existencia actual” lo cual ha originado posturas intelectuales diversas y en algunas muy contradictorias, como es el caso de Brounnois Olivier y su trabajo “Etre et représentation”. La discusión gira en la aparente confusión entre la “presencia” y la representación abstracta” a la manera de Aristóteles y Tomás de Aquino. Para el autor español Manzano se confunde abstracción con abstractiva, siendo esta última, el caso de Duns Scoto y no siendo lo mismo con el concepto abstracción (MANZANO: 2000, P. 125). Para una mejor comprensión de esta discusión y para posteriores posturas intelectuales destaco los textos de la obra de Juan Duns Scoto donde se aborda el tema del conocimiento concreto, intuitivo y abstracto. Ellos a saber: Quaestiones Quodlibetales, quaestio XIII: Si los actos de apetecer y de conocer son esencialmente absolutos o esencialmente relativos: (Utrum actus cognoscendi et appetendi sint essentialiter absoluti vel essentialiter relativi); Quaestio XV: si con relación al verbo de la criatura el entendimiento posible es activo o pasivo: (Utrum respectu illius verbi creaturae intellectus possibilis sit activus vel passivus).

Ord. I, d.3, pars I, qq.1-2: Acerca del orden en que se generan nuestros conceptos: (De ordine originis intelligibilium); Ord. I, d.3, pars 3, q. 2: Si la parte intelectual propiamente dicha o una parte de ella es la causa total que engendra la noticia actual o la razón de engendrarla: (Utrum pars intellectiva proprie sumpta vel aliquid eius sit causa totalis gignens actualem notitiam vel ratio gignendi); Ord. I, d. 3, pars, 3, q. 3: Si la causa principal de la noticia engendada es el objeto presente en sí o en la especie o lo es la propia parte intelectual del alma: (Utrum principalior causa notitiae genitae sit objectum in se vel in specie praesens vel ipsa pars intellectiva animae). Para Duns Scoto la especie inteligible (efecto del entendimiento agente) como concausa y el entendimiento pasible como concausa, producen la intelección actual que en cuanto forma inmanente o acto permanece en el entendimiento pasible o paciente o memoria. De esta forma el entendimiento agente produce ayudado con el objeto como concausa la especie inteligible y esta con la ayuda del entendimiento pasible produce la intelección. Ésta en el entendimiento pasible es una “operación” puesto que es recibida de forma activa, es una actividad, elemento importante dentro de la explicación de Duns Scoto. Desde esta perspectiva, la presencia de la especie inteligible abstracta se requiere para la intelección del abstracto, de esta forma, el objeto abstracto o especie abstracta es previo y no tanto un a priori. Esta especie inteligible abstracta proviene de la aprehensión de los objetos en clave de conocimiento actual. Con esta posición, pareciera que nuestro autor franciscano muestra su lado empirista. (Manzano, 2000, p. 126). Esto tiene su fundamento por el hecho del objeto de la intuición, el

momento individual o de la “haecceitas” que constituye ópticamente el concreto real, sin embargo, debemos precisar que en la intuición el “hoc” no supone la parte entitativa de la individualidad, es necesario profundizar esto.

Podemos agregar que, para nuestro autor medieval, el objeto actual sensible, puesto que todo conocimiento se origina por los sentidos: pro nunc, como concausa, producen la intelección actual del objeto, produciendo una noticia actual del objeto presente, concreto, dado actualmente. De acuerdo a esto, es posible afirmar que el autor concibe la intuición como un pro-nunc puesto que todo comienza por los sentidos. Este objeto abstracto y universal conservado en la memoria es promovido por los sentidos y con la concausa del entendimiento.

Para Duns Scoto la especie inteligible es el fruto de las dos concausas, sabiendo, que lo esencial del efecto es ser diverso de la causa. Con esto se ponen las bases para afirmar que la “presencia” es una categoría cognoscitiva y luego es una realidad representativa; la presencia puede darse por representación o por la cosa misma como es el caso de la intuición. Desde Duns Scoto por lo tanto la especie inteligible es un efecto de la unión del objeto con las concausas. La especie inteligible hace presente el objeto concreto, aquella en cuanto efecto y no compuesto presencializa al objeto representativamente, esto es abstractamente. Así la especie inteligible es la “comunicación de una presencia” (Manzano, 2000, p. 132)

La presencia deja de ser producto de la forma, como lo sostiene Tomás de Aquino, es más bien una representación en cuanto concausa el efecto debido tanto al objeto mismo como al entendimiento. Así de esta forma, “en la intelección abstracta está el objeto verdadera y realmente presente en su representante” (Manzano, 2000, p. 132). La intelección es así una intelección actual del objeto actualmente concausante, esto corresponde al conocimiento concreto.

Esta forma de abordar el problema del conocimiento concreto es iluminada igualmente desde la Opera Oxoniense en el libro II, XII, 278 donde el autor formula la expresión “complexio contingens” la cual es conocida por nosotros como un hecho “post factum” o “ex facto” o por constatación. Este concepto es importante para nuestro interés debido a que es una verdad acaecida (causm) en dependencia de la libertad. Esta verdad no está contenida en la esencia concreta de la cosa, por eso, la forma es la constatación. Es importante señalar que Duns Scoto hace de esta realidad expuesta un problema de lógica y del lenguaje, “los términos unidos” para formar la verdad de ese ser señalado, son ellos del orden de la constatación (factum) (MANZANO: 2000, p. 135).

Del conocimiento por constatación está también el conocimiento intuitivo, propiamente intuitivo, señalando así la existencia a través

de ella podemos conocer el objeto en su presentación in se, como señala el autor español consultado, con este tipo de conocimiento son sólo hay una constatación del objeto sino también un conocimiento íntimo del mismo (2000, p. 136). De acuerdo a esta argumentación, nuestro tema: Palabra y Silencio en el pensamiento medieval, constatamos que no son situaciones desencarnadas sino señaladas en objetos, cosas, etc. Desde Duns Scoto podemos plantear el tema como una realidad propia y presente en el objeto lo cual acaece (*casum*) y es constatable. Vemos a la luz de los textos del autor franciscano que ese conocimiento inteligible puede ser perfecto e imperfecto, así como mediato e inmediato. El conocimiento inteligible perfecto inmediato se circunscribe a la “*natura haec*” o como la llama Manzano: “*naturalia contracta*” dejada en sí misma (2000, p. 137) en *Quodlibet XVI*, 9 se define esta última como “*notitia intuitiva singularium*” propia de la “*intelligentia simplicium*” contrapuesta a la “*intelligentia compositorum*” propia de la “*complexio contingens*” de la cual dijimos algo más arriba. Visto todo esto en términos de contenidos, la visión realista del objeto nos ayuda a comprender el silencio y la palabra como hechos (*facto*) en el objeto y conocidos, así como constatados, gracias al tipo de inteligencia de las cosas simples que el sujeto *cognoscente* posee. De igual forma el tipo de inteligencia nos señala que el silencio y la palabra no son del orden del compuesto (*compositorum*) sino que ser verbal, ser silencio en un objeto es una “*natura haec*” un inteligible perfecto inmediato.

Para este tipo de conocimiento concreto y “*pro nunc*” el entendimiento humano necesita de la sensibilidad, esto viene del pensamiento aristotélico cuando se afirma que no hay nada en el intelecto sin antes haber pasado por los sentidos. De acuerdo con esto tenemos la concausación que en el caso del conocimiento intuitivo esta concausación está por el entendimiento y el objeto en sí presente gracias a la sensibilidad. La comprensión de esta posición escotista nos lleva a consultar en su obra la *Reportata Oxoniensia* en la cual se encuentra la alusión a la intuición intelectual que es: “*ipsa autem entitas singularis non est nata movere immediate aliquam potentiam cognitivam nisi intellectum*” (*Ox. III, XIV, 529*), de este modo la singularidad es propia del entendimiento (*ratio*) mientras el “*pro nunc*” es limitado a lo que dan los sentidos, así el conocimiento intuitivo es sin intermediarios. Así la intuición es una visión interna de la realidad. Detrás de todo este modo de pensar para el autor franciscano es indispensable para nuestro entendimiento del problema saber que existe la distinción entre el orden esencial y el orden existencial, destacando en este último su carácter constatable, de ahí, que el primer campo donde se ejerce la intuición es la existencia: “*res in propria exsistentia*” (*Ox. IV,*

XX, 348) y en esta res está la naturaleza contraída donde se concentra todo contenido esencial y virtual, es la “ratio ens”. Este carácter último del objeto necesita ser comunicado, expuesto, puesto a la luz pública, entonces hablamos de la comunicación. Problema planteado desde la Introducción con la ayuda de la definición de los términos del tema de este trabajo.

## **II.2 LA FILOSOFÍA DE LA PREGUNTA**

La Filosofía de la Pregunta es la pregunta por la pregunta. Ella hace presente y representa el objeto significado. El papel de la filosofía es de reabrir perpetuamente las cuestiones, las preguntas, quiera o no, el hombre es una pregunta para él mismo. El peligro es ser absorbido por el pensamiento de los otros, por las cuestiones que aquejan al mismo hombre, perdiendo la posibilidad de revenir sobre sí mismo, no habiendo así consciencia de sí mismo. La cuestión es saber entonces eso “que” nosotros hablamos, “de que” nosotros hablamos, la admiración de no saber eso de que hablamos, pero saber que podemos hablar de ello. La interrogación es una reapertura continua de la pregunta sobre la verdad, ella se abre constantemente y nosotros la tenemos por verdad.

La pregunta nos ubica dentro del mundo, ella nos ayuda a darnos cuenta si nosotros estamos en él, de ahí, que interpretar es desmezclar, desembarrar, desencarnar una cosa para darle el sentido de la “preocupación” y rehacer el mundo a partir de ella. La pregunta nos abre a otros «mundos posibles» partiendo del presente, ella nos hace pasar de “la contingencia a la necesidad”, de ahí, que ella conduce al “diá-logo”, éste es siempre una pregunta. De ahí que la pregunta por el mundo no es, por consiguiente, ¿reabrir la pregunta por sí mismo y recíprocamente? La inter-rogación va de la mano con la «inter-pretación». La filosofía se problematiza a partir de la noción de “contexto histórico”. La pregunta es por consiguiente en Filosofía un MÉTODO. Es una técnica para comportarse delante de un discurso o una situación. Interrogar es saber interpretar, es conocer el ángulo de ataque de un problema. “Saber interrogar es buscar percibir lo invisible, las cuestiones a las cuales los hechos, las palabras, los comportamientos responden” Interrogar es un gesto de humildad, es saber que yo no agoto el conocimiento de algo: yo soy un aprendiz en las cosas de la verdad, es una cuestión ética: los puntos de vista. No puedo existir un alejamiento entre la búsqueda de la verdad y el método. La filosofía de la pregunta nos invita a entrar dentro de la “infancia” de la pregunta y de la respuesta, esto es un arte que se aprende. Debemos, como un niño, desentrañar “la pregunta implícita” que hay detrás de cada realidad o “res”, descomponer. Aquí gana importancia “el contexto” del

texto, de la idea. Con la filosofía entramos en el juego de la pregunta implícita. Una proposición se comprende como la respuesta a la pregunta, por eso, la tarea es saber cuál es la pregunta o “la pregunta implícita”. Cuando se encuentra una ruina arqueológica, ante los restos encontrados, la pregunta es: ¿a qué tipo de organización correspondía esto hallado?, esto lleva a pensar el pensamiento como una “construcción arqueológica”, en esta construcción se destacan dos elementos: el fin y el contexto. La pregunta filosófica reclama un acto de “discernimiento”: la disposición de las cosas invisibles, de las formas visibles de la finalidad, el sentido de lo “implícito”. En Heidegger vemos el hombre que ha hecho de los pensadores pasados, seres vivientes,

Pues, él fue capaz de buscar “la pregunta implícita”, en este autor todo está vivo, en él todo responde a algo, saber acerca de ese “algo”, esa es la tarea de la filosofía con la pregunta como método. Dentro de espíritu, la noción de “juego” se convierte en una luz para formular cuestiones en filosofía. Desde esta concepción, las diferentes respuestas a la misma pregunta es un entramado respondiendo a la misma interrogación.

### ***EL CONTEXTO ESCOLAR***

En el siglo XI aquellas personas investidas con la autoridad en el medioevo latino se contraponen a aquellas llamadas “dialectici” las cuales ejercitaban el ars dialéctica (Cantin, 1997, p. 7) con lo cual se emancipaban de los estudios eclesiales, allí era difícil aplicar este tipo de arte, se consideraba con este método una forma de subvertir el rol de la autoridad presente en los misterios revelados por la Palabra divina. Este conflicto de lógicas tomará también su lugar (locus) en las grandes presentaciones de pensamiento en la Edad Media, capa latina.

El examen de los estudios sobre los documentos de esta época pone en evidencia, según los investigadores, la poca elaboración de las exposiciones dentro de las ciencias sagradas, pues el criterio de autoridad era ya suficiente, incluyendo allí a la Sagrada Escritura. Los dialectici formulan cuestiones con “trampas” como: ¿Dios, todopoderoso, puede abolir el pasado? (Cantin, 1997, p. 9). El ars dialéctica rejunta a su ejercicio la gramática y la retórica, con todo ello, el despertar del lugar desde el cual se argumenta es clave y necesario y para ello, la ratio deviene una noción compleja, engañosa, tierra movediza opuesta a la inversión de la autoridad por quienes ostentaban el poder y la lectura oficial de todo, los “antidialécticos”. La controversia subraya como es importante suministrar conclusiones necesarias en todo tipo de ciencia. Es entonces donde la demostración adviene un recurso metodológico para el desarrollo y progreso del conocimiento,

la capacidad de establecer la verdad en las evidencias. Con ello, se aprecian las diferencias en las diversas posiciones. De frente a este aporte para la comprensión del sentido de la pregunta en el medioevo y su significativa influencia en la producción del conocimiento, vale la pena resaltar como en esta época del siglo XII, particularmente, todo conocimiento se apoyaba en alegorías y símbolos, haciendo de ello un juego al infinito al servicio de la fe. La dialéctica como método suministraba un análisis del texto del sagrado y un procedimiento propio a todo dato da la fe sin pretender una inteligibilidad total, dando así una formulación radicalmente no contraria a las exigencias de la fe (Verger, 1996, p. 68)

Una idea contraria a de este modo de proceder estaba el considerar la imposibilidad que fuera del claustro, los laicos y las mujeres, no podían dedicarse a estas tareas de estudio y de la vida en pureza. Este encuadramiento en la vida y pensamiento se sostenía a través de los estudios y vivencia de los sacramentos, algo sugerido permanentemente a los laicos. Estos reclamaban de igual forma la posibilidad de la predicación, puesto que la formación académica los capacitaba para ello, de lo cual muchos dentro del clero o de los religiosos carecían, de ahí, el énfasis en la formación del clero y de los religiosos para este menester.

Esta formación se veía exigida por los mismos laicos quienes pedían a los teólogos un desarrollo más convincente de sus pensamientos. El "intellectus fidei" era entonces una búsqueda no sólo pastoral sino también intelectual. Desde la mitad del siglo XI la renovación dialéctica comienza a incitar a algunos maestros audaces a introducir argumentos racionales en los exámenes de ciertas cuestiones teológicas; a la razón es presentada ciertas verdades reveladas. En esta empresa sobresale Anselmo (1033-1109)

Desde el siglo XII con el surgimiento del poder principesco, el desarrollo de las escuelas toma mucha fuerza, pues estos gobernantes buscaban maestros formados en las disciplinas diversas del saber incluyendo el arte del gobierno. Ellos son amigos de las letras y se afirman como una de las vocaciones del intelectual occidental (Verger, 1996, p. 81). En ciertos autores es notorio el calificativo puesto a esta época medieval sobre todo en el siglo XII, llamándola: "Renacimiento del siglo XII" (Verger, 1996, p. 98). Por ser una época de renacimiento, ella se esfuerza de resaltar el espíritu creativo, la lucha por asimilar los textos olvidados o desconocidos, así como la elaboración de nuevos métodos de trabajo intelectual y producción del conocimiento (el método dialéctico), por eso, este renacimiento ha dado a las escuelas un papel preponderante y en ellas a los maestros quienes enseñan a los escolares que allí se formaban. Esta preponderancia de las

escuelas y todo lo concerniente a ellas es una verdadera “revolución” en este siglo del renacimiento del siglo XII. A la luz de los autores, el siglo XII es el renacimiento marcado por el descubrimiento del individuo, el despertar de la consciencia en la civilización medieval es el tiempo del descubrimiento de sí mismo y de la individualidad (Verger, 1996, p. 121) Las nociones de amistad, de intención subrayan el interés dado a las relaciones inter-subjetivas (concepto posterior a la época) expresado en tratados y escritos de ese momento de la historia del pensamiento y filosofía humanos.

Sin embargo, no hay que desconocer la pobreza intelectual en muchas de ellas, sobre todo aquellas adheridas a las paredes y locaciones de la iglesia, pues la mayoría de las escuelas laicales habían desaparecido.

Los testimonios igualmente señalan como la formación no era algo uniforme en esta época medieval, permitiendo así una búsqueda como la que hacemos al formularnos la pregunta sobre el rol del escolar de frente al magister investido de autoridad por las instancias oficiales. Es pertinente anotar en este aspecto que, gracias a la entrada del pensamiento aristotélico en los pensadores de la capa latina medieval, debido al esfuerzo de los traductores árabes, la autoridad y la autonomía de la filosofía y de la razón comienza a cundir y a iniciar una toma de consciencia (Verger, 1996, p. 97). Esto se complementa con el inmenso trabajo de asimilación del pensamiento arabo-greco revelado por las traducciones.

### **LA PREGUNTA EN EL MEDIOEVO LATINO**

Para el propósito de nuestra indagación en torno al tema sobre el significado de la pregunta en el medio, el libro de los Tópicos de Aristóteles nos proporciona en la proposición dialéctica el argumento de “la pregunta plausible” con la cual se hace referencia a la proposición aceptada por un grupo determinado de personas: sabios, conocidos, por una mayoría; esta mayoría es el criterio de autoridad o de aceptación de esa proposiciones o preguntas plausibles. En el caso del método escolástico, propio de los estudios escolares medievales identificamos el grupo selecto de los magister quienes se contraponen a los escolares.

Hablamos entonces de un único modo o arte suministrado por el magister; de esta forma la semejanza, la homogeneidad en diversas artes o modos de proceder no aparecería como ese elemento a resaltar, sólo habría lugar desde la misma identidad sin posibilidad de réplica o de semejanza en el ejercicio de la pregunta o de la elaboración del conocimiento. El lugar es sólo de aquel del magister.

Sin embargo, la proposición contraria en la enseñanza del esta-girita tendría de igual forma aceptación o plausibilidad en Tópicos

104<sup>a</sup>20. Es necesario en este ejercicio de la argumentación que la mayoría también sea contradicha e incluso entre los sabios o grupos o selectos, es válido que haya ese tipo de contradicción. De esta forma toda proposición adviene una tesis. En este espacio surge entonces la sensación, la comprobación y el razonamiento como elementos digamos “probatorios” ante las proposiciones plausibles o las tesis. Es aquí donde la convicción es un arte para “verificar” toda proposición en la argumentación.

Delante de este panorama medieval donde el magister tiene su lugar y el escolar tiene el suyo, aspecto que estamos tratando de elucidar, su contribución en la elaboración del conocimiento cabe la pregunta: ¿estos nuevos razonamientos desde el lugar del escolar están en el orden de la filosofía o de la verdad o dentro del orden de la opinión y por lo tanto su tratamiento es dialéctico? En este asunto Aristóteles sugiere el tema de la distinción de los diversos sentidos (106<sup>a</sup>-106b, pp. 111-114). El examen delante de los dos actores: magister y escolar nos da como resultado la posesión por parte del primero y la privación por parte del segundo, hay una oposición por posesión y por privación; la explicación pasa igualmente por la consideración de “las inflexiones” o las diversas formas o sentidos tomados por las cosas en las proposiciones. Esto nos confirma una vez más la validez del lugar como situación desde la cual toma sentido aún la pregunta y la intervención de aquellos en situación de argumentación. Aunque el lugar es desde la lógica, éste mismo puede de igual forma corresponder al espacio o lugar físico desde el cual se argumenta, pues el sitio (sede) también influye en la posesión o privación de la palabra, el conocido proverbio: “el derecho de estola” nos ilustra este lugar incluyendo el físico o espacial. La diversidad indica tanto del lado del proponente como del oponente un mismo plano de igualdad.

Tarea como está en la cual nos proponemos destacar a través del método dialéctico el valor del escolar en la producción del conocimiento en el contexto medieval latino reclama de nuestro estudio la consideración y la profundización de las diferencias para el razonamiento; lo idéntico y lo distinto. Dichos razonamientos exigen de las partes en discusión buenas ventajas para la argumentación, además de saber lanzar los elementos previamente establecidos para construir la demostración.

El lugar es válido tanto para refutar como para establecer, en este caso es necesario afirmarlo juntamente tanto en el magister como en el escolar, a fin de fomentar allí la refutación ante lo establecido lo cual es en el mayor de los casos ejercicio del magister. En ambos lugares, la argumentación está dada desde “respecto a algo” como se indica en los Tópicos 109b5, p. 129 y la consecuencia es la comprobación de

ello en la refutación o en el establecimiento de las proposiciones. Es una relación (*respectum*: raíz latina para hablar del rostro, del aspecto facial, rostro), con su ayuda se evoca y se convoca, por lo tanto, estamos aludiendo a un signo, faltando el carácter provocador del mismo. El lugar es útil ambos sentidos, como se afirma en Tópicos 112<sup>a</sup> 30, p. 133, desde el uso de los significados polisémicos adoptados por los términos en la discusión y proposiciones en contienda, así mismo como el espacio, el *sitium* desde donde se argumenta. Es importante señalar como el Aristóteles proporciona también la posibilidad de pensar en este asunto sobre el sentido de las palabras, la significación de éstas, desde “bajo algún aspecto, el cuándo, el dónde” Tópicos 115b 11-12, p. 144.

Dentro de este espíritu de dimensionar la participación del escolar dentro de la producción del conocimiento en el contexto medieval-latino es preciso afirmar que establecer una tesis se hace desde un “menos” mientras que refutar una tesis se realiza desde una “identidad”, a partir de sí mismo. Mostrando la importancia de la refutación en el conocimiento o progreso de éste. En los estudios dialécticos, la ciencia de la discusión, como se ha venido haciendo mención, se tiene a Boecio (480-524) como el maestro principal. La dialéctica o el “*ars bene disserendi*” enseña el discernimiento entre el bien, la verdad y lo falso, así como la mentira; ella enseña a hacer distinciones, a dividir el todo en sus partes; el espíritu es agudo entonces para saber ver las claridades de las cosas complejas. El libro de los Tópicos de Aristóteles, el libro del “lugar” de los argumentos, en este espacio adquiere una importancia única, allí se aprende a formular la respuesta a una pregunta por muy dudosa que ésta última fuera; es aquí donde la relación gramática-dialéctica, establecida por los estoicos cobra su vigencia y pertinencia. Vale la pena decir que para esa época la gramática es la ciencia para hablar correctamente.

La dialéctica enseña de igual forma a saber dar el lugar a cada concepto y término. Esta labor del dialéctico, le costó muchas veces la condena y el desprecio de quienes ostentaban el poder de la formación en este tiempo medieval latino, particularmente el siglo XII (Cantín, 1997, p. 47). La crítica mordaz se extiende al punto de catalogar a los dialécticos de personas perdiendo todo sentido de la transcendencia de la fe y encantados, fascinados por las “conclusiones necesarias” desprendidas de sus razonamientos cuyo arte es llamado “*ars disserendi*”. La crítica se ensaña sobre todo por el uso del silogismo; la Palabra de Dios se somete entonces a la lógica denominada por entonces como “lógica eterna”. Los defensores de la doctrina sin aplicación de la dialéctica pueden formular muchas conclusiones necesarias, pero ellos carecen de la competencia de la formulación de las

premisas, arte dado por el método dialéctico. Se podría pensar que sus razonamientos aplicados a la Sagrada Escritura y a los dogmas de la fe, confunden a las personas en sus creencias y pueden ser puestos en el mismo plano de los Sofistas en Grecia con sus paralogismos. Las brumas tenebrosas de sus argumentaciones desconocen los fundamentos de la luz de la fe. Ellos son carentes, a los ojos de los teólogos anti-dialécticos, de sólidas raíces.

Además de todo lo anterior, el ensañamiento está por la incapacidad de conocer las verdades internas de las proposiciones, pues el encadenamiento de éstas últimas no es suficiente, faltaría el análisis (descomposición) de esas partes integrantes del discurso en sus verdades invisibles. De esto responde entonces los Tópicos de Aristóteles. Pierre Damian, uno de los autores medievales de la capa latina, propone para recomponer esta situación con la dialéctica y los dialécticos algo que él llama: “*artis humanae peritia*” donde la retórica, el arte de no sólo hablar bien, sino de la profundidad y del rigor persuasivo, sería la construcción del lado, con respecto a la construcción ya existente, las verdades de la fe. La habitación del lado: “*adstruendum*”, evocando el ejercicio de San Anselmo con la meditación del Proslógion, donde el método dialéctico será reivindicado por este monje, reconoce allí en los dialécticos la capacidad de construir argumentos poderosos para los razonamientos. El llamará esto “*sola ratiōne*” sin recurrir a la Sagrada Escritura o a los dogmas de la fe.

### III. CONCLUSIÓN

El problema formulado en la Introducción con la ayuda de las definiciones nos ha llevado por los senderos de la Filosofía de la pregunta sin antes situar el ser concreto, lugar (*locus*) para la experiencia de la palabra y del silencio. La singularitas desarrollada en el pensamiento de Duns Scoto nos puso sobre el terreno de la identidad, de aquella realidad última del ser concreto: la “*ultima solitudo*” aquella realidad única del ser concreto que sólo se puede comunicar y gracias a los trabajos de los dialécticos medievales, eso era posible por la pregunta como arte para leer en el interior de la realidad (*intus-legere*). El arte de la pregunta es el método para llegar a esa interioridad dada por la palabra y el silencio localizados en un ser singular. El ejemplo de los dialécticos medievales de aplicar a la Sagrada Escritura (palabra revelada) para desvelar, exponer el silencio en el cual Dios habla al ser humano es una prueba de la importancia de la comunicación que emplea el método de la pregunta para llegar a la profundidad del mensaje. En términos de San Buenaventura, este método es la “*perscrutatio*”. Palabra y silencio advienen actos comunicativos gracia al ejercicio de la pregunta. De este modo la quidditas y la pregunta serían los

componentes de este abordaje del problema desprendido del tema: Palabra y Silencio en el Medioevo, mostrando así que todo problema en aquel tiempo es comprensible en términos de método, el esfuerzo permanente de los autores.

### **BIBLIOGRAFÍA**

- Cantin, A. (1997). *Foi et Dialectique au XI siècle*. Paris: Cerf.
- Carbajo Núñez, M. (2008). *Giovanni Duns Scoto. Studi e ricerche enl VIII Centenario della su morte I*. Roma: Edizioni Antonianum.
- Duns Scoto, I., *Opera Omnia*. Edición crítica Vaticana hecha por la Comisión Escotista desde 1950.
- Gaffiot, F. (1934). *Dictionnaire Latin Français*. Paris: Hachette
- Magnavacca, S. (2014). *Léxico Técnico de Filosofía Medieval*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Manzano, G. I. (2000). *Estudios sobre el Conocimiento en Duns Scoto*. Murcia: Espigas.
- Lalande, A. (1991). *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*. Paris: PUF.
- Sileo, L. (1995). *Via Scoti. Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti* vol.I. Roma: Edizioni Antonianum.
- Verger, J. (1996). *La Renaissance du XII siècle*. Paris: Cerf.



# EL SILENCIO TEOFÁNICO EN EL ARTE

María Sara Cafferata

## INTRODUCCIÓN - PALABRA Y SILENCIO

En la era de las comunicaciones, con todo lo que significa de posibilidades abiertas a través de la tecnología y al mismo tiempo con las problemáticas que el fenómeno conlleva, el poner la mirada en estos dos conceptos: silencio y palabra, y hacerlo desde la sabiduría que de los pensadores medievales, no solo es algo de una enorme actualidad sino que es un diálogo que puede iluminar los desafíos con que nos enfrentamos hoy.

Reflexionar sobre la esencia de la palabra y sobre la esencia del silencio ciertamente nos puede orientar para encontrar respuestas a las necesidades más hondas del hombre del siglo XXI, que en su fondo no son otras que las de todo hombre de todo tiempo. La frase de San Agustín es siempre actual, nos señala el agua que hemos de buscar beber y dar a beber a los hombres de nuestro tiempo: “Señor, nos hiciste para Ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en Ti”.<sup>1</sup> Allí, en la Palabra con mayúscula, en el silencio absoluto del Amor trinitario al que el Verbo encarnado nos conduce, solo allí encontrará el hombre, hoy y siempre, la fuente de la verdadera Vida. Para poder comprender algo del misterio de estas dos categorías tan actuales, palabra y silencio, no podemos sino empezar dirigiendo nuestra mirada a la Trinidad, en donde la palabra humana hunde sus raíces, en el Verbo eterno, Palabra divina, y a donde todo silencio humano ha de dirigirse para dejarse penetrar por ella. San Juan de la Cruz dice: “Una palabra habló el Padre que fue su Hijo, y ésta habla siempre en eterno *silencio*, y en *silencio* debe ser oída del alma”.<sup>2</sup>

San Ignacio de Antioquía también expone esta misma idea al hablar de Jesucristo como manifestación de Dios: “Pues los divinísimos profetas vivieron según Jesucristo. Por ello también fueron perseguidos al estar inspirados por la gracia, para que los incrédulos tuvieran la certeza de que existe un único Dios, el cual se ha

---

1 cfr. San Agustín, *Confesiones*, Libro I, 1.

2 San Juan de la Cruz, *Dichos* 99,21-22.

manifestado por medio de su Hijo Jesucristo, que es su Palabra salida del Silencio...”<sup>3</sup>

Ignacio anticipaba así la doctrina que luego expondría Tertuliano en el *Adversus Praxean* acerca del doble estadio del *Logos*: un *Logos* silencioso que estaba eternamente junto al Padre y un *Logos* salido del silencio, engendrado con vistas a la obra creadora y a la economía de la salvación”<sup>4</sup>

Hay un silencio eterno en Dios y hay una Palabra eterna que emerge de ese silencio. Y hay también un silencio necesario en la actitud del hombre para dejar espacio al ser que se le muestra, y así poder nombrarlo con la palabra humana, que también le fue dada como participación del pensar divino. “La palabra, cuya relación con el silencio es inexcusable, es la posibilidad suprema que se le ofrece al hombre para pensar las cosas. La realidad, por su parte, no habla, sino que *se da* en silencio, un silencio que afecta al hombre y lo empuja a interpretar con la palabra *lo que ahí se da*”<sup>5</sup>

Lejos de ser dos categorías que se excluyan, silencio y palabra son realidades que se complementan mutuamente: una es el espacio en que la otra se manifiesta, como la música y el silencio se entrelazan en una sinfonía, como el blanco y los colores se dan la mano en una pintura.<sup>6</sup> “Presionado hacia el terreno del ser, el oído interno del pensador, del poeta o del maestro de la metáfora, parecen aprehender el silencio cargado que precede al primer resplandor de la forma naciente.”<sup>7</sup> El silencio es como la cuna en la cual puede nacer la palabra.<sup>8</sup>

---

3 J. J. Ayan, (ed.) *Ignacio de Antioquía: Cartas. Policarpo de Esmirna: Carta. Carta de la Iglesia de Esmirna a la Iglesia de Filomelio*, Madrid: Ciudad Nueva 1991, pp. 133; 80-81.

4 D. Aleixandre, *De Elías a Juan de la cruz, un itinerario de silencio*, *RCatT XXV* (2000) 191-201 Facultad de Teología de Catalunya, p. 1966.

5 R. Muñoz Martínez, *Acercamiento a las posibilidades significativas de la Palabra y el silencio*, Cuadernos sobre Vico 17-18 (2004-2005).

6 “La palabra y el silencio: no se trata de dos categorías que se excluyen mutuamente. Se trata de dos categorías del lenguaje que se complementan y que se comprenden muy bien desde la fenomenología de la Revelación.” A. Ramirez, “La Palabra y el silencio, categorías antropológicas para desentrañar el fenómeno de la Revelación y de la fe”, en *Cuestiones Teológicas*, Vol.39, n. 92 –Julio-Diciembre- Medellín-Colombia (197-214).

7 G. Steiner, *Gramáticas de la creación*, Ed. Siruela, Madrid, 2001, p. 320.

8 “En esta vida lo verdaderamente importante ocurre en silencio... Solo en el silencio somos capaces de escuchar los latidos de nuestro corazón”; R. Sarah, *La fuerza del silencio*, Ed. Palabra, Madrid, 2016, p. 30. “El silencio ante la Presencia de Dios es una de las últimas palabras proféticas, pronunciadas como en previsión de algo que está a punto de suceder... “Silencie toda carne delante de Yahvé, porque Él se despierta de su santa morada” (Za 2,14-17)” R. Cantalamessa, *Los misterios de Cristo en la vida de la Iglesia*, EDICEP, Valencia, 1996, p. 116.

## LOS DOS SILENCIOS

Tomemos para nuestras reflexiones de hoy uno de estos dos binomios inseparables: centremos nuestra atención en el silencio. Y en la paradoja de referirnos al silencio queriendo hablar de él, nos encontramos con la dificultad de definir algo que en sí mismo es ausencia –ya que en un sentido literal el silencio es ausencia de ruido, de palabra o de sonido...-. Es una ausencia que cobra su sentido por la presencia de lo que de él surge: la palabra, la música. Y en el contraste con el silencio del que emergen, palabra y música cobran realce en su nacimiento. Del silencio de la contemplación nace la palabra que dice, y la palabra, una vez expresada, determina el ser y calla, vuelve al silencio. Como la obra musical, que nace del silencio y, luego de la evolución que la música implica, vuelve nuevamente al silencio. Y así ya en la misma experiencia nos damos cuenta de que hay dos tipos de silencio, que se distinguen por el contexto: no es lo mismo el silencio desde el cual la palabra o la música surgen que el silencio posterior al final de la música o de la palabra.

Igual que la vida cristiana. Dice Cantalamessa: “Existen dos clases fundamentales de silencio: un silencio que podemos llamar ascético o natural y un silencio que, por su causa, podemos llamar sobrenatural. Un silencio que provoca el contacto con Dios y un silencio que es provocado por el contacto con Dios; un silencio causa y un silencio efecto”.<sup>9</sup>

Con otras palabras expresa la misma idea Santiago Kovadloff, quien en su obra dedicada al tema distingue entre el silencio de la epifanía y el de la oclusión. Este último es un silencio muerto, el del miedo o el hábito; no es en realidad un verdadero silencio sino que es más bien una palabra encubierta, posible pero omitida en esa ocasión. Es el silencio que no da frutos porque es ausencia de vida. En cambio, el silencio de la epifanía es el fruto de la palabra plena, el hijo de su desarrollo último, su cenit. Ya no es palabra porque nos encontramos frente a lo inefable”.<sup>10</sup>

### 1. EL SILENCIO ASCÉTICO

Centremos nuestra mirada en el primer tipo de silencio, el que hemos denominado ‘silencio ascético’. Es el silencio que buscaron los padres del desierto ya en los primeros albores del cristianismo, el silencio de los monjes, el silencio de los retiros ignacianos, el silencio que busca

---

9 R. Cantalamessa, *Los misterios de Cristo en la vida de la Iglesia*, p. 11.

10 T. Kobic, “Arte, belleza y amor: una ventana a lo trascendente”, en *Civilizar 10 (18)*: 91-100, enero-junio de 2010 p. 95.

siempre el hombre verdaderamente religioso y que consiste en el callar lo humano y el yo para dejar espacio a que hable y se manifieste Dios, su Palabra.<sup>11</sup> San Juan de la cruz lo expresa claramente: «... aprender a poner las potencias del alma en *silencio* y *callando* para que hable Dios».<sup>12</sup>

Y una vez más Cantalamessa: “El silencio ascético se realiza de distintas formas y a niveles cada vez más profundos; existe un silencio exterior y un silencio interior, un silencio de palabras, de pensamientos, de impulsos del corazón...”<sup>13</sup> Y también: “Sin ruido de palabras, como en *silencio* y quietud, enseña Dios”.<sup>14</sup>

Este silencio ascético tiene un fin: crear el espacio para que Dios hable. El fin no es el silencio en sí, sino la Palabra divina que se revela en él: “El silencio es capaz de abrir un espacio interior en lo más íntimo de nosotros mismos, para hacer que allí habite Dios, para que su Palabra permanezca en nosotros, para que el amor a Él arraigue en nuestra mente y en nuestro corazón, y anime nuestra vida. Por lo tanto, la primera dirección es: volver a aprender el silencio, la apertura a la escucha, que nos abre al otro, a la Palabra de Dios.”<sup>15</sup> Se trata de un silencio activo por parte del hombre, que implica el esfuerzo por ir callando cada dimensión del propio ser: “Toda la estupenda espiritualidad monástica oriental del silencio y quietud del corazón se basa

---

11 Este silencio de la obra humana es expresado por Simón el Teólogo con estas palabras: «Siéntate sólo y en silencio. Baja la cabeza, cierra los ojos, exhala suavemente e imagina que miras dentro de tu corazón. Lleva la mente al corazón. Cuando exhales di: “Señor Jesucristo, ten piedad de mí.” Dilo moviendo los labios suavemente o dilo simplemente en tu mente. Trata de apartar todos los otros pensamientos. Ten calma, sé paciente y repite el consejo con frecuencia.” *La vía del peregrino, el secreto de la oración del corazón*, Ed. EDAF, S.A., Madrid 1993, p. 10.

12 San Juan de la cruz, *Subida al monte Carmelo* 111, cap. 7, 3; en S. Juan de la Cruz, *Obras completas*, Ed. Monte Carmelo, Burgos, 1993.

13 R. Cantalamessa, *Los misterios de Cristo en la vida de la Iglesia*, p. 112.

14 San Juan de la cruz, *Cántico espiritual*, 39,12. En numerosos pasajes se refiere San Juan de la cruz al silencio en este sentido. Veamos dos ejemplos más: «Es Dios el obrero, y que ella no lo eche de ver no es maravilla, porque lo que Dios obra en el alma no lo alcanza el sentido, porque es en *silencio*», *Llama de amor viva*, 3,67. «Y vacando de esta manera el alma a todas las cosas, es imposible que deje Dios de hacer lo que es de la suya en comunicársele a lo menos en secreto y silencio», *Llama de amor viva*, 3,46; cfr. S. Juan de la Cruz, *Obras completas*, Ed. citada.

15 Benedicto XVI, Audiencia general 7 de marzo de 2012. Y en la homilía del 6 de octubre del 2006 pronunciada en la misa con la Comisión Teológica internacional, decía: “Necesitamos el silencio que se transforma en contemplación, que nos hace entrar en el silencio de Dios y así nos permite llegar al punto donde nace la Palabra, la Palabra redentora”. Benedicto XVI, *Homilía durante la misa con los miembros de la Comisión Teológica Internacional*, 6 de octubre 2006, cfr. [www.vatican.va](http://www.vatican.va)

precisamente en este progresivo silencio que llega incluso a la extinción de toda actividad del intelecto, para dejar lugar sólo a la oración. Es el hombre mismo quien se impone el silencio, es el intelecto el que enmudece”.<sup>16</sup>

La analogía de este silencio con la noche ha sido también un tema recurrente en los simbolismos utilizados por los santos.<sup>17</sup> Así como Cristo pasaba las noches en silencio orante, así el encanto de la noche ha sido tantas veces en la espiritualidad cristiana un espacio físico y simbólico asociado al silencio en el que Dios puede manifestarse. En su obra “La fuerza del silencio”, el Cardenal Sarah vincula a la noche con el silencio ascético: “La noche caldea el corazón del hombre. Quien vela de noche sale de sí mismo para hallar mejor a Dios. El silencio de la noche es el más indicado para acabar con la dictadura del ruido. Cuando la oscuridad desciende sobre la tierra, la ascesis del silencio puede adquirir contornos más nítidos”.<sup>18</sup>

También el Pseudio Dionisio asoció las tinieblas al silencio:

¡Trinidad supraesencial, más divina y más que buena! Maestra de la sabiduría divina de los cristianos, guíanos más allá del no saber y de la luz, hasta la cima más alta de las Escrituras místicas. Allí los misterios de la Palabra de Dios son simples, absolutos, inmutables, en las tinieblas más que luminosas del silencio que muestra los secretos. En medio de las más negras tinieblas, fulgurantes de luz ellos desbordarán. Absolutamente intangibles e invisibles, los misterios de hermosísimos fulgores inundan nuestras mentes deslumbradas [...] Renuncia a los sentidos, a las operaciones intelectuales, a todo lo sensible y a lo inteligible. Despójate de todas las cosas que son y aún de las que no son. Deja de lado tu entender y esfuérzate por subir lo más que puedas, hasta unírte con Aquel que está más allá de todo ser y de todo conocimiento... Por el libre, absoluto y puro apartamiento de ti mismo y de todas las cosas, arrojándolo todo y del todo, serás elevado espiritualmente hasta el divino Rayo de tinieblas [...] La Palabra de Dios es copiosa y mínima [...] La misericordiosa Causa de todas las cosas es elocuente y silenciosa, en realidad callada.<sup>19</sup>

16 R. Cantalamessa, *Los misterios de Cristo en la vida de la Iglesia*, p. 112.

17 «En aquel sosiego y silencio de la noche ya dicha y en aquella noticia de la luz divina, echa de ver el alma una admirable conveniencia y disposición de sabiduría» San Juan de la cruz, *Cántico espiritual*, 14,25.

18 Cardenal Sarah, *La fuerza del silencio*, p. 18

19 T. H. Mart (Ned.), *Pseudo-Dionisio Areopagita, Obras completas*, Madrid: BAC 1990, pp. 371-37 (cfr. PG, LVI, c. 128.)

## 2. EL SILENCIO TEOFÁNICO

A este primer sentido del silencio caracterizado por un esfuerzo activo por parte del hombre de callar y detener su actividad para dar lugar a Dios, sigue un segundo silencio que se da ante la revelación divina, ante la Presencia del Altísimo. Es también un silencio, pero ahora se trata de un silencio en que no importa lo que el hombre no hace, sino que es el espacio en el que Dios se presenta. Es el silencio fruto de la experiencia humana ante la magnificencia de Dios. Es el temor y temblor ante el Misterio tremendo y fascinante hecho presente ante los ojos, los oídos y el corazón del creyente. Es el silencio de la adoración. Es un silencio luminoso, resplandeciente, así como al anterior silencio lo vinculábamos con la noche y con las tinieblas. Dos simbolismos que se tocan y se penetran uno al otro, no oponiéndose, como no se oponen el Tabor y el Gólgota sino que son dos expresiones de una misma teofanía: la teofanía del Amor. Teofanía de luz en el Tabor, teofanía de oscuridad en el mediodía del Calvario: dos silencios, el de los discípulos que caen en tierra y adoran, y el de María que calla al pie de la cruz.

El silencio ascético es un silencio hecho de serenidad, reposo, ausencia de cualquier tipo de impulso; en vez de estar lleno de Dios, es, en sí mismo, un silencio vacío. Por el contrario, el silencio de la teofanía es un silencio ‘movimentado’; en efecto, va acompañado de estupor, adoración, agitación, gozo y alguna vez, incluso, de turbación. Es un silencio lleno, colmado. Es mucho más que un simple callar. Aquí la iniciativa es de Dios, no del hombre.<sup>20</sup>

Este segundo silencio, que hemos llamado ‘teofánico’, es el silencio de plenitud al que se ordena el primero. “El silencio perfecto no es el que está motivado principalmente por la propia necesidad, sino aquel que está motivado principalmente por la majestad de Dios”.<sup>21</sup>

### A. SILENCIO Y PRESENCIA

Si el silencio ascético es un silencio caracterizado por el vacío el hombre, este segundo silencio es un silencio lleno de una Presencia, la Presencia divina. “El silencio no es una ausencia: al contrario, se trata de la manifestación de una presencia, la presencia más intensa que existe...”<sup>22</sup> Por ser el creador, Dios está íntimamente presente a

---

20 R. Cantalamessa, *Los misterios de Cristo en la vida de la Iglesia*, p. 113.

21 Cantalamessa, *Los misterios de Cristo en la vida de la Iglesia*, p. 120.

22 R. Sarah, *La fuerza del silencio*, p. 30. “El silencio ante la Presencia de Dios es una de las últimas palabras proféticas, pronunciadas como en previsión de algo que está a punto de suceder... “Silencio toda carne delante de Yahvé, porque él se despierta de

su creatura sosteniéndola en el ser. Nada es si Dios no lo sostiene en el ser con su pensamiento y su amor. Esa presencia de Dios intimísima a cada ser, se revela de un modo especial al hombre capaz de tomar conciencia de esa presencia dentro.<sup>23</sup> Solo en una conciencia esa Presencia divina se puede manifestar como tal y el espacio en el que esta manifestación se realiza es llamado por san Juan de la cruz un 'silencio divino': «El espíritu bien puro sólo en soledad de todas las formas, internamente con sosiego sabroso se comunica con Dios porque su conocimiento es en *silencio* divino”.<sup>24</sup>

Este segundo sentido del silencio que hemos llamado teofánico se asocia también al sentimiento que surge en el hombre ante la manifestación divina. Si la alabanza se expresa ante todo en palabras –como en los salmos o en el *Magnificat*– la adoración que nace del corazón del hombre ante el misterio inefable de la teofanía puede encontrar un espacio más elocuente aún en el silencio adorante. En su artículo dedicado al arte sacro, Hienrich Pfeiffer alude a la alabanza silenciosa de María ante la teofanía del Verbo. “El evento de Cristo es la ‘hierofanía’ por excelencia. Todas las otras son preparaciones de la humanidad para acogerlo. La Iglesia es el espacio sagrado creado con piedras vivas, con los hombres redimidos por Cristo e insertados en su cuerpo resucitado. Cristo es el Centro sacro en una Persona viva. Y en María se expresa más que en todos los otros hombres el silencio profundísimo de la pura adoración”.<sup>25</sup>

En el maravilloso himno del silencio de San Gregorio vemos extendido este sentido de un silencio adorante a todas las creaturas, en esa alabanza muda que realiza todo ser por el solo hecho de existir, como el mismo salmo lo expresa: “El cielo proclama la gloria de Dios y el firmamento pregona la obra de sus manos, el día al día le pasa el mensaje, la noche a la noche se lo susurra, sin que hablen, sin que pronuncien, sin que resuene su voz, a toda la tierra alcanza su pregón y hasta los límites del orbe su lenguaje”.<sup>26</sup>

---

su santa Morada” (Za 2,14-17)” R. Cantalamessa, *Los misterios de Cristo en la vida de la Iglesia*, p. 116.

23 “El silencio de la mirada consiste en saber cerrar los ojos para contemplar a Dios que está dentro de nosotros, en las regiones profundas e íntimas de nuestro abismo personal.” R. Sarah, *La fuerza del silencio*, p. 49.

24 San Juan de la cruz, *Dichos de luz y amor*, 27,20, cfr. S. Juan de la Cruz, *Obras Completas*, Ed. citada.

25 H. Pfeiffer, “Sacro e profano nell’arte?”, en Nuova Umanità, Città Nuova editrice, n. 3 (1979), p. 120-130.

26 Ps 19, 2-5.

Así expresa san Gregorio la adoración muda de las creaturas:

¡Oh Tú, el más allá de todo! ¿Cómo llamarte con otro nombre? No hay palabra que te exprese ni espíritu que te comprenda. Ninguna inteligencia puede concebirte. Sólo tú eres inefable, y cuanto se diga ha salido de ti. Sólo tú eres incognoscible, y cuanto se piense ha salido de ti. Todos los seres te celebran, los que hablan y los que son mudos. Todos los seres te rinden homenaje, los que piensan y los que no piensan. El deseo universal, el gemido de todos, suspira por ti. Todo cuanto existe te ora, y hasta ti eleva un himno de silencio todo ser capaz de leer tu universo. Cuanto permanece, en ti solo permanece. En ti desemboca el movimiento del universo. Eres el fin de todos los seres; eres único. Eres todos y no eres nadie. Ni eres un ser solo ni el conjunto de todos ellos. ¿Cómo puedo llamarte, si tienes todos los nombres? ¡Oh Tú, el único a quien no se puede nombrar!, ¿qué espíritu celeste podrá penetrar las nubes que velan el mismo cielo? Ten piedad, oh Tú, el más allá de todo: ¿cómo llamarte con otro nombre?<sup>27</sup>

## B. EL SILENCIO DE CRISTO

El misterio de Dios manifestado encuentra expresión más alta en la misma vida de Cristo, la Palabra eterna engendrada en el eterno silencio y salida del silencio trinitario en la creación y en la Encarnación. Si la vida de Cristo es misterio inefable, el silencio de ese misterio es como un halo que envuelve la maravilla de su paso por la tierra. Cada momento de la vida de Cristo podríamos decir que está envuelto en un manto de silencio, de este silencio teofánico al que venimos aludiendo. Nos dice Sarah: “El silencio del portal, el silencio de Nazaret, el silencio de la Cruz, el silencio de la sepultura sellada son un único silencio. Los silencios de Jesús son silencios de pobreza, de humildad, de abnegación y de abajamiento: es el abismo sin fondo de su anonadamiento”.<sup>28</sup>

Pero además el mismo Cristo hizo silencio en algunos momentos cruciales de su existencia. En el desierto antes de su misión, cuando salía a orar a su Padre por las noches, frente a Herodes, en la cruz...<sup>29</sup>

---

27 S. Gregorio Nacianceno, *Himno del silencio*. citado por P. Van Breemen, S. J., *El nos amó primero*, Ed. Sal terrae, Santander, 1988, p. 14-15.

28 R. Sarah, *La fuerza del silencio*, p. 114.

29 “Percibir el silencio de Jesús y reconocerlo por su permanecer en silencio... Sabemos por los Evangelios que Jesús pasó de continuo noches a solas *en el monte* rezando, en diálogo con el Padre. Sabemos que su hablar, su palabra, proviene de permanecer en silencio y que solo en el silencio podía madurar. Es iluminador, por

Aludiendo justamente a este momento supremo del misterio de Cristo, las palabras de San Máximo el Confesor expresan la paradoja que el teólogo pone en labios de María: “Está sin palabra la Palabra del Padre, que hizo a toda criatura que habla; sin vida están los ojos apagados de aquel a cuya palabra y ademán se mueve todo lo que tiene vida”.<sup>30</sup> En la cruz la misma Palabra se hace silencio elocuente. El silencio mismo se hace palabra oculta, escondida, palabra de Amor, palabra de entrega. “Como pone de manifiesto la cruz de Cristo, Dios habla por medio de su silencio. El silencio de Dios, la experiencia de la lejanía del Omnipotente y Padre, es una etapa decisiva en el camino terreno del Hijo de Dios, Palabra encarnada. El silencio de Dios prolonga sus palabras precedentes. En esos momentos de oscuridad, habla en el misterio de su silencio”.<sup>31</sup>

Aquí el silencio teofánico llega a su punto culminante, su elocuencia es más fuerte que las palabras o los diálogos, es la teofanía del Amor en su plenitud: “En el silencio de la cruz habla la elocuencia del amor de Dios vivido hasta el don supremo. Después de la muerte de Cristo, la tierra permanece en silencio y en el sábado santo, cuando ‘el Rey está durmiendo y el Dios hecho hombre despierta a los que dormían desde hace siglos’<sup>32</sup>, resuena la voz de Dios colmada de amor por la humanidad”.<sup>33</sup>

También hay sentidos asignados al silencio en este tema del misterio de la cruz: el silencio al que llega el Verbo –silencio, ocultamiento, oscuridad, son todos sinónimos en este caso- que culmina con el silencio de la muerte, y el silencio del Padre ante su hijo. Al ‘grito’ de Cristo crucificado “Padre, ¿por qué me has abandonado?, Dios, su Padre, responde con el silencio.. y esto abre así la temática del silencio de Dios ante el hombre que clama, ante el hombre que pregunta o más bien grita el pedido de sentido al sufrimiento. También éste es un silencio misterioso al que introduce el evento del Gólgota. “La cruz de

---

eso, el hecho de que su palabra solo puede comprenderse de modo cabal si se penetra también en su silencio: solo si se aprende a escucharla a partir de su permanecer en silencio.” R. Sarah, *La fuerza del silencio*, p. 7.

30 San Máximo el Confesor, *Testi mariani del primo millennio*, 2, Roma 1989, p. 253. «Aquí nos encontramos ante el “Mensaje de la cruz” (1 Co 1, 18). El Verbo enmudece, se hace silencio mortal, porque se ha “dicho” hasta quedar sin palabras, al haber hablado todo lo que tenía que comunicar, sin guardarse nada para sí» (n. 12)” Ex. Ap. Postsinodal Verbum Domini, n. 12.

31 Benedicto XVI, Exhort. Ap. *Verbum Domini*, 21. cfr. [www.vatican.va](http://www.vatican.va)

32 *Oficio de Lecturas del Sábado Santo*, cfr. Liturgia de las Horas, Ed. Regina, Mallorca, 1989.

33 A. Ramirez, *Palabra y silencio*, p. 211.

Cristo no sólo muestra el silencio de Jesús como su última palabra al Padre, sino que revela también que Dios *habla* a través del *silencio*: «El silencio de Dios, la experiencia de la lejanía del Omnipotente y Padre, es una etapa decisiva en el camino terreno del Hijo de Dios, Palabra encarnada. Colgado del leño de la cruz, se quejó del dolor causado por este silencio: “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?”<sup>34</sup>. Jesús, prosiguiendo hasta el último aliento de vida en la obediencia, invocó al Padre en la oscuridad de la muerte. En el momento de pasar a través de la muerte a la vida eterna, se confió a él: ‘Padre, a tus manos encomiendo mi espíritu’<sup>35</sup><sup>36</sup>. Y, si Jesús vivió la oscuridad del silencio de su Padre, el cristiano está llamado a seguir sus pasos: “La experiencia de Jesús en la cruz es profundamente reveladora de la situación del hombre que ora y del culmen de la oración: después de haber escuchado y reconocido la Palabra de Dios, debemos considerar también el silencio de Dios, expresión importante de la misma Palabra divina”<sup>37</sup>.

### C. EL SILENCIO DE MARÍA

También la vida de María está signada por este silencio adorante en el que resplandece el misterio de su vocación asociada a la de su Hijo. El Evangelio es elocuente en manifestar este silencio de la Madre, silencio que queda patente en la narración esencial y sin ornamentos e insinuada en ciertos momentos por algunas frases. Ya en el primer momento en que María aparece en el relato Evangélico podemos vislumbrar un misterio de silencio y de adoración por parte de la Virgen. “El silencio de los evangelios de la infancia es el silencio que se opera ante la suprema teofanía, preparada en la Anunciación, por la aparición del ángel y que culmina en Navidad con la aparición del mismo Dios hecho hombre”<sup>38</sup>.

Este silencio de María incluye claramente los dos momentos del silencio enunciados más arriba: ella, humilde, se retira a un costado para contemplar, y al mismo tiempo, llena de Gracia, se admira ante la maravilla de lo que es testigo. “El silencio de María en Navidad es más que un simple callar; es capacidad de maravillarse, es adoración; es un ‘religioso silencio’, un ser conquistado y vencido por la realidad... Ella fue la primera en elevar a Dios un ‘himno de silencio’, ha puesto en

---

34 *Mc* 15, 34; *Mt* 27, 46.

35 *Lc* 23, 46.

36 Benedicto XVI, Exhort. Ap. *Verbum Domini*, 21.

37 Benedicto XVI, Audiencia general, 7 de marzo de 2012. cfr: [www.vatican.va](http://www.vatican.va)

38 R. Cantalamessa, *Los misterios de Cristo en la vida de la Iglesia*, p. 114.

práctica esas palabras tan queridas para la liturgia de la Iglesia: “Ante ti la mejor alabanza es el silencio’, *Tibi silentium laus!* (cfr. sal 65,2)”<sup>39</sup>

Y para destacar el silencio de María, Cantalamessa contrapone la alegría de los pastores expresada en palabras al silencio de la Madre que contempla adorante:

Los pastores hablaban a todos de lo que habían visto y oído, María, en cambio, callaba. Los pastores hablaban porque eran novicios en las cosas de Dios; María, que era maestra, callaba. María ‘no tenía palabras’. Ni una palabra es pronunciada en todo el relato de la Navidad, ni tampoco en el de la presentación en el templo...<sup>40</sup>

Y así María se convierte una vez más en el modelo del alma que se prostra ante el misterio inefable que se presenta a sus ojos: “Vive verdaderamente la Navidad quien es capaz de hacer hoy, a distancia ya de siglos, lo mismo que habría hecho si hubiera estado presente aquel día; quien hace lo que nos ha enseñado a hacer María: arrodillarse y callar”<sup>41</sup>

Y no solo los hombres sino toda la creación se silencia ante la maravilla de un Dios que se hace presente: “En el más grande silencio, en aquel momento se detuvieron atemorizadas todas las cosas; los vientos dejaron de soplar; no se movió ninguna hoja en los árboles; no se oyó el rumor de aguas, los ríos quedaron quietos y el mar sin oleajes; se silenciaron los manantiales de las aguas y cesó el eco de las voces humanas. Reinaba en torno un gran silencio. En ese momento, hasta el mismo polo cesó su ágil rodar. Las medidas de las horas habían ya casi pasado. Todas las cosas estupefactas se habían sumido en el silencio mientras nosotros permanecíamos en la espera de la venida de la Majestad, del cumplimiento y fin de los siglos...”<sup>42</sup>

El silencio venerante de María culmina ciertamente en la cruz. Allí el silencio de Cristo va a encontrar el perfecto paralelo en el silencio de su Madre. El Redentor redime en silencio, la corredentora acompaña hasta el final, de pie, firme, sin pronunciar palabra. “En el Calvario, el silencio de María se transformó en adoración. Nunca el silencio significó tanto como en este momento: abandono, disponibilidad, fortaleza, fidelidad, plenitud, elegancia, fecundidad, paz...”<sup>43</sup>

---

39 R. Cantalamessa, *Los misterios de Cristo en la vida de la Iglesia*, p. 117.

40 R. Cantalamessa, *Los misterios de Cristo en la vida de la Iglesia*, p. 116.

41 R. Cantalamessa, *Los misterios de Cristo en la vida de la Iglesia*, p. 124.

42 Antiguas Narraciones del Nacimiento de Cristo, en *Natale del Signore*, Ed. Tipografía Vaticana, Ciudad del Vaticano, 2004.

43 I. Larrañaga, *El silencio de María*, Ediciones Paulinas, Buenos Aires, 1990, p. 157.

Elocuentes son las palabras que por dos veces nos trae el evangelista de la infancia de Cristo, san Lucas. “María guardaba y meditaba todas estas cosas en su corazón”<sup>44</sup>. Sin nombrar explícitamente el silencio, es evidente que esta actitud de María no puede haber sido en el secreto callado de su interior. La frase aparece en dos momentos muy especiales: después de la partida de los pastores, es decir, luego de los acontecimientos múltiples que culminaron con el nacimiento en la gruta y la venida de estos pobres de Dios avisados por un ángel, y luego de la pérdida del niño en el templo a los doce años. En esta segunda ocasión se agrega el dato de que tanto María como José no entendieron las palabras de Jesús. Y las pocas palabras que el evangelista asigna a María nos hablan de tres días de angustia. “Tu padre y yo te buscábamos angustiados”.<sup>45</sup> María calla después de haber sufrido tres días intensamente por la pérdida del niño, calla y no comprende el sentido. Su silencio es contemplación de un misterio que la supera. Y en silencio María reitera su *fiat*.<sup>46</sup>

### 3. EL SILENCIO EN EL ARTE

En dos sentidos podemos hablar del silencio en referencia al arte: en sentido subjetivo y en sentido objetivo. En sentido subjetivo nos referimos al silencio del artista y del contemplador de la obra artística. En sentido objetivo miramos el silencio que está presente en la obra misma.

#### A. SILENCIO SUBJETIVO

Tanto en el artista creador como en el contemplador de una obra es necesario el silencio para dejar surgir la obra o para dejarse hablar por ella. Y silencio ante la vivencia de la obra, silencio lleno de la presencia del ser que ha hecho patente la obra artística. Es decir, también aquí nos encontramos con un silencio ascético y un silencio de presencia.

Silencio ascético en el campo de la vivencia artística sería el vaciarse de ruidos externos e internos para poder verdaderamente crear o contemplar la obra. Cito un párrafo de Romano Guardini muy elocuente en que se percibe este silencio: “La obra de arte abre un espacio en que el hombre puede entrar, respirar, moverse y tratar con las

---

44 Lc 2, 19.

45 Lc 2, 48.

46 “Se descubre el significado del silencio de María. Dios ha encontrado en ella a la perfecta ‘espectadora’ de su teofanía que buscaba a través de todos los profetas. María, por su parte, guardaba todas estas cosas y las meditaba en su corazón -Lc 2,19-” R. Cantalamessa, *Los misterios de Cristo en la vida de la Iglesia*, p. 116.

cosas y personas que se han hecho patentes. Pero para eso tiene que esforzarse; y aquí, en un momento determinado, se hace evidente ese deber que para los hombres de hoy es tan apremiante como apenas ningún otro: el de la contemplación. Nos hemos vuelto activistas, y estamos orgullosos de ello; en realidad hemos dejado de saber callar, y concentrarnos, y observar, asumiendo en nosotros lo esencial. Por eso, a pesar de tanto hablar de arte, son tan pocos los que tienen una relación auténtica con él. La mayor parte, ciertamente, sienten algo bello, y a menudo conocen estilos y técnicas... Pero la auténtica conducta ante la obra de arte no tiene nada que ver con eso. Consiste en callar, en concentrarse, en penetrar, mirando con sensibilidad alerta y alma abierta... Entonces se abre el mundo de la obra”.<sup>47</sup>

El silencio de presencia en el campo de la experiencia artística, en analogía a la distinción que hacíamos al hablar del silencio ascético y teofánico, es el silencio que acoge el mensaje de la obra de arte. Veámoslo expresado en el siguiente párrafo de Muñoz Martínez: “El silencio es la primera y prácticamente única respuesta posible ante muchas situaciones, principalmente aquellas que connotan un alto grado de concentración emocional. Cuando la significación de los acontecimientos nos desborda nos sumimos en el silencio. La presencia ante una verdadera obra de arte es un claro ejemplo de este tipo de situaciones, aunque en este ejemplo no sólo se produce un alto grado de vivencia emocional, sino también un alto grado de vivencia intelectual. Cuando nos situamos ante *La Gioconda*, bajo el techo de *La Capilla Sixtina* o frente a *El pensador*, tan sólo nos resta una cosa por hacer: callar y oír lo que la obra nos dice. La obra de arte agota las palabras y es entonces cuando el silencio se torna totalmente significativo. El arte, al igual que la meditación, impone y requiere silencio”.<sup>48</sup>

## **B. SILENCIO OBJETIVO**

El arte cristiano desde sus inicios en las catacumbas ha sido siempre la expresión del espíritu y la vida de la Iglesia. El arte es palabra simbólica, es siempre de algún modo belleza ontológica, belleza creada, unidad de multiplicidad. La Belleza en Dios es simplicidad absoluta, como todo en Dios. La belleza creada es unidad de una multiplicidad de elementos: sonidos en la música, colores en la pintura, estructuras materiales en la arquitectura, palabras en la poesía: lo que imprime la belleza artística es la unidad de sentido y el alma del hombre

---

47 R. Guardini, *Sobre la esencia de la obra de arte*, Ed. Guadarrama, Madrid, 1960, p. 60-61.

48 R. Muñoz Martínez, *Acercamiento a las posibilidades significativas y el silencio*, p. 436.

plasmada en esos signos.<sup>49</sup> Esa unidad es alcanzada a través de los contrastes, de una *respiración* podríamos decir, en que los elementos de cada obra se van sucediendo, contrastando entre sí, entrelazándose al mismo tiempo, buscando la unificación que dará el sentido final. Contrastes de colores y formas en la pintura, contrastes de alturas y armonías en la música, de metáforas y cadencias en la poesía.. por poner solo algún ejemplo.

En el juego de estos contrastes propios del arte encuentra también su lugar el silencio, que da realce a la palabra y al sonido y que expresado en el blanco da realce al resto de los colores.

En el arte cristiano está presente el silencio, tanto en el sentido ascético como en el sentido teofánico. Hemos de buscarlo y descubrirlo en sus diversos lenguajes, de colores, sonidos, ritmos y armonías.

Tomamos aquí solo dos ejemplos seleccionados del repertorio artístico más hermoso que el arte cristiano haya producido. Las dos obras tienen como protagonista a la Madre de Dios, y como en toda obra cristiana, si está la Virgen, en realidad el verdadero protagonista es su Hijo, a quien su ser y su vida se ordenan. Toda obra mariana es una obra cristológica. Y toda obra cristológica es una obra Trinitaria. El silencio del misterio no puede no brillar elocuentemente en ellas si es que realmente son obras maestras.

### C. DOS EJEMPLOS

#### ***DESCANSO EN LA HUIDA A EGIPTO DE CARAVAGGIO***<sup>50</sup>

El *Descanso en la huida a Egipto*, un óleo sobre lienzo realizado por Caravaggio<sup>51</sup> en el año 1597 se encuentra en el Palacio Doria Pamphili en Roma. El tema de la pintura es justamente un descanso de la

---

49 “Estos terrenos artísticos son hondamente diversos entre sí, pero en definitiva quieren lo mismo: dar a la unidad de la esencia del mundo y del hombre una expresión que en realidad no tiene, haciendo resonar en ella la totalidad de la existencia.” R. Guardini, *Sobre la esencia de la obra de arte* p. 56.

50 cfr. Cittadini Rita. “L’immagine e il doppio. La Prassilla di Lisippo a Palazzo Farnese.” en *Mélanges de l’École française de Rome. Italie et Méditerranée*, tome 115, n°2. 2003 (909-920).

51 Michelangelo Merisi, conocido como Caravaggio, pintor italiano, uno de los más grandes artistas del período barroco, nació en 1573 y murió 1610. Su obra artística se desarrolló en Roma donde vivió desde los 20 años, y se caracteriza por el naturalismo y los fuertes contrastes de luces y sombras, así como por la humanidad y realismo de los personajes. El *Descanso en la huida a Egipto* es una obra temprana del artista, realizada a los 22 años, fue la primera que dedicara a temas bíblicos, fue muy apreciada por los mecenas de su tiempo. cfr. cfr. J. Plazaola, *Historia y sentido del arte cristiano*, BAC, Madrid, 2010, p. 774.

sagrada familia en su camino hacia el exilio, realizada con las características propias del barroco –claroscuros que resaltan los espacios de luz, direccionalidad de ésta bien acentuada, gran movimiento- así como el lenguaje propio del autor. La obra tiene claramente dos espacios determinados por las dos figuras de los protagonistas: José a la izquierda, acompañado del ángel que toca el violín mirando la partitura que el santo le presenta, y María con el niño en brazos en la parte derecha de la obra. Yendo directamente al tema que nos ocupa, podemos encontrar que el grupo de la izquierda es un grupo sonoro, marcado por la presencia del violín y por la partitura que muestra escrito un motete del compositor flamenco Nöel Bauldewijn. Al contemplar la obra, podemos imaginar fácilmente el sonido de ese instrumento interpretado por el ángel que resalta en primer plano por su blancura y la textura de su piel por sobre todo el resto de la obra. ¿A quién está dedicada esta música angélica? Claramente a los dos personajes de la derecha. La mirada del espectador va rítmicamente desde el violín y el sonido de la melodía que evoca su intérprete a las figuras de la derecha. Allí, el sonido se silencia en los ojos cerrados de la madre y el niño. La música se hace silencio en la expresión de esa madre que acuna a su Hijo sobre su pecho, evocando posiblemente las palabras del evangelista: “María guardaba todas estas cosas meditándolas en su corazón.”<sup>52</sup> Contraste de melodía y silencio, así como la actitud de serenidad despierta expresada en el rostro de san José y la paz que emana de los ojos cerrados de la madre y el niño dormido.<sup>53</sup> Los ojos cerrados remiten a un silencio adorante sugerido por la direccionalidad del conjunto de la Madre y el niño, que se orienta hacia el interior del pecho de la Virgen, a donde el niño se apoya y a donde la mirada de la Madre se dirige. Todo esto sugiere interioridad y en el contexto de la obra es evidente que se trata de una interioridad contemplativa, un silencio adorante.

### **STABAT MATER DE ARVO PÄRT**

En la obra de Caravaggio hemos visto una expresión del silencio en la pintura. Busquemos ahora un ejemplo en la música. El Stabat Mater de Arvo Pärt es una bellísima obra que manifiesta el profundo espíritu

---

52 Lc, 2, 19.

53 Si los ojos cerrados evocan todo esto, los ojos abiertos de otras obras también pueden referirse a un silencio extasiado ante la teofanía: “La interpretación más auténtica del silencio de María es la que se ofrece en los antiguos iconos bizantinos, donde la Madre de Dios aparece inmóvil, con la mirada fija y los ojos abiertos de par en par, como quien ha visto cosas que no puede expresar”, R. Cantalamessa, Los misterios de Cristo en la vida de la Iglesia, p.117.

religioso de este compositor contemporáneo. En ella encuentro que se expresan con gran elocuencia los dos silencios de los que hablábamos más arriba.

Digamos primero unas palabras acerca del silencio en la música. En la profundización de este tema me guió por las enseñanzas del músico, director de orquesta catalán, Jordi Mora, cuyos cursos y conferencias he tenido la oportunidad de frecuentar desde hace varios años. En dichos cursos he podido adentrarme en el pensamiento fenomenológico aplicado a la música. Éste ve la obra como un microcosmos en que el hombre tiene la posibilidad de vivenciar la unidad a la que la conciencia humana tiende. El tema del silencio es esencial. Se habla de dos silencios. Uno es el que precede a la obra musical, el que genera el primer contraste que dará vida a la música naciente: del silencio surge el sonido, y esa es la primera dialéctica con que comienza la respiración de tensión-distensión en que vive temporalmente la obra musical. Otro silencio es el silencio final. “En La música y lo inefable Vladimir Jankélévitch señala que «se puede distinguir un silencio antecedente y uno consecuente; son, uno respecto del otro, como alfa y omega. El silencio-antes y el silencio-después no son más “simétricos” entre ellos que el comienzo y el fin o el nacimiento y la muerte».”<sup>54</sup> Cada sonido, cada armonía, cada frase, cada elemento de la obra tiene sentido en el contexto de la totalidad. Todo se encamina, paso a paso, contraste a contraste, por la vía de la tensión y distensión –sintetizando en poquísimas palabras toda una herramienta filosófica aplicada- hacia un punto culminante de tensión que luego irá bajando, poco a poco, también, hasta desaparecer en el silencio final. Y en cuanto cada cosa tiene sentido en ese todo, el silencio anterior a la obra y el silencio del final son totalmente distintos. Podemos analogar ambos silencios al silencio ascético y al silencio de Presencia. El primer silencio antes de comenzar la música es un silencio vacío. Aún nada nació. El silencio final está cargado de todo lo que se ha vivido. Es un silencio lleno de lo acontecido.<sup>55</sup>

---

54 M. Labraña, *Ensayos sobre el silencio*, Ediciones Siruela, S. A., Buenos Aires, 2017, Edición digital, junio 2017, en [https://www.siruela.com/archivos/fragmentos/Ensayos\\_sobre\\_el\\_silencio.pdf](https://www.siruela.com/archivos/fragmentos/Ensayos_sobre_el_silencio.pdf). Es interesante también el texto de Santiago Kovadloff en donde hace referencia al silencio musical. “Es al contenido de esa intensidad reacia a las definiciones, incalificable por lo tanto y a la vez abrasadora, tal como aflora melódicamente, a lo que yo llamo silencio musical. Presencia inequívoca y al unísono in-discernida, la música penetra en el silencio y se nutre de él. Lo absorbe, lo asimila, lo transforma y lo devuelve.” Santiago Kovadloff, *El silencio primordial*, Emecé, Buenos Aires, 1993.

55 Podríamos también, si analizamos con más detalle, considerar los silencios dentro de la obra. Hay algunas obras incluso en que el momento culminante se encuen-

El Stabat Mater fue compuesto por Arvo Pärt<sup>56</sup> en 1985. Es una obra para tres solistas, coro y cuerdas, que musicaliza el texto medieval dedicado a la Virgen dolorosa.<sup>57</sup> Las estrofas del poema son musicalizadas simétricamente con la siguiente estructura: abre una introducción que es igual –o prácticamente igual con algunas variaciones- a la coda, cuatro secciones y 3 interludios. Nos detendremos solamente en la consideración de la introducción y la coda, que son las que abrazan la obra a partir del silencio inicial y la llevan al silencio final. Justamente el modo de ser realizados estos dos números con que la obra abre y cierra es lo que permite vivenciar, a mi modo de ver, de modo tan elocuente, los dos silencios.

El silencio primordial, el del inicio, como es llamado frecuentemente por la fenomenología,<sup>58</sup> resulta en el contexto de este Stabat Mater un silencio más fuerte que en otras obras. No es lo mismo el silencio que precede a la quinta Sinfonía de Beethoven que este silencio que contrasta con un inicio como el que Pärt concibe: como un amanecer que despunta, aparece en lo más alto emergiendo desde la nada: la nota sol en el sobregado apenas emitido en un *pianissimo*<sup>59</sup> por el primer violín. Este principio sutilísimo inspira, ya desde el comienzo, el sentimiento de una realidad celestial, lejana, íntima, misteriosa, solitaria. Sigue en el último tiempo de ese mismo compás el segundo violín con un segundo sonido, también piano: una quinta más abajo. La melodía va bajando poco a poco, sucesivamente, sin perder el sentido de la lejanía, la sutileza del *pianissimo* y la bajada. Pärt logra

---

tra en un silencio. El momento de mayor tensión. Lo que es claro es que los silencios dentro de la obra solo pueden tener dos sentidos: o son silencios que se dirigen hacia la tensión de la culminación, o son silencios que distienden hacia la relajación. Y en ese sentido, los distintos tipos de silencios dentro de la obra se asimilan conceptualmente al silencio antes y al silencio después.

56 Arvo Pärt nació en Paide (Estonia), compositor, se lo considera el precursor del minimalismo sacro, junto con H. Górecky y J. Taverner. Su obra, llena de espiritualismo, incluye composiciones a gran escala para coro y orquesta, cuatro sinfonías y composiciones para solistas y orquesta, así como numerosas piezas corales y música de cámara. cfr. P. Hillier, *Arvo Pärt* Oxford Studies of Composers, N. York, 2002.

57 cfr. Ch. Silvana. “Un progetto di analisi stilistica dello Stabat mater di Arvo Pärt” [A project for stylistic analysis of Arvo Pärt’s Stabat Mater]. *Analisi* [Italy]; Vol. 6; Issue 18; Sept 1995, pp. 12–21.

58 Estrictamente el silencio primordial en la música es algo que no termina con el primer sonido, sino que permanece siempre presente, como la potencia está presente al acto, como forma en la materia.

59 Las indicaciones musicales son nombradas como lo hacen los compositores en la escritura musical. Se entiende por *piano* un volumen inferior a una emisión media de un sonido. Por *pianissimo*, inferior al *piano*. Cuando se indica triple *piano*, el compositor pide menos volumen aún, y así sucesivamente.

crear un clima de continuo descenso, manteniendo el sentido de la altura, la intimidad y la soledad. Logra esto a través de una melodía en continuo descenso, retomado por cada instrumento –desde los más agudos hasta los más graves- y luego por las voces. Este sentido de bajada que se percibe en la obra dura los cinco minutos de la introducción y se retoma en la coda final, luego del transcurso de la obra que alterna el dramatismo de la tonalidad menor con ciertos momentos en que relaja con algunos motivos rítmicos, siempre repetitivos como es propio del minimalismo en que el compositor se inscribe en cuanto al estilo.<sup>60</sup> Este sentido de descenso es retomado la coda, en que el *pianissimo* termina convirtiéndose en un triple *piano*, es decir, apenas un susurro. Si en la introducción se va bajando continuamente, tanto en la dinámica como en la altura de las notas, por segundas, por quintas, por octavas, en la coda en que esto se repite, se agrega un elemento de descenso: la presencia sutilísima del contrabajo, que en el final de la introducción no está presente. Es decir: todo termina una octava más abajo. Es maravilloso también lo que hace el compositor con las voces en este final: primero asigna el Amén a la soprano, siempre en la misma melodía descendente, luego lo repite la contralto una octava más abajo, luego el tenor, luego el bajo, siempre descendiendo, para dejar lugar a las cuerdas que siguen bajando las octavas, siempre repitiendo la misma melodía como ecos de ese Amén recién pronunciado. Y así, si consideramos esta obra desde su inicio hasta el final, vemos que nació desde el silencio, como una aurora que amanece desde el cielo –por decir así- y fue bajando poco a poco, paso a paso, en un clima de intimidad, soledad y misterio -podríamos hablar incluso de un clima de silencio creado por la música misma-, pasando por el dramatismo presente en los números del medio que aluden al misterio del dolor de la Virgen, al misterio de la cruz (cuyo análisis simbólico dejamos para otro momento), y así fue llegando a la coda en que todo ese descenso se hace más patente, como si el sol ahora ya estuviera en el horizonte para irse.. Y así, poco a poco, pronunciando el *Amén*, se va yendo, cada vez más abajo, cada vez más silencioso, cada vez más solitario, hasta quedar sumido en el silencio total. Así la música de esta maravillosa obra se va esfumando poco a poco hasta desaparecer en el silencio, como un ser que postrado de rodillas ante la teofanía de la cruz –María- cae de rodillas, la melodía solitaria se va silenciando, el Amén se convierte de palabra en sonido y de sonido en silencio. Todo concluye en un silencio total de aceptación. El Amén se

---

60 Se considera a Pärt el fundador de este movimiento que se caracteriza por la repetición continua de motivos, melodías y armonías, de modo simétrico y proporcional.

ha hecho silencio. Ahora solo hay un silencio: el silencio del *amén* de María y de toda la creación ante el misterio de la Cruz.

Y así, vivenciando esta obra (y no es posible escribirlo a esto sino que hay que vivirlo, hay que escuchar la obra y experimentar el sentimiento de un silencio lleno de Presencia y de Misterio para poder verdaderamente conocerlo), podemos ver cómo también el silencio teofánico del que hablábamos puede estar presente en una obra musical, o más bien, la obra musical puede conducirnos a vivir en este Silencio luminoso.<sup>61</sup>

---

61 “All music emerges from silence, to which sooner or later it must return. At its simplest we may conceive of music as the relationship between sounds and the silence that surrounds them. Yet silence is an imaginary state in which all sounds are absent, akin perhaps to the infinity of time and space that surrounds us. We cannot ever hear utter silence, nor can we fully imagine such concepts as infinity and eternity. When we create music, we express life. But the source of music is silence, which is the ground of our musical being, the fundamental note of life. How we live depends on our relationship with death; how we wake music depends on our relationship with silence. Arvo Pärt’s music seems to me to testify to this concept in which silence and death are creatively linked, and thereby to reaffirm the spiritual basis of our existence, in all its frailty and potential beauty.” P. Hillier, *Arvo Pärt*, Oxford University Press, New York, 2002.



# DAMASCIO Y LA RESIGNIFICACIÓN DE LO UNO

Gerald Cresta\*

## INTRODUCCIÓN

Como se sabe, el conjunto de la producción teórica neoplatónica es el resultado de una variada vocación de síntesis y de exégesis. Ésta última cobra relieve en el pensamiento tardoantiguo, donde prácticamente el común denominador de todas las obras es la sistematización del pensamiento platónico. En las reflexiones más tardías, como es el caso de los Comentarios al Parménides de Platón, los amplios debates del platonismo medio dan paso al pensamiento que busca afianzarse como una suerte de ortodoxia platónica. Buena parte de la producción intelectual de esta época se establece sobre el eje de una idea de verdad revelada naturalmente, pero también de manera sobrenatural, teniendo como fuente en este caso al conjunto de textos teúrgicos.<sup>1</sup> Damascio fue uno de los últimos pensadores neoplatónicos herederos espirituales de una tradición que resguarda una verdad revelada por los dioses.

En este contexto, la trascendencia de lo Uno es estudiada a partir de una interpretación no solamente racional en el sentido estricto, sino de una racionalidad que incluye cierto elemento o aspecto numinoso. Esta inclusión determina una experiencia del pensamiento tal, que presenta como resultado una vivencia extática de unión con lo Uno mismo, contemplación que tiene como fundamento al Origen inasible a la vez que considera la totalidad de lo real como un continuo de orden espiritual. En qué medida esta nueva concepción resignifica la noción polémica de lo Uno, es la pregunta que intenta responder el presente trabajo, teniendo como referencia el pensamiento de Damascio y su texto *Sobre los primeros Principios*.<sup>2</sup>

---

1 Cf. C. D' Amico (ed.) *Todo y nada de todo*, Ed. Winograd, Bs.As., 2007, p. 15.

2 *Damascii Dubitationes et Solutiones*, éd. C.E. Ruelle, 1889; reimpresión Amsterdam 1966; *Traité des Premiers Principes*, texte établi par L.G.Westerink et traduit par J. Combès, 1986-1989; *Damascius's Problems and Solutions concerning First Principles*,

\* Conicet, UCA, CEF-ANCBA.

## I. EL FUNDAMENTO PRIMIGENIO: LO SACRO COMO TAL Y SU INEFABILIDAD

Es indudable la vinculación de Damascio con el itinerario dialéctico de Platón en torno al Bien, no sólo por el hecho de representar una prolongación de aquella búsqueda del pensamiento, sino además por serlo de una manera en que resume con gran fuerza esquemática el aspecto sacral que alienta en la intimidad de su doctrina en general, y de su perspectiva metafísica en particular.<sup>3</sup> Una nota esencial de esta sacralidad es la presencia en el texto del concepto de tríada presentada como lo Unificado. Es decir, una valoración de tres instancias en lo divino, pero pensadas como una única realidad que representa tres realidades únicas. Damascio se inscribe por tanto en la orientación seguida por los filósofos de la Academia platónica que, al reflexionar sobre el carácter triple de lo divino como Principio, utilizan a modo de complemento el carácter sacro de las fuentes literarias y oraculares.

Por otra parte, la inefabilidad de Dios en el ámbito del Cristianismo, constituye uno de los principios más originarios en sus fuentes doctrinales; y en el contenido teórico que recibe el neoplatonismo tardío subyace la paradoja de sostener una doctrina cuyo principio originario y último es inefable. La inefabilidad sacral, como sostiene Kolakowski, implica que cualquier teología que quiera apoyarse en un Dios trascendente, “más allá y por encima de todo”, deberá sortear enormes dificultades para elaborar un cuerpo doctrinal consecuente consigo misma, y se verá obligada a postular, tarde o temprano, una final contemplación de la Nada.<sup>4</sup> Así ocurre con Nicolás de Cusa y los místicos cristianos que abrevaron en estos pensadores postreros del neoplatonismo.

La cercanía que puede señalarse en Damascio respecto de la concepción trascendente de lo divino en el misticismo cristianismo, está dada en primer lugar por la sustracción de todas las cualidades predicables de lo Uno, pero sin quitar la idea de creación. Esta primera cercanía nos muestra a un pensador que llega incluso a afirmar la imposibilidad de nombrar lo inefable como Nada, porque *Nada* es también un concepto; y tampoco es apropiado el término *algo*, por ser aplicable a entidades particulares. Estamos por consiguiente en los límites del lenguaje, en donde Dios se muestra entonces como lo no-entitativo en el sentido del *supra nihil et aliquid*.<sup>5</sup>

---

translated from the Greek by Sara Ahbel-Rappe, Oxford, University Press, 2010.

3 Cf. G. Ritacco, La sacralidad de la Tríada. Damascius, *De Principiis*, en *Nuevo Pensamiento* I (2011) 1, p. 4. <http://www.facultades-smiguel.org.ar>.

4 L. Kolakowski, *Horror metaphysicus*, Tecnos, Madrid, 1990, p. 46.

5 Cf. L. Kolakowski, *op.cit.*, p. 63. Asimismo, para una mejor comprensión de las

El rasgo de inefabilidad de la trascendencia absoluta conlleva un planteo profundo en el ámbito del uso del lenguaje. Precisamente, parece en extremo complejo evitar las consecuencias de una lógica de la negatividad como instrumento para la elaboración de un discurso sobre la divinidad, cuando ésta es aceptada como realidad absoluta. Pero por otra parte, en un estudio sobre el *Tractatus* de Wittgenstein, P. Hadot señala que es “imposible no tomar postura frente a lo *irrepresentable* y lo *inexpresable*”,<sup>6</sup> y seguidamente menciona cómo el problema de la trascendencia debe ser formulado también desde el punto de vista del lenguaje, para lo cual “la teología negativa tradicional ha sido siempre sensible al hecho de que lo Absoluto es indecible y que sólo podemos hablar de nuestra *afasia*”, y cita aquí expresamente el texto de los *Principios* de Damascio.

## II. EL ORIGEN ABSOLUTO Y EL ORIGEN EN NOSOTROS

Como pensador del origen, según lo considera J. Combés, Damascio encuentra una sugestiva contradicción en el uso de conceptos tanto positivos cuanto negativos para referirse a la realidad absoluta. No hay allí coordenadas que guíen al pensador en su acercamiento conceptual al *arché* más allá del Principio en sí, o dicho de otra manera, quizás más acertada, a la supraesencia o presencia que late al unísono con eso que llamamos Principio. Esencia que, por otra parte, no se corresponde ni con la trascendencia ni con la inminencia; y de más está decirlo, tampoco es una Idea. Se trata por tanto de una mismidad, o mejor expresado, del fondo de esa mismidad o latencia inefable a partir de la cual pensamos una relación originaria subsistente que a la vez denominamos permanencia o identidad, procesión y conversión. Damascio denomina a estos tres modos de actividad *enérgeiai* (ἐνέργειαι).

El origen absoluto sería, de una manera inalcanzable para nosotros, la unidad y la instancia fundamental de estas actividades, que a su vez representan los esquemas del origen en nosotros.<sup>7</sup> Claramente la intención consiste en una propuesta que niega la posibilidad de afirmación y de negación una vez aceptada la trascendencia del *αρχή*, principio más allá de toda oposición. Y esto por supuesto tiene validez para cualquiera de los puntos de vista en que el pensador se sitúe: la identidad, la procesión o la conversión.

---

relaciones entre neoplatonismo y orfismo, véase L. Brisson, *Damascius et l'Orphisme*, en *Recherches et Rencontres* 3, Genève, Librairie Droz, 1991, pp. 157-209.

6 P. Hadot, *Wittgenstein y los límites del lenguaje*, Valencia, 2007, p. 78 ss.

7 Cf. J. Combés, *Études neoplatoniciennes*, Millon, Grenoble, 1996, p. 277.

Ahora bien, como para el pensamiento desarrollado en el neoplatonismo la esencia de la filosofía se encuentra en la relación entre la procesión y la conversión, nuestro saber sobre esa esencia queda determinado ineludiblemente por el concepto de reciprocidad presente en dicha relación. Con lo cual no solamente afinamos la percepción intelectual del problema conceptual, sino que además permite situarnos en una instancia de compenetración entre filosofía y mística. El origen absoluto es trascendente en un sentido teológico cuando en esa trascendencia se juega un dinamismo proclive por su propia naturaleza a incluir la totalidad de la vida de la cual es causa. La vida y todo lo que ella abarca, no sólo está o forma parte de ese dinamismo: es el dinamismo en la medida en que el origen está en ella esencialmente y no *desde fuera*. El más allá propio del origen absoluto pasa a ser un más allá para nosotros en cuanto intento de comprensión intelectual y expresión lingüística; pero a la vez no por eso deja de ser un más acá en la perspectiva ontológica de su propia mismidad desbordada en el dinamismo triádico que constituye la totalidad del ser/ente, esto es, la totalidad de lo real expresadle lingüísticamente.

Esta presencia de una instancia teológica trascendente, común e indudable en el neoplatonismo, pasa a ser en el caso de Damascio no solamente un orden sobrenatural que es clave de interpretación para el orden inmanente, eventualmente concebido como cerrado en sí mismo, sino que se trata de una noción a la vez inversa, aunque no contraria ni mucho menos contradictoria con respecto a la anterior. El término más adecuado sería el de una instancia sobre-esencial (περούσιον), que sobrepasa o es anterior a toda esencia en el orden natural, como quiera que sea concebido el conjunto de las entidades existentes de modo substancial o accidental.

La relación entre procesión y conversión cobra entonces en Damascio un matiz si bien no innovador en toda su expresión, pero sí reformulado y enriquecido, porque además de comprender en dichos conceptos la relación entre filosofía y mística, tan propia del neoplatonismo, el alma humana realiza su apertura a lo inteligible y lo sensible pero integrando todos los órdenes de la realidad. La filosofía es entonces propiamente, como dice Combés, “la toma de conciencia reflexiva y metódica de las implicancias de la procesión”.<sup>8</sup> Toma de conciencia que ya estaba por cierto anunciada en Proclo, en los términos de una “flor del intelecto”, y que indicaba el poder del alma de acceder a lo inefable del Uno absoluto, aunque no por medio de lo que podría parecer una conquista, sino asumiendo -aquí la realidad propia de la

---

8 Cf. J. Combés, *op.cit.*, p. 280.

conciencia- y realizando en ella el hecho de haber sido conquistada por él. La manera propia de esta conquista es lo que podríamos llamar una suerte de contacto pre-esencial. Así considerada, es decir, revelando el Uno que está en ella, el alma posee una capacidad ilimitada de negación frente a todos los órdenes de evidencia, y alcanza una hipernegación por medio de la cual transita más allá de todo discurso afirmativo o negativo.

Hay huellas de esta doctrina en las tradiciones de las teologías orientales, como se sabe, y no pocas de ellas forman parte de las fuentes a las que recurre Damascio. Y aunque sin duda valoraba el contenido de las mismas, no por ello deja de sobresalir un pensamiento propio, sobre todo en relación a este tema del Origen, que se encuentra presente, en opinión de todos los interpretes, como una nota distintiva del fondo mismo de su pensamiento.<sup>9</sup> La perspectiva propuesta puede parecer a primera vista una forma indirecta de escepticismo, en el sentido de las diversas variantes propias de la teología negativa, precisamente porque coincide con ellas en la crítica a las nociones especulativas. Estas nociones, si son del orden lógico-racionales, adolecerían de la incapacidad para alcanzar la comprensión del Origen, en la medida en que el mismo es proyectado sobre un no-lugar frente al cual nuestras capacidades especulativas carecen de coordenadas gnosológicas para acceder a esa suerte de vacío. La herencia de Proclo aparece en el uso de la hipernegación, por una parte, pero al mismo tiempo se lleva a cabo en el pensamiento damasciano un fenómeno de elusión de los peligros discursivos apelando a una deconstrucción del Principio, podríamos decir, que remite en todo caso al procedimiento ya inaugurado por Platón en la primera hipótesis del *Parménides*. La tarea, no menor y de suyo intelectualmente delicada, consiste en mostrar la necesidad de una fractura total respecto de las herramientas conceptuales, incluso hasta los límites en que esa deconstrucción afecta a la misma hipernegatividad. Solamente así, piensa Damascio, estaríamos en condiciones de lograr esa toma de conciencia mencionada y evitar las *aporías* propias del pensamiento lógico-discursivo en referencia a la Totalidad o a lo Absoluto. Es menester, por tanto, quebrar definitivamente y a la vez, el todo y su lógica.

### III. EL TRATADO SOBRE LOS PRIMEROS PRINCIPIOS

Puede observarse en las primeras consideraciones del texto la *aporía* central de toda la cuestión: o bien el Principio trasciende a la totalidad, o bien ocurre lo contrario. En el primer caso, el problema radica

---

9 Cf. J. Combés, *op.cit.* p. 283.

en que la totalidad incluye por definición al Principio mismo; en el segundo caso, la dificultad se presenta al comprender, si se acepta la primera definición, el Principio ya no sería Principio, porque forma parte de la totalidad.<sup>10</sup> Es decir que la utilización de una lógica en términos de totalidad, excluye de suyo no solamente la concesión a un Principio, sino además se extiende al conjunto de enunciados que son sostenidos por dicha lógica. Nuestro pensamiento intuye de hecho la necesidad de un Principio u Origen absoluto, pero al mismo tiempo reconoce que en tanto tal es inefable; no es posible llamarlo Principio, puesto que de tal modo queda inserto, en tanto primero, en la serie de los principios.

La trascendencia aquí implica no solamente un más allá de la totalidad, sino también necesariamente un más allá de la oposición de los contrarios y de la oposición de un primero frente a un segundo. Pero además dicha oposición debe extenderse asimismo a los contradictorios, por tanto un más allá del discurso y de la oposición entre discurso y su negación. El extremo límite hace a Damascio llegar hasta la afirmación según la cual ni siquiera podemos decir que este absoluto es inefable, porque sería definirlo mediante una palabra.<sup>11</sup>

Sin embargo, en el ámbito místico es posible encontrar una vía de acceso; en este sentido Damascio reconoce junto a la imposibilidad del discurso especulativo, la necesaria exigencia mística, o en otras palabras: el *Origen* (αρχή) es reconocido por el alma como necesario desde el punto de vista de la experiencia mística, como una exigencia fundamental del alma. Esta exigencia es el reconocimiento secreto en ella de la necesidad más apremiante; como de un santuario inaccesible, todo proviene del inefable y de un modo inefable.<sup>12</sup> Podría decirse

---

10 *De princ.*, I, 23 (ed. Sara Ahbel-Rappe, Oxford, 2010, *op.cit.* nota a pie 2): "...if that which absolutely is not is in fact a complete falling away from Being, and yet the One is beyond Being (and this is still more true of the Ineffable), non-being will be the One that extends below the level of the things here, and it will turn out that it will be one, and even more so, ineffable, since the Ineffable extends below the One, just as it transcends it. Indeed, if that which is called absolute non-being turns out to be a deprivation of Being, then this non-being could be affected in this way".

11 *De princ.*, I, 21-22: "If we [wished to] reach any statement about the Ineffable on the basis of an inference from our own world [we could say] that since at every level a monad is the leader of its own number (as there is one Soul and [I 22] the many souls, and one Intellect and the many intellects, and one Being and the many beings, and one Henad and the many henads), surely then the argument will require one Ineffable and the many ineffables, and it would be necessary for the Ineffable to be prolific in its own ineffable way and to generate its own plurality".

12 *De princ.*, I, 8: "If we are in search of the function of this entity, this is the most useful and necessary of all functions, namely, that from that realm everything proceeds as from an inner shrine, but in an ineffable and secret manner. For it does not

que esta experiencia o necesidad de experiencia mística no tiene validez por sí misma en tanto experiencia; pero llega a convertirse en un recurso posible bajo condición de su misma negación que abarque dos instancias consecutivas e inseparables; esto es, de que sea concebida como una mística negativa, en primer lugar, para luego superarse a sí misma en una hipernegación, como segundo momento decisivo y decisivo. Por lo tanto, estaríamos frente a un movimiento íntimo del alma que anula al mismo tiempo la afirmación y la negación. Al realizar esta conciencia de sí y en ella dar un paso más allá hacia la negación de sí misma, por decirlo así, el alma se sitúa fuera de toda coordenada y, finalmente reducida en una dicha de silencio y noche, su ignorancia alcanza el máximo desasimio. Mediante un silencio perfecto, e incluso primero por una perfecta ignorancia, en el sentido en que se tiene todo conocimiento como indigno.<sup>13</sup> Una tal radicalidad de la aporética se encuentra a la vez sostenida y sostiene ella misma la necesidad de una exigencia mística, como señala J. Combés.<sup>14</sup>

Puede pensarse, en una primera toma de posición frente al texto, que el Origen absoluto finalmente desaparece, es decir, que la hipernegación impide un acceso al mismo, sustentada incluso en la misma inefabilidad como consecuencia ineludible. Pero también, puede intuirse que hay una relación entre la exigencia mística absoluta, planteada como necesaria, y la crítica radical al pensamiento lógico-especulativo. A través de esta intuición y haciendo de ella su valuarte, Damascio recorre todos los niveles del pensamiento hasta encontrar que la exigencia del origen reaparece entonces en el Uno (τὸ ἓν) y en los tres principios: el *uno-todo* (τὸ ἓν πάντα), el *todo-uno* (τά πάντα ἓν) y lo *unificado* (τὸ ἠνωμένον), que constituyen las tres hénadas primordiales del Uno. Fases de una misma instancia, estas primeras mediaciones divinas no son principios ni tampoco entes de razón, sino indicios de propiedades, esto es, surgimientos de la fuente absolutamente inaccesible.

La naturaleza de la procesión en sí misma es, como en los pensadores que precedieron a Damascio, un escollo prácticamente insondable. Si se reconoce un segundo principio luego del Uno, entonces el Uno, como primero, debe distinguirse del segundo. En esta instancia,

---

produce the many as does the One, nor the distinct as does the Unified, but rather it is as ineffable that it produces all things in a like way”.

13 *De princ.*, I, 15: “...for neither is there something other than [the demonstrable] in it, nor is that [demonstrable], nor is it even itself, but what we demonstrate is our ignorance and inability to articulate it, and this is the [only thing about it] that can be demonstrated”.

14 Cf. J. Combés, *op.cit.*, p. 285.

Damascio propone una diferenciación de carácter relativo o desde un punto de vista relativo, porque entiende que lo que acontece en términos de realidad absoluta, acontece allí donde primero y segundo tienen su origen. Esta es la razón por la cual desde un punto de vista absoluto no puede distinguirse ni permanencia ni procesión ni retorno. Y sin embargo, el primer momento puede ser *asemejado* a la causa que permanece, mientras que aquello que procede de ella en el primer grado puede ser asemejado a la segunda causa o principio de auténtica procesión, y el tercer momento a aquello que revierte hacia el origen inefable.<sup>15</sup> La misma hipernegación queda falseada en su intento de describir negativamente, y encuentra su superación en la instancia de total abandono.

Un acercamiento a la caracterización de cada instancia daría como resultado pensar al Uno como la totalidad absoluta imposible de describir a no ser que solamente se piense como desaparecido en un fondo insondable y por lo tanto en sí mismo inefable. Pero también desde ese fondo se deja sospechar en el *uno-todo*. A su vez, el *todo-uno* o la pluralidad en cuanto multiplicidad pura no representa a la causa primera de toda distinción posterior más que distinguiéndose al mínimo de lo Uno sobre ese fondo inefable. Y por último lo *unificado* o el ser-uno no es producido como primer principio unificante en la multiplicidad, a la manera de una causa ejemplar, sino en la medida en que *a priori* se realiza a sí mismo como el congregante de la totalidad a partir del *uno-todo* y del *todo-uno*; con lo cual se actualiza en él la referencia al Uno como origen inefable.<sup>16</sup>

Esta caracterización compleja, por situarse en los bordes del lenguaje, permite sin embargo salvaguardar la inaccesibilidad del Origen sin renunciar a una explicación filosóficamente plausible de mundo y sus causas metafísicas. En este sentido, el *todo-uno* deviene así en una forma posible de denominar a la pluralidad, ya que ella lleva en sí la virtualidad directa del todo sobre el fondo del Uno, con lo cual aparece como más apta para ser conocida. Pero no debe entenderse que esta pluralidad consista en la multiplicidad de los entes, sino en la posibilidad aún indeterminada -por eso apriorística-, de todas las formas sin ser ninguna de ellas en particular. Y con todo, tampoco es una posibilidad a la manera de la potencia de la materia, es decir, a la manera de una carencia de actualidad, sino por el contrario, se trata

---

15 *De princ.*, I, 129: "The first [moment] can be likened to the cause that remains, while what proceeds from it in the first degree can be likened to the processive cause or principle of authentic procession, and the third from the one can be likened to what reverts".

16 Cf. J. Combés, *op.cit.*, p. 286-287.

de un exceso, una suerte de extremo poder de causalidad. Combés lo denomina precisamente “causa pluralizante” (*cause plurificatrice*). Esta pluralidad pura es comprendida como una potencia ( $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\sigma$ ) del Uno, pero en un sentido místico y también, desde el punto de vista de la expresión conceptual: meta-lógico.

#### **IV. ELEMENTOS TEÚRGICOS SOBRE LA BASE DE LOS ORÁCULOS CALDEOS Y AUTOCONSTITUCIÓN DEL LENGUAJE**

Hacia el final del tratado agrega Damascio una idea de iluminación en la pluralidad en tanto pluralidad. Este es el tercer principio, llamado lo *unificado* (el uno-ser). Aporta una delimitación en los integrantes de la pluralidad de acuerdo a un criterio de co-agrupación en el ser-uno. A partir de esta unificación es concentrada la totalidad auténtica del Uno, el todo originario desde el cual todo comienza. Lo *unificado* es así la tercera Teofanía o hénada primordial, procedente de una relación doble del Origen a la hénada de *uno-todo* y a la hénada del *todo-uno*.

Una previa caracterización presente en los textos caldaicos es subsidiaria de Damascio en la propuesta de la potencia del Padre entendida como “coagulada con su subsistencia ( $\upsilon\pi\alpha\rho\xi\iota\sigma$ )”. Se trata de la más pura de todas las hénadas, que es la segunda teofanía.<sup>17</sup> En consonancia con este esquema, la primera hénada puede ser pensada como lo uno sobre el fondo puro de la pluralidad (*uno-todo*); la segunda hénada como esta pluralidad pura sobre el fondo de lo Uno (*todo-uno*); la tercera, lo *unificado*, no es el resultante de las anteriores, sino el lazo *a priori* de su unión y su distinción mínima. En su aparecer en acto, lo *unificado* (uno-ser) muestra por vez primera esta unión y esta distinción como indisolubles una de la otra. Representa en sí misma la inmediatez de esta indisolución.

Si bien en la estructura triádica resuena la tríada caldea del Padre, la Potencia y el Intelecto, este esquema remite a una instancia más allá del mismo, una realidad que deberíamos mencionar como no-instancia, precisamente por tratarse del Uno que trasciende la tríada. El Uno como origen absoluto es el que se pierde en lo Inefable que a su vez trasciende al Uno. El esquema triádico es en sí mismo una autoconstitución del lenguaje. Y la paradoja de la crítica radical del discurso es por eso la utilización del discurso sobre los límites donde él muere, o mejor, donde él ni siquiera ha nacido aún. Damascio recurre, prolongando en el contexto filosófico elementos centrales de la teúrgia, a la utilización del discurso contra sí mismo y la proclamación en él de lo inexpresable, lo indecible. El carácter alusivo propio del

---

17 *De princ.*, I, 123: “The One-all therefore is before all things, and all things come from it, since it is at once root and branch”. Cf. *Oracles Chaldaïques*, Ed. des Places, fr. 4.

lenguaje meta-lógico cobra significación no tanto como designación efectiva de lo real, sino en cuanto proyección paradójal de distinciones y esquemas de extremo simbolismo, en las que cabe entender no el objeto al que se refieren, puesto que no hay tal posibilidad real, sino la crítica esencial a todo pensamiento esencialista y sus estructuras lógico-conceptuales.

En una divulgación acerca de lo Inefable en Damascio, J. Dillon señala que se presume la infiltración de irracionalidad en la tradición platónica, sobre todo a partir de Plotino, inicialmente, y luego en forma más definitiva por Iámblico. Pero afirma que en el caso de Damascio la característica de inefable e incognoscible propia del primer Principio es una cuestión diferente a la más amplia acerca de la infiltración de elementos irracionales. En primer lugar, porque la referencia a “teólogos” o incluso a divinidades, no permite suponer o desvalorizar la autoridad de Platón -al menos el Platón interpretado por Proclo-, y que su extendida racionalidad se mantiene en la escuela del platonismo tardío.<sup>18</sup>

Plotino fue consciente del problema que legó a sus continuadores: la contradicción entre el Uno trascendente sin conexión con nada debajo de él, y el Uno como causa de existencia de toda entidad, desde el Intelecto hasta la Materia.<sup>19</sup> Sin embargo, en el capítulo 7 de sus *Enéadas*, menciona que el concepto de lo Uno, a la vez que absolutamente trascendente, está también “dentro de nosotros”. Como afirma Dillon, Plotino no sólo llevó adelante estos dos aspectos, sino hasta quizás no fueran para él una auténtica contradicción como los vieron las mentes más escolásticas de sus sucesores. En este sentido, el concepto de Principio primero, expresado en tanto *inefable*, sería un concepto *liminal*, como condición para la comprensión del mundo en general, no siendo él mismo susceptible de definición o comprensión racional.<sup>20</sup>

## V. UNIDAD TRASCENDENTAL EN EL MEDIOEVO

Como muchos otros, la problemática de lo Uno forma parte de los temas filosóficos vigentes en la teoría de los trascendentales tal como se desarrolló en la escolástica medieval. J. A. Aertsen menciona la relevancia del motivo epistemológico siguiendo las huellas del análisis

---

18 Cf. J. Dillon, *Damascius on the Inefable*, en *Archivo f. Gesch. d. Philosophie* 78, Walter de Gruyter, 1996, pp. 120-129, 120.

19 Cf. Plotino, *Enéadas*, VI, 9, Gredos, Madrid, 1998, p. 532 ss.

20 Cf. J. Dillon, *op.cit.*, p. 122, 126.

de Tomás de Aquino en *De veritate*, q. 1, a. 1.<sup>21</sup> El Uno (*unum*) conforma junto a la verdad, la bondad y la belleza, el grupo de los *prima* en el aspecto gnoseológico, es decir, es uno de los *primeros inteligibles*, y añade al ente la noción de indivisión. Esta noción puede ser experimentada por el entendimiento en la realidad del ente precisamente porque éste no podría existir como una sustancia, de la clase que fuere: material o ideal, sin la actualidad que recibe del *esse* tal como es comprendido en la propuesta tomasiana. El acto de ser realiza la indivisión de todo lo que es compuesto, y por eso es de gran importancia en la teoría de la convertibilidad, como contrapartida de la teoría de la pluralidad de las formas sustanciales en cada individuo. Tomás afirma que en este enfoque, los entes perderían su unidad, ya que la pluralidad de actos sustanciales no constituye una unidad y por tanto dejaría al ente privado de su ser.<sup>22</sup>

Esta propuesta de la unidad entendida como unidad trascendental cobra relevancia frente a la teoría de la individuación basada en la materia, porque si la unidad es convertible con el ser y de tal suerte constituye la diferenciación entre uno y otro ente, la individualidad de una cosa debe ser explicada por los mismos principios que explican “uno” y “ente”. De aquí surge entonces que “la individualidad no es idéntica a la unidad numérica dentro de una especie”.<sup>23</sup> Si bien en *De veritate* la definición de unidad es desarrollada en un contexto gnoseológico, la relevancia mencionada por Aertsen al señalar la noción de individuación basada en el trascendental *uno* es de orden metafísico porque atañe a los principios con los cuales el entendimiento estructura la realidad ontológica. Y en este sentido, la propuesta de Damascio acerca de la unidad como totalidad a la vez una y múltiple, puede ser interpretada como un antecedente que la metafísica de tradición neoplatónica aporta a la elaboración medieval de la doctrina de los trascendentales.

Precisamente, las tres hénadas primordiales del Uno, de acuerdo a lo que hemos indicado más arriba, al no ser principios ni entes de razón, son presentados por Damascio como indicios de propiedades que surgen de una fuente inefable. Los conceptos trascendentales, aún cuando no comparten con la propuesta de Damascio el renunciar a

21 Cf. J. A. Aertsen, *La filosofía medieval y los trascendentales*, Eunsa, Navarra, 2003, p. 413 ss.

22 Cf. Tomás de Aquino, *De Spirit Creat*, a.3, M. Calcaterra / T. Centi (eds.), en *Quaestiones disputatae*, II, Turin, 1965: “nullum individuum substantiae esset simpliciter unum. Non enim fit simpliciter unum ex duobus actibus, sed ex potentia et actu, in quantum id quod est est potentia fit actu”.

23 Cf. J. A. Aertsen, *op.cit.*, p. 231-232.

toda predicabilidad lógica en referencia a lo absoluto Inefable, pueden identificarse con esas propiedades que atraviesan todas las categorías del ser y por tanto no son predicados del orden lógico-categorial, pero sí instrumentos al alcance del entendimiento para aproximar el alma a su fuente primigenia.

## VI. CONCLUSIONES

El texto de *los problemas y soluciones acerca de los primeros Principios* trata de la realidad y su plenitud, como también acerca de si y cómo esa realidad puede ser conocida por el intelecto humano. Como se sabe, para el pensamiento griego clásico lo divino no designa a un individuo, sino un contenido análogo predicable a muchos, a la manera de una especie que admite pluralidad de individuos. Platón adjudica características divinas a las Ideas, si bien alguna de ellas en particular puede tener un grado superior; y para Aristóteles la metafísica es ciencia divina por tratar de lo divino como entidad suprema.

En el ámbito del pensamiento medieval, Tomás de Aquino asume la metafísica de la sustancia de tradición griega, pero trasciende los límites de planteos esencialistas hasta alcanzar el orden trascendental del *esse* en relación al cual la forma sustancial, acto primero en el orden sustancial, es potencia *essendi*. En este contexto, la diferencia entre las Personas divinas es una opción relativa, pero todas se identifican con el *Esse* divino. Es decir que las referencias Personales propias de la divinidad Una, en las propuestas metafísicas de los pensadores escolásticos pueden ser representadas por los atributos trascendentales que les corresponden como apropiaciones divinas a cada una de ellas y que comparten con el ser (*esse*) la mutua convertibilidad.

Si bien la doctrina medieval de los trascendentales tiene en Tomás su punto álgido en relación a su original propuesta acerca del *esse*, otros pensadores como Felipe el Canciller, Alberto Magno, Alejandro de Hales y su discípulo Buenaventura de Bagnoregio, Nicolás de Cusa y Meister Eckhart, por mencionar los más significativos, han sabido reconocer en las fuentes tardo-antiguas y asimilar de ellas, un acercamiento al Origen que refleja estos dos momentos metafísicos desarrollados por Damascio: un primer reconocimiento de la absoluta trascendencia del Principio inefable, y por lo tanto una inaccesibilidad gnoseológica en el sentido del pensamiento lógico-discursivo (en especial Cosa y Eckhart), pero también por otra parte la utilización de elementos conceptuales como lo son los trascendentales del ser, para elaborar una aproximación itinerante de alma en su retorno a la plenitud originaria del ser, de la unidad, la bondad y la belleza absolutas.

El aporte de Damascio en torno a la cuestión de lo Uno puede ser considerado un antecedente, es decir, una instancia de clarificación

en el sentido en que se comprenderá luego el concepto de Unidad en la doctrina escolástica de los trascendentales: no solamente una apropiación del Origen absoluto como causa metafísico-teológica, sino también, al hallarse presente en todas las categorías del ente y ser definido como mutuamente convertible con el *esse*, a la vez una instrumentación gnoseológica para aproximarse a la comprensión de los principios ontológicos que estructuran el conjunto de lo real.



# LA MEDITACIÓN SEGÚN HUGO DE SAN VÍCTOR

Rafael R. Cúnsulo\*

La “lectura” que Hugo enseña es una actividad monástica. Para los que se dedican a ella, son necesarias tres cosas [...] naturaleza, práctica y disciplina.<sup>1</sup> Naturaleza [natura] significa captar fácilmente lo que se oye y retener firmemente lo que se capta; práctica significa cultivar el sentido natural con esfuerzo y perseverancia; disciplina significa combinar, llevando una vida loable [laudabiliter viventes], el comportamiento moral<sup>2</sup> con el conocimiento.<sup>3</sup>

El *studium legendi* desafía al lector a que lo invierta todo en el ascenso por el escarpado camino que lleva a la sabiduría: comenzando con el juego infantil del entrenamiento de la memoria; subiendo hacia la historia, después la interpretación por analogía entre los acontecimientos de la historia; y más arriba aún hasta la anagogía, la incorporación del lector a la historia que ha llegado a conocer.

En el capítulo 10 del libro III, al hablar de la transición de la *co-gitatio*, que es el análisis conceptual, a la *meditatio*, la incorporación,

---

1 Natura, *exercitium* y disciplina son los tres términos cuya importancia relativa discuten en la tradición didascalica latina, entre otros, autores como Cicerón (*De oratore*, 1, 4,14), Quintiliano (*Institutio oratoria*, III, v. 1), Agustín (*De civitate Dei*, 11, 25) y Boecio (*In tópica Ciceronis commentaria*, VI, PL, 64, 1168C). Dentro de esta tríada, natura se refiere a la cualidad innata de la mente, el *ingenium*. Acerca de cómo Hugo usa el término natura, se puede consultar el capítulo que el mismo Hugo escribe al respecto: DB, 1,10, y el comentario en DT, pp. 193-195. Hugo utiliza la palabra disciplina en vez de la más común “arte”, *ars*, subrayando de este modo un cambio de énfasis en la didascalica desde el arte de la lectura que necesita dominar el futuro orador a la excelencia moral a la que aspira el monje.

2 *Mores cum scientia componant*, “combinen un estilo de vida recto con los estudios”. El latín *mores* está mucho más cerca de lo que nosotros llamaríamos “costumbres” o “modos de vida” que de nuestra “moralidad”.

3 DT, III, 6, p. 90. *Tria sunt [...] necessaria: natura, exercitium, disciplina. In natura consideratur utfacile audita percipiat et percepta firmiter retineat; in exercitio, ut labore et sedulitate naturalem sensum exolat; in disciplina, ut laudabiliter uiuens mores cum scientia componat* (DB, p. 57). Véase también *De mediatione seu mediantandi artificio*, de Hugo (PL, 176, 933A-998A), que ofrece una jugosa secuencia de comentarios sobre la meditación.

\* UNSTA

Hugo dice que la cogitatio “es un pensamiento continuo según líneas planificadas”,<sup>4</sup> en tanto que la meditación comienza por la lectura, pero no está limitada por ninguna de las reglas ni los preceptos de la lectura, pues se deleita en lanzarse por un campo abierto, donde puede fijar su mirada libre en la contemplación de la verdad, y en aprehender estas causas de las cosas, luego aquéllas, en penetrar ahora en todas las profundidades, en no dejar nada incierto, nada oscuro. Por tanto, el principio del aprendizaje está en la lectura; su consumación está en la meditación.<sup>5</sup>

Doctrina no representa aquí el dogma ni tampoco una política. Representa una realización personal que consiste en convertirse en erudito. El principium doctrinae es el comienzo del camino del aprendizaje, no el primer día de instrucción en la senda de “una educación”. Hugo habla del aprendizaje que comienza cuando uno se familiariza con las herramientas del oficio y que, más tarde, lo llevará a adquirir maestría por medio de la lectura meditativa.

A quien ha aprendido a amarla [la meditación] más profundamente, y desea comprometerse con ella más a menudo, le hará la vida realmente agradable y le proporcionará el mayor consuelo en sus tribulaciones.<sup>6</sup>

---

4 Cogitatio frequens cum consilio (DT, p. 92; DB, p. 59). Preferiría traducirlo como “pensamiento continuo y deliberado”. La palabra deliberación es más cercana que la moderna planificación al sentido de gobierno interno que implica el latín consilium. Hugo trata el consilium como el florecimiento de una virtud en sus escritos sobre los dones del Espíritu Santo. A. Gardeil, en “Dons du Saint Esprit” (Dictionnaire de théologie catholique, vol. 4, cois. 1728-1781 [París, Letouzey, 1939]), rastrea la historia de esta doctrina y la contribución de Hugo a su evolución. Estos siete dones se conciben como el “florecimiento” de las virtudes naturales que había definido Aristóteles, y que el santo recibe como un don gratuito de Dios. Hugo discute los dones en De quinque septenis seu septenariis (PL, 175, 405A-414A); Summa sententiarum, cap. 17 (PL, 176,114D-116D); y en De sacramentis, lib. II, parte 13, caps. 1-6 (PL, 176, 525A-531C). Roger Barón arguye que el opúsculo De septem donis spiritus sancti es una obra independiente, y lo publica, junto a su traducción francesa, en Hugues de Saint-Victor. Six opuscles spiritueh (París, Les Éditions du Cerf, 1969), pp. 120-133. Migne lo coloca simplemente como el último capítulo de De quinqué (410C-414A). Véase también Marie-Thérèse d’Alverny, “La Sagesse et ses sept filies. Recherches sur les allégories de la philosophie et des arts libéraux du ix<sup>e</sup> siècle”, en Mélanges F. Grat, vol. 1 (París, 1946), pp. 245-278.

5 DT, III, 10, pp. 92-93. Meditatio principium sumit a lectione, nullis tamen stringitur regulis aut praeceptis lectionis. delectatur enim quodam aperto decurrere spatium, ubi liberara contemplandae veritati aciem affigat, et nunc has, nunc illas rerum causas perstringere, nunc autem profunda quaeque penetrare, nihil anceps, nihil obscurum relinquere. Principium ergo doctrinae est in lectione, consummatio in meditatione (DB, p. 59).

6 DT, III, 10, p. 93: Quam si quis familiarius amare didicerit eique saepius vacare

La lectura meditativa puede ser difícil en ocasiones; es una tarea rutinaria que debe enfrentarse con valor, fortitudo. Pero el lector, sostenido por “el entusiasmo de la indagación”, disfrutará con ella. Este afán llega con la práctica.<sup>7</sup> Para promover este entusiasmo, el estudiante necesita un ejemplo estimulante, más que instrucción.<sup>8</sup> La Sabiduría tiene una gran belleza, como la doncella del Cantar de los cantares. Estar tan cerca de la sunamita como lo estaba el rey David es una auténtica delicia, y la sabiduría no abandonará a su amante. ¿Acaso no se deslizó la sunamita a la cama de David para calentar su cuerpo viejo y decrepito?<sup>9</sup>

Hugo alienta a sus lectores a buscar placer en todo lo que puedan aprender. “Apréndelo todo, más tarde verás que nada es superfluo. El conocimiento rígido no es agradable.”<sup>10</sup>

Fomenta una actitud con la cual el lector avanza porque suspira por esa maestría que le proporcionará tranquilidad.

La “lectura” es un iconograma para el anticipo de la sabiduría. Para mostrarle el camino al lector, Hugo cita el salmo 54, 7 de la Vulgata: *Quis dabit mihi pennis columbae, ut volem et requiescam?*<sup>11</sup>

---

voluerit, iucundam ualde reddit vitam, et maximam in tribulation praestat consolationem (DB, p. 59).

7 DB, III, 14, p. 64: *Studium quaerendi ad exercitium pertinet.*

8 Ibid.: *In quo [studio] exhortatione tamen quam doctrina lector indiget.*

9 Ibid., p. 65: *Sola Abisac Sunamitis senem David calefecit quia amor sapientiae etiam marcescente corpore dilectorem suum non deserit.*

10 DB, VI, 3 p. 115: *Omnia disce, videbis postea nihil esse superfluum. coarctata scientia iucunda non est. El pasaje entero dice: Sicut in virtutibus, ita in scientiis quidam gradus sunt. Sed dicis: “multa inuenio in historiis, quae nullius videntur esse utilitatis, quare in huiusmodi occupabor?” Bene dicis. Multa siquidem sunt in scripturis, quae in se considerata nihil expetendum habent evidentur, quae tamen si alius quibus cohaerent comparaueris, et in toto suo trutinare coeperis, necessaria pariter et conpetentia esse videbis. Alia propter se scienda sunt, alia autem, quamuis propter se non videantur nostro labore digna, quia tamen sitie ipsis illa enucleate sciri non possunt, nullatenus debent negligenter praeteriri. Omnia disce, videbis postea nihil esse superfluum. Coarctata scientia iucunda non est. [Como en las virtudes, también en las ciencias hay ciertos grados. Pero dices: “encuentro muchas cosas en las historias que parecen no ser de ninguna utilidad, ¿por qué me voy a ocupar de ellas?” Y dices bien. En efecto, hay muchos aspectos en las Escrituras que, considerados en sí mismos, no parecen tener ningún interés, pero que si los juntas con otros con los que están ligados, y empiezas a sopesarlos en todo su contexto, verás que son tan necesarios como apropiados. Unas cosas se conocen por sí mismas, pero otras, aunque por sí mismas no parecen dignas de nuestro esfuerzo, sin embargo, dado que sin ellas las primeras no pueden conocerse con claridad, de ninguna manera deben ser omitidas negligentemente. Apréndelo todo, más tarde verás que nada es superfluo. El conocimiento limitado no es agradable.] (DT, p. 137).*

11 “¡Quién me diera alas como a la paloma para volar y reposar!” (Biblia de Jerusalén

## COMUNIDADES DE BALBUCEANTES

La meditación, según Hugo, es una actividad de lectura intensiva, y no una pasiva inmersión quietista en los sentimientos. Esta actividad se describe por analogía a los movimientos corporales: avanzar a grandes pasos de línea a línea, o aletear mientras se examina la página ya bien conocida. Hugo experimenta la lectura como una actividad motriz corporal.

En una tradición que se extiende durante milenio y medio, el eco de las páginas sonoras<sup>12</sup> se transmite a través de la resonancia del movimiento de los labios y la lengua. Los oídos del lector están atentos y se esfuerzan por captar lo que su boca ofrece. De este modo, la secuencia de letras se traduce directamente a movimientos corporales y patrones de impulsos nerviosos. Las líneas constituyen la banda sonora recogida por la boca y pronunciada por el lector para su propio oído. Mediante la lectura, la página se incorpora y se encarna literalmente.

El lector moderno concibe la página como una placa que entinta la mente, y la mente como una pantalla sobre la que la página se proyecta y desde la cual, en un vuelo, puede desvanecerse.<sup>13</sup> Para el lector monástico, a quien Hugo se dirige, la lectura es una actividad mucho menos fantasmagórica y mucho más carnal: el lector comprende las líneas moviéndose según su latido, las recuerda recuperando su ritmo, y piensa en ellas como si las colocara en su boca y las masticara. No es de extrañar que los monasterios que precedieron a las universidades se describan en varias fuentes como los hogares de balbuceantes y masticadores.<sup>14</sup>

— Pedro el Venerable (1092/1094-1156), el erudito abad que dirige Cluny, se sienta normalmente de noche en su cama masticando infatigablemente las Escrituras, dándoles vueltas en su boca durante las horas nocturnas.<sup>15</sup>

— Entre las oraciones de medianoche y el amanecer, Juan de Gorze (muerto en 976), “da vueltas a los salmos como una abeja con un

---

[Bilbao, Desclée de Brouwer, 1975].)

12 Para citas, véase Joseph Balogh, “Voces Paginarum”, *Philologus*, 82 (1926-1927): 84-109 y 202-240.

13 O incluso concibe su cerebro como un estado “al que la tinta puede dar carácter”, como sostiene W. McCulloch, *Embodiments of Mind* (Cambridge, MIT Press, 1965), pp. 387-398.

14 Giles Constable, “Monachisme et pèlerinage du moyen age”, *Revue historique*, 101 (1977): 3-27.

15 Ore sine requie sacra verba ruminans. (Pedro el Venerable, *De Miraculis I*, 20; PL, 189, 887A).

continuo murmullo callado”.<sup>16</sup>

— Para Gregorio Magno, “las Sagradas Escrituras son a veces comida, a veces bebida”<sup>17</sup>. Leyéndolas, uno “encuentra miel cuando prueba la dulzura del entendimiento divino”.<sup>18</sup>

— En una carta a un monje, Bernardo de Claraval dice: “[...] para la voz de tu Dios, más dulce que la miel y el panal si preparas tu oído interior [...] y tienes abiertos tus sentidos internos [...]”.<sup>19</sup> En otra ocasión dice que “mi corazón se calentó dentro de mí toda la noche, y se encendió un fuego en mi meditación”, mientras leía las Escrituras para preparar su homilía.<sup>20</sup>

— Agustín animaba a sus monjes diciendo: “leedlas [las Escrituras], porque las encontraréis más dulces que toda miel, más agradables que todo pan, más alegres que todo vino”.<sup>21</sup>

---

16 In morem apís psalmos tacito murmure continuo revolvens (Vita Joannis abbatis Gorziensis; PL, 137, 280D).

17 Continúa diciendo: Scriptura enim sacra aliquando nobis est cibus, aliquando potus. Cibus est in locis obscurioribus, quia quasi exponendo frangitur, et mandendo glutitur. Potus vero est in locis apertioribus, quia ita sorbetur sicut invenitur. [En los lugares más oscuros, son comida, porque se desmenuzan al exponerlas, y se tragan al masticarlas. Pero son bebida en los lugares más abiertos, porque cuando se encuentran, se absorben.] [Lib. 1, núm. 29, Gregorio Magno, Morales sur Job, primera parte, libros 1 y 2. Intr. de Robert Gillet, O. S. B. (París, Éditions du Cerf, 1975, p. 208).]

18 Mel quippe invertire est sancti intellectus dulcedinem degustare (cap. 5, libro 16, In expositionem beati Job moralia; PL, 75, 1124C).

19 [...] huic voci Dei tui, dulciori super mel et fauum, si praeparas aure/n interiorem [...] vacante interno sensu [...] (“Epistola 107 ad Thomam Praepositum de Beverla”, PL, 182, 248C). C. Gindele (“Bienen-, Waben- und Honigvergleiche in der frühen monastischen Literatur”, Review of Benedictine Studies, 6-7 [1977-1978]: 1-26 [ed. 1981]) observa que desde la Antigüedad cristiana, cada vez que nuevas comunidades monásticas surgen de las viejas ermitas, aparecen metáforas, tomadas del lenguaje de la apicultura, para representar ciertas experiencias espirituales. En la Antigüedad se creía que la miel era un tipo de rocío divino recolectado por las abejas. El azúcar apenas se conocía, y la miel, seguida de la manzana, proporcionaba el mayor grado de dulzura. Su contrapartida está en el sabor amargo del infierno y la hiel. W. Armknecht, Geschichte des Wortes ‘süp’, bis zum Ausgang des Mittelalters, Germanische Studien 171 (Berlín, Ebering, 1936).

20 Tota hac nocte concaluit cor meum intra me, et in meditatione mea exarsit ignis. “Sermo in festo omnium sanctorum”, Sermones; PL, 183, 454C.

21 Legite eam, quia omni melle dulcior, omnipane suavior, omni vino hilarior invenitur (“Sermo 38”, Sermones ad fratres in ere/no commorantes; PL, 40, 1304). Compárese también con Chronicon Centulense, IV, 10 (PL, 174, 1319B) y IV, 26: Divini verbi favos sibi congerebat. [Reunía para sí los panales de la palabra divina.] (Ibid., 1346.) Dulce se refiere en principio a una experiencia agradable de la lengua, el oído o incluso el tacto. En el primer milenio, entre los autores cristianos, se esta doctrina en Orígenes; y en “La doctrine des sens spirituels au moyen age, en

Durante este período, el monje que lee y medita se compara a menudo con una vaca rumiando. Por ejemplo, san Bernardo exhortaba a sus hermanos diciendo: “Sed animales limpios y ruminantes, para que se cumpla lo que está escrito: ‘un tesoro deseable descansa en la boca del sabio’ [Prov. 21, 20]”.<sup>22</sup> Hablando sobre el texto del Cantar de los cantares, Bernardo dice también, “lo rumio dulcemente, y se llenan mis entrañas, y mi interior se alimenta, y de todos mis huesos brota la alabanza”.<sup>23</sup>

Para un lector ocular, este testimonio del pasado puede resultar chocante: no puede compartir la experiencia creada por la re-verberación de la lectura oral en todos los sentidos.<sup>24</sup> Además, el

---

particulier chez Saint Bonaventure” (Revue d’ascétique et de mystique, 13 [1932], 263-299) examina la percepción y elaboración posterior. usaba para el sabor de la Palabra. Sólo durante la última parte de la Edad Media el significado se transforma para pasar a ser una cualidad intrínseca de ciertos alimentos: la miel ya no es tan dulce como la Palabra de Dios, sino casi tan dulce como el azúcar. Friedrich Ohly, “Geistige Supe bei Otfried”, en Friedrich Ohly, Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977), pp. 93-127, esp. pp. 98-99; J. Ziegler, *Dulcedo Dei. Ein Beitrag zur Theologie der griechischen und lateinischen Bibel, Alttestamentliche Abhandlungen* 13, 2 (Münster, Aschendorfsche Verlagsbuchhandlung, 1937); W. Armknecht, *Geschichte des Wortes*.

22 Vos estote animalia inunda et ruminantia, ut fiat sicut scriptum est: Thesaurus desiderabilis requiescit in ore sapientis. “Sermo in festo omnium sanctorum”, Sermones; PL, 183, 455C.) Se creía que animales como los ruminantes eran animales “limpios”. La comparación del monje que medita con la vaca, la oveja o la cabra que pastan, sigue siendo un motivo ininterrumpido. J. Leclercq (L’Amour des lettres et le désir de Dieu: Initiation aux auteurs monastiques du moyen age [París, Cerf, 1957]; traducido como *The Love of Learning and the Desire for God* [Nueva York, Fordham University Press, 1982]) cita un Mariale anónimo de un manuscrito del siglo XII con servado en la Biblioteca Nacional de París (lat. 2594 f. 58v): *Monachus in claustru iumentum est samaritanus in stabulo: huic foenum apponitur in praesepie dum assidue ruminando imitatur memoria Jesu Christi. [Un monje en su monasterio es como el asno del samaritano en su establo: a uno se le da heno en su pesebre, el otro rumia a menudo recordando la memoria de Jesucristo.] De modo similar, Irénée Hausherr cita a un monje griego: “Un anciano dijo: el pastor da a sus ovejas buen forraje para comer, pero también consumen muchas de las malas hierbas que nacen. Si tragan ortigas ardientes, buscarán hierba para rumiar hasta que la amargura de las ortigas desaparezca. Del mismo modo, la meditación sobre las Escrituras es un buen remedio para los hombres contra los ataques de los demonios”. Véase *The Name of Jesús* (Kalamazoo, Cistercian Publications, 1978), p. 176.*

23 Suaviter rumino ista, et replentur viscera mea, et interiora mea saginantur; et omnia ossa mea germinant laudem. (“Sermo XVI”, Sermones in Cántica Canticorum; PL, 183, 849C.)

24 Durante el siglo xii se prestó una atención creciente al reflejo físico de las experiencias espirituales que acompañaban a la lectura. En “La Debut d’une doctrine des cinq sens spirituels, chez Origène” (Revue d’ascétique et de mystique, 13 [1932], pp.

vocabulario para los sabores y olores se ha apagado y reducido.<sup>25</sup>

### LA PÁGINA COMO VIÑEDO Y JARDÍN

Cuando Hugo lee, cosecha; recoge los frutos de las líneas. Sabe que Plinio ya había observado que la palabra página, “pagina”, puede referirse a las líneas de viñedos consideradas en conjunto.<sup>26</sup> Las líneas de la página eran los hilos del enrejado que sostiene las viñas. Mientras recoge el fruto de las hojas del pergamino, las voces paginarian caen de su boca; como un suave murmullo si van dirigidas a su propio oído, o recto tono, si se dirige a la comunidad de monjes. Hay una expresión que nos permite distinguir los dos tipos de actividad: *sibi legere*, que significa “leer para uno mismo”, en contraste con *clara lectio*, dirigida al oído de los otros. No es de extrañar que la lectura se considerara, a lo largo de la Antigüedad, un ejercicio extenuante. Los médicos helenísticos prescribían la lectura como alternativa a jugar a la pelota o pasear.

La lectura suponía que se estaba en buena condición física; se suponía que los frágiles o débiles no podían leer con su propia lengua. En un solsticio, Nicolás de Claraval se había sometido como el resto de los monjes a la acostumbrada purga y sangría trimestral, pero en aquella ocasión, el ayuno combinado con el pinchazo lo dejó tan débil que, por un rato, no pudo continuar su lectura. Cuando Pedro el Venerable tenía un catarro que lo hacía toser cada vez que abría la boca, no podía leer ni en el coro ni en su celda “para sí mismo”.<sup>27</sup>

Las actividades orales no sólo predominaban en el acto de la

---

113-145), Karl Rahner se ocupa de las raíces de esta doctrina en Orígenes; y en “La doctrine des sens spirituels au moyen age, en particulier chez Saint Bonaventure” (Revue d’ascétique et de mystique, 13 [1932], 263-299) examina la percepción y elaboración posterior.

25 El gusto y el olfato no se distinguían claramente, pero se expresaban con mucha mayor viveza para describir emociones experimentadas mientras se piensa con sentimiento o durante la lectura meditativa. El vocabulario disponible para aromas, fragancias y olores, era mucho más rico en la lengua vernácula de la Edad Media que en las lenguas europeas modernas. Véase Artur Kutzelnigg, “Die Verarmung des Geruchswortschatzes seit dem Mittelalter”, *Muttersprache*, 94 (1983-1984): 328-346.

26 Plinio, 17, 169. Véase A. Ernout y A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine: histoire des mots* (París, Librairie C. Klincksieck, 1932), página y pagus; y Plinio, *Natural History*, vol. 5, traducción de H. Rackham (Cambridge, Harvard University Press, 1971), p. 116. Rackham explica que página se utiliza aquí como un término para referirse a cuatro líneas de viñedo unidas en un cuadrado por medio del enrejado.

27 La descripción más amena y densa de la lectura monástica aún es la de Jean Leclercq, *Love of Learning*, especialmente “*Lectio and Meditatio*”, pp. 15-17, donde se narran estas dos anécdotas y se citan sus fuentes.

lectura, sino que también determinaban la tarea de los ojos. La raíz de la palabra inglesa *to read* connota “dar consejo”, “descifrar”, “examinar con detenimiento e interpretar”.

El latín *legere* se deriva de una actividad física.<sup>28</sup> *Legere* connota “escoger”, “reunir”, “cosechar” o “recoger”.<sup>29</sup> La palabra latina para las ramas y la leña se deriva de *legere*. Esos palos se llaman *lignum*, que contrasta con *materia*<sup>30</sup> más o menos como la leña se puede distinguir de la madera. El término alemán para “leer” (*lesen*) aún expresa claramente la idea de recoger ramas de haya (la palabra para “letra” equivale a ramas de haya, recordándonos las runas utilizadas en los conjuros mágicos).<sup>31</sup>

Para Hugo, que utiliza el latín, el acto de leer con los ojos implica una actividad no muy distinta de la búsqueda de leña: los ojos deben escoger las letras del alfabeto y reunirías en sílabas. Los ojos están al servicio de los pulmones, la garganta, la lengua y los labios, que normalmente no pronuncian letras individuales, sino palabras.

### LA “LECTIO” COMO FORMA DE VIDA

Tanto para el orador o el sofista clásico como para el monje, la lectura compromete al cuerpo entero. Sin embargo, la lectura no era una actividad más para el monje, sino una forma de vida.<sup>32</sup> La lectura

---

28 Dictionnaire étymologique: *lego, legere*. “Amar”, *diligere*, viene de la misma raíz: A “*di*” et “*lego*”, quasi sit *eligere* aliquem e multis [...] “De ‘*di*’ y ‘*lego*’, como escoger a alguien de entre muchos [...]” (Aegidio Forcellini, *Lexicón totius latinitas*, publicación original de 1864-1926; repr. Bolonia, 1965). Isidoro de Sevilla: “Otros han dicho que ‘*amar*’ está sembrado en nosotros de forma natural, pero ‘*sentir afecto*’ [*diligere*] por elección”. *Alii dixerunt amare nobis naturaliter insitum, diligere vero electione (Differentiarum sive de proprietate sermonum*, 1, 17; PL, 83, 12A-B).

29 Virgilio y Cicerón subrayan esta conexión.

30 De *mater*, la parte madre del árbol, destinada a material de construcción.

31 F. Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, 18a ed. (Berlín, De Gruyter, 1960). La palabra alemana para “letra” es *Buchstab(e)*. *Stab* significa “vara, rama: el trazo vertical de la runa”. Cuando las runas se comenzaron a escribir en pergaminos, en lugar de escribirlas en tablas de madera o en losas de piedra, apareció la palabra que se puede componer. La palabra alemana *lesen*, “leer”, viene de *lesan*, “reunir, recolectar, escoger, recoger”. *Buchstaben lesen* connotaba el recoger varas cubiertas con runas, actividad relacionada con la adivinación.

32 B. Calati, “La *lectio divina* nella tradizione monástica benedettina”, *Benedictina*, 28 (1981): 407-438, es una buena guía. Véase también A. Wathen, “Monastic *Lectio*: Some Clues from Terminology”, *Monastic Studies*, 12 (1976): 207-216; P. C. Spahr, “Die *lectio divina* bei den alten Cisterciensern. Eine Grundlage des cisterciensischen Geisteslebens”, *Analecta Cisterciensia*, 34 (1978): 27-39; M. Van Aasche, “*Divinae varcarí lectioni*”, *Sacris Erudiri*, 1 (1948): 13-14.

acompaña a todo lo que el monje hace siguiendo su regla particular. Esta regla fue establecida por san Benito, y divide el día en dos actividades que se consideran igualmente importantes: ora et labora, “reza y trabaja”.<sup>33</sup>

Siete veces al día, los miembros de la pequeña comunidad del monasterio ideal se encuentran en la iglesia. Escuchan las recitaciones monotónicas (recto tono), con inflexiones rígidamente definidas para señalar las preguntas, el estilo directo o el fin de una pericopa, y entonan salmos. Entre uno y otro encuentro, cuando el monje ordeña o ara, hace mantequilla o maneja el cincel, la recitación en común se convierte en un monótono y suave murmullo en el que cada uno escoge los versos que prefiere. Esos versos son el camino de su peregrinación hacia el cielo, tanto cuando reza como cuando trabaja.<sup>34</sup> La lectura impregna sus días y sus noches.<sup>35</sup>

Este compromiso con la lectura ininterrumpida tiene un origen judío, rabínico, como el canto llano que ancla los versos en la memoria. El canto gregoriano toma su inspiración del que se realiza en la sinagoga. El deseo de vivir con el libro es también una parte del misticismo judío.<sup>36</sup>

Una vez que el judío devoto ha asistido al servicio en la sinagoga y escuchado los pasajes de la Tora y los Profetas, continúa humildemente recitando pasajes de esas lecturas mientras vigila sus mercancías en el mercado o está sentado junto a la puerta de su casa. Un rabino sigue haciendo esto hasta que las “lecturas le saben tan dulces como a un bebé la leche de la madre”.<sup>37</sup> Recuerda a Ezequiel 3, donde el mensajero de Dios le tiende un rollo de pergamino a su siervo, y ese rollo “estaba completamente escrito por ambos lados”.

Se le ordena a Ezequiel que “coma ese rollo”, que “lo ingiera”. Y, en efecto, “cuando traga el rollo [...] sabe tan dulce como la miel”. Dios no pre-dice, sino que pre-escribe el destino del pueblo judío; y

---

33 Ora et labora: Sobre la dificultad que tiene el lector moderno para captar el significado dado a términos como trabajar, laborar, afanarse..., véase Ivan Illich, *Shadow Work* (Londres, Boyars, 1981), nota bibliográfica, pp. 122-152.

34 En las Iglesias griega y rusa, la unión de la palabra y el aliento es la oración murmurada, y aún hoy se reconoce como una apreciada forma de “peregrinación a través de la vida”. Véase Hausherr, *The Name of Jesús*, esp. p. 174 sobre el murmullo en la tradición de los monjes griegos.

35 La historia de este estilo de vida y de su evolución está contada y abundantemente adornada con textos en Leclercq, *Love of Learning*.

36 George Steiner, “Our Homeland the Text”, *Salmagundi*, 66 (1985): 4-25.

37 B. Gerhardson, *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity* (Uppsala, Gleerup, 1961).

la suerte de cada judío se experimenta al descubrir su propio destino como un postscriptum. Demasiado a menudo, el postscriptum tiene un sabor amargo. “El judío parece haber estado resuelto a que se cumpliera el camino que el Profeta había señalado para él.”<sup>38</sup>

Hugo quiere que su discípulo, al examinar los tres sentidos de la escritura, incorpore el pasado sagrado del mundo entero en su propio presente. Quiere que interprete el éxodo judío de Egipto como una prefiguración del camino desde Jerusalén hasta el Gólgota, del camino de los cristianos siguiendo a Jesús, y que lo aplique a su propia vida: que abandone a su familia por el monasterio, que aparece bajo la imagen del desierto. Sin casa, encuentra su hogar temporal en las páginas del libro.

Así, el significado que Hugo y su tiempo dan al *studium legendi* fue modelado por las ideas del Antiguo Testamento.

Más aún, la regla benedictina crea un marco en el cual, simbólicamente, el cuerpo entero interviene en una lectura que dura toda la vida. El monje individual podrá ser un rudis: un siervo analfabeto o un zoquete inculto. Aún así, asiste siete veces diarias a las asambleas en el coro y, frente al libro, canta los salmos. Se han convertido en parte de su ser y, como el hermano más erudito, puede recitarlos mientras cuida las cabras.

El proceso mediante el cual el texto de las Escrituras se convierte en parte de la biografía de cada monje, es típicamente judío, no griego. La Antigüedad no tenía un libro que pudiera ser engullido. Ni los griegos ni los romanos fueron pueblos de un solo libro. Ningún libro estaba, o podía estar, en el centro del estilo de vida clásico del mismo modo que lo está para los judíos, los cristianos o los musulmanes.

Durante el primer milenio cristiano, la memorización de ese único libro se realizaba mediante un proceso que contrasta fuertemente con la construcción de palacios en la memoria. El libro se engullía y digería mediante la cuidadosa atención puesta en los impulsos nerviosos psicomotores que acompañan al aprendizaje de las oraciones. Aún hoy los alumnos en las escuelas coránicas y judías se sientan en el suelo con el libro abierto sobre sus rodillas. Cada uno entona sus versos con un sonsonete monótono, a menudo doce alumnos a la vez recitando versos diferentes. Mientras leen, sus cuerpos se balancean desde la cadera hacia arriba, o sus troncos se mecen suavemente hacia adelante y hacia atrás. El balanceo y la recitación continúan como si el alumno estuviera en trance, incluso cuando cierra los ojos o mira hacia el fondo de la nave de la mezquita. Los movimientos corporales

---

38 Steiner, “Our Homeland the Text”, p. 12.

evocan los de los órganos del habla con los que han sido asociados.

De un modo ritual, esos estudiantes utilizan todo su cuerpo para encarnar los versos. Marcel Jousse ha estudiado estas técnicas psicomotoras utilizadas para fijar en la carne una secuencia hablada.<sup>39</sup>

Ha mostrado que, para mucha gente, el recuerdo significa el desencadenamiento de una secuencia bien establecida de pautas musculares a la cual están ligadas las emisiones. Cuando se mece al niño mientras se canta una canción de cuna, cuando los segadores se inclinan al ritmo de una canción de cosecha, cuando el rabino sacude la cabeza mientras reza o busca la respuesta adecuada, o cuando recordamos el refrán sólo tras unos golpes rítmicos con los dedos..., éstos son, según Jousse, sólo unos pocos ejemplos del amplio nexo que une la emisión con los gestos.<sup>40</sup> Cada cultura ha dado su propia forma a esta complementariedad bilateral y asimétrica gracias a la cual las frases se graban a derecha e izquierda, adelante y atrás en el tronco y los miembros, y no sólo en el oído y el ojo. La existencia monástica puede verse como un marco cuidadosamente modelado para la práctica de este tipo de técnicas.

### **“OTIA MONÁSTICA”**

Sin embargo, no es una técnica social incorporada a la regla la que hace al monje, sino la actitud con la que se acerca al libro como el centro de su vida. En el breve capítulo dedicado a la meditación (III, 10), Hugo se refiere al espíritu según el cual se debería vivir esa vida de lectura. Utiliza la palabra *vacare*, que lo dice todo, pero que no puede ser traducida al castellano. La palabra aparece en la oración que habla de la meditación como una habilidad y que anima al lector a disfrutarla. “A quien ha aprendido a amarla [la meditación] más profundamente (*familiarius amare*), y desea comprometerse con ella más a menudo (*vacare voluerit*), le hará la vida realmente agradable.”<sup>41</sup>

Jerome Taylor traduce elegantemente *vacare voluerit* como “desea

---

39 “Corporage” es el término que utiliza: *La Manducation de la parole*(París, Gallimard, 1975).

40 Marcel Jousse, *L'Anthropologie du geste* (París, Gallimard, 1974). Jousse era un jesuita francés destinado a Beirut, que pasó toda su vida estudiando la corporeización de los dichos semíticos. Primero exploró la conexión entre movimiento y memoria (“*Le Style oral rythmique et mnémotechnique chez les verbo-moteurs*”, *Archives de Philosophie*, 2 (1924): 1-240) y después la naturaleza disimétrica y bilateral de estos movimientos según los ritmos de la voz (“*Le Bilatéralisme humain et l'anthropologie du langage*”, *Revue anthropologique*, agosto-septiembre de 1940, pp. 1-30). Su in fluencia sobre el joven Millman Parry durante los últimos años de la década de los veinte llevó a Parry a desarrollar su teoría sobre la oralidad.

41 DT, III, 10, p. 93. Véase supra, nota 6.

comprometerse con ella”. Sin embargo, esta traducción confunde al estudioso moderno porque no le permite ver que la palabra *vacare* es un término técnico crucialmente importante para definir al monje cristiano.<sup>42</sup> Rufino (ca. 435-510) fue el primero en definir al monje como alguien “que se libera en soledad para Dios solo”, *solus soli Deo vacans*.<sup>43</sup>

*Vacare* significa “haber sido liberado o liberarse”. Cuando los autores cristianos usan este término, el énfasis no está en la liberación que consigue una persona, sino en la libertad que toma por su propia voluntad. El término subraya “el deseo de comprometerse” con un nuevo modo de vida, más que la liberación o el abandono de las antiguas costumbres de esclavitud y modo de vida. El verbo también se utiliza en el latín clásico. Séneca, el tutor estoico de Nerón y contemporáneo de Pedro y Pablo, distingue tres formas de vida que una persona podría elegir para “comprometerse”: la lujuria, la contemplación o la acción (política).<sup>44</sup>

Incita a cada uno a que elija con generosidad aquello para lo que quiere estar libre. El verdadero ocio sólo lo pueden encontrar los que se entregan a la sabiduría (*Sapientiae vacant*). En este sentido clásico, el verbo aún se utilizaba en tiempos de Hugo. Significaba ser “absorbido” por el vino, “sumergirse” en una vida de placer carnal, “entregarse” a los estudios. Sin embargo, ningún autor del siglo XII podría haber utilizado este término para designar estas “desviaciones” sin implicar que eran desórdenes que contrastaban con la verdadera libertad que el cristiano debía elegir. Agustín fue el primero en dar al término este último sentido. Poco después de su bautismo en el 387, fue a África sintiendo la llamada de Dios para practicar el *otium* [ocio],<sup>45</sup> y fundó una pequeña comunidad en la ciudad de Tagaste. Declara que el propósito de la vida común del grupo es “deificarse a través del ocio”.<sup>46</sup> Incita insistentemente a sus queridos amigos di-

---

42 Como el castellano moderno, el latín clásico tiene un sustantivo, *vacatio*, que significa “libertad, exención o dispensa”. Hugo no utiliza este nombre, sino el verbo correspondiente.

43 Rufino, *Historia Monachorum*, 1; PL, 21, 391B.

44 Séneca, *Ad Serenum de otio* (*Dialogi*, 8), 7, 1: *Praeterea tria genera sunt vitae [...] unum voluptati uacat, alterum contemplationi, tertium actioni.*

45 *Postremo [...] de otio meo modo gaudeo; quod a superfluarum cupiditatum vinculis evolavi [...] quod quaero intentissimus ueritatem.* “Final mente [...] gozo con mi ocio; porque he escapado de las ataduras de los de seos superfluos [...] porque busco la verdad con mucho empeño.” *Contra académicos*, libro 2, cap. 2; (*Euvres de Saint Augustin*, vol. 4, R. Jolivet, ed. y trad. (París, Desclée de Brouwer, 1948), p. 66.

46 *Deificare [...] in otio.* San Agustín, “Epístola 10”. Véase Georges Folliet, “Deifican in otio. Agustín, Epístola X, 2”, en *Recherches augustiniennes*, vol. 2, Georges Folliet,

ciéndoles: “amad el ocio, queridísimos, de tal modo que os dominéis ante todo placer terrenal y recordéis que no hay ningún lugar donde no pueda haber trampas”.<sup>47</sup> En otro lugar, dice “no empleo mi ocio en alimentar la desidia, sino en adquirir sabiduría [...] descanso de las actividades de negocios, y mi alma tiende hacia los afectos divinos”.<sup>48</sup>

Así, Hugo le pide al lector que desea alcanzar la perfección que se dedique al ocio, *otium*. “Pues esto es especialmente lo que aparta el alma del estruendo de los negocios terrenales y hace que pruebe anticipadamente, de algún modo, la dulzura de la paz eterna.”<sup>49</sup> La lectura meditativa lleva el descanso al alma.

Hugo distingue aquí entre la peregrinación y el paseo, la extenuante *lectio* y la ociosa *meditatio*. Distingue las dos formas de movimiento, pero subraya su similitud. En la tradición monástica, los dos modos de lectura no son sino dos momentos de la misma *lectio divina*. Hugo no percibe una ruptura entre la filosofía y la teología, una distinción sobre la cual los escolásticos construirían poco después su método. Únicamente en el siglo XIII la distinción entre la “luz de la razón” y la “luz de la fe” daría lugar a dos tipos de lectura: la filosofía, en la que la razón arroja su luz sobre las cosas (*lumen rationis*) y luego busca a tientas las causas que originaron su existencia; y la teología, en la que el lector se somete a la autoridad de la palabra de Dios y su luz (*lumen fidei*) cuando interpreta el mundo sensible y racional.<sup>50</sup>

---

ed. (París, *Études Augustiniennes*, 1962), pp. 225-236. San Agustín, *Letters*, vol. 1, trad. de Wilfred Parsons, S. N. D. (Washington, Catholic University of América Press, 1951), pp. 23-25.

47 *Sic ergo, dilectissimi, diligite otium, ut vos ab omni terrena delectatione refrenetis et memineritis nullum locum esse, ubi non possit laqueos tendere. Epístola 48, a Eudoxio, Epistolae Sancti Augustini, Al. Goldbacher, ed., vol. 34 (Praga, Bibliopola academiae litterarum caesareae vindobonensis, 1895), pp. 137-140.*

48 *Otium meum non impenditur nutriendae desidiae, sed percipiendae sapientiae [...] ego requiesco a negotiosis actibus, et animus meus divinis se intendit affectibus. “Tractatus 57”, Tractatus in Johannis evangelium; PL, 35, 1791.*

49 *DT, III, 10, p. 93. Ea enim máxime est, quae animara terrenorum actuum strepitu segregat, et in hac vita etiam aeternae quietis dulcedinem quodammodo praegustare facit (DB, p. 59).*

50 Que es siempre, ante todo, el mundo de la historia: “El sentido de la historia que Hugo muestra en sus escritos era característico de un segmento particular de la sociedad del siglo xii: monjes y canónigos regulares. La historia no tenía un lugar en las artes liberales y, consecuentemente, tampoco en el curriculum universitario posterior [...]. Los maestros en las escuelas tendían a trasladarse de la práctica de la lectura bíblica integral en la *lectio divina*, con su marco histórico, a un programa orientado alrededor de las colecciones de *quaestiones* que cubrían tópicos teológicos de una forma sistemática y objetiva [...]. Abelardo [...] rompió decisivamente con cualquier noción de una economía histórica para la *divinitas* [...]. Para ser lógica-

En Hugo, estos dos compromisos diferentes del lector son todavía aspectos del mismo otium. Los dos tipos de “luz” que se pueden arrojar sobre la página son todavía dos momentos de uno y el mismo studium. La lectio es siempre un comienzo, la meditatio una consummatio, y ambas, partes integrales del studium. El estudio de las criaturas nos enseña a buscar a su creador; luego este creador proporcionará conocimiento al alma, y la empapará de alegría, convirtiendo la meditación en un placer supremo.<sup>51</sup> Para Hugo sólo hay un tipo de lectura que merezca la pena, la lectio divina. Esto lo coloca al final de un milenio durante el cual lectio y otio vacare se habían definido mutuamente.

### **EL DECLIVE DE LA “LECTIO DIVINA”**

A principios del siglo XIII, el término lectio divina se hace incluso menos frecuente y desaparece por completo en algunos contextos.<sup>52</sup> Para los frailes, dominicos y franciscanos, la lectura devota que alimenta por medio de la contemplación no es más que una de las formas básicas de utilizar el libro. El término lectio spiritualis se usa para diferenciarla de las ocupaciones académicas, que monopolizan en esta época la palabra studium.

Cuando Hugo se refiere a la lectura que tiene algún fin último distinto del progreso personal hacia la sabiduría, se refiere a ella con serias advertencias.<sup>53</sup> Uno de sus contemporáneos, Guillermo de San

---

mente consistentes, los enunciados de fe deben ser constantes a través del tiempo, posición contraria a la que había adoptado Hugo [...].

Para los dialécticos, el tiempo verbal era incidental, no esencial” (G. A. Zinn, Jr., “Historia fundamentum est: The Role of History in the Contemplative Life According to Hugh of St. Victor”, en G. H. Shriver, ed., *Contemporary Reflections on the Medieval Christian Tradition. Essays in Honor of Ray C. Petry* [Durham, N.C.: Duke University Press, 1974], pp. 135-158.)

51 51DT, III, 10, p. 93. Cumque iamper ea quae facta sunt eum qui fecit omnia quaerere didicerit et intelligere, tune animum pariter et scientia erudite et laetitia perfundit, unde fit ut maximum in meditatione sit oblectamentum (DB, pp. 59-60).

52 Jean Leclercq, “Les Caracteres traditioneles de la lectio divina”, en *La Liturgie et les paradoxes chrétiens* (París, 1963), pp. 243-257. Véase también Jacques Rouse y Hermán Joseph Sieben, “Lectio divina et lectura spirituelle”, en *Dictionnaire de spiritualité*, vol. 9, cois. 470-484 (París, Beauchesne, 1975). La primera parte de este artículo se ocupa explícita mente de la transformación que estoy describiendo aquí. Para la introducción de la tradición benedictina en los monasterios cistercienses de la alta Edad Media, véase P. C. Spahr, “Die lectio divina bei den alten Cisterciensern. Eine Grundlage des cisterciensischen Geisteslebens”, *Analecta Cisterciensia*, 34 (1978): 27-39. Para la historia más temprana, U. Berlière, “Lectio divina”, en *L’Ascèse bénédictine des origines a la fin du 12C siècle*, Collection Pax (Maredsous, 1927).

53 Por ejemplo, *De arca Noe morali*, IV, 6; PL, 176, 672C: Reprobi dum tempora-

Thierry, que murió seis años después de Hugo, ya mantiene una opinión diferente sobre este punto. Distingue entre un tipo de lectura que se hace con sentimiento (*affectus*), en la que el lector asimila su experiencia a la del autor; y otra que tiene por objeto incrementar el conocimiento fáctico.<sup>54</sup> La nueva forma de leer la página recién trazada requiere un nuevo emplazamiento dentro de la ciudad: los colegios que engendran la universidad, con sus rituales más académicos que monásticos. El *studium legendi* deja de ser una forma de vida para la gran mayoría de los lectores disciplinados, y se ve como una particular práctica ascética que ahora se denomina “lectura espiritual”. Por otra parte, el “estudio” se refiere cada vez más a la adquisición de conocimiento. La *lectio* se divide ahora en oración y estudio.

---

*libus inhiant, cognitionem aeternorum perdunt. Electi autem, dum temporalia Dei beneficia recolunt, ad agnitionem aeternorum proficient* [Los reprobos, mientras codician lo temporal, pierden el conocimiento de lo eterno. Sin embargo, los elegidos, mientras contemplan los beneficios temporales de Dios, avanzan hacia el conocimiento de lo eterno.] (Hugh of St Víctor, *Selected Spiritual Writings*, trad. de un religioso de C.S.M.V. [Nueva York, Harper and Row, 1962], p. 138).

54 En este caso, la página se convierte en un “objeto” (en alemán, *Gegenstand*) y su contenido en un tema. L. Dewan (“*Obiectum. Notes on the Invention of a Word*”, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire de moyen age*, 48 (1981): 37-96) examina los pasos mediante los cuales el término *obiectum* se comenzó a utilizar hacia el año 1220.



# SILENCIO Y BLANCO EN LA ESCRITURA

Francisco Diez Fischer

En la oralidad, que toca la boca y llena los oídos, las palabras se pronuncian y los silencios se hacen. Las primeras, emitiendo y articulando sonidos, los segundos, no profiriendo. Ambos dicen y se escuchan; se eligen, se piden y se dan, pero también se exigen y se imponen. La posibilidad de hablar conlleva saber mínimamente cómo, cuándo y dónde hacer silencios, según su etimología (*silere*), estar callados. Como acto, hablar arranca las palabras del silencio previo que las rodea, las significa articulándolas rítmicamente con su alternativa que es el acto del callar, y, en el mejor de los casos, sabe detenerse cuando ya está todo dicho para mostrar callando, como sugiere Wittgenstein, o cuando se ha tocado el límite inferior-superior del lenguaje para abrir silenciosas trascendencias, como afirma Steiner.

En el terreno de la escritura, donde graba el viviente que tiene *ojos* y *lóγος*, hablar se co-responde con el acto de escribir. Por ser aparentemente una topografía de mayor estabilidad y permanencia, es paradójico que allí el silencio no tenga grafía propia. Su ausencia de representación contrasta con la indispensable necesidad de su presencia, sin la cual las palabras de este texto o de cualquier otro serían tan ininteligibles como una superposición de sonidos inconexos. En tanto lo imprescindible es incorpóreo, ¿cómo se hace silencio escribiendo?, ¿cómo se da cuerpo al callar? Tales preguntas motivan el presente trabajo, cuyo objetivo es pensar respuestas desde un horizonte abierto que permanecerá silente.<sup>1</sup>

La gran excepción a la ausencia gráfica del silencio es la notación musical tal como hoy la conocemos. Por la necesidad de hacer una pausa durante la ejecución, en el pentagrama se escribe expresamente la obligación de mantener callado al instrumento. Los silencios se

---

1 El supuesto de este trabajo son los análisis fenomenológicos de Henri Maldiney sobre lo que acontece en un texto escrito, en concreto, en el espacio físico de un libro, del libro en cuanto tal, como fenómeno, más allá de cuál sea el contenido grabado en sus páginas. Al respecto, cf. mis trabajos “El libro: ritmo y espacio entre el blanco y negro”, presentado en *Coloquio Internacional Estéticas del acontecimiento: Maldiney en torno al existir*, del 14 al 15 de enero de 2019 en Temuco, Chile, y el capítulo de libro “Transposibilidad de la obra y Transposibilidad de la existencia: pensar el libro”, en prensa.

consideran notas que no se tocan y hay grafías específicas para las distintas duraciones de estos sonidos que no suenan (). Su aparición escrita desata una prolija matemática silenciosa: un silencio de redonda equivale a dos silencios de blanca, un silencio de blanca equivale a dos silencios de negra, y así.

En la lengua escrita, con la que nos comunicamos a lo largo del espacio y del tiempo, de una forma materialmente perdurable, entrelazando el doblez sonoro y silencioso de la trama de un texto, existe, como decíamos, una ausencia gráfica de la necesaria presencia física del silencio; ausencia llamativa por tres razones.

1) Frente a la falta escrita de lo imprescindible, la oralidad ofrece una forma sonora de peticionar o exigir silencio antes de que se produzca (¡Shh!), que da lugar a la onomatopeya gráfica que copia el acto acústico. Esa grafía imitadora, compartida por muchas lenguas, conforma la palabra que nombra al silencio, peticionando y exigiendo (Shh, *sei-*, *σιωπή*, *silere*, ¡Silencio!). Su escritura compensa la falta haciendo emerger, a la vez, el tiempo del silencio oral y el espacio corpóreo de su palabra escrita. Gracias al primero será posible hablar y escribir. Gracias a la segunda será posible hacerlo acerca del silencio.

2) El silencio es condición necesaria para la ejecución de la escritura. La práctica de un tiempo y espacio silenciosos es casi indispensable en el ejercicio de escribir. No solo porque se desarrolla mejor en un ámbito tranquilo, sino, sobre todo, porque nos mantenemos callados mientras escribimos. Intimidación y mudez son el refugio silencioso para que suceda, como en la música, su arduo proceso. El silencio lo rodea, del mismo modo que ofrece el suelo común para hablar inteligiblemente. Los actos del *λόγος* necesitan silencio. Aunque no haya autores de silencios sino de palabras, no hay palabras de autores que no hayan necesitado de silencio para surgir y mantenerse erguidas como mudas efigies, ventrílocuas del dios silencioso de la renovación constante (*Ἀρποκράτης*).<sup>2</sup>

3) El silencio es condición de legibilidad de lo escrito. Sin aparecer dibujado en la línea del renglón, permite a la escritura resonar en la lectura. La primera crece y se multiplica en los futuribles de la segunda, gracias a que, cuando leemos, sabemos hacer los silencios

---

2 Platón recuerda en el *Fedro* que, en la escritura, las palabras “están ante nosotros como si tuvieran vida; pero, si se les pregunta algo, responden con el más altivo de los silencios.” Platón, *Fedro*, 275d 5-7. *Ἀρποκράτης* es el dios griego del silencio, asimilación del dios egipcio *Horus* (*Horpajard* o *Harpajered*, “El elevado”), deidad celeste y regia que, de niño representa al sol débil del amanecer o al sol sosegado del invierno, que se transforma luego en un sol poderoso y vengador de la muerte de su padre Osiris. En el mundo griego, el dios del silencio termina siendo asimilado al dios del amor, Eros, cuando su madre Isis es asumida como Afrodita.

necesarios; pero ¿cómo es posible, si no se escriben? En primer lugar, porque los silencios se encuentran indicados en los signos de puntuación: la coma, el punto y coma, los dos y tres puntos, el punto y seguido, el punto y aparte, y el punto final. Al momento de la lectura, cada signo indica el tipo de silencio que hay que hacer, sin ofrecer por ello una matemática precisa.<sup>3</sup> Como sus exponentes, estos pequeños grafemas sin significado propio, importantísimos al leer, aunque, en general, mal usados al escribir, comparten con el silencio la pobreza gráfica. Se arrastran por el suelo del renglón, casi cayéndose, sin elevarse jamás. En segundo lugar, los silencios se encuentran en el indispensable espacio vacío que, por vía negativa, se define como la “separación” *entre* palabras y *entrelíneas*. Estos silencios operatorios, como los llama Derrida por su función de espaciamiento entre las significaciones,<sup>4</sup> son siempre blancos. Los aprendimos a dejar ser en el origen de nuestra escritura cuando en el ritual de la repetición forjábamos las grafías, una tras otra, a lo largo de los renglones y las páginas. Escribimos no solo porque sepamos cómo grabar en negro, sino porque sabemos poner entre silencios blancos las palabras. Los blancos dan espacio a nuestra lectura que reclama espacios vacíos que son silencio en blanco.

#### A. FONDO BLANCO DE EX-SISTENCIA

A pesar de su invisibilidad gráfica, el silencio es... en su petición y exigencia, parte del grafema de su palabra; es... en su ausencia de sonido, condición de ejecución de la escritura; y es... en la ausencia escrita de su presencia, condición de su legibilidad. Todo esto ya es mucho para un imprescindible casi invisible. Pero aún hay más. Entre las formas descritas para indicar el silencio en la lectura de la escritura, la más precarias de todas, por no ser ni siquiera una rastrera grafía, es el blanco del papel. Los pequeños blancos que aprendimos a dejar son, en verdad, un único gran blanco, el de la hoja, que se cuele *entre* palabras y *entrelíneas*.

A diferencia de los puntos y las comas, el espacio blanco que es silencio no se escribe, pero él mismo se escribe. Rodea como el agua, por eso se deja. No pongo en duda que la etimología de escribir (*scribere*) provenga del verbo activo “rayar” (*skribh-*) o, con más precisión, “grabar” (*γράφειν*) como trazar (que es elevar) bordes o perímetros alrededor del blanco vacío para protegerse del peligro de no ser tragado

---

3 No se puede calcular con exactitud (más allá de cierta indicación convencional que hace, por ejemplo, a la distinción entre el punto seguido y aparte) cuánto debe durar un silencio respecto de otro. Eso pertenece más al ritmo de la lectura, pausada o rápida, que a las señales mismas del silencio.

4 Derrida, J., *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Catedra, 2007, p. 131.

o caer por él y en él. Pero escribir viene también del verbo deponente que no sólo se hace sino sucede “rasgar, romper” (σκαρῖφάομαι) un entorno blanco luminoso.<sup>5</sup> La quilla del barco (σκαρί) rasga y rompe el agua, que entonces brilla y dice (φάω/φημί).<sup>6</sup> Así lo escrito (no solo una palabra) es una razgadura, una ruptura, un tajo que sucede en el mar blanco del silencio. Escribir no es arrancar, es surcar a machetazos el estar perdidos, en blanco, que nos mantiene a flote y erguidos.

Marcar es siempre obra del cuerpo, por eso el estilo viene con la carne. La escritura es su ritual. Escribimos con el cuerpo, cortando y dando carne a una masa de cuerpos negros *en* un gran cuerpo blanco. En esta cadena trófica, el imprescindible incorpóreo es el fondo que sustenta a otros cuerpos. Como el silencio está dentro de la oralidad y en sus fronteras, el blanco está en el punto ciego de la escritura y en sus límites. Estamos en la palabra porque estamos siempre al borde de su silencio. Silencio que no es este blanco que escribo en negro, sino el que está por debajo siempre alrededor. La palabra es unión silenciosa con ese fondo sobre el que se escribe, al que se cabe un adjetivo inexistente (inescriturable). Su espacio vacío es fondo inescrutable, la imposibilidad más extrema del escribir, lo más semejante al silencio impronunciado del hablar.

La aparente precariedad gráfica de este gran fondo silencioso y blanco no nos revela aún su verdadera importancia: estamos aquí envueltos no solo por la condición de legibilidad y ejecución de la escritura, sino por la condición misma de su existencia. Dos que hablan al mismo tiempo no se entienden porque no hay silencio. Dos palabras que se escriben sin blanco tampoco. Su negrura necesita blanco. La precedencia blanca es, al mismo tiempo, la posibilidad de su vida en común. Como el silencio purifica rodeando a la palabra pronunciada, el blanco es pureza de lo aún no graficado, pero también de lo ya escrito, porque permite mantener firme su sentencia.

Para pensar esto que sucede *entre* escribir y existir, vuelvo sobre lo obvio: un texto o un libro escritos. En escritura como en pintura, el blanco es espacio (tela o papel), como el silencio es tiempo. Están al comienzo y al principio porque dan vértigo. Originarios vacíos son

---

5 Cf. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=skarifaomai&la=greek#lexicon>

6 Quizás Judas Scariote no sea entonces en hebreo el “varón de ciudades” (‘ish Qeriyōth), sino en griego el que rasga y rompe el blanco. Según la redacción griega del Evangelio de Marcos, en su versión más antigua (Códice Beza, D05), que daría lugar al Codice Vaticano (B03) del que surgen las traducciones actuales, Judas no es Ἰσκαριώτης, sino Σκαριώτης y Σκαριώθ. Cf. Rius-Camps, J., *El Evangelio de Marcos: etapas de su redacción: Redacción jerosolimitana, refundición a partir de Chipre, redacción final en Roma o Alejandría*, Navarra, Ed. Verbo Divino, 2008.

(la) nada antes de cualquier grabado o conversación. Vacíos no porque sean abismos, por y en los que podemos ser tragados o caer, sino porque están abiertos a la vida de infinitud de cuerpos. Se trata del vértigo de la potencia pura. Silencio y blanco son momento y lugar conectados a un poder (δύναμις), gracias al cual cualquier criatura puede aparecer y vivir. Criaturas que existen por ex-posición: grafías negras sobre fondo blanco, porque ni negro sobre negro, ni blanco sobre blanco, dan posibilidad al λόγος y a los *ojos*.<sup>7</sup>

Sin embargo, el blanco fondo de existencia no solo es potencia precedente de exposición, sino espacio de génesis constante, ἐνέργεια, no en acto, sino en obra. Hemos visto que lo escrito no emerge solo con tinta, pero, por lo mismo, tampoco es de una vez y para siempre. Los grafemas como átomos indivisibles existen uno a uno irrumpiendo en y sobre el afuera-abierto del blanco. Una vez erguidos solo sobre-viven contrastando eternamente en ese fondo blanco que es fuera de sí. La escritura no les promete ninguna alianza eterna. No hay texto definitivo, ni página inmortal donde ninguna letra no puede ser alterada. Lo escrito vive en y sobre la condición que es su peligro, por eso jamás será ἐντελέχεια. Las palabras nunca dejan de ser sostenidas sobre la ἐνέργεια del fondo blanco de su existencia que permite poder leerlas una y otra vez. Están naciendo sobre un universo en expansión que parece inmóvil. Su nada es la energía de su sentido, fuerza a la que solo tienen acceso por sus márgenes blancos. Estas criaturas viven por su constante puesta en escritura sobre lo que Steiner llama el “gran silencio de la materia”.<sup>8</sup> La ὕλη blanca donde escribir tiene eco, como la oralidad lo tiene en el silencioso espacio vacío.

Es verdad que no hay nada “antes” de un texto, antes que ayude a reconstruir lo escrito siempre en ruinas. Hay nada que lo permite todo en el inicio y que lo sostiene todo en el durante. Silencio blanco originario que circunda todo lo escrito y nunca se supera. La reserva de ἐνέργεια siempre disponible. Tal vez por eso es el único de los colores que tiene un verbo que pone y no muestra, como si la lengua supiera que la puesta de silencios no es como la muestra de palabras.<sup>9</sup> La verdadera precariedad es, entonces, otra. Las formas firmes, visiblemente manifiestas, grabadas en tinta revelan la fragilidad de la materia finita sostenida sobre la infinita energía

7 La mitología blanca de Derrida propone que la metafísica ha borrado en sí misma la escena fabulosa que la produjo al inscribirla en tinta blanca como un dibujo invisible y cubierto. Cf. Derrida, J., *Márgenes de la filosofía*, p. 253.

8 Steiner, G., *Lenguaje y silencio*, Barcelona, Gedisa, 2003, p. 38.

9 Según el Diccionario RAE, blanquear es “poner blanco algo” y verdear, rojear o negrear, es siempre “mostrar” el color.

blanca. La primera “densidad” de un texto, la originaria relación entre masa y volumen de su cuerpo, es esta materialidad naciente sobre el fondo enérgico del blanco, por el que vacío y nada son esenciales a la ex-sistencia de la ex-critura.

## **X. RITMO DE BLANCO-NEGRO**

Lo que sucede en la escritura del *λόγος* la óptica lo aclara a los ojos. El blanco es un color acromático, de claridad máxima y oscuridad nula. El negro lo es de claridad nula y oscuridad máxima. Siendo diametralmente opuestos, es curioso que se formen jugando rítmicamente según una matemática precisa de suma y resta. En lo que se llama síntesis aditiva, es decir, en el proceso de obtención de un color por la suma de otros colores, la resultante de la adición de toda luz visible en máxima proporción es el blanco. Resultado de la sumatoria de los colores primarios de luz (rojo, verde y azul) en su máxima intensidad. Y así como la suma de los tres da blanco, la ausencia de los tres da negro. La síntesis sustractiva es el proceso opuesto, porque todo lo que no es color aditivo, luz directa, es color sustractivo, luz reflejada. Aquí no se trata de sumar luz, sino de restarla para formar colores a través de la mezcla de pigmentos. En la síntesis sustractiva, los colores primarios (amarillo, magenta y cian) mezclados dan negro. La clave está en que, para que se produzca la resta, el color de partida debe ser indefectiblemente blanco porque el blanco aporta la luz, el elemento imprescindible a ser restado. La escritura repite la óptica. Cuando escribimos, no adicionamos luces, restamos pigmentos sobre la luz que ya existe. El proceso de escribir en tinta negra se revela necesario no solo porque da un contraste que no sucede con otro color; sino, porque, por raro que parezca, eso significa escribir en colores, lo cual solo es posible sobre un blanco.

En este punto, la escritura en negro sobre blanco se revela como la tensión equilibrada de un ritmo sin sonido; no por su contenido, sino por el estilo oscilante para mantener los opuestos en la delgada línea del renglón, o peor aun sin él. La matemática grafica sobre la segura red cuadrículada. La escritura está fuera, ex-cribiéndose, en y sobre el vértigo blanco. En el equilibrio del escribiente, la tipografía y la caligrafía revelan su verdadera destreza y la antigüedad de su arte. Son el germen carnal del estilo. Las manos hacen piruetas con la sabiduría del equilibrista: le temen a la caída, pero aman la altura que le revela la vertical del cuerpo. Mantienen el equilibrio rítmico de negro sobre blanco, de resta sobre suma, en un balance positivo que no deja de suceder jamás.

El blanco sigue siendo la condición primera porque no hay equilibrio más que sobre el peligro. Solo sobre él se puede intentar la

relación de justa proximidad y distancia. En la oralidad, sobre el silencio se practica el ritmo adecuado entre dos que hablan. En la escritura, sobre el blanco se practica el equilibrio rítmico que es oficio de la poesía. Aquí reside la diferencia abismal entre prosa y verso; el valor literario del arte espacializante cuando logra una pareja justa entre la oscuridad máxima del negro y la claridad máxima del blanco. El espacio poético de la página se convierte en una poética del espacio, donde la poesía sabe poner *d i s t a n c i a* y ganar proximidad. En esa constante tensión equilibrada sobre el blanco, me expreso a mí mismo como sucede sobre el silencio del otro. En la escritura, el blanco es a sí mismo, lo que en la oralidad el silencio es a otro. Y también viceversa. En la lectura, el blanco es a otro, lo que en la escucha el silencio es a sí mismo.

### **P. MIRAR SIN LEER**

El ritmo de la escritura entre blanco y negro hace al delicado equilibrio de los tajos graficados que la mirada recorre en el reglón. El fenómeno aparece siempre antes de su desciframiento. La mirada de lo escrito no es todavía lectura. Ver negro sin descifrarlo es también ver. O quizá ver, sobre todo, porque es ver el fondo blanco sobre el que lo negro aparece como forma. Fondo y forma juegan en el campo visual. La mirada que lee y descifra lo escrito es después de la mirada que enfrenta al vacío de la nada blanca.<sup>10</sup> Por eso la percepción óptica tiene una inmediatez mayor con la luz blanca que con el pigmento negro; inmediatez de la nada que es ahí sin mediación ni red, posibilitando la negrura que llama al desciframiento lector. El ritmo de negros y blancos entre letras y papel permite sentir la lengua antes de cualquier percepción lectora que la objective. Hay un ritmo originario de la mirada analfabeta que pasa por el juego, y hay un ritmo de la mirada que lo lee. En la segunda, se destacan los padres de las letras, cuya lectura los hace intérpretes privilegiados de negros grafemas. En la primera, las madres del silencio que miran el blanco dador de luz y resguardan el misterioso destino parturiente de la escritura. En ambos, la mirada es el comportamiento originario con el fondo (*Grundverhältnis*) de los hombres del texto o del libro, un objeto a ser mirado, no solo a ser leído.

---

10 Esta precesión se evidencia ante un libro o texto de grafemas muy pequeños, donde las letras son insectos microscópicos, como hormigas, que anticipan una lectura difícil; pero también ante poemas ilegibles como el de Christian Morgenstern, "La canción nocturna del pez" o el de Man Ray, "Poema fónico mudo", que resaltan la originaria poética equilibrista del espacio que reclaman esta mirada primera.

## **Ω. EL INVENTO MEDIEVAL DEL LIBRO EN BLANCO**

La posibilidad del blanco como alfa emerge con la invención del libro que es su omega. Su cumplimiento es este curioso artilugio que no siempre existió, pero que se volvió irremplazable e indestructible por exigir la participación de los ex-sistentes. A partir de los siglos II y III d. C., se considera que los cilindros de papiros fueron reemplazados por el códice, el libro tal como lo conocemos, con forma rectangular y un conjunto de hojas cosidas. Durante la Edad Media, su uso se extendió y fue mejorando con la separación de palabras, la utilización de signos de puntuación y de mayúsculas. Las ventajas de este proto-libro sobre el rollo fueron muchas: la posibilidad de acceder directamente a un punto preciso de su cuerpo, la posibilidad de ser abierto y cerrado, su composición estrática y, sobre todo, el lugar de incorporación del continente blanco. La inventiva medieval nos fue dando esta milagrosa extensión de la memoria y la imaginación, de la que, a modo de conclusión, recordamos tres prodigios silenciosos:

1) Al igual que el blanco que contiene, el libro es una obra que se abre. A diferencia de otros esfuerzos humanos, como son los cuadros o las esculturas, el libro encarna en su cuerpo el silencio en blanco que es lo abierto del libro. Su apertura es *en ἐνέργεια* al espacio de cada página que es lugar de la escritura, donde todo sucede. En cada uno de estos estratos geológicos de blanco tras blanco, acontece el equilibrado zigzag de las energías negras sobre la energía blanca de una esquina a la otra, y de ahí saltando a la página siguiente. Cada libro es único, no por su contenido, sino primariamente por esta repetición rítmica del pasar de sus páginas en el juego de sus energías. Él vive y respira en esas crestas y fallas que son sus olas-hojas, encontrándose en los nervios profundos de su canto. Desde esa parte interior de su corteza, el libro es eterno flujo y reflujo de hojas blancas y abiertas. Ellas repliegan el texto negro sobre sí gracias a su vertical sobre el horizonte de tapa y contratapa.

2) En el libro, las energías negras confirman que sólo existen por el blanco, no solo en las páginas, sino en el gran Vacío inicial y final del libro, de donde ellas proceden y a donde ellas retornan, lo que los editores llaman las hojas de respeto o cortesía. En esas hojas blancas del comienzo y del final, y no en la escritura, se sella todo acuerdo originario.

3) Los hombres del libro escribieron en silencio tres legados. A) Los Libros Sagrados, aquel cuya palabra nombra tanto a la Ley invisible como al libro que la contiene gracias a la unidad de tinta y pergamino; aquel que, en el inicio, contiene la palabra del Padre que crea, porque, en el final anticipado, tiene el silencio del Hijo; y aquel donde una letra puede tener formas diversas, se escribe siempre en cursiva

y es leído de derecha a izquierda. B) El Libro Absoluto de lomo circular y continuo que es dios, resultado de toda la literatura y de toda la realidad, en el que están ejercitados con precisión la totalidad de los infinitos juegos silenciosos entre blanco y negro. C) Los libros ilegibles que no significan nada, pero recuerdan, mejor que otros, que lo negro exige sumisión a la presencia de la grafía, mientras que lo blanco es remisión a la ausencia del silencio.



# PRINCIPIO, SILENCIO Y PALABRAS

Ricardo Oscar Díez

El trabajo desarrolla estos tres sustantivos pretendiendo indicar una experiencia que se reconoce en el transcurrir de la Vida. Por principio entiendo todo aquello que desde nuestra concepción, de modo consciente o inconsciente, nos ha afectado. Lo recibido tiene diversos orígenes y toca nuestra sensibilidad de diferente manera. En su totalidad se muestra como una cadena de acontecimientos, de hechos hilvanados en la historia personal donde unos son más importantes que otros y ocultan el misterio de un silencio originario. En la vida hay cosas que perduraron en la memoria y otras se pierden en el olvido. Ante las preguntas, por qué esto permanece, por qué hacemos tal jerarquía, por qué han tocado así la sensibilidad, quedamos sin respuestas, situados frente al abismo de la propia existencia. Lo que constatamos perdurar habita el silencio de nuestra intimidad y recorre muchas veces el camino entre la mente y el corazón. En nuestro interior los recuerdos, las rememoraciones, las creencias, las ideas emergen y nos edifican. En esos movimientos hay interpretaciones que exigen ser comunicadas. Las palabras que comunican se perciben parciales, nunca agotan lo vivido y traicionan lo sentido pero que aguardan ser expresadas para que otros al escucharlas puedan reconocer en la propia experiencia la generosa donación de la vida. Por las palabras el silencio, continente del principio, se expresa en una proporción de sonidos y silencios, en un lenguaje que permite al hablante llegar al que escucha y comunicar un mundo donde la verdad se ha manifestado.

## 1. PRINCIPIO

Iniciemos nuestro itinerario con el primer sustantivo. Ante esta palabra hay dos citas que no pueden ser soslayadas: el comienzo de las Sagradas Escrituras y el del Evangelio de San Juan. *“En el Principio Dios hizo el cielo y la tierra...”* inicia la narración de la creación en la que el Creador que habita la eternidad crea, de la nada y con su palabra, el espacio, el tiempo y las cosas que los habita. Mediando entre lo infinito y lo finito, entre lo eterno y lo temporal el Principio sostiene y da lugar a todo lo creado. La segunda cita dice: *“En el Principio era el Verbo y el Verbo era Dios...”*. Con estas palabras San Juan comienza a narrar el paso histórico de Jesucristo, un Dios que se encarna y habita entre los hombres.

Ambas citas destacan algo que es primero y que San Agustín en Confesiones (XI, 9, 11) señala con estas palabras:

*En este Principio, ¡oh Dios!, hiciste el cielo y la tierra, en tu Verbo, en tu Hijo, en tu Virtud, en tu Sabiduría, en tu Verdad...*

Estas palabras señalan a alguien que es eterno y temporal, que es Dios y hombre, y que, en el inicio ha dado lugar a la creación y, en el tiempo, a la encarnación. Jesús al hacerse carne se muestra como Verbo, Hijo, Virtud, Sabiduría, Verdad. El destacado Principio inicia el movimiento creacional que culmina cuando Dios se hace hombre encarnándose en su propia creatura para redimir una falta originaria.

Mirando la unidad de lo eterno y lo temporal, San Agustín, después de una serie de argumentos sobre el tiempo, no alcanza la paz que su espíritu requiere. Por eso en el capítulo XXVII del Libro XI de Confesiones (XI,27,34) comienza pidiendo que su alma insista y atienda el lugar desde donde alborea la verdad. Rescatada la atención del oriente que lo anima, dice:

*...una voz corporal que empieza a sonar y suena hasta que termina. Y se hace silencio y el sonido pasa a ser pretérito y ya no hay voz.*

Con esta imagen el movimiento creacional que va de la eternidad al tiempo se asemeja a la memoria que da lugar a la voz que siguiendo el ritmo temporal del escandido latino recita un poema conocido hasta el silencio final. Cada verso puede ser medido en sílabas breves y largas que Agustín ejemplifica con una estrofa muy sentida: *¡Oh Dios, creador de todo!* De modo similar al recitado de un canto conocido el capítulo 28 (XI, 28,38) asemeja las sílabas, palabras y versos a las acciones que cada hombre realiza en su vida, particularidades que, en su conjunto, componen el discurrir histórico que edifica la humanidad. Dios crea con su Palabra pronunciando un poema que, en el Principio adviene de la eternidad al tiempo pasando de sílaba en sílaba, de palabra en palabra, de verso a verso y, es ejemplificado por Agustín, con el devenir poético, donde corren las acciones, las vidas y la historia compuesta por los actos personales que van configurando el devenir de todo el género humano.

Recordemos que en el capítulo 6 del Libro XI el hablar de Dios tiene dos modos. Uno, con la voz de la nube cuando dijo: *Este es mi hijo muy amado*. Esa palabra habla al oído exterior con sílabas que suenan siguiendo un tiempo que transita y pasa entre sonidos y silencios. La otra manera de hablar es cuando se escucha con el oído interior la palabra eterna. Con ella crea el cielo y la tierra que no pasan.

Esa voz es su Verbo coeterno, el Principio que nos habla creando y al encarnarse hizo escuchar su voz en la historia para enseñar en lo mudable la Verdad inmutable.

Con la imagen de quién recita un canto conocido queda mostrado el Principio de un canto que se inicia en la eternidad y crea las cosas que transcurren en el tiempo. Con la voz que discurre entre silencios y palabras se pronuncia un poema que ejemplifica la creación. Interpretar el Principio de este modo es comprender que, para Agustín y muchos pensadores medievales, el acontecer temporal no tiene sustento en sí mismo sino solo desde y por lo eterno. A diferencia del pensar moderno y contemporáneo, la Edad Media no piensa el tiempo y la creación con autonomía sino desde lo distinto, la eternidad, porque lo creado solo puede ser pensado desde el Creador.

Que haya Principio quiere decir que hay un primero, que algo tiene prioridad, que se destaca por ser prioritario. En matemática la unidad tiene primacía y se mantiene en toda numeración, más bien cada número es según la cantidad de unidades que contiene. Entre los hombres, la institución familiar señala al primogénito, al primer descendiente, al que inicia la fraternidad. Hablar de principio es introducir una jerarquía entre cosas y personas que quiebra la igualdad indicando en las SSEE un mayor donde se inicia lo creado y que, al encarnarse, manifiesta su primogenitura. Diversa de la fraternidad es la amistad. Los amigos se reúnen por tener algo en común que los sostiene en unidad. La amistad puede romperse y finalizar. El Banquete platónico es la imagen de esas reuniones sin jerarquía donde todos comparten una misma condición. Diferente es la fraternidad porque no tiene algo exterior que los reúna. Los hermanos están unidos por un vínculo raigal: la sangre. Ella se recibe, no se busca ni se elige, no se la puede abandonar o modificar. Es posible abdicar de un reino, desechar una herencia, no querer recibir alguna cosa, pero no se puede abandonar la filiación de los hijos con su padre, aunque sea adquirida en adopción. Ciertamente los hermanos pueden enemistarse, dejar de verse, incluso negar su pertenencia, pero no pueden abandonar el vínculo que llevan y los une más allá de cualquier distancia.

Con este agregado los textos bíblicos manifiestan que en cada cosa que la Palabra crea recitando un canto conocido hay una huella que indica una prioridad, un Principio que antecede a todo y desde donde son hechas todas las cosas. Tal vez, ese reconocimiento haya inspirado el itinerario nominal de Anselmo en el *Proslogion*. Invocar a Dios como: 1) *algo que nada mayor puede pensarse*; 2) *Sumo de todas las cosas* y 3) *mayor que los que puede ser pensado*; supone esa prioridad en todas las cosas creadas. Este supuesto puede ser confirmado con el recuerdo que Anselmo le hace a Gaunilo al citarle Rom I, 20. Al

final del punto octavo de su respuesta le dice que si un católico niega que Dios es aquello *que mayor no puede ser pensado, debería recordar que ... las cosas invisibles de Dios, su poder eterno y su divinidad, se hacen visibles desde la creación del mundo en las cosas que fueron hechas por Él.*

Sin embargo, *el cielo y la tierra* anunciados en el inicio de las Sagradas Escrituras no son para San Agustín los que vemos en nuestro habitar. Aún no habían sido creadas las luminarias por lo que no podía medirse el tiempo. En estas creaciones el espíritu agustiniano siguiendo el salmo 113,16 afirma en Confesiones XII,2,2 que: *el cielo de los cielos es para el Señor* quedando la tierra, *invisible e incompuesta, para los hijos de los hombres.*

Estos dos lugares señalados por San Agustín me parecen que son: uno para contener a los ángeles cuando fuesen creados porque toda creatura requiere un espacio y, el otro para contener algo semejante a la materia primera de Aristóteles cuya potencialidad daría el material necesario para la creación posterior.

En *el cielo de los cielos* fueron puestos los ángeles ocupando todos los lugares para que la celebración de esas creaturas en la creación fuese perfecta. Sin embargo, dice Anselmo en el DCD, algunos cayeron al querer saber cómo actuaría la justicia divina y, por haber abandonado lo que habían recibido, se les permitió dejar su espacio inicial para no sentir la vergüenza de su desnudez. Por la necesidad de un lugar debieron habitar desde entonces el otro lugar creado, la tierra informe y vacía. Ese abandono introdujo en la obra creadora la imperfección. El mal no afecta al Creador sino a su obra. Por la acción mala quedaron en *el cielo de los cielos* lugares vacíos que deben ser ocupados para que la perfección de la obra vuelva a ser como la que Dios quiso. Para llenar esos espacios, dice Anselmo, fueron creados los hombres a los que se le dio el Paraíso que tuvo el cielo y la tierra que hoy conocemos. Ese lugar creado en los otros días de la creación, sirvió para que la nueva creatura libre pudiese habitar sin ninguna necesidad. Sin embargo, de modo similar al ángel e incitado por él, el hombre abandonó la justicia que había recibido y percibió su desnudez. La narración del pecado humano, con la simbología de echarlo del lugar originario para no comer del árbol de la vida, le concede un tiempo y un redentor para que le sea devuelta la justicia abandonada.

La encarnación del Principio significó una enseñanza radical: la necesidad de guardar la justicia sobre toda injusticia, aunque vaya la vida en ello. El Verbo encarnado mostró esa prioridad con su ejemplo y entregando su sangre inocente posibilitó recuperar la justicia que habíamos recibido en el origen para poder acceder por ella, con ella

y en ella al cielo de los cielos y ocupar los lugares que han hecho imperfecta la obra creadora. La importancia del número perfecto en la creación la expone Anselmo en el DCD y discurre, desde hace tiempo, entre mi mente y mi corazón.

## 2. SILENCIO

El Silencio es el tiempo en que se recibe y se acuna el Principio, el Verbo, la Palabra antes de toda palabra. Es el ámbito donde se crece espiritualmente pasando, diría Dante, por el infierno, el purgatorio y el paraíso. Ausencia de sonido que media entre lo recibido y lo pronunciado entre la escucha y la acción. La principal pre-ocupación del silencio consiste en cultivar lo que se recibe para que crezca. En esta tarea se unen los dones del cielo y el cuidado de la tierra. El *Agricultor eterno* da los elementos para el cultivo a quien ofrece el corazón para que sea cultivado lo que alimenta. La extensión temporal del crecimiento espiritual ocupa toda la vida y es necesario aprender, escuchando y atendiendo, lo que se nos da para configurar nuestra tierra según lo que somos, es decir, aprendiendo a cuidar lo esencial. La insistencia y la atención que expone San Agustín en el cap. 27 del libro XI de Confesiones vuelve a llamar a que miremos hacia donde alborea la verdad. Aprender a, diría Eckhart, desasirse. Desasimiento de las cosas; de los otros, compañeros en esta vida efímera y provisoria; y, de Dios para asirse solo al Padre que, en tanto Creador y Redentor, nos hace hijos por su Hijo, hermanos del primogénito que anuncia la herencia prometida.

En el tiempo que vivimos como desterrados del origen paradisiáco, fuera de nuestra primera cuna debemos aprender lo que edifica nuestra realidad. Llamemos camino del espíritu a esta tarea que, conforme a los tres sustantivos que guían este trabajo, llama a encontrar el Principio que habita nuestro silencio para hacerlo palabra, para que sea lo que somos, para que se exprese a través de su *siervo infiel*. Las enseñanzas pueden ser diversas y las podemos estructurar en tres ámbitos que van desde lo precario a lo esencial. Diversos nombres pueden indicar el camino espiritual. Si seguimos a Dante hablaríamos de infierno, purgatorio y paraíso. Anselmo tiene una purificación similar en sus tres Meditaciones.

Pero quiero, para pasar del reino de las cosas al de Dios, usar dos modos diferentes de interpretar este crecimiento que habitan mi silencio: 1) las tres transformaciones que propone Nietzsche en el Zaratustra y que simboliza con el camello, el león y el niño; 2) los tres modos de justicia que expone M. Eckhart en el Sermón VI, a saber: donación, ecuanimidad y engendramiento. Creo que ambos pensadores llaman, a su modo, a liberarse de las cosas, de sí mismo y de Dios

culminando en una imagen similar: un niño engendrado que es inocente, confiado y cuya acción propia y principal es el juego. Jugar es la ocupación que lo distingue.

### **CAMELLO**

Siguiendo a Nietzsche en el transcurso de la vida lo primero que se puede aprender es la exigencia del “yo debo”. Ella está representada por el camello que lleva sobre su joroba la pesada carga por el desierto. A semejanza de Sísifo está condenado a llevar su peso sin más sentido que llevarlo y quizás arrojarlo en el vacío para volver a sufrir la incoherente misión que conduce a un esfuerzo inútil, individual y desértico de toda motivación. En el deber que aqueja esta época vamos aprendiendo con el peso de nuestra carga lo efímero de las cosas, del éxito, del poder, de las palabras y las ideas. El infierno es ver que estas realidades no acallan los deseos. Puede el hombre ilusionarse y tener esperanza con que algunas cubran lo que anhela, pero, tarde o temprano, percibe su fracaso. Ser una “*pasión inútil*” sintetiza la irrupción de un deseo siempre insatisfecho. La muerte muestra la precaria e inútil carga que agobia y, sin embargo, hay que pasar por el deber para saber que nada llena las exigencias humanas. No es que lo que se debe se acalle en las otras transformaciones, sino que se modifica la tarea y el cargar se vence por lo querido. Esa es una lucha que se abandona cuando el hombre se libera de las cosas que llaman a ser adquiridas y reclaman su exclusividad.

En el otro extremo de esta transformación se muestra lo que expone Eckhart en el Sermón VI donde se expone el primer sentido de Justicia: la donación. Difiere esto con la serenidad ante las cosas técnicas propuestas por M. Heidegger. Donar es el cumplimiento de lo debido mediante tres honras: 1) Honrar a Dios como lo hacen los desasidos de sí mismos. Estos son los que: a) no buscan lo suyo en ninguna cosa; b) no miran nada debajo, encima, al lado o en ellos; c) no piensan en bienes, honores, comodidades, placeres, provecho, reconocimiento, santidad, recompensa o el reino de los cielos. En ellos desasirse implica no asirse a nada propio o ajeno, soltarse de sí mismo y de otros perdiendo toda seguridad y arriesgándose a la deriva confiando en que el Padre permitirá atravesar el río torrencioso y los cielos tormentosos. 2) La segunda acción donante es a los ángeles y a los santos que se debe honrar dándoles alegría con obras e intenciones buenas. 3) La tercera donación es a los justos y a los que habitan el purgatorio. A ellos se los debe edificar con el ejemplo y la ayuda. Honra, alegría y ayuda hacen superar el deber ciego y abren a la ecuanimidad que Eckhart expone como un nuevo sentido de Justicia.

**LEÓN**

El segundo nivel es, para Nietzsche, la imposición del “yo quiero”. Representado por el rey de la selva que impone su poder y domina. En Zarathustra pelea contra el gran Dragón que simboliza el “tu debes”. En M. Eckhart la lucha interior del poder propio estaría dada entre lo que “yo puedo” y lo que “yo quiero”. Lo que en aquel enfrenta al tu del deber; en este, es el mismo “yo” el que lucha contra la limitación de lo podido. Por eso el místico actúa, como dice Anselmo, *queriendo lo que Dios quiere que este hombre quiera*.<sup>1</sup> En esta circularidad volitiva el qué, cuándo y cómo depende de lo divino y, por eso, lo temporal se acerca y actúa desde lo eterno. Para Eckhart la ecuanimidad es un nuevo sentido de justicia porque todo lo que se recibe da lo mismo: que acontezca una cosa u otra requiere la misma indiferencia para quien inaugura el desasimiento de la voluntad aceptando todo por igual. Con este desasirse de la voluntad la figura del león pierde su omnipotencia y la ofrece al poder de lo divino. No se trata aquí de la indiferencia de Camus porque lo que acontece tiene sentido desde lo que habita más allá de lo que el ser humano quiere. Por eso la oposición a la circularidad del querer es la fórmula del mal. Anselmo dice que el diablo *quiso porque quiso*<sup>2</sup> encerrando su voluntad sobre sí mismo y siendo, por eso, su propia causa y su propio efecto, una creatura mala, no por creación sino por obra, es decir, porque lo quiso.

**NIÑO**

La última transformación de Nietzsche culmina en el niño que describe así:

*El niño es inocencia y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que gira sobre sí, un primer movimiento, un santo decir sí.*

Una imagen similar esta presente en Eckhart bajo la forma del engendramiento. El engendrado es en primer lugar un infante.<sup>3</sup> En él la inocencia y el olvido hacen referencia a la ecuanimidad, el juego

---

1 “*Nulla autem iustas voluntas, nisi quae vultu quod deus vult illam velle*”. Esta formulación no es de Eckhart sino de Anselmo de Canterbury en *De Libertate Arbitrii*, cap. VIII.

2 Esta es otra expresión de Anselmo de Canterbury en el *De Casu Diaboli*, cap. XXVII, que se forma con la pregunta del discípulo: *Cur ergo voluit?* Y la respuesta del maestro: *Non nisi quia voluit*.

3 Uso la palabra infante por participar de dos curiosas significaciones: en castellano significa los descendientes de casa y sangre real; y en latín denomina a los que no tienen el don de la palabra y no pueden defenderse por sí mismos.

a los deberes que cargamos, pero esta figura no es un primer sino un segundo movimiento, no es una rueda que gira sobre sí mismo sino una apertura hacia y desde el Padre porque su comienzo supone un engendrador. La relación paternal es decisiva. En la eternidad, dice el pensador medieval, el Padre engendra a su Hijo y a sus hijos en el Hijo. El niño es el que por su debilidad debe y quiere confiar para ocuparse solo de jugar, de conservar su inocencia con los giros y danzas que potencian su imaginación creando mundos habitados solo por sus juegos y por los otros que los comparten. Mundos que mueren al poco tiempo y son reemplazados por nuevos e inéditos modos lúdicos. Jugar confiado puede ser el último motivo del engendramiento que llama al desasimiento del deber ante las cosas, del querer ante los propios caprichos y del Dios juez porque se ha descubierto al Padre que protege y cuida del pequeño e indefenso ser engendrado. Los niños no están siempre con su progenitor ni pensando en él, solo juegan, pero lo hacen con total confianza porque saben que ante cualquier peligro están protegidos por un Dios que es Padre. En el infante, el desasido no sabe de inseguridades porque ha descubierto una seguridad mayor, la confianza en quién, como dice Eckhart respecto de los engendrados, *el Padre... no escatima nada, no se guarda nada sin donarles.*

### **3. PALABRA**

El hombre es un ser parlante, pero no nace sabiendo un idioma. Debe aprender a hablar después de algunos gritos y gestos que lo comunican con los otros. Con esa intención surgen las primeras palabras que van haciendo más fluida su comunicación. La lengua madre adquiere términos que lo ayudan a transmitir lo que siente, desea, quiere, espera. Después de unos años se puede decir que su lenguaje es una de las maneras más importantes de integrarse, es un instrumento socialmente imprescindible.

El estudio colabora en precisar el idioma. La educación formaliza lo aprendido e incorpora a la sociedad a los que hablan una misma lengua. En el contacto lingüístico se inscriben la mayoría de los hablantes haciendo uso de lo que se dice y cómo se dice en un determinado medio. Hay temas, necesidades y problemáticas que se ponen en común. Algunos aprenden un mejor uso de la palabra mediante la retórica. Buscan con ello fascinar al oyente y hacer valer su condición de parlante.

A veces parte del lenguaje se especializa y se convierte en un instrumento apto para los que comparten un mismo saber. Con mayor precisión pueden en sus comunicaciones investigar y compartir términos que ayudan a aumentar su sabiduría. Estos niveles exigen

pasar del habla cotidiano al de aquellos que por practicar una misma ciencia se reúnen para compartir sus descubrimientos. El lenguaje común, que puede llegar a ser casi exclusivo, les permite saber de qué se está hablando y mirar hacia aquello que les interesa. Integrar estos grupos requiere aprender el saber y el lenguaje adecuado para expresarse.

Hay también quienes bucean en la lengua y encuentran nuevos giros e imágenes que les permiten tocar fibras profundas del hombre que reconocemos en la lectura. Son los que dicen de mejor forma lo que buscamos decir sin el lenguaje correcto y, más bien, balbuceando. Los literatos y los poetas dan vida a la lengua en la que nadan impidiendo que muera y permitiendo a todos crecer en el lenguaje que nos es propio. En el extremo opuesto encontramos términos que por su superficialidad sintetizan lo que se quiere expresar debilitando el idioma.

Tras estas cuestiones hay muchas problemáticas que la hermenéutica empieza a desentrañar. Las traducciones, la comunicación, el diálogo entre los que piensan de manera semejante y los que cuestionan constantemente nuestra convicción de tener razón, son algunas de ella. En estas problemáticas hay una inquietante experiencia que deseamos superar: la diversidad de lenguas.

El hombre medieval veía en el relato de la Torre de Babel al orgullo humano como responsable de la separación idiomática. Por querer edificar una torre que llegue al cielo se inicia lo contrario a la función del lenguaje que busca expresarse para superar la distancia que separa. En esta narración hay una enseñanza importante: el lenguaje humano, como toda acción del hombre, está quebrado por el mal que divide y separa.

Descubrimos entonces que en el habla es posible lo mejor y lo peor. El bien y el mal lo habitan, mejor aún, es una de las acciones más propias del hombre y, participa de sus limitaciones y de sus miserias. La mentira es una de sus mayores posibilidades. Tenemos experiencias de mentir y sabemos que la palabra puede esgrimirse como una espada para herir al adversario en disputas de palabras. Puede parecer que al no haber sangre son luchas permitidas, pero impiden la llamada del habla hacia el encuentro. La separación y el enfrentamiento mal disponen a uno contra el otro, ambos esgrimen la agudeza del lenguaje para acabar la discusión poniendo en ridículo al oponente. De diversa manera, el que busca unir entrega al otro sus armas y, una de las más importante, es el lenguaje. Quedar indefenso es permanecer en silencio y pronunciar palabras que tocan la intimidad del que escucha. Decir “te quiero”, cuando es verdad, es más decisivo que un discurso objetivo.

Ciertamente las palabras no son las cosas. Unas universalizan en un concepto la particularidad de lo que se presenta siendo en un espacio y un tiempo determinado. En la medida que aprendemos mirando el singular que se presenta vamos configurando el lenguaje según un modo de percibir la realidad que presenta posibilidades y limitaciones. Toda lengua tiene sus máscaras que ocultan lo dado. El lenguaje puede o seguir el sentido recibido de las cosas y significar ser lo que es y no ser lo que no es o puede falsear lo recibido significando no ser lo que es y ser lo que no es. Cuando no coincide el ser de la significación, afirmando o negando, con el de la cosa que es o no es, se miente. Cuando el significar sigue al sentido recibido se abre la verdadera dicción y se invita al interlocutor a mirar juntos lo que debe ser visto para que el pensamiento de ambos crezca en la unidad de una misma Verdad. Dos verdades hay en toda enunciación dice Anselmo: a) la de poder significar que supone lo recibido de las cosas y entre ellas el idioma aprendido para edificar una correcta expresión que el oyente entienda; b) la significación que dice verdad cuando afirma o niega lo que recibe o no recibe de las cosas y falsa cuando, por extraños intereses, habla desde sí mismo separando el sentido recibido de lo significado.

Viendo desde nuestros dos sustantivos anteriores, la palabra humana alimenta cuando se ejerce en el bien y en la verdad. No debería usarse porque simplemente podemos hablar, sino cuando permite expresar el silencio que nos habita. La palabra adecuada al silencio busca decir lo que nuestra intimidad dicta que sea dicho y ese dictado proviene del Principio. Éste es una Palabra que antecede nuestras palabras exigiendo quitar la voracidad de nuestra dicción y callar para que lo que nos habita pueda hablar expresando algo de nuestra experiencia. Cuando es así, nuestra palabra aprovecha a quien la escucha y sirve de alimento para edificar el silencio que se nos ha dado en propiedad. Hablar de sí mismo y de la experiencia que se tiene del Principio, por haber callado y escuchado, es el único modo de edificar la amistad y el encuentro. No es un modo de hablar al que estamos acostumbrados y requiere el esfuerzo de dejar crecer lo que a veces, con soledad y sin las palabras adecuadas, quiere ser expresado. El hombre es, en este modo de hacer uso del lenguaje, un eco que deja pasar la voz del Principio y, cuanto mejor lo haga, con más dignidad se desasía, es decir, se libera de todo por asirse al Padre. Suena como el instrumento que estando oculto deja oír su sonido. Desasimiento que no deshace, sino que reconstruye al ser humano como siervo fiel, es decir, como libre de las cosas, de los otros a los que ayuda con donación y ecuanimidad, y, de un Juez divino que deja lugar a un Padre que da lo necesario para que el silencio pueda expresarse con la palabra

humana que poco dice y mucho traiciona. La miseria del lenguaje humano requiere ser acompañada por el pedido que hace San Agustín en Confesión X,29,40:

*...da lo que mandas y manda lo que quieras...*

## **CONCLUSIÓN**

La lucha del decir y del hacer que buscan expresar el Principio que anida en el Silencio adquiere su forma plena en el niño que juega. Jugar es el mejor modo en que estos tres sustantivos se asocian en el viviente. La Vida es el tiempo concedido para aprender a crecer en el descubrimiento del Principio, en dejarse acunar en su intimidad usando la expresión qué, mediante actos y palabras, de algún modo, lo dice.

Esta tarea es la que Anselmo llama cultivo y la asocia con la cultura en su último libro. Un campo sin cultivar es aquel donde crecen plantas de todo tipo que pueden alimentar o envenenar al hombre. Cultivar la tierra del corazón es el único modo de lograr los frutos que alimentan. Cada tierra debe aceptar la simiente apropiada y el cultivo da de comer al hambriento. El hombre está ansioso de recibir la comida que requiere el espíritu. Ni el comunicar cotidiano, ni las ciencias, ni la poesía quitan ese apetito, solo el fruto del *campo de Dios* puede dar el alimento que calme el hambre espiritual. Para eso basta descubrir y anunciar que el único Agricultor es el Padre, la Semilla es el Hijo y el que cuida y dona lo que la tierra del corazón necesita es el Espíritu. Desasirse es dejar que la Trinidad actúe sobre uno para terminar la obra que ha comenzado.



## “CIERTAMENTE NO DIJE UNA PALABRA”: EL SILENCIO DE MARGARITA PORETE<sup>1</sup>

Laura Carolina Durán\*

El siglo XIII vio emerger por primera vez en Occidente una teología en lengua vernácula, en cuyo centro se situaba la experiencia mística. Por esto, y por la presencia activa de las mujeres y, en especial, por la escritura mística femenina, puede denominarse al siglo XIII siglo de las místicas.<sup>2</sup> Algunas de las obras que produjeron las místicas fueron aceptadas, otras condenadas por herejes. El 1 de junio de 1310 Margarita Porete murió quemada en la hoguera por orden de la inquisición, luego de que su libro *El espejo de las almas simples* fuera condenado dos veces. La obra ha sido considerada como más especulativa que otros trabajos contemporáneos, no tan enraizada en el amor cortés, más vinculada con el lenguaje apofático y la vía negativa. La historia del proceso de condena comienza en 1306, cuando el obispo de Cambrai, Gui de Colmieu, condena un libro escrito por Margarita, lo quema en la plaza pública de la ciudad de Valenciennes en presencia de la autora, a quien le prohíbe asimismo –bajo pena de excomunió– escribir, difundir o predicar sus ideas. Margarita desobedece y persevera. A mediados de 1308 es detenida por el sucesor de Gui, el nuevo obispo de Cambrai, Philippe de Marigny, pero esta vez el sumario de la acusación es transferido a París, al inquisidor general del reino, el dominico Guillermo de París, amigo y confesor del rey. Margarita se niega a comparecer ante el inquisidor y, cuando finalmente lo hace, rehúsa prestar el juramento reglamentario que precede al interrogatorio. Guillermo de París pronunció entonces la excomunió mayor contra ella, y desde ese momento permaneció encarcelada por un año. Durante ese tiempo soportó la sentencia sin retractarse y perseveró en

---

1 *Espejo*, 131 (*certes je n'y parlay oncques mot*). Para las referencias en la lengua original seguimos a Guarnieri (1986). Las citas en castellano corresponden a Garí (2005 [2015]). En las citas y referencias indicamos la obra *Espejo* seguida del nro. de capítulo.

2 Ruh (1977).

\* Lic. en Psicología/ Lic. en Filosofía/ Doctoranda en Filosofía, Instituto de Filología Clásica, FFy L, UBA. lcarolinaduran@gmail.com

su silencio. En su libro, Margarita hace referencia al silencio en varias oportunidades: un silencio que decide mantener en ocasiones, otro que proviene de lo que no puede decirse. Proponemos en este trabajo una revisión de los pasajes del *Espejo* en que se habla del silencio para intentar establecer alguna articulación entre el silencio referido en el libro y el que la autora mantuvo durante el proceso condenatorio.

## EL PROCESO

El proceso de Margarita Porete es el primer caso documentado sobre una ejecución por herejía mística en la cristiandad occidental, y la escasa información de la que disponemos proviene precisamente del propio proceso de enjuiciamiento y condena.<sup>3</sup> Su obra *El espejo de las almas simples anonadadas y que solamente moran en querer y deseo de amor* –su título completo– parece haber sido escrita, en una primera versión, en 1290. En algún momento entre 1296 y 1306 el libro fue condenado por el obispo de Cambrai, Gui de Colmieu, a ser quemado en presencia de la autora, a quien, asimismo, se le prohibió continuar escribiendo, difundiendo y predicando sus ideas. Probablemente fue en ese entonces que Margarita buscó la certificación de la ortodoxia de su trabajo por parte de tres teólogos (un franciscano llamado Juan; un cisterciense llamado Dom Franco de Villiers y el conocido maestro de París Godofredo de Fontaines) quienes aprobaron el texto, generándose así la paradoja de que se condene un libro aprobado –una más de las paradojas que surgen del texto–.<sup>4</sup> Margarita continuó dando a conocer su libro, incluso se lo envió a Jean de Chanteauvillan, obispo de Châlons. En 1308 fue arrestada por continuar difundiendo su texto, y puesta a disposición de Guillermo de París, el inquisidor dominico de París. Ella se opuso a hablar con él o con cualquiera de sus inquisidores mientras permaneció en prisión y durante el juicio. En 1309 una comisión de veintiún teólogos investigó quince proposiciones extraídas del libro, juzgándolas heréticas.<sup>5</sup> La mayor oposi-

---

3 Field (2012: 209-232) presenta una traducción de los documentos utilizados en el juicio.

4 Su *approbatio* se conserva en las versiones latinas y del inglés medio del texto. Véase Mc Guinn (1998: 437, n. 242); De Gier (2014: 128). Se ha querido ver en el primero de ellos, Jean de Querayn según la versión inglesa, al doctor sutil Juan Duns Escoto. Para una visión de la relación del pensamiento de Margarita con Duns Escoto, véase Pereira (1988: 90-96).

5 De estas proposiciones solo tres son identificables con seguridad actualmente. De acuerdo con el documento condenatorio emitido por los teólogos de París el 11 de abril de 1310, la primera dice: *Quod anima adnichilata dat licentiam virtutibus nec est amplius in earum servitute, quia non habet eas quoad usum, sed virtutes obediunt ad nutum* (*Espejo*, 8). El artículo final dice: *Quod talis anima non curat de consolationi-*

ción la despertaba el hecho de que en el *Espejo* se abogaba por una antinomista libertad de las virtudes y la ley moral, así como por una indiferencia frente a los medios de salvación eclesiásticos.<sup>6</sup> Margarita se negó a retractarse o hacer una declaración formal para los inquisidores. Fue condenada como hereje relapsa y entregada para su ejecución. Después de su muerte, su historia y la del *Espejo* se separan.<sup>7</sup>

Margarita junto con Hadewijch de Amberes y Matilde de Magdeburgo fueron las tres grandes místicas del siglo XIII, pertenecientes al movimiento de las *mulieres religiosae*. Margarita era una beguina.<sup>8</sup> Las instituciones eclesiásticas tenían reservas sobre las formas de devoción que destruían la frontera establecida entre religiosos y laicos. Esto afectó especialmente a las mujeres que llevaban una vida religiosa sin haber hecho votos, las beguinas. Tal movimiento va a ser clave en una nueva dimensión de la teología medieval. En efecto, los investigadores se han centrado durante muchos años en estudiar las dos principales líneas teológicas de pensamiento: la monástica y la escolástica. Sin embargo, hay una tercera tradición, iniciada en el siglo XIII, la tradición vernácula, en la que las mujeres, como rasgo novedoso en la historia del cristianismo, asumieron un papel preponderante.<sup>9</sup> La principal marca distintiva de este nuevo movimiento fue

---

*bus Dei nec de donis eius, nec debet curare nec potest, quia tota intenta est circa Deum, et sic impediretur eius intentio circa Deum* (*Espejo*, 16). Un tercer artículo incluido en *Continuatio Chronici Guilielmi de Nangiaco* dice: *Quod anima annihilata in amoris conditoris sine reprehensione conscientiae vel remorsu potest et debet naturae quidquid appetit et desiderat (concedere)* (*Espejo*, 9 y 17). Véase Verdyen (1986); Field (2012).

6 El *Espejo* propone que deben dejarse atrás las virtudes, aspecto muy claro, por ejemplo, en el canto del capítulo 122. Si un alma se mantiene vinculada con las virtudes, por hacer buenas obras continúa en estrecha relación con el goce y el deseo, y esto debe abandonarse para alcanzar verdaderamente a Dios. Las almas anonadadas en su inmensa libertad ya no se preocupan por nada. Para una lectura diferente sobre el tratamiento de las virtudes en el *Espejo*, véase Dubois (2017).

7 El texto aun anónimo se publicó en 1927, en una edición parcial y modernizada basada en el manuscrito inglés. Simone Weil quedó asombrada por el *Espejo* y lo menciona en sus *Cahiers d'Amérique* y *Nuits écrites à Londres*, sus dos últimas obras, de 1942 y 1943 respectivamente. Tres años después, en 1946, Romana Guarnieri anunció el afortunado descubrimiento que volvería a reunir al libro con su autora. El controvertido anónimo que había circulado en diferentes idiomas en toda Europa no era otro que ese “pestilente libro lleno de herejías y errores”, como fue definido por aquellos que lo condenaron en 1309.

8 Si bien en el libro aparecen críticas a este movimiento. En efecto, en el capítulo 122 dice el Alma: “Amigo, ¿qué dirán las beguinas y las gentes de religión/ cuando oigan la excelencia de vuestra divina canción?/ Las beguinas dicen que yerro y [que yerro dicen] los curas, los clérigos, predicadores/ Agustinos, carmelitas y los frailes menores, por lo que escribo del ser del Amor inmaculado”.

9 Para más detalles sobre la teología vernácula, véase Mc Guinn (1994: 1-14).

la expresión lingüística en lenguas vernáculas medievales, tendencia ya iniciada en el siglo XII. Asimismo, la audiencia constituía un nuevo público, con mayor nivel de alfabetización y diversificación social. Esta nueva teología –como lo hicieron la escolástica y la monástica– representó un intento de fomentar un mayor amor a Dios y al prójimo a través de una comprensión más profunda de la fe. La cuestión de cómo entender la pobreza, en tanto *imitatio Christi*, es decir la forma de vida apostólica, era un elemento central. En estrecha relación se encuentra el tema de la aniquilación de la voluntad, clave de la mística de esta época. La insistencia en la pobreza radical fue uno de los corolarios más significativos de la *unitas indistinctionis*, comprensión de la unión mística. Esta estrecha vinculación entre pobreza y verdadera libertad generó el ataque eclesiástico contra la *secta libertatis*, los llamados herejes del Espíritu Libre, con quienes fue vinculada Margarita, como otros místicos y místicas.<sup>10</sup>

Esta teología vernácula configuró el contexto en el que se desarrolló el proceso contra Margarita. Sin embargo, debemos realizar otras consideraciones. Se ha destacado una posible dimensión política en el juicio y ejecución de esta beguina en el marco de las tensiones entre Felipe IV de Francia y el papado. Unos días antes de que fuera ejecutada Margarita, cincuenta y cuatro templarios fueron quemados en la hoguera.<sup>11</sup> En 1307 los caballeros de la Orden fueron detenidos por mandato del rey, a pesar de la inicial oposición papal. En mayo de 1310, Philippe de Marigny, arzobispo de Sens –quien enviara el caso de Margarita a París–, establece un concilio provincial para seguir las instrucciones del rey y condena a los templarios como herejes relapsos. Son quemados vivos en las afueras de París, como será entregada a la hoguera Margarita veinte días después. Transcurridos unos meses, el concilio de Vienne ratifica la condena del Temple y la supresión de la Orden, junto con otras dos resoluciones que se vinculan con Margarita: la formulación y condena de la herejía del Libre Espíritu en el decreto *Ad nostrum* y la condena del movimiento religioso de las beguinas en el decreto *Cum de quibusdam mulieribus*.<sup>12</sup>

---

10 Véase Field (2012); Verdyen (1986).

11 Fueron los leigistas Guillermo de Nogaret y Guillermo de Plaisians en París, confidentes del rey, quienes condujeron los procesos contra Margarita (a partir de 1308) y organizaron el sumario contra la Orden del Temple.

12 Babinsky (1991: 30 ss, 263). *Espejo*, 90: “Y he aquí lo que os digo –dice Amor–: al contrario que el Alma liberada, la vida de la que hablamos, que llamamos vida del espíritu, no puede tener paz si el cuerpo no hace siempre lo contrario de su voluntad; es decir, que tales gentes hacen lo contrario de la sensualidad, pues si no recaerían en la perdición de esa vida, si no vivieran contrariando su placer. Los que son libres,

Luego de aquel movimiento defensivo inicial de Margarita, *i.e.*, la búsqueda de apoyo que garantizara la ortodoxia de su escrito, el resto del proceso permanece en un silencio absoluto. Este silencio ha sido interpretado de diversos modos. Probablemente, era una forma de expresar su protesta por ser juzgada por un tribunal enteramente masculino con quien no tenía derecho a hablar sobre asuntos teológicos. Las mujeres tenían limitaciones para enseñar temas religiosos. Enrique de Gante parece haber reconocido el problema que esto significaba pues mostró disposición a permitir a las mujeres, para quienes el acceso a la enseñanza universitaria en teología era imposible, ejercer un papel restringido como doctores de teología *ex beneficio*.<sup>13</sup> Ahora bien, quizá podamos encontrar otros elementos, en la propia obra de Margarita, que nos ayuden a entender el sentido y significado de ese silencio.

## EL LIBRO

*El espejo de las almas simples* relata una experiencia mística.<sup>14</sup> El título nos hace pensar inmediatamente en el género de los *specula*, propio de producciones literarias tanto religiosas como laicas.<sup>15</sup> La imagen del espejo sería por una parte el libro mismo, pero por otra, la propia alma que vaciándose de sí (anonadándose) se convierte en una superficie límpida para reflejar y engendrar en ella lo divino.<sup>16</sup>

---

en cambio, hacen lo opuesto. Pues la misma forma en que es necesario hacer en la vida del espíritu lo contrario de la propia voluntad si no se quiere perder la paz, los libres en cambio han de hacer lo que les plazca si no quieren perder la paz, ya que han alcanzado el estado de libertad, es decir, que han caído de las Virtudes en Amor, y de Amor en nada”.

13 Por contraposición al ejercicio *ex officio*, véase Mc Guinn (1994: 14).

14 El texto, tal como nos ha llegado en el manuscrito de Chantilly desde el que se realiza la edición, está escrito en un francés puro de la Isla de Francia, pero el original, quizá perdido para siempre, probablemente fue redactado en dialecto picardo, véase Guarnieri (1994: 29 ss); Heid (1993: 219-247).

15 En cuanto al género *speculum*, véase Bradley (1954: 110-115); Grabes (1982); Bothe (1994). Ruh (1993) presenta un buen análisis de las fuentes de Margarita.

16 El *Espejo* describe y promulga el proceso de la unión con Dios mediante el anonadamiento del alma que implica la aniquilación de la voluntad, que así va a ser reemplazada por la voluntad de Dios mismo. Este proceso si bien parece estar lejos de ser algo sistemático, con todo, viene descrito detalladamente en sus siete etapas en el capítulo 118. Como señala Garí (2005: 22 ss) Margarita comienza su libro anunciando que existen siete estados y explica cómo se llega del primero al séptimo, a través de esa “escalera de perfección”. Sin embargo, junto a la estructura de la escalera, inserta en una tradición espiritual plurisecular que puede rastrearse hasta en Agustín, Margarita introduce una segunda estructura que tiene un carácter descendente, compuesta por tres muertes que deben acaecer: la muerte al pecado, a la

Si bien el libro ardió en la hoguera junto con su autora, sobrevivió en no menos de seis versiones en cuatro lenguas, en trece manuscritos. Entre los siglos XIV y XV el *Espejo* fue traducido al latín, italiano, inglés, y quizás a algún dialecto alemán, resultando uno de los textos místicos más difundidos. Es un trabajo explícitamente didáctico, que incorpora lenguaje y temas del amor cortés.<sup>17</sup> Está escrito como un diálogo entre personificaciones alegóricas.<sup>18</sup> En relación con otras producciones de místicas medievales, que fundamentan su autoridad en buena parte en visiones dadas por la misma divinidad, el *Espejo* no contiene ninguna narración de este tipo; por el contrario, se muestra hostil hacia tales experiencias.<sup>19</sup> Asimismo, gran parte de las producciones de místicas medievales hacen uso del tópico de la debilidad femenina. Margarita no lo hace en absoluto, nunca se disculpa por ser mujer.<sup>20</sup> Como otros textos del siglo XIII, el *Espejo* se da a sí mismo la autoridad de una nueva forma de evangelio. El libro consta de ciento cuarenta capítulos divididos en dos partes, una primera parte desde 1 hasta 122 y una segunda más breve desde 123 hasta 140, este último capítulo contiene la *approbatio* de los tres clérigos ya referidos.

---

naturaleza y al espíritu, con dos caídas asociadas a esta tercera muerte: la caída de las virtudes en Amor y la caída de Amor en Nada. Esos estados, muertes y caídas se organizan en torno a dos grandes regímenes, dos gobiernos: el de Razón que tiene bajo su soberanía los cuatro primeros estados y las dos primeras muertes, y el de dama Amor de la que dependen y viven directamente las almas a partir del quinto estado, aquellas que han traspasado la frontera con la tercera muerte. Al primero, al régimen de Razón, pertenece Santa Iglesia la pequeña, que incluye a la Iglesia institucional, y al segundo, al de Amor, pertenece Santa Iglesia la grande, formada por esas almas libres. Uno y otro gobierno no son, sin embargo, contrarios, pero el de Amor está por encima del de Razón y no depende de él, de tal manera que Margarita dirá del alma libre que está por encima de la ley, no contra la ley.

17 Elledge (2008: 66) expone cómo el texto de Margarita es un ejemplo de este género en una forma literaria completamente desarrollada, pero que tiene sus raíces en el siglo XII, relacionadas en buena medida con la alegoría de la novia/ novio de los sermones de Bernardo de Claraval sobre el *Cantar de los Cantares*.

18 En esto, como señala McGuinn (1998: 248), Margarita contó con tres precedentes: el diálogo bíblico del *Cantar de los Cantares*, los diálogos filosóficos de Cicerón y Boecio y las personificaciones de los romances cortesanos franceses.

19 *Espejo*, 49: “Eso que decís, dulce Alma, es verdad –dice Amor–. Pues del mismo modo que la obra divina vale más que la de la criatura, así vale más ese no querer nada en Dios que un querer bien por Dios. Incluso –dice Amor– suponiendo que con ese querer bien se pudieran hacer milagros y recibir martirio cada día por el amor de Dios, aun así –dice Amor– no habría comparación porque permanece la voluntad. Y seguiría sin haberla si por medio de esa voluntad esas gentes fueran arrebatadas cada día hasta el cielo para ver la Trinidad, como lo fue el apóstol Pablo”.

20 Para una evaluación de los tópicos habituales en la literatura mística cristiana y su ausencia en Margarita, véase Bynum (1992); De Gier (2014).

Mediante este díptico, Margarita muestra el camino que lleva al alma a la tierra de la libertad. La primera parte presenta el proceso interno de la autora, que es inseparable del mismo arte de la escritura que transmite su teoría teológico-filosófica dialógicamente. La segunda parte no es un relato de experiencias sino un verdadero tratado mistagógico que intenta comunicar dichas experiencias a otros, transmitiendo así las enseñanzas de Margarita en primera persona, escrito casi como un monólogo. En el capítulo 1, luego de relatar la historia de una doncella que se enamora del gran rey Alejandro y que sufre por estar lejos de su amado, el *Alma* que hizo escribir este libro explica:

yo os digo algo semejante: oí hablar de un rey de gran poder, que por cortesía y por su gran nobleza y generosidad era como un noble Alejandro; pero estaba tan lejos de mí y yo de él que no lograba consolarme por mí misma y para que me acordase de él me dio este libro que representa su amor en alguna de sus formas.<sup>21</sup>

Comprobamos que los autores del libro son el Alma y Dios. A lo largo del texto, el *Alma* es una de las interlocutoras a la vez que el escenario donde el drama de la transformación tiene lugar.<sup>22</sup> Este proceso de modificación de la propia alma puede ser descrito como la creación de una identidad mística,<sup>23</sup> que paradójicamente se realiza mediante una depreciación del yo en la aniquilación, el anonadamiento. El objetivo final es la emergencia de un yo sin yo, una nueva identidad sin yo egoico.<sup>24</sup> Tal es así, que Margarita no habla desde una primera persona, sino desde las diferentes voces que dialogan en el texto. Las tres principales interlocutoras son el *Alma*, *Dama Amor* y *Razón*. *Alma*, como mencionáramos, es la autora del libro, pero *Dama Amor*, que representa a Dios,<sup>25</sup> también es descripta como autora del libro;<sup>26</sup> a la vez, es el poder en el Alma para participar en Dios a través del anonadamiento.<sup>27</sup> *Razón* es la oponente de *Amor*, la facultad que debe morir para que *Alma* llegue a su meta. Con todo, *Razón* es asimismo esencial en la transformación. En efecto, muere y no muere en una

---

21 *Espejo*, 1.

22 Cf. Hollywood (1995: 95).

23 Cf. Mc Guinn (1998: 248).

24 Como Mommaers (1962: 101) explica y resulta claro en francés “un ‘je’ sans moi”. Véase Sells (2001: 145).

25 *Espejo*, 21, 22.

26 *Espejo*, 2, 32, 37, 60, 84, 119.

27 *Espejo*, 39, 133.

reinterpretación del tema místico tradicional de *amor ipse intellectus est*.<sup>28</sup> El tema central de la obra es el anonadamiento del alma, y en tal sentido, coherentemente con el fin perseguido, el evangelio de Margarita se niega a sí mismo continuamente: es un texto escrito en su propio desvanecimiento para secretas almas libres que no lo necesitan.<sup>29</sup> Este carácter paradójico hace que el *Alma* exprese sus dudas en cuanto a poder hablar:

Cuando puse precio	a lo que no podía decirse
Y me hallé presa	en escribir estas palabras.
Pero así emprendí mi camino	
para acudir en mi propio socorro,	
y alcanzar al fin la cúspide	
del estado	del que hablamos
que es el de la perfección.	

Estas palabras las pronuncia el *Alma* en un momento en que se describe la transición para alcanzar el anonadamiento. En su búsqueda del camino de la libertad, Margarita mira hacia afuera, busca a Dios en su creación, pero no encuentra nada. Entonces recurre al pensamiento y ese pensar la conduce al fondo mismo del entendimiento y desde allí surge la escritura. El escribir, por tanto, nace de una interiorización, de una búsqueda que fracasa mientras intenta hallar un espejo en el mundo y luego, invirtiendo el proceso, ensaya ser ella misma en su escritura un espejo de lo divino. Al hacerlo, sabe que sigue mendigando y es presa de sí misma queriendo decir lo que no puede decirse; sin embargo, justamente ahí, en la palabra, encuentra el punto de partida de su camino, la forma de acudir “en su propio socorro” para poder “alcanzar la cúspide” del estado de libertad. ¿La escritura del *Espejo* constituyó para Margarita el modo mismo que la conduce a la unión mística que caracteriza al *Alma anonadada*, vacía de sí en la pura nada? En estos versos encontramos explícita la contradicción en la que se sostiene el *Espejo* dado que ha sido escrito cuando, a la vez, en él se expresa en reiteradas

---

28 *Espejo*, muerte: 87, 88; vuelta a la vida: 98, 101, 106. Véase Sells (2001: 129-130). Otros personajes son personificaciones de los poderes del Alma o atributos divinos, como Pura Cortesía, Entendimiento de Razón, Luz de Fe, Verdad, Cortesía de Bondad de Amor, La que Busca, Luz del Alma. También aparecen personajes que representan directamente a Dios y toman la palabra, tal es el caso de Justicia Divina, Espíritu Santo, Persona de Dios Padre, El Esposo de las Almas, Santísima Trinidad. Para el alma anonadada existe más de una caracterización, por ejemplo Alma Embelesada, Alma Libre, Embeleso, Alma Saciada, Entendimiento del Alma Anonadada, Alma Elegida.

29 Hollywood (1995: 113-119).

ocasiones que sobre lo que se está hablando no se puede hablar sin mentir, mal-decir y mendigar.<sup>30</sup> Con todo, el acto de escribir permite a Margarita, aun imperfectamente, emprender su camino y acudir en su propio socorro. La absoluta y total necesidad de escribir para ayudarse sitúa la relación experiencia-vivencia-escritura en la base misma del *Espejo*, aun cuando no se trate de un texto autobiográfico en sentido estricto.<sup>31</sup> Si la escritura fue lo que terminó de configurar el camino hacia la experiencia mística, tal vez su obstinada voluntad de difundir el libro antes y después de la condena de Valenciennes, su búsqueda de refrendación y su firmeza ante el tribunal de la inquisición tengan que ver con esa escritura del *Espejo*, entendida como el cumplimiento de una necesidad interior impostergable que al mismo tiempo quiere ser, tiene que ser, comunicada a los otros.

Desde ahí, desde el centro de sí misma, donde dice que se ama y se posee por completo, puede dar una respuesta y puede, en un acto de asombrosa libertad, renunciar a Dios por Dios, pues Margarita considera pensando<sup>32</sup> ciertas objeciones que podría hacerle Dios: si amase a otro más que a él, si él amase a otra más que a ella, si él quisiera que otro la amase más que él mismo. Margarita piensa en estas preguntas de Dios, ante las que el *Alma*, enfrentada a una angustia mortal, desfalleciente, no puede responder a ninguna de estas tres cosas, ni negarlas, ni replicarlas. Entonces dice:

Ahora os diré qué respondí. Le dije a él, de él, que quería probarme en todo. ¡Ah!, ¿qué digo? Ciertamente no dije una palabra. El corazón libró esta batalla, él solo respondiendo con angustia mortal que quería alejarse de su amor, en el que había vivido y pensaba que había de vivir largamente; pero puesto que era así que por suposición pudiera darse que él quisiera esto y era necesario querer todo su querer, así le respondí y le dije [...]<sup>33</sup>

En el capítulo 119 el *Alma* insiste en la idea de lo que no puede decirse y se disculpa frente a damas nada conocidas que están en el ser. Dice *Alma*:

---

30 Cf. Garí (2005: 223, n. 230).

31 Como señalan Cirlot- Garí (1999: 171) Margarita de Oingt, contemporánea de Margarita Porete, muerta tan sólo unos meses antes de la condena de la autora del *Espejo*, explica en una carta a su confesor las razones de la escritura de una de sus obras y refiriéndose a sí misma en tercera persona dice: “Creo firmemente que si no lo hubiera puesto por escrito se habría muerto o se habría vuelto loca”.

32 *Espejo*, 131 (*regarday en pensant*).

33 *Espejo*, 131.

Excusadme por cortesía, pues necesidad no tiene ley. No sabía a quién explicar lo que entiendo. Ahora reconozco, por vuestra paz y por la verdad, cuán bajo es [el libro]. Cobardía lo ha guiado, rindiendo la comprensión a Razón; y así ha sido hecho por ciencia humana y sentido humano; pero razón humana y sentido humano no saben nada de amor de entraña, ni amor de entraña de ciencia divina. Mi corazón es atraído tan arriba y tragado tan abajo que no puedo alcanzarlo, pues cuanto puede decirse y escribirse de Dios y lo que pueda pensarse, que es aun más que decirse, resulta ser más bien mentir que decir la verdad.<sup>34</sup>

La ambivalencia en cuanto a la escritura y la autoría se mantiene en tensión en la obra, como hemos mencionado. En el capítulo 66 *Amor* explica que el *Alma* ha penetrado hasta tal punto en la lección divina que empieza a leer allí donde acaban las virtudes, y tal lección no ha sido escrita por la mano del hombre, sino que viene del Espíritu Santo y el Alma es su preciado pergamino. Pero en el capítulo 101, el *Alma anonadada* dice que ya no va a hacer nada pues ya hizo lo que tenía que hacer “en la época en que Amor me abrió su libro. Pues este libro es de tal condición que tan pronto como lo abre Amor, el Alma lo sabe todo, y tiene todo, y se colma en ella toda obra de perfección por la abertura de este libro”. Por lo tanto, el libro es necesario porque revela que el significado último de *Amor* es el anonadamiento; pero es imposible a la vez porque ambos, libro y *Alma*, al cumplir con su enseñanza desaparecen en la consecución de su propósito conjunto.

La naturaleza esotérica y elitista del *Espejo* hace que se expongan ataques contra el clero, los sirvientes de la *Razón*, que ejemplifican a aquellos que nunca podrán captar el mensaje que *Amor* enseña al *Alma Simple*. La *Santísima Trinidad* alaba al *Alma*:

¡Oh, piedra celestial!	–dice la Santísima Trinidad–,
Os lo ruego, hija querida,	dejadlo estar,
No hay en el mundo clérigo tan grande	que sepa hablaros;
Os habéis sentado a mi mesa	y os he dado mis manjares,
Sois de tal modo instruida	y habéis saboreado tan bien
	[mis alimentos
Y de mis vinos de tina llena	os habéis saciado a tal punto,
Que el solo aroma os embriaga	y nunca seréis distinta.
Habéis gustado mis manjares	
Y saboreado mis vinos	

---

34 *Espejo*, 119.

–dice la Santísima Trinidad–,  
Nadie sino vos sabe hablar de ello,  
Y por ello no podréis pagar ningún precio  
Entregar vuestro corazón a otras prácticas.  
Os lo ruego, hija querida,  
Hermana mía y amada,  
Por amor, si queréis,  
No queráis jamás revelar los secretos  
Que sabéis.<sup>35</sup>

Aquellos que no pueden comprender quedan condenados a la falta de conocimiento. Este mismo elitismo, incluso desdén por los ignorantes, lo hallamos en otro pasaje, cuando *Amor* le dice al *Alma Simple* “Esta Alma es libre, más libre, muy libre, en su raíz, en su tronco, en todas sus ramas [...] Si no quiere, no responde a nadie que no sea de su linaje. Porque un caballero no se dignaría a responder a un campesino, incluso si uno lo llamase o atacase en el campo de batalla. Por lo tanto, el que desafía un alma así no la encuentra, sus enemigos no obtienen de ella respuesta”.<sup>36</sup> Como comentamos al inicio al hablar del proceso de la condena, es esta la forma de actuar que tomó Margarita durante todo su enjuiciamiento: sus enemigos no obtuvieron de ella respuesta.

### CONSIDERACIONES FINALES

Hemos revisado los aspectos principales de la información sobre Margarita Porete, datos extraídos de la única fuente disponible: la de su juicio y condena como hereje relapsa. Presentamos sumariamente la obra que generó todo este proceso: *El espejo de las almas simples*. Comprobamos que Margarita no emitió ninguna palabra en su propia defensa durante los cuatro años en que se desarrolló el proceso de enjuiciamiento y condena –a excepción de buscar aprobar la ortodoxia de su obra por tres teólogos, lo que efectivamente consiguió–. Margarita no defiende a su persona, no se defiende a sí misma, defiende a su obra.

En el *Espejo* encontramos diversas alusiones al silencio. Esas diferentes menciones no tienen un mismo referente. No se trata del silencio sino de los silencios. En efecto, hay un silencio dirigido a aquellos que no saben escuchar. Otro silencio es el de las cosas que deben permanecer calladas. Y otro tipo de silencio, es el de aquello que no

---

35 *Espejo*, 121.

36 *Espejo*, 85.

puede nombrarse. Silencios voluntarios e involuntarios, subjetivos y objetivos, dependiendo del caso.

En este sentido, y tal como leímos en el *Espejo*, se trata en toda esta experiencia mística de la constitución de una nueva identidad, vaciada de yoicidad, en la que el silencio tiene una tarea que cumplir. En el vaciamiento del alma para alcanzar el anonadamiento, y así la máxima libertad, permanece un alma que no tiene voluntad y no tiene tampoco palabra. La palabra, si bien permitió el inicio del camino, con la escritura del texto, ya cumplió su papel y deja lugar al silencio, del que el alma sale para retornar a la palabra para comunicar la experiencia a otros, y así en un espiral que se prolonga mientras se sostiene la experiencia.

### **BIBLIOGRAFÍA**

- Bothe, C. (1994). "Writing as Mirror in the Work of Marguerite Porete", *Mystics Quarterly*, 20, 3, 105-112.
- Bradley, R. (1954). "Backgrounds to the Tittle 'Speculum' in Medieval Literature", *Speculum*, 29, 100-115.
- Bynum, C. (1992). *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body Part One*, New York, Zone.
- Cirlot, V.; Garí, B. (1999). *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*, Barcelona, Martínez Roca.
- Dubois, D. (2017). "Natural and supernatural virtues in the thirteenth century: the case of Marguerite Porete's Mirror of Simple Souls", *Journal of Medieval History*, 43, 2, 174-192.
- Elledge, A. (2008). "Women's Mysticism in the Late Middle Ages: the Influence of Affective Love and the Courtly Love Tradition", *Thesis for the Master of Arts Degree*, University of Tennessee.
- Field, S. (2012). *The Beguine, the Angel, and the Inquisitor: The Trials of Marguerite Porete and Guiard of Cressonessart*, Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- Fraeters, V.; de Gier, I. (eds.) (2014). *Mulieres religiosae. Shaping Female Spiritual Authority in the Medieval and Early Modern Periods*, Turnhout, Brepols.
- Grabes, H. (1994). *The Mutable Glass: Mirror Imagery in Titles and Texts of the Middle Ages and English Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hollywword, A. (1995). *The soul as Virgin Wife: Mechthild of Magdeburg, Marguerite Porete and Meister Eckhart*, Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- Margarita Porete. *El espejo de las Almas Simples* (2005 [2015]). B. Garí (ed.). Cofás, Siruela.
- Marguerite Porete. *Le Mirouer des Simples Ames* (1986). R. Guarnieri

- (ed.). Turhholti, Brepols.
- Mc Ginn, 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.
- Mc Guinn, B. (ed.) (1994). *Meister Eckhart and the Beguine Mystics Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg, and Marguerite Porete*, New York, Continuum.
- Mommaers, P. (1991). “La transformation d’amour selon Marguerite Porete”, *Ons Geestelijk Erf*, 65, 88-107.
- Newman, B. (1995). *From Virile Women to WomanChrist. Studies in Medieval Religion and Literature*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Pereira, M. (1998). “Margherita Porete nello specchio degli studi recenti”, *Mediävistik. Internationale Zeitschrift für interdisziplinäre Mittelalterförsch*, 11, 71-96.
- Ruh, K. (1977). “Beginnenmystik. Hadewijch, Mechthild von Magdeburg, Marguerite Porete”, *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 106, 3, 265-277.
- Sells, M. (1994). *Mystical Languages of Unsaying*, Chicago, Chicago University Press.
- Sells, M. (2001). “Tres seguidores de la religión del amor: Nizām, Ibn ‘Arabī y Marguerite Porete”, en Beneito, P. (ed.). Piera, L.; Barcenilla, J. (coords.). *Mujeres de luz. La mística femenina, lo femenino en la mística*, Madrid, Trotta, 2001, 137-156.
- Terry, W.; Stauffer, R. (eds.) (2017). *A Companion to Marguerite Porete and The Mirror of the Simple Souls*, Leiden, Boston, Brill.
- Verdyen, P. (1986). “Le procès d’Inquisition contre Marguerite Porete et Guiard de Cressonessart (1309-1310)”, *Revue d’histoire ecclésiastique*, 81, 48-94.



# **SENDEROS HABITADOS POR EL SILENCIO, ENCUENTRO CON LA PALABRA**

María del Carmen Fernández

## **1. 'SENDEROS... LUGARES PARA HABITAR... ¿ES POSIBLE 'HOY', ENCONTRARLOS EN LA CIUDAD...?'**

El mundo de la persona no está en el espacio, como si este fuera un receptáculo previo que lo recibe. Por el contrario el hombre, como 'ser espacializante' desde el origen, es ya 'un-ser-ahí' en un mundo. En este mundo surgen regiones, parajes, y en las regiones nacen 'sitios', 'lugares' que se distancian entre sí según nuestras preocupaciones. No es la suma de los sitios lo que constituye una región: el 'sitio' o 'lugar' no es un punto abstracto o aislado que se bastaría a sí mismo.

La lejanía o cercanía entre sí, presuponen la 'región'. De este modo en el mundo humano el acercarse o distanciarse espaciales: el agrupamiento mayor de estas cercanías y lejanías, lo constituyen las 'regiones', y de ellas surgen los agrupamientos menores, que son los 'lugares'.

Es en estos sitios regionales que se dan 'los encuentros humanos'; estos acontecen cuando uno se experimenta estar 'cabe al otro', velando por él, cuidando de él, confiando en él, y sobre todo, cuando se alcanza esa plenitud de cercanía, que se llama "amistad". Por eso el yo del que ama puede decir refiriéndose al "tú" de la persona amada: "sólo donde tú estás, existe un lugar".

Nos preguntamos: ¿ Pueden encontrarse esos 'senderos' de 'encuentro' en medio de nuestras ciudades?

Sí, si se ve la ciudad 'como el conjunto de las moradas humanas'. Las moradas constituyen la circunscripción básica espacio temporal que define la manera ideal y el sentido primero de estar el hombre en el mundo, a saber, su habitar. Decía Antoine de Saint Exúpery: "Descubrí una gran verdad, a saber, que los hombres habitan, que el sentido de las cosas cambia para ellos, según el sentido de la casa".

Ahora bien, la ciudad como el conjunto de las moradas en las que se habita, hunde sus raíces en la 'naturaleza'. La forma y el sentido de la ciudad, no debe negar 'la tierra' de la cual surge esa ciudad. Ella presupone, perfecciona y glorifica la 'tierra' en forma de cultura.

¿Son las ciudades gloriosas coronaciones espirituales de la ‘savia’ de la vida; o por el contrario, han adquirido la forma monstruosa, y el sentido absurdo de “una terrible herida” abierta en el corazón de la naturaleza verde?

Nos encontramos en el presente con una enemistad entre la ciudad y la naturaleza la cual evidencia ‘la corrupción del habitar’, y ello tiene un origen profundo. El hombre de las megalópolis de este tiempo, no dejó de habitar porque se desarraigó de la naturaleza, sino que por el contrario, porque antes dejó de habitar ahora asesina la naturaleza.

La tarea que hoy se impone ha de ser la redención de la ciudad moderna. Para lograrlo, la tierra fatigada de las ciudades debe robustecerse; el cielo de nuestras grandes ciudades debe cubrirse otra vez de “signos”, convirtiéndose en ‘lenguaje’.

Lenguaje, palabra que comprenda lo que significa ‘habitar’: Se necesita para habitar plenamente, la reconciliación con el “tú” de los otros hombres y con el “Tú” que desde el misterio de lo Alto dispensa los dones, o como diría Hölderlin, otorga la lluvia del cielo, única capaz de hacer fecundo el jardín.<sup>1</sup>

Y para ello el hombre deberá buscar esos senderos que hoy todavía existen, como lo expresa Martín Heidegger: “Los pastores invisibles habitan más allá de los desiertos de la tierra devastada, que sólo sirve para asegurar el dominio de los hombres”.<sup>2</sup>

Quien nos ha ‘guiado’ en este comienzo de la reflexión, Monseñor Hector Mandrioni, lo dice’ así:

Las ciudades actuales albergan a millones de hombres; pero éstos no habitan, sólo viven; por eso aquellas son un desierto. Pero en la linde del desierto ya hay quienes habitan; son pastores con pequeños rebaños. Ellos están abiertos al misterio de arriba; saben que una gracia no-humana puede redimir a las ciudades. Allí, invisibles, ya obran pensamientos y plegarias alertas a las señales.<sup>3</sup>

Ellos pueden encontrar ‘el espíritu’ de un lugar...

## **2. GENIUS LOCI EL “ESPÍRITU DE LUGAR”**

El ‘espíritu de un lugar’ habita también en las ciudades. En ella hay ‘espacios’ en los cuales encontramos ese espíritu, que tiene el poder

---

1 Mandrioni, Héctor. Ensayos Filosóficos I. Itinerarium S.A. Bs. As. 1987. Pensar de la Ciudad. Extractos.

2 Heidegger, Martín. Vorträge und Aufsätze, Neske 1957 p. 97.

3 Mandrioni Héctor. op. cit. p. 77.

de reunir 'el silencio y la palabra' entre un yo y un tú. Hölderlin nos lo muestra en estos versos:

Mucho ha experimentado el hombre,  
a muchos de los celestes ha nombrado,  
desde que somos una conversación  
y podemos oír unos de otros (IV, 343).

¿Qué nos quiere decir el poeta? Quiere hacernos comprender que el ser del hombre se funda en el lenguaje, pero éste sólo tiene lugar propiamente, en la conversación, en el hablar uno a otro sobre algo. Así el hablar da lugar a llegar uno a otro. Sólo que Hölderlin dice: "Desde que somos una conversación y podemos oír unos de otros". Y en ese 'oír', la presencia de un tercero: 'el silencio'.

George Steiner, lo llama 'Genius loci', espíritu del lugar que transforma un paisaje, la esquina de una calle, en "paisaje interior", en reorientación de la conciencia.

Dice sobre esto "A lo largo de mi vida excesivamente locuaz, ha sido un coleccionista de silencios; cada vez me resulta más difícil encontrarlos.

El ruido industrial, tecnológico, amplificado hasta rayar en la locura (el delirio) es la peste bubónica del populismo capitalista.

Los silencios en este rincón perdido del Franco Condado, escapan, gracias a Dios, a este lenguaje. Las noches resultan aún más silenciosas, por el débil rumor del arroyo, y el inquietante crujir de las ramas en el bosque. Hay un silencio de remoto fuego blanco al amanecer cuando en los recesos, las paredes de piedra resumen su viejo frescor.

El mediodía posee un silencio enteramente propio, quebrado ocasionalmente, por el tardío y afilado clarín de los gallos.

En las frecuentes nieblas que traen consigo el olor de los pinos y el granito húmedo, se oye un silencio del silencio.

Para bien, o para mal, el silencio es un severo examinador-en este lugar talismánico- me siento protegido, poseedor al fin de una propiedad plena.<sup>4</sup>

"Los bosques..." Lugares para 'habitar' y encontrarse con el silencio.  
Francisco de Asís

Francisco había vuelto a sus oraciones solitarias. En los senderos, bajo los pinos, la luz viva de la primavera se atenuaba y se hacía

---

4 Steiner George. ERRATA. El examen de una vida. Ediciones Siruela. Madrid. 1998 pp 179-182

extremadamente dulce. Le gustaba ir allí a recogerse y rezar. No decía nada, o casi nada. Su oración no estaba hecha de fórmulas.

Escuchaba sobre todo. Se contentaba con estar y prestar atención. Se diría que estaba al acecho, como un cazador. Vivía así, largas horas de espera, atento al menor movimiento de los seres y de las cosas que le rodeaban, presto a descubrir la señal de una presencia.

El canto de un pájaro,  
el ruido de las hojas,  
las acrobacias de una ardilla, y hasta el lento silencioso brotar de la vida, ¿no iba a hablar todo eso, un lenguaje misterioso y divino...?

Era preciso ‘saber escuchar, comprender sin rechazar nada, sin turbar nada, humildemente y con el mayor respeto, haciendo silencio en sí mismo.

A través de los pinos, el viento soplaba despacito, murmurando una hermosa canción. Y Francisco escuchaba al viento que le hablaba...<sup>5</sup>

Prestaba ‘oído al ‘silente repiquetear del Ser. La ‘esencia’ de las cosas se tornaba presencia a través del silencio, ese ‘fenómeno primario’.

### **3. EL SILENCIO; FENÓMENO PRIMARIO**

Escribe el poeta:

Sobre todo que no se toque  
el suelo virgen, divinamente creado  
en la pura ley

Hölderlin

La huella de lo divino en las cosas es conservada mediante la conexión, con el mundo del silencio.

En su libro “el mundo del silencio”, Max Picard nos habla sobre el mismo. El silencio es un fenómeno primario, que no puede ser referido a ninguna cosa.

No es sustituible por nada, no puede ser permutado por ninguna otra cosa; nada hay detrás de él a lo cual pueda uno referirlo, como no sea el Creador mismo.<sup>6</sup>

---

5 Leclerc Eloi. Sabiduría de un pobre. Edic. Morava 1980. p 118

6 Picard Max. El mundo del silencio. Monte Ávila Editores. Caracas Venezuela. 1971. pp 15-18

He aquí la esencia del silencio; ser la tierra fecunda donde se expresa La Voz inaudible. Y en ella, el 'origen' de la 'palabra'.

Esta vino del mundo del silencio, de la plenitud del silencio.

En los Diarios de Goethe aparece una inscripción de un altar en María-Culm:

LINGUA FUNDAMENTUM  
SANCTI SILENTII.

Sin lugar a dudas, la plenitud hubiera terminado por estallar dispersándose, de no haber podido fluir hacia la palabra. La palabra que nace del silencio está allí como por obra de un mandato, y es legitimada por el silencio que la precedió.

Cuantas veces un hombre vuelve a hablar, vuelve a nacer la palabra de la entraña del silencio. Seguramente por esto las palabras de Francisco eran un 'sí a la vida' y a toda la Creación como puede verse en el Cántico de las criaturas:

- 1.-Altísimo omnipotente, buen Señor;  
tuyas son las alabanzas, la gloria, el honor y toda bendición.
- 2.-A ti solo, Altísimo, corresponden  
y ningún hombre es digno de hacer tu mención.
- 3.-Loado seas mi Señor con todas tus criaturas,  
especialmente el Señor, hermano Sol.
- 4.-Y él es bello y radiante con gran esplendor;  
de ti, Altísimo, lleva significación.
- 5.- Loado seas mi Señor, por la hermana luna y las estrellas en el cielo,  
las has formado luminosas y preciosas y bellas.
- 6.-Loado seas mi Señor, por el hermano viento, y por el aire, y el nublado,  
y el sereno, y todo tiempo, por el cual a tus criaturas das sustento.
- 7.-Loado seas mi Señor, por la hermana agua, la cual es muy útil, y  
humilde y preciosa, y casta.
- 8.-Loado seas mi Señor, por el hermano fuego, por el cual alumbras la  
noche: y él es bello, y alegre y robusto, y fuerte.
- 9.-Loado seas mi Señor por nuestra hermana, la madre tierra, la cual  
nos sustenta y gobierna.
- 10.-Loado seas mi Señor por aquellos que perdonan por tu amor y  
soportan enfermedad y tribulación.
- 11.-Bienaventurados aquellos que las sufren en paz, pues por tí,  
Altísimo, coronados serán.
- 13.- ¡Ay! de aquellos que mueran en pecado mortal!

BIENAVENTURADOS AQUELLOS A QUIENES ENCONTRARÁ EN  
TU SANTÍSIMA VOLUNTAD,

pues la muerte segunda no les hará mal.

14.-Load y bendecid a mi Señor

y dadle gracias y servidle con gran humildad.

Sin lugar a dudas el Cántico ha brotado de un ‘ermitaño contemplativo’, de aquél del cual diría Goethe: “Para asombrarme existo”.

Para nuestra época, una gran lección. Nadie se detiene hoy a contemplar dentro de una civilización caracterizada por el ‘activismo’. Sin embargo si traemos a presencia a ese gran maestro que fue Romano Guardini, cuando él habla sobre la obra de arte, expresa: “...Se hace evidente ese deber que para los hombres de hoy es tan apremiante como apenas ningún otro: el de la contemplación. Nos hemos vuelto activistas, y estamos orgullosos de ello; en realidad hemos dejado de saber callar, y concentrarnos, y observar, asumiendo en nosotros lo esencial”.<sup>7</sup>

Hermann Hesse en su escrito sobre la belleza de las mariposas, dice: “Todo es expresión, toda la naturaleza es imagen, es lenguaje y escritura jeroglífica. Hoy en día y pese a unas ciencias naturales altamente desarrolladas, simplemente, no estamos preparados y educados para una verdadera contemplación y de hecho nos encontramos más bien, en pie de guerra con la naturaleza. (Pensemos que esto está escrito en 1935). Otros tiempos tal vez todos los tiempos, todas las épocas anteriores hasta la conquista de la tierra por la técnica y la industria, tuvieron una sensibilidad y una comprensión del mágico lenguaje simbólico de la naturaleza, y sabían leerlo más sencilla e inocentemente que nosotros. El sentido del lenguaje de la naturaleza, las ansias de hallar una respuesta, son tan antiguos como el hombre. La intuición que existe una unidad sagrada, tras la gran multiplicidad, una madre primigenia tras todos los nacimientos, un creador detrás de todas las criaturas, esa maravillosa primitiva que ha sentido el hombre por el alba del mundo y el secreto de los inicios ha sido la raíz de todo arte, y sigue siéndolo hoy también. Actualmente parecemos estar muy lejos de este culto a la naturaleza, en ese sentido religioso de la búsqueda de una unidad en la multiplicidad. Pero a pesar de todo, posible-mente sea un error creer que nosotros y toda la humanidad actual no sentimos ninguna reverencia y somos incapaces de tener una experiencia religiosa de la naturaleza.

“¡He venido a asombrarme!” dice un verso de Goethe. Cuando admiro un musgo, un cristal, una flor, un escarabajo dorado o admiro,

---

7 Guardini Romano. La esencia de la obra de arte. Ediciones Guadarrama. Madrid. 1960. pp 60-61

un cielo de nubes, un mar con el sereno respirar de gigante de su marejada, el ala de una mariposa con la ordenación de su cristalina nervadura, la línea y la colorida ornamentación de sus rebordes, los múltiples grabados y adornos de su trama y el infinito, dulce, fantásticamente tenue fundido y difuminado de los colores, cada vez que experimento con la vista u otro sentido físico, un fragmento de la naturaleza, cada vez que me siento atraído y cautivado por él, y me abro por un instante a su existencia y su revelación, en ese mismo instante abandono todo el mundo ciego y ambicioso: de las necesidades humanas y en vez de pensar u ordenar, en vez de ganar, o explotar, de combatir u organizar, por un instante no hago más que asombrarme como Goethe y todos los otros poetas y sabios, sino también me hermano a todo aquello a todo aquello que admiro y capto como mundo vivo: a la mariposa, al escarabajo, a la nube, al río y la montaña, pues siguiendo el camino de la admiración he escapado por un instante del mundo de las divisiones para entrar en el mundo de la unidad, donde una cosa y una criatura le dice a la otra:

Tat twam así (“Esto eres tú”)<sup>8</sup>

El camino de la Creación, el Cántico de la Criaturas, hoy, ayer, son caminos de ‘conduscencia’ hacia el Creador. El ‘medio’ ha sido ‘la contemplación’ a través del lenguaje del ‘silencio’. Este ha permitido que ‘la realidad’ se muestre y se des-oculte por el poder del ‘asombro!’ del que habla el poeta.

La ‘palabra’ ha podido después de ‘tornarse oído’, no sólo para ver, sino unido a ésta, para ‘escuchar lo que las cosas ‘son’.

Enseña el cardenal Danielou: “Sólo hay un problema. Uno solo. Y EL PROBLEMA ES ESTE: Todas las cosas están hechas para conducirnos a Dios. De hecho, la mayor parte nos apartan de Él. La única cuestión es que las cosas que nos apartan de Dios se conviertan en medios de conducirnos a Él. Aquí está toda la cuestión. Somos nosotros, por el mal uso que hacemos de las cosas, quienes las transformamos en obstáculos entre Dios y nosotros, y por tanto, el problema es simplemente: transformar estas realidades mismas, que son de nuestra vida cotidiana, de obstáculos en medios. Toda la vida espiritual está en eso”. (Escándalo de verdad, pp 217, 219).

La Creación en ambos; el ayer en San Francisco, el hoy en Hermann Hesse, se bina ‘camino de conduscencia’ hacia el Creador.

---

8 Hesse Hermann. El arte del Ovio. Editorial Sudamericana. Barcelona. 1979. pp 304-305

El asombro, el estupor, la admiración, como se ha visto ‘conducen’ hacia el CREADOR. Y han sido los ‘senderos’ que permitiendo ‘habitar’ condujeron hacia lo profundo para ‘ver’ la unidad en la multiplicidad. Esos senderos invitaron a ascender, para introducirse en el Silencio inefable’, del cual nos llama a participar Dionisio Aeropagita.

#### **4. EL ‘SILENCIO INEFABLE’**

Los ‘senderos’, permiten ‘habitar’ y aprender a escuchar y descubrir un nuevo lenguaje, el lenguaje del silencio. Esto se acentúa más a medida que se interna el hombre en el ‘monte’. Un testimonio de ello: Dionisio Aeropagita.

Santa Teresa Benedicta de la Cruz, E. Stein, en sus escritos espirituales, en el capítulo denominado Caminos del conocimiento de Dios, se orienta a meditar Los escritos del Aeropagita.

Y allí dirigiéndose hacia ‘la raíz’, escribe sobre la ontología y el conocimiento en el Aeropagita, escribe: “Hay un motivo conductor que une cuanto nos ha transmitido Dionisio, y que Alberto Magno ha expresado con una pequeña frase tomada del QOHELET (1,7) en el prólogo de su comentario a Dionisio: “Allá de donde vinieron los ríos, tornan de nuevo, para volver a correr”. Este versículo indica sobre todo el orden ontológico, es decir, todo ente emana de Dios como su origen, y a Él regresa.

Ahora bien, ¿qué encierran los escritos del Aeropagita acerca del conocimiento de Dios?

El mismo nos da un pequeño resumen en su escrito Teología mística, un opusculum de muy pocas páginas de extensión, pero importante por su contenido y por sus incalculables consecuencias.

Precisamente el nombre de “teología mística” indica ya lo esencial. Con ella no se entiende un discurso que tenga a Dios por objeto. Quizás fuese mejor sustituir el calificativo “teología mística” por “revelación secreta”. Dios solamente es conocido en lo que se revela, y los espíritus, a los que se revela, transmiten la revelación. Conocimiento y anuncio se exigen mutuamente. Cuanto más elevado es el conocimiento, tanto más oscuro y misterioso resulta, y menos posibilidad de plasmarlo en palabras. La ascensión hacia Dios es una ascensión en la oscuridad y al silencio. Al ‘pie de la montaña es posible, todavía, expresarse con un lenguaje inteligible.

En la Teología mística, en la inmersión en la oscuridad, más allá de todo razonamiento, no solamente no encontramos pocas palabras, sino también, ausencia de palabras y de razonamiento. El proceder en ella es el camino de la negación: acercamiento a Dios mediante la negación de cuanto El no es. También es subida, en el sentido de que se parte de lo inferior.

La teología negativa asciende la escala de la creación, para constatar en cada peldaño que el Creador no se halla allí. El está más allá de toda toma de posición como causa perfecta y única de todas las cosas, y está más allá de toda negación como preeminencia superior a todo lo perecedero.

Es la Teología mística, la que alcanza la unión en el silencio total. En la cima de la teología mística Dios mismo des vela su misterio, dejando entrever al mismo tiempo, la impenetrabilidad del mismo”.<sup>9</sup>

Sobre este Silencio Inefable, leemos en Dante: “En el cielo que más luz recibe, estuve yo y vi cosas que decirlas nunca podrá quien desde allí desciende pues siguiendo las huellas de su anhelo, nuestro intelecto allí se interna tanto que recordar, no puede la memoria” (Dante, Paraíso, I, 4-9).

Pero también en la Oración de las Horas, se abre una ventana al cielo. Esto nos lo muestra otro ‘ermitaño’: Benito de Nurcia.

## **5. LA ORACIÓN DESDE LA INTERIORIDAD DEL ALMA.**

Benito y ‘la oración personal’. En la ‘oración’ ingresamos en el ámbito interior del silencio, en el que Dios ya mora en nosotros oculto e imperceptible. Pero allí donde Dios mora en nosotros, alcanzamos nuestra verdadero yo mismo; allí podemos habitar con nosotros y en nosotros estar en casa y en nosotros mismos.<sup>10</sup>

Benito encuentra su hogar en Dios. Eso mismo se expresa en la ‘cueva’ cerca de Subiaco, la cual es al mismo tiempo un símbolo materno. Tres años permanece Benito apartado de todo ser humano. Es como si debiese nacer de nuevo en Dios, a fin de poder erguirse como hombre nuevo. Pasados tres años Benito celebra la resurrección.

Y en la ‘plegaria’, la ‘palabra’ que lleva al silencio.

Escribe Max Picard:<sup>11</sup> “En la plegaria la palabra viene otra vez de sí misma hacia el silencio; de antemano está ya en la esfera del silencio: es recogida por Dios, tomada por el hombre, es absorbida en el silencio y en él desaparece.

La palabra es un derramarse de la palabra en el silencio. En la plegaria la palabra se eleva del seno del silencio, tal como toda palabra verdadera surge del silencio, pero sólo para pasar a Dios, a la “voz del silencio que refluye como el mar”.

---

9 Stein Edith. Escritos espirituales. Editorial Monte Carmelo. Burgos España. 1997. pp 449. 454-458

10 Grün Anselm. Benito de Nurcia. Edit. Herder 2003. España p 82

11 Picard Max. El mundo del silencio. Monte Ávila Editores. Caracas. Venezuela. 1971. p 204.

En la plegaria la región del silencio humano, inferior reposa en el superior. En la plegaria es la palabra y, por lo tanto, el hombre, el punto central entre dos regiones del silencio. En la plegaria el hombre se mantiene entre dos regiones. En la plegaria la palabra sirve al silencio en el hombre: la palabra guía el silencio humano hacia el silencio divino.

La gran lección del silencio. Escribe P. Blanchard, Teólogo francés, en sus Estudios Carmelitanos: “No todos tienen la vocación de la soledad, no todos pueden irse al desierto. Sin embargo ‘todos tienen necesidad de silencio. Este silencio no se les podrá negar’.

El silencio se ofrece, se da a los que mediante un voluntad de recogimiento, mediante un esfuerzo de desapego a las cosas descienden en la “celda interior”, que han construido en lo ‘íntimo’ de ellos mismos.

Están en el mundo junto con los demás, están más realmente con Dios. Ellos realizan este “apego desapegado” que es la forma suprema del amor. No es que no presten atención a las palabras que se les dirige, sino que más bien arrastran a los demás a la órbita de su silencio.

Ellos liberan por medio de la libertad misma que han conquistado. Ellos hablan de esta patria que han conquistado con una elocuencia persuasiva. ‘Estos silenciosos, estos cartujos de deseo han encontrado su patria en medio de las ciudades’: “El silencio de esta pieza donde estoy escribiendo es una de de las más grandes riquezas de mi vida” (Julien Green).

# **¿UNE RÉPONSE CATHOLIQUE? LA “METAFÍSICA DEL ÉXODO” GILSONIANA FRENTE A LA CRÍTICA HEIDEGGERIANA A LA “ONTOTEOLÓGÍA”**

Silvana Filippi\*

En un libro publicado en Francia en 2019, *Le statut actuel de la métaphysique*, encontramos incluido un escrito de David Torrijos-Castrillejo titulado “La nouvelle métaphysique thomiste”.<sup>1</sup> El propósito de este escrito es presentar brevemente los aspectos fundamentales que distinguen un, a su criterio, “nuevo tomismo” que se ha desarrollado durante los últimos años en Norteamérica,<sup>2</sup> y al cual él mismo adhiere. Un rasgo característico de esta corriente tomista es que ha formulado fuertes críticas a la “metafísica del Éxodo” propugnada por el reconocido medievalista francés Étienne Gilson con la intención de recuperar el núcleo más original del pensamiento de Tomás de Aquino.

En su exposición, Torrijos-Castrillejo manifiesta que se concentrará en uno de los aspectos nodales de la metafísica tomista, a saber, la distinción real entre la esencia y el acto de ser. Esta cuestión aparece estrechamente ligada, continúa, con el carácter distintivo de Dios en relación con las creaturas, pues, según la metafísica de Santo Tomás, Dios es ser subsistente (*ipsum esse subsistens*) mientras que las creaturas están compuestas de acto de ser y de esencia.

Sin duda, sería difícil negar la centralidad de tal temática en la metafísica tomista, sólo que el autor del escrito que estamos comentando sostiene que estos tópicos, que parecen lejanos por la época

---

1 David Torrijos-Castrillejo, “La nouvelle métaphysique thomiste”, en: Claude Brunier-Coulin y Jean-François Petit (dir.), *Le statut actuel de la métaphysique*, Orizons, Paris, 2019.

2 Esta corriente se encuentra representada especialmente por el canadiense Lawrence Dewan, por su discípulo estadounidense Stephen Brock y por algunos otros seguidores. Dewan fue discípulo de Étienne Gilson, pese a lo cual se convirtió en el propulsor de una áspera crítica a la interpretación que el reconocido medievalista francés ha hecho de la metafísica tomasiana, la así llamada “metafísica del Éxodo”.

\* UNR – CONICET

histórica de su formulación, han devenido actuales sobre todo merced al pensamiento de uno de los pensadores más influyentes en los estudios metafísicos de estos últimos tiempos. El referido filósofo es Martin Heidegger, cuya distinción entre el ser y los entes, siempre según Torrijos-Castrillejo, “ha contribuido a oscurecer nuestro acceso a la verdad filosófica de Tomás de Aquino”.<sup>3</sup>

Con todo, la crítica heideggeriana a la tradición metafísica repercutió de tal modo en el ámbito filosófico que, según sostiene Torrijos-Castrillejo, figuras de la talla de Jean-Luc Marion<sup>4</sup> y Étienne Gilson se habrían sentido movidos a dar a la cuestión una “respuesta católica” (*une “réponse catholique”*).<sup>5</sup> En virtud de ello, algunos autores que se consideran fieles al tomismo y pertenecen a esta vertiente crítica, tales como Stephen Brock, se proponen demostrar que hay “ciertos puntos [referidos a la metafísica de Tomás de Aquino] que han pasado desapercibidos en parte a causa del condicionamiento de la lectura de Heidegger”.<sup>6</sup>

\* \* \*

Sin entrar en mayores detalles acerca de la posición heideggeriana, será oportuno recordar dos tópicos relevantes de su crítica a la metafísica occidental por la relación que, ciertamente, guardan con la peculiar versión gilsoniana de la metafísica tomasiana.

En primer lugar, resulta muy conocida la acusación que Heidegger formula al pensamiento precedente, el cual habría incurrido en un “olvido del ser”. Esta fuerte objeción se hará particularmente clara a partir de la *Kehre* heideggeriana, es decir, a partir del giro que habría experimentado su pensamiento desde mediados de la década del 30, visiblemente expreso en su *Einführung in die Metaphysik*,<sup>7</sup> si bien esta obra apareció publicada recién en 1953. En este escrito, entre otras cosas, Heidegger llama la atención sobre el doble sentido del término “ser”. En efecto, este término resulta bivalente, pues, si como nombre designa el “ente” (en griego: τὸ ὄν; en latín: *ens*), como verbo apunta

---

3 Ibid., p. 343.

4 Por cuestiones de espacio y de delimitación argumental, dejamos de lado aquí las expresiones vertidas por Torrijos-Castrillejo respecto de la posición de Jean-Luc Marion.

5 Ibid, p. 344.

6 Ibid.

7 Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, GA Bd. 40, Klostermann, Frankfurt a.M., 1983.

al “estar siendo” (en griego y latín, εἶναι y *esse* respectivamente).<sup>8</sup> Así comprendemos cómo es posible que, pese a que el término “ser” aparece reiteradamente en la historia de la metafísica desde Parménides hasta el presente, sólo uno de sus sentidos, al menos según la óptica heideggeriana, es el que se habría impuesto hegemónicamente, pues, ya a partir de Platón, el ser resultó equiparado con el ente, con lo que es esto o aquello, mientras que el ser como tal, el estar siendo de todo ente, apenas entrevisto inicialmente por los “pensadores aurorales”, tales como Parménides y Heráclito, habría caído desde entonces en el más completo olvido al punto de que, al llegar a la modernidad, ya no es reconocible en absoluto. Y no se crea, insiste Heidegger, que tal diferencia se habría hecho más evidente a partir de la distinción entre la esencia y la existencia que surge bajo un horizonte de pensamiento creacionista, pues aquella distinción no nos permite aún salir de la sola consideración del ente para alcanzar el ser como tal. En efecto, si la esencia designa *lo que* el ente es, la existencia apunta a ese mismo ente en cuanto que está presente, vale decir, a su presencia efectiva, que indica una condición o estado del ente, pero no el ser mismo por el cual el ente adviene a la presencia y se mantiene en ella.

A partir de esa visión de la trama del pensar que acabamos de esbozar de modo extremadamente sucinta, lo que se vuelve patente para Heidegger es la necesidad de pensar la diferencia ontológica que media entre el ente y el ser como tal, vale decir, la necesidad de reencontrar el ser en su sentido propio, el ser como verbo, pues la equiparación del ser con el ente, acaecida inicialmente entre los griegos, sobre todo a partir de Platón, habría conducido a la constitución de la metafísica como una onto-teo-logía,<sup>9</sup> es decir como una lógica acerca del ente en general y de Dios en particular.

Si bien Heidegger nunca ha hecho alusión al respecto, los estudiosos del pensamiento medieval que conocen las objeciones del filósofo alemán a la tradición metafísica encuentran una expresión particularmente elocuente de la “ontoteología” en las *Disputationes Metaphysicae* de Francisco Suárez, obra que, desde su aparición en 1597, se constituyó en el manual de metafísica por excelencia en donde abrevaron desde Descartes hasta Hegel. Efectivamente, durante la Escolástica tardía, y por razones sobre las que no podemos extendernos aquí, el objeto de la metafísica ya no fue, tal como había enseñado Santo Tomás, el ente entendido como *habens esse*, vale decir, el ente

---

8 Ibid., pp. 33-34.

9 Martin Heidegger, *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, en: GA Bd., 11 *Identität und Differenz (1955-1957)*, Klostermann, Frankfurt a.M., 2006, pp. 51-79.

como aquello que tiene el ser, sino el concepto unívoco y neutro de ente capaz de abarcar, merced al vaciamiento de su contenido, tanto a las creaturas como a Dios. Este proceso, que ya se advierte apenas tras la muerte de Tomás en la metafísica de Duns Escoto, se formula con gran precisión en la *Disputationes* de Suárez donde el concepto de ente, apriorísticamente establecido por el entendimiento, puede abarcar tanto el ente en tanto ente, dando lugar a una *metaphysica generalis*, como circunscribirse a distintas metafísicas especiales, entre las cuales, desde luego, se contaría la *theologia*. De este modo, conforme a las brutales palabras de Suárez, *Deus cadit sub obiectum metaphysicae*.<sup>10</sup>

Que la metafísica se haya constituido en una onto-teo-logía significa, entonces, que el ser como tal, el ser como estar siendo, como aquel fundamento (*Grund*) sólo por el cual, según Parménides, hay entes, desde la metafísica platónica en adelante resulta equiparado con el ente, en el sentido del ser tal o cual, y finalmente, reducido a un concepto unívoco, generalísimo y neutro, aplicable por igual a todo lo que es, incluido Dios mismo. En consecuencia, el ser resulta tempranamente reducido al ente, y el ente, hacia fines de la Edad Media y espacialmente en la Modernidad, termina siendo devorado por el concepto, esto es, por el pensar entendido sobre todo en sentido lógico formal y apriorístico. Pero el ser como tal permanece en el olvido.

Eso, desde luego, afecta, según Heidegger, tanto nuestra reflexión relativa al ente en general como aquella referida a Dios. Y esto porque se considera que la totalidad del ente tiene su sustento en un ente supremo, esto es Dios, que a partir de entonces aparece como *Ursache*, término alemán que significa “causa”, pero que, desagregado en sus componentes, *Ur-Sache*, significa algo así como “proto cosa”. No sólo eso, sino que, siempre según Heidegger, además de resultar entendido como un ente supremo, Dios aparece como *causa sui*, es decir, como una causa productora de efectos y, en primer lugar, causa de sí misma. Como puede verse inmediatamente, ante un Dios semejante no hay margen para la oración ni la adoración. Bajo una consideración como esa, Dios resulta desacralizado y por la misma razón, Heidegger considera necesario excluir a Dios de la metafísica y evitar comprenderlo valiéndonos de la noción de ser.

Pese a que este aserto heideggeriano resulta erróneo en más de un aspecto, pues en ningún pensador medieval encontramos la expresión *causa sui* en referencia a la divinidad y no es sino hasta Descartes que Dios aparece comprendido bajo la universalización de la noción

---

10 Cfr. Francisco Suárez, *Disputationes metaphysicae*, 1.1.19 (ed. Vivès, vol. 25, pp. 8-9).

de causa, no deja de ser cierto que algo parece hacernos vacilar ante la calificación de Dios como ente supremo y como ente productor de entes.

\* \* \*

Al respecto, y volviendo al texto de Torrijos-Castrillejo con el que iniciábamos esta exposición, allí se sostiene que Gilson habría presentado una “respuesta católica” a aquellas objeciones planteadas por Heidegger, pues el medievalista francés “ha querido mostrar que la tentativa de Heidegger de trascender la ‘onto-teología’ ya habría sido cumplida en la teología tomista en la que Dios no es una entidad”.<sup>11</sup> Y esto en virtud de que Gilson entiende que el ser de la metafísica tomista no se identifica con el ente o con un ingrediente relativo a lo que el ente es, tal como la forma sustancial, sino que el ser, *actus essendi*, indica aquel principio, por completo existencial, gracias al cual el ente es o existe. El *esse* o *actus essendi* se compone con la esencia de manera que si por la esencia el ente es lo que es, tal o cual, sólo por el *esse* es o existe. El *esse*, no obstante, no se reduce a la existencia, que no indica más que la mera actualidad de la esencia. El *esse* resulta la causa eficiente por la cual el ente existe, de modo tal que incluso tiene prioridad respecto de la esencia, puesto que, si no es o existe, nada podría ser tal o cual. Y esto deviene, precisamente, de que Dios, que es el Creador de toda realidad, se identifica Él mismo con el Ser en toda su plenitud y, en consecuencia, el primer efecto de la acción creadora reside en la donación del acto de ser. De ahí, el valor inconmensurable de aquellas palabras del Éxodo 3:14, “Yo soy el que es”, en las que Dios revela su nombre y, por ende, su identidad: el Ser mismo. Él no es un ente o esencia suprema sino el *Ipsium Purum Esse subsistens*. Dios es el Ser y las creaturas tienen el ser, puesto que al ser causadas lo han recibido por participación.

En tal sentido, Torrijos-Castrillejo cita las expresiones de Gilson que reproducimos aquí:

[...] en Santo Tomás, el *ens* es el *habens esse*. En una metafísica en la que el ente es concebido como ‘aquello que tiene el ser’, es imposible pensar en uno sin pensar en el otro. Este es el mismo motivo por el cual la metafísica tomista no se ajusta al nombre de onto-logía, porque es una consideración del ser más que un discurso sobre el ente. Como

---

11 Francesca Aran Murphy, *Art and Intellect in the Philosophy of Étienne Gilson*, University of Missouri Press, Comumbia, 2004, p. 303. Citado por Torrijos-Castrillejo, *La nouvelle métaphysique thomiste*, p. 346.

tampoco es una onto-teología, por la simple razón de que pone a Dios más allá del ente, como el Ser mismo: *ipsum purum esse*. En resumen, esta filosofía es todo lo que, según Heidegger, la metafísica no puede ser”<sup>12</sup> [en el sentido de que debería haberlo sido, pero de hecho no fue].

Con todo, y conociendo bien a ambos autores, Heidegger y Gilson, nunca podría decirse sensatamente que la “metafísica del Éxodo” propuesta por el eminente tomista francés ha sido “una respuesta católica” a las críticas heideggerianas referidas a la metafísica. Más bien se trata de un hallazgo que, después de largos años de estudio, sorprendió al mismo Gilson, quien confiesa su estupor por haber llegado a advertir el auténtico rol del *esse* tomista recién en la cuarta edición de *El tomismo* que data de 1942, cuando aquella obra había sido publicada por vez primera en 1919.<sup>13</sup> A partir de aquel descubrimiento, cuyas bases más profundas son bíblicas, pues se afínca en la misteriosa revelación del nombre divino en el Éxodo 3:14 “Yo soy el que soy”, Gilson siente que ha pasado de ser un medievalista a secas a ser un auténtico tomista, con todas las dificultades que aquello le acarrearía entre propios y ajenos. Así dice Gilson en una obra de su madurez:

la metafísica de santo Tomás de Aquino reposa sobre una concepción del primer principio tal que, satisfaciendo las exigencias de la revelación, entendida en su sentido más literal, asigna al mismo tiempo a la metafísica la interpretación más profunda de la noción de ser que ninguna filosofía hubiera jamás propuesto.<sup>14</sup>

Sin embargo, eso no significa que Gilson, finalmente, no llegara a conocer la posición de Heidegger respecto de la metafísica, si bien eso sucede bastante después de aquella renovada valoración del *esse* tomista que el francés experimentó a principios de los años 40. Ciertamente, Gilson ha dejado constancia, por ejemplo en sus

---

12 Étienne Gilson, *L'être et l'essence*, Paris, Vrin, 1994, p. 372. Cfr. Étienne Gilson, “Dieu au-delà de l'essence”, *Introduction à la philosophie chrétienne*, Paris, Vrin, 2007, pp. 59-85.

13 Étienne Gilson, *Le philosophe et la théologie*, Fayard, Paris, 1960<sup>1</sup>; Vrin, 2005<sup>2</sup>, p. 184: “No es menos preocupante constatar que yo mismo he podido, durante años, leer y enseñar la doctrina de santo Tomás sin haber comprendido el verdadero sentido que tenía para él la noción de ser, de la cual, en filosofía, todo depende. ¿Durante cuánto tiempo he estado dándole vueltas sin verlo? Veinte años tal vez”.

14 Étienne Gilson, *Introduction à la philosophie chrétienne*, avec Préface de Thierry-Dominique Humbrecht, 2<sup>a</sup>. ed., Vrin, Paris, 2007, p. 209.

*Constantes philosophiques de l'être*,<sup>15</sup> de su absoluto disenso respecto de la refutación heideggeriana del concepto de “filosofía cristiana”, al que el friburgués consideró tan imposible como “un hierro de madera”.<sup>16</sup> En efecto, Heidegger, que siempre reconoció su originaria formación teológica cristiana, llegó a forzar la lectura del texto paulino de Rom 1:22 para contraponer la fe a la filosofía. No obstante, éste y otros errores de Heidegger referidos a la filosofía medieval, sobre los que no podemos extendernos aquí, no fueron impedimento para que Gilson llegara a declarar, que, a pesar de ello, por su incansable intento de recuperar para el pensar el ser como tal, Heidegger hubiese merecido ser “uno de los nuestros”.<sup>17</sup>

Tal es el talante de la confluencia, en algunos puntos centrales, de la denuncia heideggeriana del olvido del ser, y su exhortación a la recuperación del ser como tal, con la insistencia gilsoniana en leer la metafísica tomasiana a la luz del Éxodo 3:14 antes que bajo la égida del aristotelismo cayetaniano. Y esto, no sólo como manifestación de fidelidad al pensamiento de Tomás de Aquino, sino como reconocimiento de una metafísica que hasta el presente no ha tenido parangón con alguna otra.

Por lo demás, la afortunada coincidencia entre Gilson y Heidegger, al menos en lo que refiere a una filosofía centrada en el ser como tal y más allá de los aspectos en que difieren notoriamente, ha favorecido la aparición de trabajos de notable calidad especulativa en estudiosos contemporáneos de la talla de Jean-François Courtine, Costantino Esposito, Olivier Boulnois y otros tantos,<sup>18</sup> quienes, sin perder su

---

15 Étienne Gilson, *Constantes philosophiques de l'être*, Avant-propos de Jean-François Courtine, Librairie Philosophique J. Vrin, 1983 (publicación póstuma), p. 207, nota 14.

16 Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, p. 9.

17 Étienne Gilson, “Prefacio” a: Raúl Echaury, *Heidegger y la metafísica tomista*, EUDEBA, Buenos Aires, 1970, pp. 8-9: “Él no es de los nuestros y, sin embargo, nos parece que debería serlo. Nos contradice obstinadamente, masivamente y, a veces, nos parece, un poco rudamente, al reprocharnos el no decir aquello que se asemeja tanto a lo que decimos. Sus historiadores tendrán la perspectiva necesaria para discernir si se trata de una oposición entre él y nosotros, o solamente de algún malentendido.”

18 Un ejemplo de ello, entre otros que podrían mencionarse, es el excelente escrito de Olivier Boulnois, *Heidegger, l'ontothéologie et les structures médiévales de la métaphysique*, en Costantino Esposito y Pascuale Porro (eds.), *Quaestio 1. Heidegger e i medievali* (Brepols-Pagina, Turnhout-Bari, 2001), pp. 379-406. Pero también la aguda comprensión de las *Disputationes metaphysicae* suarecianas por parte de Costantino Esposito, *Ritorno a Suárez. Le Disputationes Metaphysicae nella critica contemporanea*, en *La Filosofia nel Siglo de Oro. Studi sul tardo rinascimento spagnolo* (Levante Editori, Bari, 1995), pp. 465-573, y, del mismo autor, *Heidegger, Suárez e la storia*

sentido crítico y dando muestras de un profundo conocimiento de la historia de la filosofía, han sabido valerse de algunas observaciones heideggerianas, atinadas o no, para, a la luz de la metafísica defendida por Gilson y su perspicaz interpretación del ser como *actus essendi*, presentar una nueva visión de la tradición filosófica.

\* \* \*

Según nuestro conocimiento del asunto, entonces, ni la metafísica gilsoniana constituye una respuesta a la crítica heideggeriana ni ha surgido bajo su influjo, mientras que, en cambio, ciertos juicios del filósofo alemán acerca de la filosofía medieval y, particularmente, acerca de la metafísica tomista, lejos de ocultar el verdadero sentido de la doctrina del fraile dominico, le han valido como punto de apoyo a algunos estudiosos de inspiración gilsoniana para despejar y esclarecer todavía más su auténtico sentido, pues Heidegger efectivamente se ha equivocado, pero lo que nunca ha hecho es apartar la mirada de lo que resulta realmente importante.

No obstante, si el pensamiento del profesor friburgués sigue siendo aún controversial y su crítica a la tradición filosófica se interpreta, por desgracia, más como una mera destrucción de la metafísica que como un intento de recuperación de la dimensión fundamental del ser, mucho más resistida resulta la “metafísica del Éxodo”, aquella lectura gilsoniana de la metafísica de Tomás de Aquino, por cuanto se enfrenta, de modo directo, con la hegemonía de aquellos que hicieron del doctor medieval no mucho más que un aristotélico cristianizado. Así, Heidegger puede ser ignorado o hasta estigmatizado por algunos defensores acérrimos de la tradición filosófica, pero un medievalista neotomista del prestigio de Étienne Gilson merece, ante los ojos de aquellos que enarbolan los cánones del viejo tomismo de escuela y hoy pretenden reinstalarse bajo la apariencia de la novedad, una contundente refutación. Algo que, por ahora, reviste mucho más el aspecto de la incomprensión y de la defensa a ultranza del aristotelismo como única interpretación legítima del tomismo que de una auténtica fidelidad a los textos del Doctor Angélico.

Para concluir, sólo recordaremos a Thierry-Dominique Humbrecht, quien, en su excelente presentación de la segunda edición de la *Introduction à la philosophie chrétienne* que data del 2007, dice

---

*dell'ontologia*, en Costantino Esposito y Pascuale Porro (eds.), *Quaestio 1. Heidegger e i medievali* (Brepols-Pagina, Turnhout-Bari, 2001), pp. 407-430.

del Gilson de la madurez, aquel que después de veinte años descubrió lo que creyó era el corazón no sólo de la metafísica tomasiana, sino de la metafísica de todos los tiempos, que el insigne francés fue un pensador que pronunció lo mejor de su filosofía en “el momento más inoportuno”. Ya casi no había oídos capaces de escucharlo.



# LA ENTIDAD SILENCIOSA DEL ÁNGEL A LA LUZ DE UNA METAFÍSICA DE LA RELACIÓN

María Raquel Fischer\*

*El alma que te habita es también la mirada del  
cielo que te incluye*

*Olga Orozco*

*Gracias a esta fraternidad que se ha ido templando  
con el "silencio" profundo  
pero esperando de esta pandemia.*

Hablar del ángel en el contexto de un pensamiento filosófico más substancialista, significa abrir una brecha a la "diferencia", que conlleva para el pensador un doble riesgo: por un lado, la posibilidad de una concepción aristocrática de la existencia, por otro su extrema concreción en lo que sería un "pesimismo trágico". Para evitar esto u otros legítimos sentimientos, tal vez pueda servir la categoría de "relación" genuinamente entendida: es decir en lo que tiene de "tránsito", de "orden", de "mediación", de "intermediación", de "llamado", etc. Tal es la propuesta de Stanislas Breton en su tesis doctoral sobre la "relatio". Su aplicación a la figura del ángel, muy posterior, por cierto, se debe a un requerimiento desde la fenomenología que lo llevó a ensayar su "método" en una figura lo suficientemente profunda y sutil como es la del ángel. Para desarrollar el tema le fue preciso incursionar en cosas que no corresponden estrictamente a la Filosofía como es el esbozo de lo que él mismo llamó "una poética de lo sensible". Allí el ángel haciéndose cargo de esta "entidad silenciosa" de la "relación", mostraría la posibilidad ontológica de una fraternidad universal que respetando los "pactos de silencio", al mismo tiempo hace visible la santa cadena de amorosos servicios.

\* Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires.

## APROXIMACIONES A UNA METAFÍSICA DE LA RELACIÓN<sup>1</sup>

### a) Ubicación histórica del texto

S. Breton defiende su tesis doctoral en Filosofía en diciembre de 1947, en el Angelicum de Roma.<sup>2</sup> La síntesis que llega a nosotros publicada en 1951, reúne las afirmaciones fundamentales de su “filosofía de la relación”. Y si bien tiene como telón de fondo las distinciones en teología trinitaria del “esse in” y del “esse ad”, sin embargo como se afirma en el prefacio, es la metafísica de la relación la que está en cuestión en estas páginas, confrontando por un lado el pensamiento moderno y la filosofía escolástica, y por otro, manteniendo la distinción clásica entre relación predicamental y relación trascendental, el autor intenta, como él mismo afirma y con la ayuda de la ontología de N. Hartmann, definir una tipología de la relación, substancialmente conforme al esquema clásico, o dicho de otra manera ofrecer lo que podría llamarse una “estructura metafísica” de una realidad esencialmente huidiza.<sup>3</sup>

b) Ahora bien el texto, dado su complejidad analítica, presenta no pocas dificultades. En primer lugar, la terminología con la que expresa de modo muy sutil la acentuación de tal o cual aspecto de la relación. En segundo lugar, si la *relatio* implica al menos las seis notas señaladas por el autor, cabe la pregunta de cómo se involucrarían estas características en la distinción de “esse ad” y “esse in”. Finalmente habría que determinar en la clasificación tripartita de estas seis notas, la correspondencia que guardan con los tres momentos de la ontología clásica: esencia, existencia y operación.

La respuesta a estas cuestiones constituye la tercera parte del texto bretoniano y pueden sintetizarse de la siguiente manera:<sup>4</sup>

En primer lugar, la terminología con la que se expresa tal o cual aspecto de la relación:

1. “Llamado” (Appel): significa “insuficiencia” y por lo tanto “razón de complementariedad”. ¡Implica un alguien que responde!
2. “Tránsito” (Transitus): el autor cita el texto de Tomás en el

---

1 Breton, Stanislas, *L'“Esse in” et L'“Esse ad”*. Dans la *Métaphysique de la Relation*, Roma: Ediciones del autor, 1951.

2 El texto fue interrumpido por la guerra y la cautividad. Llega a nosotros en 1980, vía Mons. Ferrara y Mons. Mandrioni.

3 *Rapport* y *relation* son utilizados por el autor como sinónimos.

4 Cf. “III partie. La nature de la relation”, p. 101 et ss.

De Pot. q. VII, art.8 “relatio non significat ut in subiecto manens, sed ut in transitu quodam ad aliud...” “quasi in aliud transiens”.<sup>5</sup> A su vez distingue en esta noción de tránsito, tres aspectos a tener en cuenta: a) una “inestabilidad interna” en tanto que lo relativo no reposa sobre sí, b) un “movimiento interior” del cual el término sería el mismo movimiento como su punto de descanso, “Ruhepunkt”. Movimiento e inmovilidad, c) el tránsito connota una distancia a atravesar, una “diversidad resistente” a reducirse.

3. “Mediación” (Médiation): “Significantur relativa ut quoddam medium inter substantiam quae refertur et id ad quod refertur”<sup>6</sup>. Ahora bien, el autor reconoce la importancia de esta noción en el idealismo de Hamelin, pero rescata una noción vecina que completa, a su juicio, la de mediación.
4. “Intermediación” (Intermédiaire): la mediación es más bien un proceso, la intermediación es su realidad, es el término medio en sentido fuerte, que participa de los dos extremos reuniendo las características de los opuestos y facilitando también su vinculación. Indica la ligazón universal, puesto que nada en la naturaleza debe quedar aislado.
5. “Orden” (Ordo): el autor afirma que entre orden y relación habría una diferencia de complejidad y también deja de lado otras nociones vecinas como “conexio, implicatio, proportio” con mayor resonancia en las matemáticas o en la lógica. Orden implica: a) un sistema de relaciones. La relación sería tan sólo su elemento inicial, b) el orden insinúa la idea de jerarquía lo cual no estaría implicado en la relación, c) el orden comporta la intermediación entre los extremos, la relación en cambio juega entre los dos extremos. Se podría objetar que el fundamento de la relación es una intermediación, a lo que el autor responde que sí lo es, pero no como un tercer término en el campo total de la relación.
6. “Referencia” (Réfrence): la relación implica su ejercicio, “relatio ut exercita”, es el funcionamiento de la relación, su ejercicio de hecho.

Señaladas estas seis notas, el autor retoma la segunda cuestión planteada más arriba para mostrar cómo éstas quedan incluidas en el “esse ad” y en el “esse in”: un primer grupo integrado por “appel, transitus,

---

5 Ibid. art.9, ad. 7

6 De Pot. q. VIII, art.2

ordo” se implican en el “esse ad” de la relación. Un segundo grupo formado por “mediation, intermédiaire, moyen terme” se apoyan sobre el fundamento: “esse inter” (=esse in?). El tercer grupo que incluiría solo a la “référence”, señala la actividad de la relación, el sujeto sobre el que se ejerce y el término hacia el cual ella se refiere.

Ahora bien y a modo de síntesis, retoma la tercera cuestión pendiente: las seis notas que incluye la relación, su tripartición en la bipolaridad de “esse ad” y “esse in”, para finalmente mostrar cómo esta división tripartita se corresponde con los tres momentos de la ontología clásica: el “esse ad” con sus notas correspondería al aspecto específico de la relación (esencia); el “esse in” a la existencia, y la “referencia” a la operación, es decir al ejercicio concreto.

Por nuestra parte transcribimos algunas frases que ponen punto final al texto bretoniano: “para la Filosofía la relación no es un ser del todo en reposo (...), ella significa un cierto tránsito (...), del movimiento ella toma su agilidad que a su vez, la vuelve difícilmente atrapable (...), ella tiene mínima entidad y por tanto mínima cognoscibilidad, de ahí que sobre esa cuestión haya diversas opiniones (...), se trata de un asunto difícil y demasiado ambiguo (...)”.

Sin embargo, todos estos “matices ontológicos” no engendran escepticismo, sino una modestia del buen sentido que no aumenta las certezas infranqueables.

Ahora bien, cualesquiera que sean las divergencias, parece difícil estabilizar lo relativo, sea en la “aseidad” de un obrar puro o en un sí mismo ontológico. Las cosas ven y se ven. La naturaleza es plena de almas en mutua referencia. Pero más allá de un horizonte en donde se crucen sus interferencias, esta mirada busca una vista que le revele y le oculte a la vez. Toda relación es insuficiente. Un mundo de pura relatividad traiciona su nombre. Sólo se mantiene sobrepasándose, y por tanto es signo de una más allá. Su “esse” mínimo invoca lo absoluto. Tal es el sentido profundo de su mensaje. “Ancilla Domini. Servante du Seigneur et Annonciation”.

## **LA ENTIDAD “SILENCIOSA” DEL ÁNGEL<sup>7</sup>**

### **A) MEMORIA DEL TEXTO**

Breton hace al comienzo una breve referencia al origen de este artículo. Un antiguo discípulo de Husserl, Alfred Schütz, que había heredado de su maestro el difícil problema de la “intersubjetividad”,

---

7 Para estas reflexiones, se ha tenido en cuenta el artículo: Breton, Stanislas “Faut-il parler desde anges?” *Rev. Sc. Ph. Th.* 64 (1980) 225-240.

lo interpeló preguntándole si había leído el tratado de los ángeles de Tomás de Aquino, y qué pensaba sobre el modo de comunicación. Frente al asombro que le causó la pregunta, y en honor a su memoria, escribe este corto tratado de angelología y como complemento de una “poética de lo sensible”. Más allá de la “substancia”, incluso más allá de la “misión” que la Biblia les asigna, el autor intenta dilucidar la función poética en relación con lo que llama la función “metá”.

## **B) ALGUNAS NOTAS EN REFERENCIA A LA “ENTIDAD DEL ÁNGEL”**

### ***I. “SUBSTANCIA Y FUNCIÓN”***

El autor hace una primera referencia a la angelología sistemática tal como aparece en Dionisio Areopagita y en la teología medieval, incluyendo los aportes bíblicos y las culturas próximas del mundo oriental. La idea presente en esta tradición es la de una organización jerárquica del “espíritu puro”, un dominio encima de lo humano y debajo de lo absoluto, pero que no sería estrictamente hablando, mediador ente el hombre y Dios. Los “coros angélicos”, según la expresión consagrada que los distribuye en tres órdenes de tres unidades cada uno, formarían un conjunto estrictamente y totalmente ordenado. Por su inmaterialidad que los pone a parte del universo del ser, ellos se benefician de una doble infinitud: una “infinitud intensiva” que los exceptúa de los límites y las servidumbres del cuerpo, y una “infinitud extensiva” que se expresa en sus cohortes innumbrables, y así su pluralidad proliferaría en razón directa de su perfección.

Breton resume finalmente lo que serían los aspectos más sobresalientes de esta maravillosa “visión”: el universo angélico está regido por un principio de orden; este principio se identifica con una perfección indefinidamente graduable; la perfección no es otra que la “espiritualidad” entendida como inmanencia o libertad, especificados por los poderes respectivos de conocer, amar y querer; y referido al universo en su totalidad, este mundo angélico representaría una parte privilegiada y por cierto, la más luminosa; una serie ilimitada de aproximaciones sucesivas “en marcha” hacia el infinito divino del cual divisan la luz en fulguraciones discontinuas...

El autor no deja de expresar su admiración por esto y lejos de querer transformar en tesis de existencia un panorama metafísico, afirma que no se reconocería a sí mismo si no viera la permanente fascinación que este mundo le produce.

Ahora bien, a esa onto-teología del mundo angélico, que renueva con una luz incomparable la antigua doctrina de las “substancias separadas”, se ajusta, estrictamente ligada a los mismos principios, una teoría de la función. Atendiendo al célebre adagio “el obrar sigue

al ser”, a cada singularidad angélica corresponde el dinamismo de su “vocación” o de su “misión”. Así por ejemplo a los ángeles llamados guardianes le son encomendadas las tareas más materiales, ellos son los diáconos etéreos de nuestro universo sublunar. Ellos custodian las ciudades y las naciones; ellos protegen en todos sus caminos a éstos que más fuertes o más débiles, siempre tienen necesidad de ayuda fraternal. En contraposición los serafines no tienen otra función que no tener ninguna, o mejor dicho: el de una danza sin fin alrededor del Principio. Su obrar substancial se confunde con la estabilidad de su “permanecer” en la mayor proximidad al santo de los santos.

Por otra parte, de alguna manera las operaciones angélicas se dividen como las funciones evangélicas de Marta y María.<sup>8</sup> No es posible separar en la actividad angélica la parte de Marta y la de María. Ella implica siempre un “permanecer substancial” sobre el cual se funda, y el retorno o conversión que lo devuelve a su origen.

En este sentido el ángel respeta a su modo el movimiento trinitario y concretaría también la noción neoplatónica de espíritu... Todo ángel es el microcosmos o el ícono de la Santa Trinidad. “Yo pensaría al ángel o más aún lo Angélico en neutro... como la relación absoluta, una suerte de Pascua cósmica”.

Massimo Cacciari en su libro “El Ángel necesario” lo llama el hermeneuta del silencio de los mundos superiores.<sup>9</sup>

## **II. LA FUNCIÓN “METÁ”**

Se trata, según Breton, de una partícula que, liberada de todo sustrato, ha devenido “sincategoremática” en tanto que no significa nada preciso, pero moviliza las pesadas cargas del sustantivo que tienden a inmovilizar todo movimiento. Una partícula eléctrica que parece depositar un principio de incertidumbre; una brisa en la noche; un ser a través de... que se presenta al lenguaje.

Por otra parte, el autor recuerda la singular fortuna que la incorpora para siempre a la historia de la “Metafísica”, sin olvidar también sus desgracias. Más aún la transcripción latina que comanda nuestro léxico aún hoy, en nociones como trascendente, trascendental, etc., también comprometen su destino con una ruptura o esquizofrenia en la misma unidad del ser y del universo: “vivir con un arriba de” mortifica sistemáticamente nuestra alegría terrestre de vivir.

---

8 Según Breton, Marx no tuvo en cuenta este precedente al hablar de “trabajo material” y “trabajo espiritual”.

9 Cacciari, Massimo, *El Ángel Necesario*, Milano: La Balsa de la Medusa, 1986.

En el párrafo siguiente, deja de lado otras consideraciones y se enfoca más bien en la (a) partícula “metá” como tal: ir en búsqueda de los factores dinámicos que parece implicar, la idea de inestabilidad o de una impaciencia que surca la solidez de lo establecido. Un “viento aéreo” que penetra todo esto que es y le hace temblar...Y si no fuera por sus prejuicios teológicos que están presentes en sus investigaciones, el autor se animaría a decir que el prefijo “metá” trae al lenguaje, la sombra del Santo Espíritu; este espíritu del cual decimos que no se sabe ni de dónde viene ni a dónde va.

En una segunda acepción (b) aparece más ligada al adverbio, a cuyo lado se configura la expresión “metáfora”, ella explicita la idea de transporte, de movimiento de un lugar a otro, incluso con las direcciones que evocan un espacio de juego: alto-bajo, derecha-izquierda, delante-atrás.

Finalmente, en una tercera acepción (c) su compromiso es con el sustantivo “morfé” y la palabra que la sintetiza es “metamorfosis”. El autor recuerda a la forma como parte principal de la esencia y a su vez señala los dos aspectos que conlleva la forma en relación con la metamorfosis: por un lado la forma determina al individuo en aquello que es, pero por otro la materia como co-principio de la esencia introduce la capacidad de alteración de por sí ilimitada, una fuerza indefinida de mutación substancial, que suma además el parentesco de la materia con la nada. La idea de nada, fascina y se rechaza, absurda para unos, divina para otros, indecisa entre una “nada por exceso” de inspiración mística y una “nada por defecto” que regocija a la materia. La creación “ex nihilo” de la cual habla la teología, se sitúa entre esos dos extremos que se prestan mejor a los cruces de la metamorfosis. Con la aparición de este negativo, los juegos de la metamorfosis no tienen nada de accidente o de artificio. Los juegos de la forma se despliegan sobre el plan de una noche.

## CONCLUSIÓN

Queremos terminar con algunos interrogantes como lo hace el mismo Breton en el último párrafo de su artículo:

a) “¿Es posible aún hoy habla de los ángeles, a estos hombres fatigados que somos todos nosotros?” La respuesta que ha intentado dar el autor, tal vez no sea la que hubiera deseado el viejo maestro: de la “ontología de las substancias separadas” a una teología de las funciones, y de una concepción muy administrativa a una “poética de lo sensible”, donde el proceso no obedece necesariamente al rigor de una lógica. “Pero para éstos que han guardado en el horizonte de su memoria esta “ventana durmiente” que he intentado entreabrir, habrá entonces bellos días para una cordial “angelología”.

b) Nuestros interrogantes responden a un posible itinerario del silencio que, sin desatender las propuestas de Breton, nos abran a otras perspectivas. Así por ejemplo atender al silencio y la palabra; el silencio y la metafísica; el silencio y la existencia; el silencio y la nada; el silencio y la trascendencia; el silencio y el diálogo. Tal es el recorrido que hace Joseph Rassam en su libro “Le Silence, comme introduction a la métaphysique”.<sup>10</sup>

Cuando el autor habla del silencio y la nada (cuestión pendiente en el texto de Breton) tiene algunas afirmaciones que, a nuestro entender, merecen ser tenidas en cuenta: “La humildad espiritual, como vuelta del espíritu a la humildad ontológica que le es constitutiva, preserva al espíritu de la tentación de la experiencia negativa”. “La experiencia metafísica, que es atención a la existencia de las cosas, puede ser definida como un acto de silencio, porque ella es reconocimiento del primado del ser sobre el pensamiento, y de la afirmación sobre la negación”. “El problema del origen radical de las cosas no se esclarece más que si se consiente a escuchar el silencio de las cosas que, con el interrogante, lleva también la respuesta, inscrita como una invocación al corazón de lo real”. “Gracias a este consentimiento, acto de piedad de la inteligencia, el espíritu reencuentra su ordenación al ser, por su fidelidad al ser de las cosas”.<sup>11</sup>

En contraposición a lo hasta aquí afirmado, cita un texto de A. Forest que dice así: “La experiencia negativa es la tentación del espíritu”.<sup>12</sup>

c) Dejamos a modo de testimonio, una conversación con el ángel y su “pacto de silencio” (...):

#### Conversación con el Ángel

Contigo en aquel tiempo yo andaba siempre absorta,  
siempre a tientas, a punto de caerme, pero indemne y eterna,  
tomada de tu mano.

Ya casi te veía, lo mismo que al destello de un farol en la niebla,  
una señal de auxilio en la tormenta.

Sí, tú, mi sombra blanca, transparencia guardiana,  
mi esfinge azul hecha con el insomnio y el íntimo temblor de cada  
instante,

---

10 Rassam, Joseph, *Le Silence comme introduction a la métaphysique*, Toulouse: Association des publications de l'Université de Toulouse-le Mirail, 1980.

11 Citado por Rassam, *op. Cit.*, p. 75.

12 Citado por Rassam, *op. Cit.*, p. 77.

igual que una respuesta que se adelanta siempre a la pregunta.  
Sin duda en algún sitio aún estarán marcados tus dos pies delante de  
mis pasos  
porque te interponías de pronto entre mi noche y el abismo.  
Sospecho que convertías en refugios dorados mis peores pesadillas,  
que apartabas las setas venenosas y las piedras sangrientas  
y venciste acechanzas y castigos.  
Tal vez hasta me contagiabas la sonrisa  
y lloraras después un larguísimo tiempo con mis lágrimas, vestido  
con mi duelo.  
Después, mucho después, en esos años en que creí perderte  
en algún laberinto o en una encrucijada,  
fue cuando me dejaste a solas, tan mortal, en el destierro.  
Quizás te convocaron de lo alto para un duro relevo,  
y acudiste como un vigía alerta sin mirar hacia atrás,  
aunque a veces descubrí tu perfume de nube y de jazmín en una  
ráfaga  
y hasta palpé la suavidad que deja la huida de una pluma debajo de la  
almohada.  
Ahora, ya replegada toda lejanía con un golpe ritual,  
como en un abanico que se cierra,  
frente al fuego donde arde de una vez el lujoso inventario de todo lo  
imposible,  
contemplamos los dos el muro que no cesa,  
no aquel contra el que lloraríamos como estatuas de sal a la inocen-  
cia,  
su mirada de huérfana perdida,  
sino el otro, el incierto, el del principio y el final,  
donde comienza tu oculto territorio impredecible,  
donde tal vez se acabe tu pacto con el silencio y mi ceguera.



# **“CUM NULLIS POSSIM VERBIS EXPLICARE”: SILENCIO Y PALABRA EN LA OBRA DE SANTA GERTRUDIS**

Ana Laura Forastieri, OCSO\*

“Silencio y palabra” es un binomio central en la tradición monástica de todos los tiempos. Precisamente porque la palabra es constitutiva de lo humano, ya desde el inicio del monacato, los monjes vieron la necesidad de moderar la alternancia entre comunicación e interioridad, relación y soledad, propia de la vida humana. En la tradición monástica, la Palabra se refiere principalmente a Dios, que se revela a los hombres en su Verbo eterno. El testimonio de esa revelación ha quedado consignado en la Biblia, que es considerada, por tanto, palabra inspirada por Dios. El silencio es ante todo la actitud necesaria para la escucha y acogida de la revelación, como acontecimiento personal: el Verbo de Dios que habla al creyente. Pero los monjes sabían que la palabra no está exenta de ambigüedad, ya que puede ser también instrumento del mal, del pecado. Por eso, veían también en el silencio la actitud humilde del ser humano que se reconoce falible, pecador.

Así, la tradición monástica desarrolló una disciplina del uso de la palabra para purificarla y orientarla hacia el encuentro con Dios. San Benito reguló la disciplina del silencio, estableciendo cuando corresponde a los monjes hablar o callar, según las horas del día, las personas y los lugares;<sup>1</sup> pero, sobre todo, confirió un espíritu a esta disciplina, animando a los monjes a practicar una virtud: la taciturnidad,<sup>2</sup> concebida como parquedad o moderación en el uso de la palabra.

---

1 Cf. San Benito, *Regula Monasteriorum*, capítulos 42; 38,5; 48,5; 52,2; en: García M. Colombás-Iñaki Aranguren (eds.), *La Regla de San Benito*, BAC, Madrid 1993, 138-139; 134-135; 146; 153-154.

2 Cf. *Ibid.* capítulos 6; 7,56; en: *La Regla de San Benito*, 88-89; 98.

\* La autora es monja en el Monasterio Trapense de la Madre de Cristo, Hinojo, Argentina y colabora desde el año 2012 en la difusión de la postulación de santa Gertrudis al doctorado de la Iglesia. Para más información sobre la causa de postulación, cf. el sitio web de: SURCO: Conferencia de Comunidades Monásticas del Cono Sur, *Santa Gertrudis* [en línea] <http://www.surco.org>.

Santa Gertrudis es totalmente fiel a esta enseñanza monástica e intenta hacerla vida. Por eso la expresa en su propio lenguaje.<sup>3</sup> Para ella el silencio es necesario para permanecer en la presencia de Dios y guardar la atención del corazón a su Palabra. La palabra humana tiene la función de confesión, alabanza y edificación del prójimo. Es principalmente el instrumento de la oración, ya sea oración de alabanza, de súplica, de deseo o de intercesión. En las cimas de la contemplación, la experiencia mística es inefable, excede toda palabra: el silencio es la única actitud adecuada para expresar la adoración y la donación total de sí misma en la unión con Dios.

### **PALABRA DE DIOS, PALABRA EFICAZ**

«El que me ama guardará mi palabra, mi Padre le amará, vendremos a él y haremos morada en él», dice Jesús en el Evangelio de San Juan.<sup>4</sup> Gertrudis relata que, una noche, al recogerse para la oración, vino a su memoria este pasaje evangélico; y exclama: «Al punto mi corazón de barro sintió tu venida y tu presencia» (L II 3,2; MTD I,140). En ese instante, esta Palabra evangélica se hizo eficaz en su vida, hasta el punto de que la conciencia de presencia divina en su corazón, no la abandonó nunca más:

---

3 *Legatus Divinae Pietatis* es la obra de recopilación sobre la vida de Gertrudis. Consta de cinco libros, de los cuáles el Libro II es el único escrito de puño y letra por Gertrudis, titulado *Memoriale Abundantiae Divinae Suavitatis*. Los restantes libros son obra de una monja, que dio redacción final a los recuerdos transmitidos por la Santa. En adelante lo cito: L, seguido de número romano, para indicar el libro, y de números arábigos, para indicar sucesivamente el capítulo y los párrafos. La otra obra de Santa Gertrudis es *Exertitia Spirituality*; para citarlo uso: Ex., seguido del número del ejercicio. La edición crítica latina de las obras completas de Santa Gertrudis es: Gertrude D'Helfta, *Oeuvres Spirituelles*, Tomo I, *Les Exercices*, Sources Chrétiennes N° 127 Paris, Les Ed. Du Cerf 1967; Tomo II: *Le Héraut Livres I et II*, Sources Chertiennes N° 139, París, Éd. Du Cerf, 1968; Tomo III: *Le Héraut Livre III*, Sources Chertiennes 143, París, Ed. Du Cerf, 1968; Tomo IV: *Le Héraut Livre IV*, Sources Chertiennes 255, París, Ed. Du Cerf, 1978; Tomo V: *Le Héraut Livre V*, Sources Chertiennes 331, París, Ed. Du Cerf, 1986. Existen dos versiones en español, a saber: Gertrude D'Helfta, *Mensaje de la misericordia divina (El Heraldo del Amor Divino)*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1999; *Los Ejercicios*, Burgos, Monte Carmelo, 2003; *El Mensajero de la Ternura Divina. Experiencia de una mística del siglo XIII*. Tomo I (Libros 1-3) y Tomo II (Libros 4-5), Burgos, Monte Carmelo, 2013. En este trabajo cito según la versión de Monte Carmelo, indicando: LE (Los Ejercicios), MTD I (El Mensajero de la Ternura Divina, tomo I) y MTD II (El Mensajero de la Ternura Divina, tomo II), seguidos en cada caso de número de página.

4 Jn 14, 23.

Desde aquella hora hasta el momento presente nunca he sentido o experimentado que te separaras de mi corazón ni por un pestañear de ojos, antes bien, siempre he sentido que estabas presente cada vez que volvía a mi interior, excepto una vez por espacio de once días (L II 23,6; MTD I,203).

No es la única vez que Gertrudis experimenta la eficacia de la Palabra del Señor y la eficacia de la oración. Un día, movida de santo deseo, oraba con estas palabras: «Ruego a tu compasión [...] que traspases mi corazón con el dardo de tu amor». Y nos dice: «Al instante sentí que la fuerza de estas palabras me había acercado a tu divino Corazón» (L II 5,1; MTD I,147-148). Más adelante agrega: «He aquí que tú te presentaste como de improviso y abriste una herida en mi corazón con estas palabras: “Que se concentre aquí el conjunto de todas las afecciones de tu corazón”» (L II 5,2; MTD I,148).

Poco tiempo después, hacia mediados de junio, postrada en el lecho por una grave enfermedad, cierta mañana estaba acostada sola mientras las demás hermanas se dedicaban cada una en sus ocupaciones. Se presentó el Señor, que no abandona a los que carecen de consuelos humanos, para cumplir las palabras proféticas: “Con él estaré en la tribulación” (Sal 90,15) [...]. Y añadió el Señor: “La enfermedad que ahora padeces ha santificado tu alma para que en cualquier circunstancia que condesciendas con los demás por mi causa en pensamientos, palabras y obras, no te alejes de mí (L II 9,1; MTD I,160).

La Palabra de Dios es para Gertrudis el primer signo de su presencia viva, activa y eficaz en su vida. El Señor la visita con su Palabra, que le llega a través de la liturgia, de la *lectio divina*, de la enseñanza de la abadesa, o bien emerge en su propia conciencia del tesoro de su memoria. La Palabra de Dios la hiere, la consuela, la abrumba, la alivia, le comunica un conocimiento inefable de dulzura, la reprende, la hace cambiar. Es eficaz: Gertrudis experimenta que el Señor realiza personalmente en su vida lo que anuncia o promete por su Palabra.

### **LA PALABRA HUMANA, DÉBIL E INCLINADA AL MAL**

Pero Gertrudis aprende por experiencia que, para mantener esta conciencia viva de la presencia de Dios, es necesaria la escucha, la atención del corazón totalmente vuelta hacia el interior. Y para esto es esencial cultivar el silencio, la disciplina de la palabra humana. Por eso confiesa con dolor al Señor:

Disimulaste los años de mi infancia, adolescencia y juventud, hasta casi el final del año veinticinco de mi edad, que pasé con tan insensata ceguera, y actué sin remordimiento de conciencia en pensamientos, palabras y obras (L II 23,1; MTD I,200)

Gertrudis comprende por experiencia propia, que nada puede apartarla del amor de Cristo (cf. Rm 8, 35-39), excepto su propio pecado:

Ni por un instante te has apartado de mí hasta el presente –dice- desde aquella hora en que hace ya nueve años, salvo una vez durante once días [...], que sucedió según mi parecer un jueves por una conversación mundana (L II 3,3; MTD I,141).

Te ofrezco, [Dios mío], la queja de mis infidelidades tan numerosas, contra tu tan noble y divina bondad a la que tanto y de tantas maneras ultrajé con pensamientos, palabras y obras, y sobre todo, por haber usado de los dones relatados, de manera tan infiel, negligente e irreverente (L II 5,4; MTD I,149).

Porque muchas veces por desgracia, el talento de la facilidad de palabra que tu generosidad ha concedido a mi indignidad, lo he derramado en palabras inútiles como vagando por el mundo (L II 20,5; MTD I,190).

Cuantas veces por instigación maligna, al presentarse la ocasión tomaba de nuevo por ligereza o por impulso pasional, en palabras u obras, aquello que antes te había ofrecido (L II 13,1; MTD I,171).

## **LA ORACIÓN, DIÁLOGO CON DIOS**

Pero Dios, que en Cristo es el Verbo eterno hecho carne, conoce la fragilidad humana y no obstante desea entablar con el ser humano un diálogo de amor, desea oír la palabra humana hecha oración, anhela el grito del hombre expresando su debilidad, su necesidad, su deseo, su pecado, su alabanza:

¡Oh amor que tanto anhelo –reza Gertrudis-: oye mi grito!; atiende mi oración y escúchame, pues eres tú, oh mi Rey y mi Dios, a quien llaman, a quien quieren, a quien buscan los suspiros de mi corazón y el deseo de mi alma (Ex. VI; LE 126).

¡Oh amor! impregna mis sentidos en la médula de tu amor para que

[...] esté así totalmente dispuesta y capaz de recibir tus palabras misteriosas, y que, oh amor, tu Espíritu santo, recto y soberano, more en mí plenamente (Ex. V; LE 100).

¡Oh!, si me aconteciera, a pesar de mi miseria [...], que mi corazón fuera afianzado por una sola palabra consoladora de tu Verbo vivo y mi alma escuchara de tu boca esta buena y suave noticia: "Yo soy tu salvación; la cámara de mi corazón ya está abierta para ti" (Ex. V; LE 88).

¡Oh Dios! mi santa dulzura, dilata mi corazón y ensancha mi alma para que sea totalmente colmada de tu gloria. ¡Oh!, ¿cuándo se dirá a mi alma: "Vuelve a tu descanso porque el Señor te hace ese favor?" ¡Oh!, ¿cuándo escucharé esa voz tan agradable: "Ven, entra en la habitación de tu Esposo?" (Ex. VI; LE 120).

Bienaventurada la boca que saborea, oh Dios amor, tus palabras de consuelo, más suaves que la miel y que el panal de miel (Ex. V; LE 110).

¡Cuán dulce tu conversación! ¡Cuán precioso tu coloquio! Tu trato no causa hastío. Tu compañía es gozo verdadero y sin fin. Dígnate entrar en mi vil aposento, y descansa conmigo. Hazme oír tus confidencias llenas del Espíritu Santo, para que olvide contigo todas mis angustias y tribulaciones (Ex. VII; LE 185).

¡Oh! ¿cuándo oíré el cántico nuevo de las bodas eternas, que tú, su Rey y Esposo, les cantas [a las vírgenes] tan suavemente con la cítara; ese cántico, donde resuena el esplendor de tu voz, más perfecta que todos los címbalos del cielo, donde desfallecen toda voz y toda lengua, ante esa alabanza digna de ti? (Ex. VI; LE 132-133).

Así, la oración, confesión de la propia miseria y de la grandeza de Dios, toma las variadas formas de la alabanza, la súplica, la intercesión, la acción de gracias y el arrepentimiento del pecado:

Oh bienaventurada Vida de mi alma [...] en todos mis pensamientos, palabras y obras [sé] mi único interés [...]. Consuela la angustia de mi corazón, diciéndome: "Yo no te olvidaré". Que en esto se verifique tu palabra, oh Amor (Ex. VII; LE 187).

Consagra mi ser y mi vida a tu alabanza y tu gloria, para que, en todos sus pensamientos, palabras, obras, y los movimientos del espíritu, te

alabe y te glorifique siempre mi alma hasta la médula, así como toda la energía y el ser de mi cuerpo, en la plenitud de amor y dilección (Ex. VI; LE 160-161).

¿Quién describirá la gloria de tu majestad? ¿Quién podrá saciarse al ver tu claridad? ¿Cómo podrá bastar el ojo para ver, el oído para oír, en la contemplación de la gloria de tu rostro? (Ex. VI; LE 136-137).

Amado mío, por el poder vivificante de las dulces palabras de tu bendita boca, borra todas las ofensas de mi boca impura (Ex. VII; LE 206-207).

Ojalá, oh Jesús lleno de amor, todos mis pensamientos, mis palabras y mis acciones se dirijan siempre a observar tus mandamientos (Ex. V; LE 100-101).

¡Amado mío!, por la dulce piedad de tus benditos oídos, purifica toda la iniquidad de mis oídos pecadores, para que, en la hora de mi muerte, no tema oír una palabra de desdicha, sino que, a tu dulcísima llamada, mi oído reciba la alegría y el gozo; pues eres el único al que espero. ¡Por favor, llévame cuanto antes a tus bodas! (Ex. VII; LE 205)

### **PALABRA DE EDIFICACIÓN**

Pero la palabra humana no solo se dirige a Dios en la oración, sino que también es medio de comunicación entre los hombres. Y en este sentido, Gertrudis aprende que la palabra debe ser instrumento de edificación del prójimo. Ella misma reconoce varias veces haber sido sabiamente instruida por «otra persona», a quien no menciona por su nombre, pero los intérpretes identifican con Gertrudis de Hackeborn, su maestra:<sup>5</sup>

Tú el Dador, Renovador y Conservador de todo lo bueno, me excitaste a mí que me enfriaba, a través de algunas personas que conocí eran más devotas y amigas tuyas (L II 23,15; MTD I,207).

Me lo mostraste más tarde con toda claridad por otra persona que [...] tiene sus oídos espirituales mucho más acostumbrados que los míos, por desgracia, para percibir los finos silbidos de tus amorosos susurros (L II 5,3; MTD I,148-149).

---

5 Cf. también L II 23,1, donde Gertrudis declara haber sido, en sus años jóvenes, prevenida de su mala conducta por «la exterior corrección de mis prójimos».

Confieso una vez más, por tu ternura, Dios benignísimo, que recurristeis a otro medio para sacudir mi inercia. Comenzaste tomando como instrumento otra persona y consumaste la obra por ti mismo con tanta misericordia como benignidad. Al proponerme esta persona que, según el relato evangélico, los primeros que te encontraron recién nacido fueron los pastores,<sup>6</sup> añadió para mí estas palabras transmitidas a ella por ti: Si verdaderamente quería encontrarte debía vigilar con diligencia sobre mis sentidos como los pastores sobre sus rebaños. No acepté el consejo con agrado (L II, 13,1; MTD I,171) -reconoce Gertrudis.

Más adelante, comprende que ella misma debe instruir y consolar al prójimo con su palabra, como parte de la misión que le asigna el Señor.

Me concediste como don especial, que todo el que, con buena voluntad, recta intención y humilde confianza, fuera conmovido por mis palabras para provecho de su alma, nunca se apartará de mí sin haber experimentado edificación o consolación espiritual (L II 20,5; MTD I,190).

El abismal desbordamiento de tu generosidad hacia mí, el más vil e inútil de todos tus instrumentos, se ha dignado [...] darme la certeza de tu gracia por la que todo el que desea acercarse a tu sacramento, y por temor se retrae con inseguridad, si guiado por la humildad busca ser animado por mí, que soy la última de tus siervas, tu incontenible ternura le juzga por esta, su humildad, digno de tan gran sacramento, y lo recibirá como fruto de su salvación eterna. Añadiste que, si según tu justicia no se le podría considerar digno de acercarse, nunca permitirías que se humillara para pedir mi consejo (L II 20,1; MTD I,187).

En tercer lugar, la abundante generosidad de tu gracia ha enriquecido la pobreza de mis méritos con tal certeza que a todo el que yo prometiere algún beneficio o el perdón de algún pecado confiando en la divina piedad, tu benigno amor se ha comprometido a mantenerlo tan firme según mis palabras, como si verdaderamente lo hubieras jurado con las benditas palabras de tu boca (L II 20,3; MTD I,189).

Me garantizaste a mí indignísima, que, si alguien con corazón arrepentido y espíritu humilde me declaraba dolorido su falta, y yo lo consideraba en mis consejos más o menos grave, tú, Dios misericordioso lo juzgarías culpable o inocente [...] Tú, mi buen Dios, te has dignado

---

6 Cf. Lc 2, 18. 26.

servirte de mí como tu vilísimo instrumento, para comunicar a otros amigos tuyos, más dignos que yo, por medio de mis palabras, la gracia de la victoria (L II 20,2; MTD I,188-189).

### **CUM NULLIS POSSIM VERBIS EXPLICARE**

En la cima de la unión con Dios, cesa toda palabra. No hay palabras que puedan expresar esta experiencia. Gertrudis confiesa su impotencia para lograr transmitir el gozo y la plenitud de la unión divina, que superan todo lo que puede experimentarse en la vida terrena:

Imposible explicar con palabras (*cum nullis possim verbis explicare*) cuántos y cuan numerosos bienes, dignos de todo encomio me has concedido; entre ellos haber hecho aún más saludable tu presencia en mí. Concédeme, dispensador de todos los dones, ofrecerte por ello en humilde gratitud, un digno sacrificio de alabanza. Sobre todo, por haberte preparado en mi corazón con tu beneplácito y el mío tan encantadora morada. No he leído u oído que en el templo de Salomón [...] hubiera algo preferible a las delicias que por tu gracia conozco preparaste tú mismo para ti en lo más íntimo de mi ser. Con ellas me concediste a mí indignísima, una fruición contigo como la tiene la reina con el rey (L II 23, 6; MTD I,204).<sup>7</sup>

Igual o incluso mayor acción de gracias te sean dadas si es posible, por cierta gracia sobre-excelentísima, solo de ti conocida. La grandeza de su dignidad no me deja comunicarla con palabras (L II 22,1; MTD I, ; MTD I,198).

¿Qué más puedo decir de esta dulcísima visión, si así puedo llamarla? Porque, con toda verdad, me parece que la elocuencia de todas las lenguas no sería suficiente para describir durante toda mi vida, este modo preclaro de contemplarte, incluso en la gloria celestial. Si tu condescendencia, Dios mío, única salvación de mi alma, no me hubiera conducido hacia ella por medio de la experiencia. Me es también grato confesar que, si ocurre con las cosas divinas lo que acontece con

---

7 En este texto se inspira el título de esta ponencia: "*Quantis et quam plurimis omni acceptione dignis bonis, inter haec mihi salutarem praesentiam tuam gratiorem effeceris, cum nullis possim verbis explicare, da, dator munerum, ut proinde dignam tibi offeram hostiam jubilationis in spiritu humilitatis, et praecipue pro eo quod tam amoenam, secundum beneplacitum tuum atque meum, in corde meo tibi praeparasti inhabitationem; quod nec de templo Salomonis, nec de triclinio Assueri legi vel audivi, quod mihi videatur praeferendum deliciis illis, quas cognosco gratia tua, teipsum tibi praeparasse in intimis meis et quibus concessisti me indignissimam pariter tecum frui tanquam reginam cum rege*".

las humanas, a saber, que el poder de tu ojo excede tanto esta visión como yo pienso, diré con verdad que, si no fuera por el poder divino, no podría permanecer en el cuerpo el alma a la que se le ha concedido gozar de favor semejante, aunque solo sea por un instante (L II 21,4; MTD I,196-197).

No es que Gertrudis no pueda expresar esta experiencia porque no la comprende o porque no percibe a Dios, por una especie de oscuridad, embotamiento del alma o silencio de Dios. Al contrario, ella tiene una comprensión plena de lo que vive en el éxtasis de la unión con Dios. El éxtasis se distingue de la experiencia del silencio de Dios, aunque ambas son experiencias inefables, inexpressables. Gertrudis se da cuenta, ocasionalmente, de haber padecido este silencio de Dios, que resulta penoso al alma y la mueve a buscar a Dios con mayor deseo:

Oh mi Paz, dulcísimo Jesús, ¿cuánto tiempo guardarás silencio? ¿Hasta cuándo disimularás? ¿Hasta cuándo te callarás? Al menos ahora, habla por mí, diciendo esta palabra de amor: “Yo le rescataré” (Ex. VII; LE 176-177).

Pero de lo que aquí se trata no es del silencio de Dios, sino de una unión y participación de la misma realidad de Dios que excede la mente y no puede ser traducida en palabras. Gertrudis intenta describir este *excesus mentis* en los Ejercicios, por ejemplo, en los siguientes textos, que tratan de describir la experiencia *a posteriori*, en base a lo vivido:

¿Qué soy yo, oh Dios mío, amor de mi corazón? ¡Ay, ay, qué desemejante soy de ti! Soy una ínfima gotita de tu bondad, y tú eres el océano lleno de dulzura. Oh amor, amor, abre, abre sobre mi pequeñez las entrañas de tu bondad. Derrama sobre mí las cataratas de tu benignísima paternidad. Arroja sobre mí todos los manantiales del gran abismo de tu infinita misericordia. Que me engulla la sima de tu amor. Que sea sumergida en el abismo del océano de tu misericordiosísima bondad. Que me anegue en el diluvio de tu amor vivo, como desaparece una gota de agua del mar en la profundidad de su inmensidad. Que muera, que muera en el torrente de tu inmensa piedad, como muere la chispa de fuego en la corriente impetuosa del río. Que me envuelva el rocío de tu amor. Que la copa de tu amor me quite la vida. Que el secreto designio de la gran sabiduría de tu amor actúe y realice en mí la gloriosa muerte de amor, de ese amor que da la vida. Allí, allí perderé mi vida en ti, donde vives eternamente, oh amor mío, Dios de mi vida. Amen (Ex. IV; LE 74).

¡Oh amor, amor, amor! Derrama sobre mí el cúmulo de tu inmensa bondad e indulgencia. Abrúmame bajo la carga de tu infinita bondad y clemencia. Hazme expirar en el suave suspiro de tu Espíritu y dormiré a la sombra de tu amor. Que viva saboreando tu suavidad, y así entregue el espíritu, para que, pasando de mí misma a ti (*excesus mentis*), oh amor suave y amable, me vaya con suavidad, sucumba en tus abrazos y sea sepultada de verdad en el beso de mi dulce amor (Ex. IV; LE 75).

Como se ve en los textos precedentes, el discurso, aun siendo metafórico y pleno de belleza, no logra expresar la experiencia en sí misma, sino solo sugerirla, y esta experiencia queda oscura para el lector que no la haya hecho ya previamente por sí mismo. El discurso trasunta la percepción de la infinita desproporción entre la creatura y el creador, a la vez que la perfecta correspondencia de la plenitud de Dios al deseo infinito del ser humano. La unión de estos dos términos no puede darse sin una muerte, una transformación substancial de la creatura que, despojándose así de lo limitado y contingente de su condición, se hace capaz de recibir esta plenitud de Dios. Dicha transformación es percibida como una aniquilación y al mismo tiempo, como lo más deseable, ya que el término final de la creatura no está en la aniquilación, sino que ésta es medio para su consumación definitiva, que es gozo pleno, felicidad y deleite en la participación de la realidad divina. Que las palabras de Gertrudis, aunque imperfectas, nos hagan barruntar y desear esta experiencia:

¡Ah!, que en ti, oh amor fuerte, se reseque mi carne; que en ti, oh amor vital, expire mi vida; que en ti, oh dulce amor, todo mi ser se deshaga en cenizas. Y que en la dulce luz de tu rostro descansa mi alma para siempre. Amén (Ex. IV; LE 75-76).

## **“TACERE, AUT MUTUATIS UTI VERBIS, NECESSE EST”: DEL SILENCIO A LA PALABRA PRESTADA SOBRE DIOS EN EL SERMÓN 22 DE ISAAC DE LA ESTRELLA**

Pedro Edmundo Gómez, osb.\*

La doctrina acerca de Dios en sí mismo y como fuente de todo, se encuentra desarrollada por el Abad de la Estrella en sus *Sermones* para la *Sexagésima*, cuando comenta: “*El sembrador salió a sembrar...*” (Lc 8,5). En el *Sermón 22*, quinto de esta sucesión, puente entre el *Deo Uno* “filosófico” (*Sermones* 19 al 21) y el *Deo Trino* “teológico” (*Sermones* 23 al 26), y que B. McGinn califica como el “corazón”<sup>1</sup> de la serie, plantea el problema del lenguaje como límite y posibilidad del conocimiento de Dios<sup>2</sup> reflexionando sobre qué vías y en qué sentido se puede hablar sobre Dios, lo hace partiendo de ese nudo que es cómo distinguirlo de las propiedades que se le atribuyen. Así lo leemos al comienzo del sermón:

3. Todo lo que es verdaderamente simple se identifica de modo necesario con lo que posee. Es preciso pues, examinar lo que él posee para tratar así de conocer lo que él es. Y para evitar rodeos, pregunto si posee razón y afección: si no las posee, no es, me parece, el mejor; y tampoco, si las posee, el ser soberano. Porque la razón y la afección están en un sujeto y no pueden existir sin un sujeto. Por esto, poseyéndoas, se identifica él mismo con ellas, no puede existir sin n sujeto, y entonces es inferior a la substancia como tal. 4. ¿Qué diremos, hermanos? Necesariamente, él posee o no posee, y todo lo que posee, él lo es: de otro modo él proviene de elementos diversos y no es ni uno, ni simple, ni inmutable. Porque si él es razón y afección, o fuerza y sabiduría -ya que es todo esto si las posee- ¿qué sucede con lo que

---

1 B. McGinn, *The Growth of Mysticism*, London, 1995, p. 292.

2 Cf. Note 17, “La connaissance de Dieu”, en Isaac de L'Étoile, *Sermons II*, Sources Chrétiennes 207, Du Cerf, París, 1974, pp. 336-337.

\* Abad de Cristo Rey, El Siambón, Tucumán y Miembro honorario de la ACIF, Córdoba.

arriba establecimos con tanto trabajo, es decir que él no es nada de lo que existe, sino que está por encima de todo y que todo es de él? Pues si este principio es verdadero, es de él de donde vienen estas realidades como las demás. Si las posee ¿cómo es soberano? Si no las posee, ¿cómo es el mejor?<sup>3</sup>

## I.

Una vez más, en su discurso, entrelaza un tejido multicolor de citas de la Escritura, elaboraciones de conceptos y principios filosóficos de diversa procedencia, afirmados como fundamento del razonamiento, y oraciones e intrusiones emotivas que le dan el sabor de una meditación-reflexión-oración en voz alta que tiene lugar en el mismo momento, aunque de hecho no haya sido así. Estas “explosiones apasionadas”, presentes habitualmente en la teología monástica medieval, son usadas en su retórica muy a menudo, para anunciar un paso más en el ascenso dialéctico.<sup>4</sup> Así en el párrafo quinto parece afectado por una caída depresiva cuando haciéndose eco del *Proslogion* 14<sup>5</sup> y de su *Sermón* 4,5<sup>6</sup> exclama:

5 ¡Ay de nosotros! Nos hemos agotado inútilmente en nuestras reflexiones. Yo imaginaba tener todo y perdí todo. ¡Ojala desconociera toda literatura! En verdad hay tinieblas en la luz, y mucho más en una luz intensa. Ciertamente *el Señor es luz y en él no hay tinieblas* (Cf. *1Jn* 1,5); pero su luz inaccesible es la que produce en nosotros las tinieblas. Porque hay dos causas que engendran las tinieblas: la ausencia y la sobreabundancia de luz. ¡Oh fuente misma de la luz, *aparta de mi sus ojos*, se ha dicho, *porque ellos me arrebatan fuera de mi!* (*Ct* 6,5) ¡Oh Señor! puesto que hasta aquí has alumbrado mi lámpara, te suplico, ilumina también éstas mis tinieblas (Cf. *Sal* 17, 29).<sup>7</sup>

El mismo desconsuelo aparece cuando, con la reacción típica del que maneja con destreza el arte de la palabra, se ve obligado a admitir dolorosamente:

---

3 Isaac de la Estrella, *Sermón* 22, 3-4, en *El Misterio de Cristo. Sermones*, Intr. B. McGinn, Trad. Monjas Benedictinas de Santa Escolástica (PC 15), Monasterio Trapense de Azul, Azul, 1992, pp.129-130.

4 Cf. B. McGinn, “Isaac of Stella on the Divine Nature”, *Analecta Cisterciensia* 29 (1973), p. 30.

5 Cf. *Sermón* 19, 23, pp. 119-120.

6 Cf. *Sermón* 4, 5, p. 23.

7 *Sermón* 22,5, p. 130.

11. Ved, hermanos, cuántas angustias padecemos, cuánto sufrimos por la indigencia de los vocablos en nuestro esfuerzo por decir en términos propios algo del indecible, para enseñar acerca del incomprensible. Todo esto sea dicho para que no os limitéis a creer por la palabra de otro, sino que comprendáis por vosotros mismos que es imposible captar o comprender qué es Dios. Pero esto, carísimos, no es tampoco efecto de nuestra debilidad, de nuestro embotamiento, de nuestra necedad, sino efecto de su perfección y de su inaccesibilidad.<sup>8</sup>

## II.

Como lo ha puesto de manifiesto la edición crítica de los *Sermones* por A. Hoste, G. Salet y G. Raciti<sup>9</sup> y ha sido ampliamente estudiado por F. Bliemetzrieder<sup>10</sup>, A. Fracheboud<sup>11</sup>, B. McGinn<sup>12</sup> y H. McCaffery<sup>13</sup> en el párrafo octavo, Isaac hace pie sobre el Pseudo Dionisio Areopagita al desarrollar una primera teología negativa<sup>14</sup> o apofática para la cual a Dios:

8. Se le llama sin embargo número sin número, medida sin medida, peso sin peso; de modo que también puede ser llamado sabiduría sin cualidad, justicia y fuerza sin afección o hábito del alma. Sin embargo, creemos que es mejor llamarlo supersabiduría, superjusticia y así lo demás, como también supersubstancia: no ciertamente para expresar lo que él es, sino para no callarse completamente; o bien, puesto que él no es nada de todo lo que es, se lo pone aparte de todo lo demás: respecto de él, las negaciones son más verdaderas, porque es más exacto negar todo de él que afirmar algo.<sup>15</sup>

Y, en el sermón siguiente continuará su desarrollo teológico trinitario en la misma línea:

---

8 *Sermón* 22, 11, p. 132,

9 Isaac de L'Étoile, *Sermons II*, Sources Chrétiennes 207.

10 Cf. F. Bliemetzrieder, “Isaac de Stella: Sa speculation theologique”, *RTAM* 6 (1932), pp. 146-149.

11 Cf. A. Fracheboud, “Le Pseudo-Denys l'Aréopagite parmi les sources du Cistercien Isaac de l'Étoile”, *Collectanea Cisterciensia* 9 (1947), pp. 328-341; 10 (1948), pp. 19-34.

12 Cf. B. McGinn, “Isaac of Stella on the Divine Nature”, pp. 27-35.

13 Cf. H. Mc Caffery, “Apophatic Denis and Abbot Isaac of Stella”, *Cistercian Studies Quarterly* 17 (1982), pp. 338-349. Para este autor Dionisio sería un “antídoto agustiniiano”, Cf. pp. 348-349.

14 Cf. *Sermón* 20, 1, p. 120.

15 *Sermón* 22, 8, p. 131.

17. Por lo tanto, es evidente que cuando nos vemos obligados a hablar de la inefable superpresencia de Dios o de su Verbo, nosotros no podemos callar, constatamos que no se puede pensar ningún nombre que exprese a aquél de quien hablamos, ni tampoco una palabra que signifique de modo adecuado lo que con justa razón se dice de él.<sup>16</sup>

Aunque formado en la Escuela de San Víctor, no renuncia, porque no puede hacerlo,<sup>17</sup> al intento de hablar positivamente sobre Dios, por lo que expone la naturaleza y las divisiones de la teología, a la manera neoplatónica de Boecio,<sup>18</sup> del Pseudo-Dionisio y Juan Escoto Eriúgena, precisando que para hacer tal operación, tres son los caminos, o 'teologías':<sup>19</sup> la divina, la racional y la simbólica:<sup>20</sup>

9. Por eso, según la teología propiamente divina, él no posee la substancia ni la sabiduría, y no es tampoco la substancia ni la sabiduría. Pero en la pobreza y las estrecheces de nuestra propia teología racional se emplean estas dos expresiones. Y en la teología simbólica y por así decir sensible se llama también a Dios: también a Dios: cielo, tierra, sol, fuego, león, buey, ave, madera, piedra, oro; y se usan todos estos términos con tanto mayor libertad, por una similitud fundada sobre la esencia, la actividad, el fin, cuanto que no se emplea ninguno de estos vocablos en sentido propio.<sup>21</sup>

La primera coincide con la teología apofática dionisiana, en la que "crítica del lenguaje religioso" y "la práctica de la oración" constituyen las dos formas complementarias de un único caminar<sup>22</sup> para el cual toda afirmación sobre Dios es ilícita, la segunda que reconoce como propia, aunque califica de pobre y limitada, es la reflexión de la mente humana que opera distinguiendo en multiplicidad de aspectos lo que es uno e indecible, y la tercera es aquella que en cierto modo trabaja con los sentidos, sirviéndose de imágenes y similitudes:<sup>23</sup>

---

16 *Sermón* 23, 17, p. 141.

17 Cf. *Sermón* 19, 23, pp. 119-120; 23, 2, p. 136.

18 Cf. S. Vanni Rovighi, "Notes sur l'influence de saint Anselme au XIIe siècle (suite et fin)", *Cahiers de civilisation médiévale* 29 (1965), p. 50.

19 Cf. B. McGinn, "Theologia in Isaac of Stella", *Cîteaux* (1970), pp. 219-235.

20 Cf. *Sermón* 22, 8.

21 *Sermón* 22, 9, p. 131.

22 Cf. Ch. Wackenheim, "Actualité de la théologie négative", *Revue des sciences religieuses* 59 (1985), pp. 147-161.

23 Cf. Ch. Trottmann, "Issac de l'Étolie lecteur du livre de la nature", *Rev. Sc. Ph. Th.*

10. Porque así como a Dios en metáfora se le llama cielo y otras cosas semejantes; así también se le llama substancia, sabiduría y otras cosas semejantes según la figura opuesta que se llama hipérbole. Esta, en efecto, sobrepasa la verdad y rebasa lo creíble, aquélla no alcanza la verdad y permanece lejos de la realidad auténtica. Porque decimos lo que podemos, en nuestro deseo de expresar lo inexpresable; imposible decir algo de él en términos propios: es preciso callar, o bien emplear un vocabulario prestado.<sup>24</sup>

Tanto la teología simbólica, estudiada por M. D. Chenu<sup>25</sup> y en su vertiente cisterciense por J. Morson,<sup>26</sup> como la racional, considerada por A. Fidora y M. S. Marinho Nogueira,<sup>27</sup> utilizan, con mayor o menor libertad, palabras que son útiles, pero siempre dentro del horizonte de la teología negativa, no por sí misma como en Dionisio, sino como correctivo de las pretensiones de la teología positiva, ya que la *via negationis* es un paso obligado en la inteligencia de la fe, porque que no hay palabras que puedan ser aplicadas con propiedad a Dios y por eso como vimos recurre a las superafirmaciones; p. ej. supersubstancia o “más que ser” como en el *Sermón* 19 y 20<sup>28</sup> de la *via eminentiae*.

---

95 (2011), pp. 343-362.

24 *Sermón* 22, 10, p. 131.

25 Cf. M-D. Chenu, *La teología nel XII secolo*, Milano, 1983, pp. 215-235.

26 Cf. J. Morson, “Symbolic Theology: the Cistercian Fathers Heirs to a Tradition”, en J. R. Sommerfeldt (ed.), *Cistercian Ideal san Reality*, Kalamazoo, 1978, pp. 245-261.

27 Cf. A. Fidora y M. S. Marinho Nogueira, “*Iuxta rationalem quam diximus nostram theologiam*”, Originalidad y alcance metafísicos de la teología racional de Isaac de Stella (+ ca. 1178)”, en *Metafísica y Antropología en el Siglo XII*, EUNSA, Navarra, 2005, pp. 115-116.

28 “19. Pero he aquí, amadísimos, lo que, confieso, hace exultar mi espíritu por adelantado con no sé qué de impaciencia: a través de la imperfección de estas realidades que son solas y todo enteras substancias, he aquí que comienza a traslucirse una realidad que habría que llamar, si se puede, supersubstancia, la cual subsiste absolutamente por sí y en sí y de sí, y en el pensamiento y en la realidad misma, y como la esencia y en acto, y como concepto y como manera de ser. Nada la rige para darle ser algo; nada la sostiene para preservarla de la nada; nada está por encima de ella que sea su origen; nada por debajo, nada de menos en que pueda subsistir; nada está antes que ella para darle la esencia; nada después para darle la naturaleza; nada fuera para darle la forma. Si es verdaderamente así, si el espíritu no es juguete de una imaginación vana, este ser es mucho mejor que toda substancia. Por eso no debo adherirme ni a la substancia primera, ni a la substancia segunda, puesto que algo mejor, incluso suponiendo que no exista, es en todo caso susceptible de ser pensado” (*Sermón* 19, 19, p. 118). “6. Pero nosotros buscábamos, no el fundamento mudable de los accidentes, sino al inmutable *Padre de las luces, en el cual no se da mudanza ni sombra de variación* (*St* 1, 17) a quien es evidente que no se puede nombrar en

En síntesis, estas palabras prestadas o superafirmaciones, como las mismas metáforas e hipérbolos –“meiosis” en la interpretación de D. Pezzini–,<sup>29</sup> serían positivas en la forma, pero siempre negativas en su significado,<sup>30</sup> y para ilustrarlo recurre al ejemplo bíblico de los serafines y al uso de la paradoja:

12. También se ve a los serafines, santos, sublimes, alados, con esas alas que simbolizan el esfuerzo de la contemplación, velar su rostro y sus pies (Cf. Is 6, 2), señalando así que el principio y el fin les están velados no por su propia ignorancia, sino por la supersabiduría incomprensible de Dios. En efecto, del mismo modo que no viendo nada, vemos las tinieblas invisibles; no escuchando nada, escuchamos el silencio que no se puede oír; del mismo modo, no viendo ni soportando la luz sobreabundante e insoportable vemos al invisible, no ciertamente por haber devenido ciegos, sino por haber sido sobrepasados por la luz.<sup>31</sup>

Cédric Giraud lo explica de la siguiente manera:

El recurso a este *transfert*, *translatio* en el vocabulario escolar. Hace necesario un análisis de los términos empleados en la teología racional. Según Isaac, si bien no emplea la noción explícitamente, estamos en presencia de una forma de equivocidad. Decir que Dios es sabiduría, razón o fuerza, implica comprender que en esta predicación, en el sentido gramatical del término, es impropia. Para Isaac, y contrariamente a otros maestros, no se trata de una predicación metafórica, pues el cisterciense no se sitúa del lado del hombre, sino de una predicación eufénica en relación a la teología divina. En este sentido, una expresión como ‘supersabiduría’ es más adecuada y traiciona menos la realidad del misterio. El momento apofático es inseparable de una reflexión sobre el lenguaje característico de esta filosofía ‘existencial’. El análisis de la *translatio* no está ubicado como comienzo, como es el caso en las recopilaciones contemporáneas de sentencias, pasaje obligado del teólogo de las escuelas que reflexiona sobre las

---

sentido propio substancia, ni incluso incorpórea, a quien sería impío considerar susceptible de los contrarios. Ciertamente, pues, es manifiesto que lo inmutable es mejor que lo mudable. Ahora bien, el Inmutable, como resalta de lo que se dijo, no debe ser considerado substancia ni en una substancia, sino por encima de toda substancia, y debe ser llamado supersubstancia” (*Sermón* 20, 6, p. 122).

29 Cf. Isacco della Stella, *I Sermoni*, I, Pezzini, D. Paoline, Milano, 2006, p. 165, n. 7.

30 Cf. *Sermón* 22, 6-12.

31 *Sermón* 22, 12, p. 132.

posibilidades del lenguaje. Aparece como un simple momento en la búsqueda del Verbo Divino: el grito *utianm litteras nescissem* no es la llamada de un monje a alguna docta ignorancia, sino que revela la insatisfacción pasajera de un espíritu ante las imperfecciones de la teología racional.<sup>32</sup>

### III.

La respuesta al problema de la relación entre Dios, definido como uno, simple,<sup>33</sup> que es todo lo que posee,<sup>34</sup> e inmutable,<sup>35</sup> y sus propiedades (sabiduría, razón, fuerza, justicia, es que ellas están en él como en el principio del que derivan, se encuentra en los densos parágrafos finales:

22. Son pues tres: el uno, el simple, el inmutable; y estos tres son simultáneamente el uno, simultáneamente el simple e igualmente el inmutable. Ellos solos o más bien el que es solo y uno, existe verdaderamente en todas las cosas, sin subsistir en ellas; de modo que si él se sustrajera no habría ya más nada que sostuviera, que mantuviera, que sobreviniera. Todas las cosas no tienen en sí mismas más que una existencia vana y vacía, como lo dice el Sabio: *Vanidad de vanidades y todo es vanidad (Qo 1,2)*; tienen en él una existencia viva y eterna, o más bien ellas son eternidad y vida, como dice el bienaventurado apóstol: *Lo que ha sido hecho era vida en él (Jn 1, 3-4)*. 23. Todas las cosas son pues en él; pero allá son lo que es él mismo. Aquí abajo también él está en todas las cosas, como ser de todas ellas: no ciertamente el ser mutable, según el cual son vanidad, que no es el ser sino una imagen y un vestigio del ser; este ser donde todas las cosas, que vanas y efímeras se mueven a través del tiempo y del espacio, son verdad y vida, todas juntas, una sola vez y para siempre; es decir que él es fuente del ser y principio eficiente de la sabiduría, de la justicia y de las perfecciones semejantes, poseyéndolas, siendo ellas, no tales como son las cosas, sino como aquéllas que hacen existir y sin las cuales no pueden existir aquellas que están en las cosas y presentan a los investigadores algún vestigio de él, a fin de que, a través de las

---

32 C. Giraud, “Isaac de L’Étoile, prédicateur du Verbe, et la Philosophie: des écoles au cloître”, *Cîteaux* 63 (2012), pp. 200-201.

33 Cf. *Sermón* 23, 8, p. 138.

34 Cf. *Sermón* 8, 8, p. 51; 21, 4, pp. 124-125; 23, 4-5, p. 137; 24, 10, p. 145; 34, 25, p. 206; 40, 6, p. 241; *De anima* 1876 BC; 1878 A.

35 Cf. *Sermón* 22, 2, p. 129.

creaturas bellas y buenas, la inteligencia contemple el ser más bello y el mejor que las ha creado (*Cf. Rm 1,20*), Dios que vive y reina. Amén.<sup>36</sup>

El hablar racional sobre Dios se funda en la causalidad, es la reflexión metafísica sobre Dios como causa del ser la que justifica la teología afirmativa. Leemos en el párrafo quince, fuertemente influenciado por el *Timeo* en la traducción de Calcidio:<sup>37</sup>

15. La fuente es el principio y el origen del río; pero la una y el otro son de la misma esencia, y se constata que el agua del río es la misma que la de la fuente. Del mismo modo, también la raíz es el principio del árbol; el género es el principio de todas sus especies. Y también, la semilla es el principio del retoño; el poder germinativo es el principio de la semilla; los elementos son el principio del poder germinativo; y esta materia primordial que se llama 'silva' o 'hylé' es el principio de los elementos. Y en todos estos casos y los casos análogos, considerando el principio esencial, cuando la naturaleza produce, por así decir, a partir de la cabeza el cuerpo, o a partir del semejante lo semejante, o a partir de las causas naturales su efectos, llegamos a percibir que todo productor es el principio de su obra propia.<sup>38</sup>

En el apartado siguiente aborda el mismo tema en el caso de las obras humanas, recurriendo a las cuatro causas aristotélicas que aprendió también en la Escuela de Chartres. Aquí vemos como Isaac pasa de una doctrina escolar a otra según sus necesidades, como lo hace al explicar los grados de conocimiento en *De Anima*.<sup>39</sup>

Dios es la fuente y origen del ser, el principio eficiente de las perfecciones; estas son su esencia y su existencia, no como son en las cosas, sino como principio del cual derivan –sin el cual no pueden existir– las perfecciones que están en las cosas, y que se ofrecen al teólogo que filosofa como un vestigio de él, a fin de que, a través de lo que es creado de bello y de bueno, se llegue a contemplar con la mente a aquel que es bellísimo y buenísimo, por el cual han sido creadas. Hay

---

36 *Sermón 22-23*, p. 135.

37 *Cf. Note 18*, "Origine de la matière", *Sermons II*, Sources Chrétiennes 207, pp. 338-339.

38 *Sermón 22*, 15, p. 133.

39 *Cf. Á. J. Capelletti*, "Origen y grados del conocimiento según Isaac de Stella", *Philosophia* 24 (1961), pp. 23-33.

pues una triple causalidad, natural, artificial y divina.<sup>40</sup> Y en la causalidad divina hay continuidad y ruptura:

17. Pero por otra parte, quien tiene el poder de suscitar algo de la nada o, una vez suscitado, de reducirlo a la nada, o bien de cambiar algo a otra especie, de aumentarlo sin añadirle nada, de disminuirlo sin quitarle nada, ése es manifiestamente un artesano que precede y sobrepasa la naturaleza; es también el autor de la naturaleza, y es necesariamente, de una naturaleza diferente de todas sus obras. Se puede pues hablar de principio, de fuente, de origen según tantos cuantos sean los modos como él se presenta actualmente: y entonces el modo más digno, más sublime y más excelente que todos ¿quién discutiría que conviene a Dios cuya excelencia lo coloca en la cima de todos los seres?<sup>41</sup>

En Isaac el proceso de negación tiende a la superafirmación y esta a su vez contiene a la negación. El silencio de la teología negativa que era el corazón de la teología de Dionisio, no lo es en Isaac,<sup>42</sup> que privilegia, aunque muy consciente de sus límites la teología catafática o afirmativa, como señalara W. Meuser.<sup>43</sup> Para el Areopagita hay “una jerarquía que no solamente estructura el *ordo essendi*, más también el *ordo intelligendi* y que lleva de la palabra al símbolo y de allí al silencio”.<sup>44</sup> En su ‘*analogie Theologie*’<sup>45</sup> Isaac puede hablar, aunque con palabras prestadas, afirmativamente de Dios en cuanto es causa eficiente de la multiplicidad participada, manteniendo a la vez su trascendencia e inmanencia. A pesar de su gran esfuerzo de síntesis, será necesaria otra metafísica para explicar la *analogia entis*,<sup>46</sup> superando la univocidad y la equivocidad. En una época como la nuestra en que la filosofía y las ciencias del lenguaje giran y se interrogan nuevamente sobre las relaciones entre las palabras, las cosas y los sujetos, el problema-necesidad del “hablar” del Dios “inefable” encuentra nuevamente su pleno sentido, significado y orientación.

---

40 Cf. Guillermo de Conches, *Glosae super Platonem*, Vrin, Paris, 1965, pp. 104-105.

41 *Sermón* 22, 17, p. 133.

42 Cf. B. McGinn, “Isaac of Stella on the Divine Nature”, pp. 31-32.

43 Cf. W. Meuser, “Die Erkenntnislehre des Isaac von S.”, en *Beitrag zur Geschichte der Philosophie des XII Jahrh*, Bottrop i. w., 1934, p. 37, n. 226.

44 A. Fidora y M. S. Marinho Nogueira, “*Iuxta rationalem quam diximus nostram theologiam*”, p. 115.

45 Cf. W. Meuser, “Die Erkenntnislehre des Isaac von S.”, p. 36.

46 Cf. J. Splett-L.B. Puntel, “*Analogia entis*”, SM (D) I, 123-133; W. Khuxen, “*Analogie I*”, HWP I 214-227; J. Track, “*Analogie*”, TRE 11 625-650.



# LA TEOLOGÍA POLÍTICA DEL MISTICISMO. UNA APROXIMACIÓN COMPARATIVA ENTRE TOMÁS MORO Y SAN JUAN DE LA CRUZ

Fabián Javier Ludueña Romandini\*

## I.

Tanto Tomás Moro como San Juan de la Cruz podrían ser considerados, a primera vista, ejemplos de lo que Rudolf Otto llamaba *Selbstversenkung*, es decir, de un tipo místico que hace del análisis de la interioridad un punto central de su camino de ascenso hacia Dios. En esta ponencia intentaremos, entonces, llevar adelante una comparación entre algunos textos de Moro y San Juan, con especial atención al *Dialogue of Comfort against Tribulation* y la *Noche Oscura* respectivamente. No se tratará, sin embargo, de un trabajo histórico de influencias mutuas sino de comparación estructural.

En consecuencia, nos permitiremos la licencia de invertir la sucesión cronológica tradicional y tomaremos primero el caso de San Juan como paradigma del místico y luego buscaremos qué elementos del mismo podemos hallar presentes en Tomás Moro a quien resulta, quizá, algo más problemática la aplicación de la categoría de místico si bien creemos que, con ciertas cautelas, dicha categoría puede convenirle también.

De las múltiples facetas posibles para abordar el fenómeno del misticismo, elegiremos sólo una que ha sido, quizá, la menos frecuentada por los estudiosos de estos autores, esto es, haremos hincapié en la dimensión política del misticismo cristiano en oposición complementaria a los eruditos que, siguiendo en este punto a Gershom Scholem, han reservado sólo para el judaísmo el carácter político del fenómeno místico.<sup>1</sup>

---

1 Scholem, Gershom, *Le messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaïsme*, Paris, Calmann-Lévy, 1974, pp. 41-43. Para una perspectiva complementaria de la aquí seguida pero que prioriza el problema de la *unio mystica*, cf. Moshe Idel

\* CONICET – UBA- UADE

Como ha escrito una vez Erik Peterson, la Iglesia, en su forma institucional, “se parece de modo preponderante a formas políticas (*politischen Gebilden*) como el reino (*Reich*) o la polis”<sup>2</sup> aún si, respecto de éstas, se trata de una politicidad completamente diversa y de cuyos contornos particulares no podemos ocuparnos aquí. Sin embargo, una vez admitida esta constatación, toda la experiencia cristiana está teñida de una pluralidad de formas políticas que constituyen los fundamentos mismos de su existencia secular. Desde esta perspectiva, el misticismo, como veremos, no es una excepción.

Considerada en su aspecto más abarcador, la antropología cristiana tiene uno de sus pilares en la noción política de obediencia, la cual, en tanto negada por el pecado original de Adán, constituye el *Urphänomenon* que determina la existencia misma de la finitud y de la historia.<sup>3</sup> En primer lugar el Mesías mismo, llamado a redimir la desobediencia original de Adán, por esta misma razón, “se humilló a sí mismo (*etapeínosen heautòn*), haciéndose obediente (*genómenos hupékoos*) hasta la muerte” (*Filip. 2, 8*). “Ser obedientes a Dios” (*Theôi hupotassómenoi*)<sup>4</sup> será entonces la máxima cardinal de la teología política cristiana<sup>5</sup>. Como ya lo señalaba muy tempranamente Policarpo de Esmirna, “Dios reclamará su sangre a los que le desobedecen (*tôn apeithoúnton*)”.<sup>6</sup>

Por ello mismo, el monaquismo hará también del mandato de obediencia, la piedra basal de la vida según Cristo.<sup>7</sup>

---

(ed.) – Bernard McGinn (ed.), *Mystical Union in Judaism, Christianity and Islam: An Ecumenical Dialogue*, New York – Londres, Continuum International Publishing Group, 1996.

2 Peterson, Erik, « Di Kirche » in *Theologische Traktate*, (mit einer Einleitung von Barbara Nichtweiss), Würzburg, Echter Verlag, 1994, p. 253.

3 Este aspecto del judeo-cristianismo ha sido estudiado brillantemente por Coccia, Emanuele, « Inobedientia. La disobbedienza di Adamo e l'antropologia giudaico-cristiana » in *Filosofia politica*, XXII (2008) pp. 21-36, abriendo nuevas y fundamentales perspectivas al respecto.

4 Ignacio de Antioquía, *Ad Ephesios*, V, 13. Cf. asimismo, Gryson, R., « Les Lettres attribuées à Ignace d'Antioche et l'apparition de l'épiscopat monarchique » in *Revue théologique de Louvain* 10 (1979), pp. 446-453.

5 Cf. asimismo, Ignacio de Antioquía, *Ad Magnesios*, III, 2, 4 : « es conveniente que obedezcáis (*epakoúein*) sin hipocresía alguna (*katá medemían hupókrisin*) ».

6 Policarpo de Esmirna, *Epistula ad Philipenses*, II, 1, 3. Cf. Schweitzer, V. « Polykarp von Smyrna über Erlösung und Rechtfertigung », in *Theologische Quartalschrift*, 86 (1904), pp. 91-109 y más recientemente, Bovon-Thurneysen, A., « Ethik und Eschatologie in Philipperbrief des Polycarp von Smyrna », in *Theologische Zeitschrift*, 29 (1973), pp. 241-256.

7 Como un ejemplo entre muchos otros posibles, véase Juan Casiano, *De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis*, V, 10 : « Humilitas igitur pri-

Desde este punto de vista, toda la obra de San Juan de la Cruz puede ser leída como una larguísima y compleja meditación prescriptiva sobre la vida monástica entendida como vida según la obediencia a la ley<sup>8</sup>. El intento llevado adelante por los carmelitas descalzos –a los que pertenecía San Juan– de retornar a la “Regla Primitiva” establecida por Bartolo del Monte Carmelo y sus eremitas, no es otra cosa que un intento extremo de hacer de la propia vida el espacio de realización plena de la ley evangélica.

Así, cuando tuvo que dirigirse a la comunidad de monjas dirigidas por Teresa de Ávila a los fines de transmitirles los principios de la vida monástica, San Juan las exhortará con el siguiente imperativo: “Déjate enseñar, déjate mandar, déjate sujetar y despreciar y serás perfecta”.<sup>9</sup> El mismo principio se enuncia en sus *Cautelas* dirigidas a las Descalzas de Beas: “aunque no sea más que no regirte en todo por obediencia, ya yerras culpablemente, pues *Dios más quiere obediencia*

---

*mitus oboedientiae uirtute et operis contritione corporisque fatigatione discenda est*». La obediencia, inclusive, podía ser más importante que el propio ascetismo en la vida monástica. Véase, Amma Sinclética, *Patrologia Graeca*, 65, 425D- 428A : « La obediencia es preferible al ascetismo. Éste enseña el orgullo, aquélla, la humildad ». También Agustín de Hipona, *Regula ad Servos Dei* in *Patrologia Latina*, 32, col. 1383 : « *Praeposito tanquam patri obediatur ; multo magis presbytero qui omnium vestrum curam gerit. Ut ergo cuncta ista serventur, et si quid servatum minus fuerit, non negligenter praetereatur, sed ut emendandum corrigendumque curetur, ad praepositum praecipue pertinebit, ut ad presbyterum, cujus est apud vos major auctoritas, referat quod modum vel vires ejus excedit. Ipse vero qui vobis praeest, non se existimet potestate dominante, sed charitate serviente felicem. Honore coram vobis praelatus sit vobis; timore coram Deo substratus sit pedibus vestris. Circa omnes seipsum bonorum operum praebeat exemplum (Tit. II, 7). Corripiat inquietos, consoletur pusillanimes, suscipiat infirmos, patiens sit ad omnes (I Thess. V, 14); disciplinam libens habeat, metuens imponat . Et quamvis utrumque sit necessarium, tamen plus a vobis amari appetat, quam timeri; semper cogitans Deo se pro vobis redditurum esse rationem. Unde vos magis obediendo, non solum vestri, sed etiam ipsius miseremini; quia inter vos quanto loco superiore, tanto in periculo majore versatur ».*

Para la teología medieval, cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, IIa IIae, q. 104 a. 4: “*Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, ille qui obedit movetur per imperium eius cui obedit, sicut res naturales moventur per suos motores. Sicut autem Deus est primus motor omnium quae naturaliter moventur, ita etiam est primus motor omnium voluntatum, ut ex supra dictis patet. Et ideo sicut naturali necessitate omnia naturalia subduntur divinae motioni, ita etiam quadam necessitate iustitiae omnes voluntates tenentur obedire divino imperio*”.

8 Esta es una convicción que atraviesa buena parte de la historia de la mística. Así, uno de los últimos grandes místicos ha podido escribir : « El hecho de la redención y de la salvación se cumple en la obediencia y no en la creación » in Berdiaev, Nicolas, *El sentido de la creación*, Buenos Aires, 1978, p. 119.

9 San Juan de la Cruz, *Dichos de luz y amor*, 111 in *Obras completas* (edición de Maximiliano Herráiz), Salamanca, Sígueme, 2007, p. 93 (de ahora en adelante, todas las citas referidas a San Juan provienen de esta edición).

*que sacrificios* (1 Sam 15, 22), y las acciones del religioso no son suyas, sino de la obediencia, y si las sacare de ella, se las pedirían como perdidas”.<sup>10</sup>

A partir de estas premisas, es posible comprender bajo una nueva luz el misticismo de San Juan de la Cruz, analizándolo ahora, como problema eminentemente político.<sup>11</sup> De hecho, es el propio San Juan quien señala que la experiencia mística conocida como “noche oscura” puede ser también entendida como una exposición poética<sup>12</sup> de la Regla o “Religión de los Primitivos del Monte Carmelo”.<sup>13</sup>

Las canciones y las detalladas declaraciones explicativas de la *Noche Oscura* forman parte de un conjunto no sólo dogmático-doctrinal sino de una verdadera *ortopraxis* destinada a ejecutar en la propia vida del monje la ley encarnada del evangelio<sup>14</sup>. Por ello mismo, el propio San Juan define su propósito como un “ejercicio espiritual”<sup>15</sup> que aquí debemos entender como una técnica destinada a la incorporación de la ley<sup>16</sup> en busca de una “purgación sensitiva y espiritual” conducente a una mutación cuasi-ontológica

---

10 San Juan de la Cruz, *Cautelas*, I, 11, in *op. cit.* p. 105.

11 Esta perspectiva no se halla suficientemente presente en los estudios clásicos sobre San Juan. Cf., por ejemplo, Baruzi, Jean, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*. Paris, F. Alcan, 1924 y Ruiz Salvador, Federico, *Introducción a San Juan de la Cruz. El escritor, los escritos, el sistema*, Madrid, Edica, 1968. Este aspecto del pensamiento de San Juan tampoco ha merecido la suficiente atención de los estudiosos modernos: cf. Orozco Díaz, Emilio, *Estudios sobre San Juan de la Cruz y la mística del barroco*. Edición, introducción y anotaciones de José Lara Garrido, Universidad de Granada, 2 vols., 1994.

12 Sobre el aspecto poético y literario de la obra de San Juan, cf. D'Ors, Eugenio, « Estilo del pensamiento de San Juan de la Cruz », in *Revista de Espiritualidad* 1 (1941-42) 241-254 y Alonso, Dámaso, *La poesía de San Juan de la Cruz. (Desde esta ladera)*. Madrid, CSIC, 1942. Es posible referirse también a Milner, Max, *Poésie et vie mystique chez Saint Jean de la Croix*. Paris, Seuil, 1947.

13 San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo*, in *op. cit.* pp. 148-149. Es importante recordar que esta Orden tenía una divisa netamente política: « *Zelo zelatus sum pro Domino Deo Exercituum* » (1 Reyes, 19, 14).

14 En este sentido, es decisiva la perspectiva abierta para la historia del monaquismo y del derecho por Coccia, Emanuele, « *Regula et vita. Il diritto monastico e la Regola francescana* » in *Medioevo e Rinascimento* XX / n. s. XVII (2006), pp. 97-147.

15 San Juan de la Cruz, *Noche Oscura* (de ahora en más abreviada como *N.O.*) in *op. cit.* p. 431.

16 La ley evangélica no se impone como la ley antigua o la ley civil. Se trata de un nuevo tipo de ley que se « corporaliza » en los fieles y es, por ello, una « ley infusa »: cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, IIae, q. 106 a. 1, respondeo: “*Et ideo dicendum est quod principaliter nova lex est lex indita, secundario autem est lex scripta*”.

de la existencia de quien se compromete en la realización de tales ejercicios.<sup>17</sup>

La primera fase de este ejercicio supone la purgación de los pecados que afectan los sentidos y obnubilan el alma en el camino de su ascenso místico. Soberbia, avaricia, lujuria e ira deben ser combatidos con todo celo.<sup>18</sup> Sin embargo, la “gula espiritual” se presenta como una de las amenazas más temibles para los “ejercicios espirituales” dado que este estado consiste en un cierto “gozo” que puede producir la realización de dichos ejercicios en el monje.<sup>19</sup> Este placer en la ejercitación es uno de los mayores enemigos de la vida monástica dirá San Juan, dado que, por su propia fruición, “pospone la sujeción y obediencia, que es penitencia de razón y discreción”.<sup>20</sup> Ningún disfrute puede venir de la sujeción a la ley de Dios: al contrario, en este estadio, dicho goce es producto de una errónea interiorización de aquélla. Ante la ley, sólo cabe una actitud posible: “mortificación, temor y sujeción” al punto de “saberse negar a sí mismo”<sup>21</sup> en las obras de la ley.

Aquí se esboza un tipo de experiencia de conocimiento de sí radicalmente diferente de todo cuanto conoció el mundo antiguo bajo la premisa del Oráculo de Delfos y su “*gnôthi seautôn*” puesto que para el monje el máximo conocimiento de sí sólo puede conducir a tomar conciencia de su extrema miserabilidad: despojándose por completo de toda sustancia interior en la noche oscura, el místico accede a un vacío interno primordial en el cual puede alojarse por completo la Gloria divina.<sup>22</sup> Dios, o como dice con acuidad San Juan,

---

17 No es casual que uno de los ejercicios monásticos supremos, la lectura de la *Sacra Scriptura*, constituyese una verdadera práctica de asimilación cuasi-corporal de la ley evangélica. Precisamente, dicha práctica era designada con el nombre de *ruminatio*: cf. Casiano, *Collationes*, XIV, 12: “*Atque ita fiet ut non solum omnis directio ac meditatio cordis tui, verum etiam cunctae euagationes atque discursus cogitationum tuarum sint tibi diuinae legis sancta et incessabilis ruminatio*” (el subrayado nos pertenece). Sobre la *ruminatio* como práctica monacal, cf. Petrucci, A. “Lire au Moyen Âge” in *Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Âge-Temps Modernes*, 96, 1984, p. 604 y el importante libro de Carruthers, Mary, *The Book of Memory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. 156-170.

18 La lista de los ocho pecados que deben ser combatidos en la vida monástica tiene su punto de partida en el *Antirrhethikos* de Evragio Póntico aunque más tarde, el Papa Gregorio el Grande le introduciría algunas modificaciones importantes – como su reducción a siete pecados capitales – que influirán decisivamente la teología occidental sobre el problema de la cual San Juan es heredero.

19 San Juan de la Cruz, *N.O.*, I. 6.1 (p. 444).

20 San Juan de la Cruz, *N.O.*, I. 6.2 (p. 444).

21 San Juan de la Cruz, *N.O.*, I. 6. 8 (p. 446).

22 El mismísimo Agustín de Hipona ya había establecido este principio. Cf. *Soliloquia*, II, 1 : « *Deus semper idem, noverim me, noverim te* », un texto bien conoci-

“Su Majestad”<sup>23</sup> busca en los monjes “sujetos y obedientes”<sup>24</sup> lo cual implica que toda forma de misticismo es también una experiencia extrema de la soberanía como “santo temor”<sup>25</sup>.

En este punto, como lo declara explícitamente el santo, la argumentación se apoya por entero en Dionisio Areopagita cuya “teología mística” es también primordialmente una teoría de la soberanía y de su corte angélica. El poder soberano de Dios sólo puede manifestarse por medio de una jerarquía angélica la cual, en este punto, se transforma en un poder sacro absoluto que no admite ninguna forma de desobediencia.<sup>26</sup>

Por ello, ante el “sagrado gobierno angélico” al que conduce la ascensión mística, es necesario que “alabemos con himnos el principio de ciencia del sagrado gobierno con veneración (*sebastmiótes*) adecuada a Dios y acciones de gracia propias del presidente de ceremonias de perfeccionamiento iniciático”.<sup>27</sup>

La noche oscura es entonces una forma radical de tener una experiencia liminal con el poder soberano<sup>28</sup> de Dios y su jerarquía sacra. Para San Juan la “purgación” es la condición necesaria para el acceso al poder sacro de Dios y el ascenso místico es también un ascenso político por las jerarquías del poder que llevan de lo humano a

---

do por San Juan.

23 San Juan de la Cruz, *N.O.* II, 1.1 (p. 471).

24 San Juan de la Cruz, *N.O.*, I, 12. 9 (p. 464).

25 San Juan de la Cruz, *N.O.*, I, 13.12 (p. 467).

26 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De coeleste Hierarchia*, III, 2, 165 A-B : « Pues a los perfeccionados en lo sagrado o a los que se perfeccionan sacramente, no les está permitido actuar enteramente contra los sagrados ordenamientos propios del Principio-de-perfección, pero ni siquiera de otro modo si tienden a su divinal brillantez y miran hacia ella de modo adecuado a lo sagrado y se configuran de acuerdo con la proporción de cada una de las sagradas inteligencias » (trad. de Pablo Cavallero, Buenos Aires, Losada, 2007, p. 133).

27 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De coeleste Hierarchia*, IV, 177C (traducción de Pablo Cavallero). Es importante señalar aquí como lo hace Cavallero que, la palabra *sebastmiótes* pertenece eminentemente al vocabulario jurídico-político bizantino y en el Concilio de Neocesarea del siglo IV, se utiliza con el sentido de « dignidad » como señala el *Lexicon* de Lampe.

28 No es aquí antojadiza la elección del sintagma « poder soberano » para ser aplicado a Dios. Es Pseudo-Dionisio Aeropagita – fuente principal de San Juan de la Cruz en este punto – quien lo hace explícitamente. Más allá de que el neologismo mismo *Hierarkhía* no significa otra cosa que « poder sacro », Pseudo-Dionisio escribe en su *De divinis nominibus*, VIII, 2, 201 : « Digamos entonces que Dios es Poder como preposeedor y supraposeedor en sí mismo de todo poder, y como causante de todo poder, y productor de todo según poder indeclinable e infinito » (traducción de Pablo Cavallero, p. 312, levemente modificada).

lo divino (las cuales, como señala el texto, se hallan en una perfecta continuidad teológico-política). Por ello, todo el misticismo de San Juan puede ser leído como una experiencia política del poder teúrgico de la jerarquía angélica en la cual el alma busca la “magnificencia gloriosa en la comunicación con Dios”<sup>29</sup> puesto que, como el propio monje aconsejaba a las carmelitas descalzas, la vida monástica busca “la gloria de Cristo”<sup>30</sup>, acaso la sustancia misma del poder divino, la cual, cuando Moisés se acercó a ella, Dios debió ampararlo “porque no muriese cuando pasase su gloria”.<sup>31</sup>

La causa es porque como su Majestad mora sustancialmente en el alma, donde ni ángel ni demonio pueden llegar a entender lo que pasa, no puede conocer las íntimas y secretas comunicaciones que entre ella y Dios allí pasan. Estas, por cuanto las hace el Señor por sí mismo, totalmente son divinas y soberanas, porque todos son toques sustanciales de divina unión entre el alma y Dios.<sup>32</sup>

La “guerra de la noche oscura”<sup>33</sup> no termina con el aniquilamiento de la voluntad sino con un proceso mucho más complejo aún que consiste en la perfecta coincidencia entre la voluntad individual y la voluntad soberana. La noche oscura sólo puede trocarse en revelación de la luz cuando la voluntad de obedecer que, libremente pone en ejercicio el místico, culmina en la glorificación de la majestad divina y en el ejercicio desapegado de todas las actividades mundanas.

## II.

En un gesto muy singular, se ha podido también escribir que el “*comfort*” buscado por Moro representa, de algún modo, “el ‘*cogito ergo sum*’ de la mística”.<sup>34</sup> De hecho, gran parte de sus escritos de la Torre encierran tienen un lenguaje y un *pathos* comunes a la vasta tradición europea de escritos místicos. Los especialistas en Tomás Moro han situado el *Dialogue* del pensador inglés en la intersección entre la tradición comenzada por el *De Consolatione Philosophiae* de Boecio y la literatura devocional cristiana, especialmente, aunque no

---

29 San Juan de la Cruz, *N.O.* II, 9.4 (p. 493).

30 San Juan de la Cruz, *Dichos de luz y amor*, 101 (p. 92).

31 San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo*, 24. 4 (p. 290).

32 San Juan de la Cruz, *N.O.*, II, 23. 11 (p. 539).

33 San Juan de la Cruz, *N.O.* II, 24. 2 (p. 540).

34 Prévost, André, *Thomas More (1477-1535) et la crise de la pensée européenne*, Lille, Maison Mame, 1969, pp. 339-340.

sólo, bajo la figura del *ars moriendi*.<sup>35</sup> En este sentido, no podemos dar cuenta de los vastísimos problemas que subyacen a cada una de estas tradiciones. Sin embargo, querríamos señalar aquí que tanto la consolación filosófica como el *ars moriendi* encierran, también, una dimensión política y, en el caso específico de Moro, una concepción muy penetrante del poder sacro representado por la Iglesia cristiana en su vertiente católica.

En el caso de Boecio, que da inicio a una tradición de la cual More es heredero, resulta sumamente elocuente: el interés por el problema del mal no es sólo ontológico sino también político en la medida en que se trata de la elaboración de una teoría sobre el gobierno divino del mundo en el cual se busca la articulación de la acción soberana de Dios sobre el mundo creado.<sup>36</sup>

Al mismo tiempo, esta perspectiva aquí adoptada es especialmente válida para Tomás Moro dado que él mismo fue un hombre político y, por lo tanto, sumamente sensible de la dimensión pública de la Iglesia y de sus dogmas fundamentales.

En este sentido, la consolación o fortaleza (*comfort*) es el bien político supremo al que puede aspirar el cristiano en esta vida. Sin embargo, ésta no puede lograrse sólo con la mera voluntad individual. Moro señala con suma claridad que todos los consuelos del mundo (incluidos los que pueda aportar la filosofía) son vacíos e insuficientes si no se hallan elevados y asimilados a la dimensión divina. La *consolación espiritual* reemplaza aquí en gran parte a la consolación exclusivamente filosófica. Ahora bien, ¿cómo debemos entender esta

---

35 En este sentido, cf. Martz, Louis L. and Manley, Frank, *The Complete Works of St. Thomas More*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1976, vol. 12, pp. cvii-cxx. Sobre el *ars moriendi* cf. Beaty, Nancy, *The Craft of Dying : A Study in the Literary Tradition of the Ars Moriendi*, New Haven, Yale University Press, 1970 ; un panorama más reciente sobre el *ars moriendi* en los textos del altomedioevo puede encontrarse en Reinis, Austra, *Reforming the art of dying : the ars moriendi in the German Reformation (1519-1528)*, Cornwall, Ashgate Publishing, 2007, pp. 17-46. Cf. asimismo, Duffy, Eamon. *The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England, c. 1400–c. 1580*. New Haven, Yale University Press, 1992. Los editores de las obras completas de Moro dirigen también su atención, como ejemplo típico, al texto que bajo el título *The Boke of Comforte Agaynste All Tribulacyons* fue impreso por Wynken de Worde en 1505.

36 Boecio, *De consolatione philosophiae*, PL, vol 63, col. 654A-655A : « *Quoniam vero quibus gubernaculis mundus regatur, oblitus es, has fortunarum vices existimas sine rectore fluitare. Magnae non ad morbum modo, verum ad interitum quoque causae. Sed sospitatis auctori grates, quod te nondum totum natura destituit. Habemus maximum tuae fomitem salutis, veram de mundi gubernatione sententiam, quod eam non casuum temeritati, sed divinae rationi subditam credis* ». Cf. el clásico estudio de Chadwick, Henry, *Boethius, the consolations of music, logic, theology, and philosophy*. Oxford, Clarendon Press, 1981.

espiritualidad que aporta Dios? En última instancia, a pesar de todos los esfuerzos que puede y debe hacer el devoto, la acción del consuelo es el resultado del divino poder de Dios que actúa con absoluta exterioridad respecto de la voluntad individual del cristiano. En este sentido, todo individuo es un campo de batalla entre el poder iatrogénico de Dios y el poder noxológico del demonio.

Así, puede verse que uno de los atributos esenciales de la majestad divina en Moro está dado por el poder taumatúrgico de Dios quien cura, al mismo tiempo, las enfermedades corporales y las tribulaciones del espíritu.<sup>37</sup> En este sentido, el poder iatrogénico que resulta consustancial a la soberanía divina<sup>38</sup> sólo ha podido ser asegurado para la humanidad a través de la sangre del mesías que muere en la cruz y resucita con la capacidad de vencer la muerte corporal. En cierta medida, si la Iglesia<sup>39</sup> puede edificar un *corpus mysticum* como entidad política paradigmática de su existencia

---

37 La imagen del Cristo como médico proviene de Agustín. Cf., por ejemplo, *Enarrationes in Psalmos*, 102, 5: "*Magni sunt, inquires: sed maior est medicus. Omnipotenti medico nullus languor insanabilis occurrit: tantum tu curari te sine, manus eius ne repellas; novit quid agat. Non tantum delecteris cum fovet, sed etiam tolere cum secat: tolera medicinalem dolorem, futuram cogitans sanitatem. Videte, fratres mei, in istis languoribus corporis quanta homines tolerant, ut paucos dies victuri moriantur, et hos paucos dies incertos. Multi enim post tolerantiam magnorum dolorum, cum a medicis searentur, aut inter manus medicorum mortui sunt, aut iam sani, irruente aliqua aegritudine, defuncti sunt. Si tam sibi propinquam mortem sperarent, illos immensos dolores susciperent tolerandos? Tu non toleras ad incertum: qui promisit sanitatem, non potest falli. Fallitur medicus aliquando, et promittit sanitatem de corpore humano. Quare fallitur? Quia non hoc curat quod fecit. Deus fecit corpus tuum, Deus fecit animam tuam; novit quemadmodum recreet quod creavit, novit quemadmodum reformet quod ipse formavit: tu tantum sub manibus medici esto; odit enim repellentem manus suas. Non fit hoc in medici hominis manibus. Ligari se volunt homines, et secari; daturi pro incerta sanitate certum dolorem, magnam mercedem. Deus te, quem fecit, et certus curat, et gratis. Ferto ergo manus eius, o anima, quae benedicis eum, non obliviscens retributiones eius; sanat enim omnes languores tuos*".

38 En este sentido, la teología política medieval ha legado la figura del Cristo sanador que tiene su correlato exacto en la diversas formas de poder iatrogénico atribuido también a los soberanos humanos que actúan por delegación del poder divino. Cf. Kern, Fritz, *Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im frühen Mittelalter: Zur Entwicklungsgeschichte der Monarchie*, Münster, Böhlau-Verlag, 1954 (1914<sup>a</sup>). Este libro resulta capital para poder comprender las posteriores investigaciones sobre la materia que desarrolló Ernst Bloch. Cf. la importante recensión del libro de Kern escrita por Bloch en la *Révue Historique* 138 (1921), pp. 247-253.

39 Sobre el problema eclesiológico en la obra de Tomás Moro, cf. Gogan, B., *The Common Corps of Christendom. Ecclesiological Themes in the writings of Sir Thomas More*, Leiden, Brill, 1982 y Silva, Álvaro, *Tomás Moro. Un hombre para todas las horas*, Madrid, Marcial Pons, 2007, pp. 197-226.

secular, es sobre la sangre del mesías que dio origen a dicho cuerpo que luego la regeneración físico-espiritual de sus miembros se torna posible como atributo esencial del poder eclesiástico.

Moro realiza una clasificación exhaustiva y un inventario escrupuloso de todas las formas de tribulación posibles que no podemos reconstruir aquí. Con todo, éste deja muy en claro que la soberanía divina bien podría definirse también como la capacidad de decidir sobre las formas de tribulación que pueden aquejar a un individuo a los fines de alcanzar la máxima consolación de su plena presencia:

Let us remit the manner of that comfort unto his own high pleasure which when we do [...] his high wisdom better sees what is best for us than we can see ourselves so shall his sovereign goodness give us the thing that shall indeed be best / for else if we will presume to stand unto our own choice except it so be that God offers us the choice himself / as he did to David in the choice of his own punishment after his high pride (C.W. 12, 21 / 24- 31).<sup>40</sup>

En este pasaje puede verse cómo la soberanía divina se manifiesta a través de la forma extrema del castigo que Dios administra mediante las tribulaciones. En este sentido, puede apreciarse cómo la tribulación también es una experiencia de abandono frente a la esfera soberana – del mismo modo que ocurre en San Juan – así como la consolación o fortaleza (*comfort*) es la cura ontológica que permite el acceso a la plenitud de la Gloria divina (“all his hole pain shall turn all into glory” – C. W. 12, 32 / 18-19).

Desde esta perspectiva Dios se sitúa frente al tiempo de un modo no meramente fenomenológico –como podría hacerlo un individuo– sino preferentemente jurídico-político. El tiempo es el tribunal donde Dios pone en ejercicio su poder de juzgar las acciones pasadas y presentes de los hombres.<sup>41</sup> Así hay castigos, dice Moro, que el individuo merece, como, por ejemplo, “the prisonment or other punishment put upon a man for his heinous crime”<sup>42</sup> (C.W. 12, 24 / 5-6) o también el

---

40 Cf. 2 Reyes 24, 1-16. Para el trasfondo bíblico, cf. De Pury, A. y Romer, T. (eds.), *Die sogenannte Thronfolgegeschichte Davids : Neue Einsichten und Anfragen*, Friburgo, 2000. También es de mucho interés Knoppers, G. N. « Images of David in Early Judaism : David as Repentant Sinner in Chronicles », *Biblica*, 76 (1995), pp. 449-470.

41 Como señala Moro, C.W. 1, *De Tristitia Christi*, 675 / 9: « *Omnes enim nos manifestari oportet ante tribunal christi...* »

42 Una prueba suplementaria del carácter jurídico-político de las tribulaciones mencionadas por Moro está dado precisamente por el ejemplo que éste propone para la primera forma de castigo divino y que hace referencia a *Josué 7*, 1 donde se

“punishment of some sins passed, we certainly know not for which / or for preserving us from some sins in which we were else like to fall” (C.W. 12, 24 / 8-9). Es necesario remarcar que, según establece Moro, como juez supremo del tiempo, Dios puede conocer los pecados del pasado de cualquier individuo aún si éste ignora que los cometió.

La forma arquetípica de la tribulación es aquella que afecta al individuo absolutamente virtuoso e irreproachable y que consiste en una especie de atletismo del cuerpo y del espíritu cuyo destino último desemboca en la modelación de la voluntad del individuo en la aceptación de la soberanía divina. El ejemplo extremo de este tipo de tribulación es el martirio cristiano<sup>43</sup> que puede producirse, por ejemplo, con la amenaza turca o en los tiempos de persecución y detrás del cual se halla, como recuerda Moro, la presencia del demonio meridiano<sup>44</sup> el cual aparece aquí mucho más cerca de la tradición política de la persecución de origen agustiniano que de los males de la acidia que amenazan la vida monacal según San Juan.

En este contexto, es necesario recordar con Erik Peterson, el carácter eminentemente político del martirio cristiano justamente porque el “testimonio” brindado por este último se realiza siempre delante de las autoridades públicas, en procesos públicos y sufriendo las penas impuestas por el derecho. Por la misma razón, como recuerda Peterson, el martirio es el eslabón que une orden de este mundo con el orden celeste dado que quien reconozca públicamente a Jesús en la tierra, en ese mismo instante será reconocido públicamente en el cielo por Jesús.<sup>45</sup>

---

narra sobre el robo que Acán realiza de las cosas prohibidas del Señor (« aliquid de anathemate »). Sobre el *herem* o anatema aquí aludido por Moro y su significado eminentemente político, cf. Hawk, L. D., *Joshua* (Berit Olam Studies in Hebrew Narrative and Poetry), Collegeville, Liturgical, 2000.

43 Como han señalado los estudiosos de Moro, probablemente, la forma del martirio en el *Dialogue* todavía está enfocada desde la perspectiva de la amenaza de caer prisionero en manos del enemigo Turco. Sin embargo, en escritos como el *De Tristitia Christi*, se reflejaría la posición personal del propio Moro como mártir de la Iglesia y la preparación para la muerte ante su inminente ejecución. Cf. House, Seymour B. « Endgame : The Genesis of More's *The Sadness of Christ* », *Moreana*, vol. 45, n° 174 (october / octubre 2008) pp. 33-53. Sobre el martirio en Moro, cf. también Silva, Álvaro, *Tomás Moro*, *op. cit.* pp. 173-196.

44 Sobre el « *demonium meridianum* » cf. C. W. 12, 200-203 y la importante nota correspondiente de los editores del volumen (p. 413).

45 Peterson, Erik, « Zeuge der Wahrheit » in *op. cit.* pp. 93-130. Moro recuerda este principio a su modo con la metáfora de la casa divina : C.W. 1, *De Tristitia Christi*, 673 / 7-9 : « *Scimus enim quoniam si terrestris domus nostras huius habitationis dissoluatur quod aedificationem ex deo habemus domum non manufactam sed aeternam in celis* ».

Al *participar* de la muerte y de la sangre de Jesús se participa también de su soberanía por medio del martirio: “siempre llevando en nuestro cuerpo la mortificación de Jesús para que también la vida de Jesús pueda manifestarse en nuestros cuerpos”.<sup>46</sup>

En sólo en este contexto que la *imitatio Christi* y la analogía de la sangre evocada por Moro<sup>47</sup> adquieren todo su sentido dado que, en última instancia, vivir en la consolación de Cristo significa –en su forma extrema– morir como él para acceder a la forma suprema de la Gloria.

And in good faith for all that, yet think I farther this / that if there might then appear the glory of God, the Trinity and his high marvellous majesty, our saviour in his glorious manhood sitting on his Throne, with his Immaculate mother and all that glorious company calling us there unto them / and that yet our way should lie through marvellous painful death before we come at them (C.W. 12, 315 / 21-26).

Es posible sostener que tanto en Tomás Moro como en San Juan el misticismo se articula en una dimensión abiertamente público-política que, muchas veces, es algo subestimada en beneficio de los análisis – sin duda de la máxima importancia – sobre la experiencia interior del místico. Sin embargo, en ambos pensadores, el misticismo es inconcebible sin la mediación de la Iglesia como *corpus mysticum* y nexo político-teológico entre el orden terrenal y el celeste.

Esto implica que el fenómeno místico es una forma particular de la vivencia cristiana de la ley evangélica en su sentido más amplio. La dialéctica entre la soberanía y la obediencia se encuentra en el centro de una meditación sobre la Iglesia como órgano jurídico-político. Desde esa perspectiva, en Moro el martirio adquiere todo su carácter dramático como testimonio político doble: ante el tribunal temporal de los hombres y ante el Reino a cuya soberanía se ingresa como ministro de la Gloria divina. Por ello, el martirio es el punto donde el poder temporal y el poder espiritual convergen por un instante y se interconectan en la sangre del testigo que realiza el tránsito entre una y otra esfera en un gesto que posee, inevitablemente, una significación teológico-política de primer orden.

En el caso de San Juan, el misticismo en su dimensión pública se expresa en la teurgia extática de adoración de la divina jerarquía:

---

46 Moro, Tomás, C.W. 1, *De Tristitia Christi*, 673 / 3-5 : « *semper per mortificationem Iesu in [corpore n]ostro circumferentes ut et uita [Iesu] in corporibus nostris manifestetur* ».

47 Sobre el problema del martirio en Moro, cf. House, Seymour B. « A Martyr's Theology of Assent : Reading Thomas More's *De Tristitia Christi* » in *Renaissance and Reformation / Renaissance et Réforme*, n° 2-3 Xxix (2005) pp. 49-63.

el poder sacro se realiza enteramente en un sujeto “aniquilado” en cuyo vacío interior sólo habita la voluntad individual de obediencia a la divina majestad actuando como una auténtica *vis obligandi* de la Regla que, sin imponerse exógenamente a ninguno de los monjes (San Juan es muy claro en este punto), es al mismo tiempo interiorizada al punto de coincidir con la participación en la soberanía divina y en su Gloria inextinguible.

Complementariamente, podríamos decir que en el caso de Tomás Moro, el mártir sólo puede llegar a ejecutar su deposición traspasando los límites de la vida mortal, ofreciendo su carne misma como testimonio de la ley.



# LA PALABRA AIRADA

## CONSIDERACIONES MEDIEVALES

Silvia Magnavacca\*

Este trabajo se propone rastrear en rápidos trazos los pecados cometidos a través de la palabra derivados de la ira, considerada primero como pasión y después como vicio capital. Consta de cuatro partes. En la primera, la autora pasa revista a los pasajes del Evangelio que muestran a un Cristo airado. Sobre esa base, en la segunda parte, remite a la distinción medieval entre *ira bona e ira mala*, y a la relación de ambas con un corazón recto o no. En la tercera, analiza las principales notas que la reflexión le atribuyó a esta última en el Medioevo. En la cuarta, la más extensa, examina, sobre las bases anteriores, la consideración medieval de las cuatro clases de *peccata oris* comúnmente asignados a la ira. Por último, la autora hace una rápida referencia a un par de pasajes sobre el tema de un dramaturgo del siglo pasado.

*Dios puso murallas a la lengua, situándola entre los labios y los dientes para que un hombre pueda pensar antes de hablar*  
G. Chaucer

\*

“De lo que hay en el corazón habla la boca”. Es éste uno de los versículos más citados del Nuevo Testamento durante la Edad Media. Por eso, dado el tema que nos ha convocado en estas Jornadas, no sería de sorprender si varios de nuestros colegas comenzaran sus respectivas contribuciones remitiéndose a él. En las versiones de los evangelistas en los que aparece hay, como casi siempre sucede, algunos matices de diferencia. Así, Lucas pone el acento, sin más, en la interioridad humana como raíz de la palabra: “El hombre bueno, del buen tesoro de su corazón saca lo que es bueno; y el hombre malo, del mal saca lo

\* Universidad de Buenos Aires.

que es malo; porque de la abundancia del corazón habla su boca”.<sup>1</sup> Lo que se subraya, pues, es que la cualidad de la palabra, esto es, lo que sale de la boca, responde a la cualidad del corazón, sede de los pensamientos más íntimos y verdaderos. Es Dios quien lee el corazón, no los hombres que escuchan las palabras humanas. Confirma al respecto San Agustín: “Yo no puedo leer en vuestro corazón, pero Dios que escruta los corazones sabe lo que hay en el hombre. Ve vuestro deseo de escuchar, vuestros pensamientos, vuestras decisiones, los progresos que hacéis gracias a su ayuda, la asiduidad de vuestra oración...”<sup>2</sup> Notemos, además, que Lucas califica de “tesoro” la bondad y rectitud del corazón. Beda el Venerable lo registra y dice: “Aquel que invoca el nombre del Señor, con su forma perversa de vivir se opone a los mandamientos del Señor, es evidente que el bien que la lengua pronunció no fue sacado del buen tesoro del corazón; no era la raíz de una higuera, sino la de un espino que produce el fruto de una tal confesión, esto es, una conciencia endurecida por los vicios”.<sup>3</sup> Así pues, ya en los primeros siglos se advierte sobre la posible contradicción entre esa interioridad subrayada por Lucas y su expresión oral.

Por su parte, el Evangelio de Mateo presenta una escena en la que Jesús escandaliza a los fariseos al decir que no es lo que entra en la boca lo que ensucia al hombre sino lo que sale de ella. A pedido de Pedro, explica que lo que entra en la boca acaba en el vientre y de éste a la letrina. “Mas -se lee- las cosas que salen de la boca, del corazón salen y éstas son las que contaminan al hombre. Pues del corazón salen los malos pensamientos, los homicidios, adulterios, fornicaciones, hurtos, falsos testimonios, blasfemias”.<sup>4</sup> Mateo es, entonces, al menos en este pasaje, más severo con la condición humana.

También el Evangelio de Marcos, este pasaje, en el que casi textualmente aparecen las mismas expresiones, está puesto en el contexto de la confrontación con el fariseo que declara ofrenda a Dios cualquier cosa que le pertenezca y que pudiere beneficiar a su padre y a su madre. Y se añade entre las cosas que salen del corazón de los hombres, además de las indicadas en Mateo, “calumnias, maledicencia, soberbia y necedad”.<sup>5</sup> Los dos últimos evangelios parecerían

---

1 Lc 6, 45: “*Bonus homo de bono thesauro cordis profert bonum, et malus homo de malo profert malum: ex abundantia enim cordis in eius loquitur*”.

2 *Sermo* 179. Ésta y todas las traducciones que siguen son nuestras.

3 *Homilías sobre los Evangelios*, 2, 25.

4 Mt 15, 18-20: “*Quae autem procedunt de ore, de corde exeunt, et ea coinquinant hominem* ».

5 Mc 7, 22: “... *blasphemia, superbia, stultitia*”.

apuntar, de un lado, a la hipocresía; del otro, al ritualismo que remite a la exterioridad. De hecho, y más allá de la cuestión inmediata relativa a los alimentos puros o impuros, podemos ver en la reacción de los interlocutores de Cristo una tentación permanente del hombre: la de identificar el origen del mal en una causa exterior.

Prescindiendo del contexto de la polémica con los fariseos, volvamos por un momento al texto de Lucas que presenta una doble dirección en el alma, cuya interioridad queda acentuada por la referencia al corazón, puesto que en ese pasaje, se alude también al tesoro del corazón del hombre bueno, riqueza de cuya abundancia habla la boca.

Establecida la base escrituraria en la relación corazón-palabra, vinculemos ahora esta cuestión con la ira. ¿Puede haber acaso una ira -pasión tantas veces signada como base de un vicio capital- que brote de un corazón recto? La respuesta es sí y la afirmación tiene también base escrituraria, lo que no escapó ciertamente a la reflexión medieval.

Esto es así porque, la dimensión humana de Cristo se asume como modelo de conducta para el fiel. Y, de hecho, hay pasajes evangélicos que muestran a un Cristo airado. El más citado es el de la expulsión de los mercaderes del templo que aparece en los cuatro evangelios<sup>6</sup>, de los que sólo citaremos el de Juan. En él se lee: “Y encontró en el templo a los vendedores de bueyes, ovejas y palomas, y a los cambistas sentados; y haciendo un azote de cordeles, los echó a todos del templo, ovejas y bueyes; y a los cambistas les esparció las monedas y les volcó las mesas, y a los que vendían palomas les dijo: ‘Quitad esto de aquí, no convirtáis en mercado la casa de mi Padre’. Sus discípulos se acordaron de lo que está escrito: ‘El celo de tu casa me devora’”.<sup>7</sup> El enojo de Cristo ante ese espectáculo nada menos que en el templo, con todo lo que eso significa y más allá de lo que estaba permitido por las costumbres, lo lleva a limpiarlo de esos ultrajes. No apela a la persuasión ni al discurso, quita lo que no debe estar allí, sin contemplaciones y hasta con violencia. Tampoco es el suyo un mero arrebato o una reacción: toma el tiempo de armar el látigo para usarlo con los animales. Se trata de lo que después llamamos comúnmente “santa indignación”. De hecho, uniendo la novedad del Maestro con la tradición judía, los discípulos recuerdan un versículo del Salmo 69, 9 y finalmente comprenden esa actitud de Jesús que no deja lugar a dudas: lo consume el celo de la casa del Padre. Al respecto, anota

---

6 Mt 21, 12-17; Mc 11, 15-18; Lc 19, 45.

7 Jn 2, 14-17.

Alcuino: “El celo, cuando se toma en buen sentido, es cierto fervor del alma en que ésta se enciende, prescindiendo de todo respeto humano, por la defensa de la verdad”.<sup>8</sup>

Con todo, en el relato de Juan no aparece la palabra que buscamos. Sí la menciona, en cambio, el evangelio de Marcos, cuando narra el encuentro de Jesús en la sinagoga con un hombre que tenía la mano paralizada, encuentro que tiene lugar un sábado y ante los que lo acechaban para ver si se atrevía a curar en ese día, fariseos otra vez. Jesús los mira. Y dice el texto: “Y echando alrededor una mirada con ira y entristecido por la dureza de su corazón, dijo al hombre ‘Extiende tu mano’”.<sup>9</sup> Y lo curó.

Así pues, Cristo mismo es quien justifica la ira en estos casos que, a partir de ellos, queda asociada al *celo* por el Reino.

\*\*

En general, tanto los Padres de la Iglesia como los autores medievales no siguieron el antecedente de Lactancio que reivindica la posibilidad de la ira divina, contraponiendo una imagen estoica a la peculiaridad del Dios cristiano.<sup>10</sup> Esta posición, no compartida en los primeros siglos de nuestra era, fue finalmente aceptada, primero, asumiendo la “naturalidad” de la ira como pasión en el hombre, y aun remitiéndola, según la fisiología de la época, a la bilis que, al fin y al cabo, forma parte del cuerpo humano creado por Dios. De esta manera, se registró la diferencia entre *ira bona*, que se nutre en el celo por lo divino y aun por lo justo, de la *ira mala*, que, sobre la base natural de la pasión, adquiere una dirección negativa y se convierte en vicio; más aún, en pecado capital, como señala Gregorio.<sup>11</sup> Con todo, entre los seres humanos, aun la ira que nace del celo enturbia la momentáneamente la mirada, distraendo al monje de la contemplación, razón por la cual fue particularmente fustigada en la vida monástica.

Pero es indudable que el tratamiento medieval de la *ira mala*, muy tempranamente inscrita en el septenario de los pecados capitales, es aquella a la que los autores de la Edad Media han dedicado mayor espacio de reflexión. En este sentido, esta condición queda consagrada por la constatación de un hecho: el de que este pecado inclina al hábito de la *iracundia*, esto es, el hecho de que de pecado se convierte fácilmente en *vicio* capital.

---

8 *Commentaria in sancti Ioannis Evangelium*, 2.

9 *Mc* 3, 4-5.

10 Cf., por ej., *De ira Dei* XIX, 5.

11 Cf. *Moralia* V, 45, 78.

En el entramado del mal en el alma humana, las posibles raíces de ira se colocan ya en la soberbia, ya en la envidia. En tal tejido, la especificidad del hilo de la ira consiste en que, a diferencia de los demás no tiene por objeto un bien: el de la avaricia, por ejemplo, es deseo inmoderado del bien de la riqueza; el de la envidia, molestia por el bien ajeno, etc., sólo la ira es aversión pura. Pero más interesa a nuestro tema los males morales a los que da lugar. El hecho de que el incendiario es por antonomasia un iracundo hizo que la ira encontrara en el fuego su metáfora más frecuente. Sus consecuencias no pueden ser más nefastas, dado que, pasando por la indignación, el clamor, la pelea, el insulto y la blasfemia, puede llegar al daño físico inferido a los demás y/o directamente al homicidio.

Sea cual fuere la escala de gravedad que se atribuya al pecado de la ira, desde el punto de vista espiritual, ésta rompe directamente el vínculo de la caridad. Desde el punto de vista social, en cambio, es quizá el más grave en orden a la conservación de las relaciones entre los hombres. Por esta razón, de los siete capitales, la ira es también el pecado que con mayor frecuencia se ve reflejado en los cuerpos jurídicos medievales. En efecto, de ella provienen litigios, agresiones, venganzas, homicidios y las más diversas clases de violencia social. Por esta razón, el Derecho en la Edad Media se vio obligado a establecer una serie de reglas para discernir las consecuencias lícitas de la ira –los casos de defensa propia, por ejemplo– de las ilícitas, como los castigos corporales de padres a los hijos o de los amos a los siervos. Y aun cabría incluir aquí otro capítulo que no es posible tratar aquí: la distinción ético-política de la guerra justa de la injusta.

Otra de las características propias de la ira en la consideración medieval, en cuanto que se la ha considerado desencadenamiento incontrolado de la agresividad humana, es precisamente su exteriorización. Según vimos, como todas las virtudes, también los pecados –y éste no es una excepción– nacen en el interior del alma, es decir, en el corazón humano. La ira nace justamente cuando el alma, llamada a ser señora de los miembros corporales, no consigue dominarse. Aun cuando no estalle en palabras y acciones, quien es presa de ella sufre cambios corporales involuntarios: enrojece, se le acelera el pulso, tiembla, hasta que empiezan a emitir sonidos sin sentido y a dar puños en el aire. También es posible que se vuelva rígido y enmudezca mientras sus ojos lanzan miradas encendidas. Sin embargo, todas reacciones no son sino la manifestación de lo que los escolásticos consideran el apetito sensitivo. Precisamente se tiene *ira mala* cuando la razón no ilumina esta pasión y no se advierte que la suposición de culpabilidad acerca del objeto de la cólera puede ser infundada.

En lo que concierne a la peligrosidad social de la ira, ella radica en que es un fenómeno naturalmente inter subjetivo con el añadido de que se suele potenciar recíprocamente entre las dos personas involucradas. De ahí que los autores medievales hayan insistido en que la manera de desactivarla no sólo autocontrolándose y remitiéndose al esfuerzo racional sino también recurriendo al silencio para desarmar la cólera ajena. Pedro Damiano, quien se reconoce temperamentalmente propenso a la ira, insiste en el autocontrol: “no le doy mi mano para que no golpee ni aferre en su exaltación; no le doy mi lengua ni muevo mis labios para que no derrame hacia el exterior la hiel de su amargura”.<sup>12</sup>

Por su parte, Roger Bacon señala, sobre las huellas de Séneca, los grupos humanos débiles como más propensos a la ira. Considera que son los niños, los viejos y los enfermos.<sup>13</sup>

No podemos desarrollar aquí una referencia inevitable cuando se trata de vicios capitales, la del Infierno dantesco, y la razón por la que ubica en él a los acidiosos muy próximos a los iracundos. Hemos desarrollado en otro lugar nuestra tesis acerca de que esa proximidad acaso obedezca a la concepción dantesca de la acedia como una ira callada y sorda contra sí mismo y, sobre todo, contra la vida.

\*\*\*

Ahora bien, se ha dicho que la cólera, en la consideración medieval, es pecado que reclama exteriorización. Y ella se puede dar sea mediante acciones, sea mediante palabras. Nos detendremos, pues, en estos últimos casos, es decir, en la *ira mala*, que se expresa como pecado de la palabra.

En este sentido, son cuatro las que destacan como hijas de la ira, esto es, como la lengua que responde a ella y que fueron las más fustigadas durante la Edad Media: la blasfemia, la pelea, el ultraje y la maldición.<sup>14</sup>

La *blasphemia* fue considerada, con mucho, la más grave, por ser pecado directamente contra Dios en cuanto Bien supremo. No aparece sino de soslayo en los textos monásticos -de hecho, no está mencionada en la Regla de San Benito- las referencias en este sentido apuntan más bien a citas bíblicas donde se la condena. A partir del

---

12 Carta 80. Traducción propia.

13 Cf. *Moralis philosophia* 3, 2.

14 Seguimos en esto la exposición de Casagrande, C., Vecchio, S., *I peccati della lingua. Disciplina ed etica della parola nella cultura medievale*, Roma, Treccani, 1987.

siglo XII, en cambio, y entre las páginas de los moralistas, es objeto de análisis más profundo.

Sin embargo, y como no podía ser de otra manera, la blasfemia cuenta con definiciones de *auctoritates*. La primera se remonta a San Agustín y la segunda a Aimón de Auxerre en el siglo IX. La agustiniana pone el acento en el núcleo de falsedad que presenta este pecado oral y consiste en que el blasfemo atribuye a Dios lo que no le compete, le niega lo que es propio de Él o usurpa alguna prerrogativa sólo divina.<sup>15</sup> Esto se ha desarrollado posteriormente, considerando que la *blasphemia* así entendida puede constituir en tantas cosas que van desde negar explícitamente la existencia de Dios a proclamar injustos sus caminos o desconocer a viva voz la intervención de su providencia. Pero es la segunda caracterización, la de Aimón de Auxerre, la que confiere a la blasfemia condición plena de *peccatum oris*, pues tiene su centro en el elemento de ofensa verbal que se dirige a Dios, desplazando así la definición de la blasfemia del contenido a la forma.<sup>16</sup> Con este procedimiento, el pecado que ahora nos ocupa no sólo queda directamente relacionado con la palabra, sino también con la ira. Por su parte, Alejandro de Hales combina ambas definiciones, aunque sigue siendo la segunda la que tuvo preponderancia en el Medioevo, Tomás de Aquino suscribe al componente de falsedad y de *infidelitas*, pero considera que la plena realización de este pecado radica en la voluntad deliberada de injuriar a Dios.

A medida que se avanza en los siglos medievales, la blasfemia va cobrando colores más violentos y carnales, a tal punto que se registra una de las blasfemias más comunes: nombrar de modo irreverente los miembros del cuerpo de Cristo, invirtiendo así el sentido de la Encarnación y haciendo objeto de burla el cuerpo humano que Dios ennobleció con ella; de ahí la gravedad insólita de este pecado como señalan Peraldo y Vicente de Beauvais.<sup>17</sup> Por eso, entró a formar parte de los pecados mortales, a menos que se ignore el significado de los términos que componen la blasfemia o un impulso descontrolado lleve excepcionalmente a blasfemar; obviamente, nunca cuando se trata de una costumbre. Por eso, la blasfemia es más culpable que la herejía: el hereje afirma de Dios lo que considera verdadero; el blasfemo, en cambio, dice, ofuscado por la ira, lo que en conciencia sabe que no debe decir. Desde luego, no sólo la ira es raíz de este *peccatum oris*; una vez establecida como condición la conciencia que ha de acompañarlo,

---

15 Cf. *Contra mendacium* 19, 39.

16 Cf. *In Is.* 116.

17 Cf. Peraldo, *De lingua* II, 17; Vicente de Beauvais, *Speculum morale* III, 5.

cualquier merma en ella, como la del borracho, disminuyen la culpa máxima que implica la *blasphemia* por Aquel a quien está dirigida.

Hay otra circunstancia y otros sujetos proclives a blasfemar de los que da cuenta Chaucer en los *Cuentos de Canterbury*: los jugadores de dados. Éstos generalmente se reunían en los atrios de las Iglesias, por lo cual se tuvo que imponer leyes que no sólo prohibieran la portación de armas en esa situación, sino que también castigaran las blasfemias públicas a las que se abandonaban cuando la suerte les era adversa. En efecto, habla de los pecados capitales en *El cuento del párroco*. Allí se lee: “De la ira se derivan muchos también otros pecados, tanto de palabra como de pensamiento y obra. Por ejemplo, aquel que vitupera a Dios, o le echa las culpas por algo de lo que sólo él es culpable, o desprecia a Dios y a sus santos, como hacen esos jugadores en numerosas comarcas”.<sup>18</sup> Respecto de estas últimas, cabe decir al margen que la tradición atribuía a algunas fama de dadas a la blasfemia: Borgoña, Toscana y, más tarde, Ceuta.

Vayamos ahora a la pelea a gritos, esto es, a la *contentio* que es una guerra que se lleva a cabo con palabras. Si se ha considerado *peccatum oris*, es porque la *contentio* es pura agresión verbal contra un interlocutor, no para buscar la verdad sino para manifestar la propia ira. La naturaleza oral de este violento altercado puede derivar, como muchas veces ocurre, en hechos; de ahí que haya sido combatida con gran determinación por las repercusiones sociales que implica. Si bien algunos autores, como Gregorio, adscriben la *contentio* a la vanagloria, el nítido carácter que tiene en la Edad Media de ser palabra violenta la convierten en inequívoca hija de la ira. Sus consecuencias son, desde luego, nefastas, según señala Isidoro de Sevilla: enciende el odio, destruye la concordia y extingue la paz interior por obtener, indican algunos, una efímera victoria exterior.

Especialmente presente en ciertos ámbitos, según los autores medievales, los gritos de la *contentio* suelen oírse entre los gobernantes que azuzan a sus súbditos, entre los dialécticos que pierden la paciencia y se ven derrotados en una controversia, y, sobre todo, en ámbito familiar, donde destaca la figura de la *mulier litigiosa*, topos de origen bíblico muy presente en los *exempla* medievales.

La palabra airada ni siquiera estaba ausente en los penitentes que la dirigen a... los confesores! Sigue Chaucer en su *Cuento del Párroco*: “De la ira también se deriva la furia venenosa. Cuando a uno se le amonesta en la confesión a abandonar el pecado, entonces se pone iracundo y contesta con menosprecio y enfado, y defiende y excusa

---

18 Chaucer, G., *Los cuentos de Canterbury*, Madrid, Reus, 1921, sin paginación.

su pecado por la debilidad de su carne, o por haber pecado para congraciarse con sus camaradas, o también, dice, porque el maligno le sedujo; o que lo hizo por su juventud, o porque era de temperamento tan fogoso que no se pudo controlar, o que tal es su destino a cierta edad; o porque asegura se deriva de la casta de sus antepasados, y otras cosas por el estilo”.

Interesante es la observación de Esmaragdo de Saint Mihel que, sobre las huellas de Isidoro, pone el arrebató que irrumpe con su violencia intempestiva en las antípodas de las serenas conversaciones que sostenían los monjes en pos de la lenta adquisición del saber. Dicho en otros términos, propone *contentio* y *collatio* como antónimos.<sup>19</sup>

En cambio, al acercarnos a la Escolástica -de hecho, en las Escuelas catedralicias como sus inmediatos antecedentes- proliferaban los debates, muchas veces encendidos. Ante esta realidad, Pedro Cantor se erige en defensor del método de la disputa, aplicada inclusive a la interpretación de la Sagrada Escritura. No obstante, o acaso justamente por eso, ataca la *contentio*, por considerarla una manera equivocada de conducir la disputa, modo errado por agresividad descontrolada, esto es, por ira.<sup>20</sup> La envidia que podría inspirar un contendiente, por el contrario, se suele cocer a fuego lento y preparar con calma sus armas para disminuir al adversario.

Por su parte, Tomás de Aquino distingue *litigium* y *contentio* en virtud de los ámbitos diversos en los que se dan y de aquello a lo que se oponen. Para el Aquinate, el litigio va contra la amistad; la *contentio*, en cuanto verbo de ira, se dirige contra la paz, así pues, la palabra airada y vociferante tiende a generar discordia.<sup>21</sup> Para Rodolfo Ardenete, el *peccatum oris* que nos ocupa ahora lo es en virtud del exceso: se trata de un altercado de ribetes excesivos, reservada a esos estudiosos que defienden la verdad de manera equivocada, “sin la modestia y la racionalidad que la verdad ama”. Por otra parte, caracteriza la pelea lisa y llana como una *contentio* que puede llegar al insulto.<sup>22</sup>

Henos aquí frente al tercer pecado de la palabra que anunciamos: la *contumelia*, es decir, el insulto. Y efectivamente, cuando la discusión, la *contentio*, deviene en pelea por la *ira mala*, se puede llegar al ultraje. Como *peccatum oris*, el insulto presenta, en la consideración medieval, varios sinónimos: *improperium*, *vituperium*, *iniuria*, etc. Las mínimas distinciones que se establecen entre ellos se

19 Cf. *Diadema monachorum* PL 102, 636.

20 Cf. *Verbum abbreviatum* V, *De modo disputandi*.

21 Cf. *S.Th.* II-II, q. 116.

22 *Speculum Universale* XIII, 166 y 24.

pueden clasificar, en general, como sigue: cuando el insulto tiene por tema una culpa -por ejemplo, llamar “ladrón” a alguien- se habla de *contumelia*; cuando tiene por tema una pena -por ejemplo, tratarlo de “ciego”- se está ante un *vituperium*; cuando se apunta a la indigencia -por ejemplo, cuando se le echa en cara a un pobre la ayuda que se le ha dado- se trata de *improperium*. Así distingue, entre otros, Tomás de Aquino.<sup>23</sup>

Comoquiera que sea, hay características comunes a todas estas clases de ultraje: primero, pueden tener un fundamento objetivo o no; segundo, a diferencia de la calumnia o de la mera murmuración, el insulto ataca frontalmente a la persona que se pretende herir, lo que la convierte en un pecado de la palabra eminentemente público, ya que requiere necesariamente al menos un testigo; tercero, como es obvio, siempre implica un alto grado de agresividad, un exceso, aun en los casos en que el ultraje responda a verdad. Y esta última característica convierte formalmente a la *contumelia* un fruto de la ira. Sus consecuencias, especialmente sociales, dependen, como es obvio, son directamente proporcionales al número de personas alcanzadas por el insulto, como indica Rodolfo Ardente.<sup>24</sup>

Los autores medievales han seguido las huellas de San Agustín al establecer grados de gravedad en la injuria sobre la base de diversas modalidades de manifestación de la cólera, de los cuales, el menor es el de la indignación. Excluye así de los actos dictados por la ira a la expulsión de los mercaderes del templo, pasaje que citamos al comienzo, esto es, lo actos de lo que después se llamó *ira bona*. Para los de la mala, se establecieron castigos que, en general, consisten en guardar silencio por un día a la semana o varios días al mes, como aparece en las penitenciales, por ejemplo, en Tomás de Chobham.<sup>25</sup> Distinta es la posición del Aquinate que diferencia entre la injuria del que se propone dañar la honorabilidad ajena, quien incurre en *contumelia* por accidente mientras practica la corrección fraterna y, en fin, quien no comete este *peccatum oris* porque pronuncia un insulto banal durante un juego entre amigos. Como se ve, sólo en el primer caso tenemos lo que se llama propiamente una “palabra airada”, porque solamente el primero se puede atribuir a la ira. Ese caso –insisten casi todos los autores- atenta contra la amistad y aun la confraternidad entre los hombres, puesto que las injurias destruyen la unidad del Cuerpo de Cristo. Así, por ejemplo, aparece en Albertano de Brescia y en Máximo

---

23 Cf. *S.Th.* II-II, q. 72, a. 1.

24 Cf. *Speculum Universale* XIII, 174.

25 Cf. *Summa Confessorum* II, 415.

de Turín, quienes acentúan también la peligrosidad de la *contumelia* para el orden urbano.<sup>26</sup>

Para neutralizar esos efectos los autores medievales insistieron en lo penitencial, no sólo en cuanto a la necesidad del arrepentimiento sino también en la del perdón que el ofensor ha de pedir al ofendido, so pena de cometer un pecado aún más grave si se niega: el de la *irreconciliatio*. Ahora bien, por tratarse, como se ha dicho, de un *peccatum oris* al que le es esencial el haber sido cometido públicamente, es necesario que el ofensor -sobre todo en los casos de escándalo- restituya el honor que le sustrajo con su ultraje al ofendido. Algunos, como Tomás de Chobham, plantean incluso gravar con una multa al culpable. De particular interés son las observaciones de Tomás de Aquino quien repara en el otro personaje que protagoniza la *contumelia*: el ultrajado. Si bien recuerda la admonición evangélica de soportar los ultrajes, el Aquinate advierte sobre su necesidad de precaverse de no dejar anidar el espíritu de venganza en el corazón y, a la vez, de rechazar el insulto si éste por el bien de otras personas que eventualmente resultarían perjudicadas por él.<sup>27</sup>

Por último, Egidio Romano subraya la importancia del cuidado que deben poner en evitar toda forma de *contumelia* como palabra airada en todos aquellos que ostentan una posición jerárquica, ya que esa posición misma puede llevarlos a no controlar la ira en el insulto, en virtud de la impunidad social.<sup>28</sup>

Muy próximo al insulto, pero distinguible perfectamente de él está la maldición, el *maledictum*, último *peccatum oris* proveniente de la ira, al que pasaremos brevemente revista. La maldición es, obviamente, palabra airada por excelencia, aun cuando ha habido algunos poco autores en la Edad Media que atribuyen su filiación a la soberbia y/o a la envidia. De muy antiguos antecedentes bíblicos y prácticamente institucionalizada en la ley mosaica, la maldición es prerrogativa de Dios y, a lo sumo, permitida a profetas y sacerdotes.<sup>29</sup> Pero ya desde Orígenes se ha insistido en que el *maledictum* divino carece de todo valor de ejemplaridad. En el hombre no es sino la traducción verbal, por cierto airada, de un juicio que sólo a Dios compete.<sup>30</sup>

26 Cf. *De timore Dei et correctione linguarum*, hom. 116.

27 Cf. *S.Th.* II-II, q. 72, a.3.

28 Cf. *De regime princ.* I, 16.

29 De hecho, se ha discutido si el derecho de la Iglesia a ejercer la excomunión es o no una forma de maldición.

30 Cf. *De num.*, hom. XV.

Pero es Gregorio quien fija lo más próximo a una definición, caracterizando la maldición como expresión de la voluntad de forzar la acción de Dios por iracundo afán de venganza, al que se une la conciencia de la propia impotencia. A la vez, es también Gregorio quien insiste en que el *maledictum* es hijo de la ira.<sup>31</sup> A él lo sigue Tomás de Chobham. La ira expresada en la maldición puede recaer también -como sucedía a menudo con campesinos- sobre los animales y, en este sentido, se consideraba transferible al Creador, de manera que el *maledictum* se convertía en *blasphemia*.

Sabemos, además, que las maldiciones entre los verdaderamente creyentes y quienes no lo eran, fueron corrientes en la Edad Media, al punto que su legitimidad se consideró confirmada o desmentida por los resultados que el *maledictum* alcanza: la que es lícita alcanza su objetivo; la que está dictada por la ira de un corazón malvado recae sobre quien la ha proferido. En este sentido, es interesante subrayar que en el Cuento del Párroco de los *Canterbury Tales*, que hemos citado, Chaucer pone en boca de su personaje lo que sigue: “Muy a menudo, la maldición recae sobre el mismo malediciente, cual pájaro que regresa de nuevo a su mismo nido”. Y añade “En particular, los hombres han de evitar maldecir a sus hijos y entregar su propia prole al diablo”. Pero también se daba el *maledictum* de los hijos a los padres. Que no haya sido tan infrecuente en el Medioevo lo certifican los moralistas y las penitenciales. Más aún, el obispo Rainerio, sobre el final de la Edad Media, subraya que la gravedad de la maldición que se profiere contra la madre es mayor que la que se dirige al padre, ya sea porque los hijos han de proteger más a la madre por ser más vulnerable, ya porque las madres aman a sus hijos con mayor afecto, siendo la presencia del padre más lejana.

\*\*\*\*

Muchos recordarán que un autor del siglo pasado, Guillermo Figueiredo, escribió una obra de teatro sobre la vida del fabulista Esopo. Reducido a la esclavitud bajo el dominio de Xantos, su amo le ordena ir al mercado y traer de allí lo mejor que encuentre para preparar un festín. Sólo le trae lengua, Y, ante el reproche de Xantos, Esopo replica:

¿Qué hay mejor que la lengua..? La lengua es la que nos une a todos cuando hablamos. Sin la lengua nada podríamos expresar. La lengua

---

31 Cf. *Moralia* 36, 50; y 4, 1.

es la clave de las ciencias, el órgano de la verdad y de la razón. Gracias a la lengua se construyen las ciudades; gracias a la lengua, decimos nuestro amor. Con la lengua se enseña, se persuade, se instruye, se reza, se explica, se canta, se describe, se demuestra, se afirma. Con la lengua dices “madre”, “querida”, “Dios”. Con la lengua decimos “Sí”. Le pide, entonces, su amo que vuelva al mercado y le traiga lo peor. Sorprendido al encontrarse otra vez con lengua, increpa al esclavo, que le responde: “La lengua, señor, es lo peor que hay en el mundo. Es la fuente de todas las intrigas, el principio de todos los procesos, la madre de todas las discusiones [ ] La lengua miente, esconde, tergiversa, blasfema, insulta, impreca, destruye, calumnia, seduce, delata, corrompe. Con la lengua decimos ‘muere’ y ‘canalla’.<sup>32</sup>

Y sin embargo ¿acaso lo contrario de la ira, la afabilidad, no se expresa también -y sobre todo- con palabras? “Una lengua afable es el árbol de la vida espiritual”, se lee en *Prov. XV, 4*. Remitámonos a ella. Sólo lo conseguiremos cuando en nuestro corazón anide la certeza de que somos pasajeros de una misma nave y de que, comoquiera que sea, esa nave llegará a buen puerto. Mientras tanto, usemos la palabra para decir “Sí”, “te quiero”, “Dios nos bendiga”.

---

32 Figueiredo, G., *La zorra y las uvas*, trad. Eduardo Borras, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, Biblioteca Básica Universal, 1970, 22-23.



# EL ITINERARIO DE LA PALABRA AL SILENCIO

Jorge A. Miura\*

A través de una lectura de Agustín y Platón podemos reflexionar sobre el itinerario que los autores realizan al pensar y analizar el lenguaje o la palabra. El presente trabajo analiza los textos *Crátilo* 385b - 439a y *De Magistro* con la intención de descubrir el itinerario desde la finalidad del lenguaje, su análisis como instrumento y el uso que los autores le dan para llegar a distinguir distintos niveles de profundidad en su utilización, que nos conducen finalmente al reconocimiento del silencio como instancia de interioridad donde la palabra debe ser contemplada en su significación, ejercicio que nos conduce a una vida virtuosa y paso necesario para la vida bienaventurada.

## I. INTRODUCCIÓN.

La presente jornada tiene como tema principal “Silencio y Palabra” y quisiéramos aprovechar la oportunidad para exponer una interpretación de aquello que podría unir ambos extremos que en principio parecen tan antagónicos, a través de una lectura que presenta una clave hermenéutica propia de por un lado el diálogo *De Magistro* de Agustín y por otro *Crátilo* de Platón. Buscaremos reflexionar sobre el itinerario que nos lleva de la “palabra” al “silencio” y nos vuelve a traer a la primera.

En principio, en estos diálogos no vamos a encontrar una referencia directa al tema del silencio, pero sí tratan el tema de la “palabra” y en particular del lenguaje. Concretamente haremos hincapié en los temas de la finalidad del lenguaje, el lenguaje como instrumento y por último los niveles de profundidad en el uso del lenguaje y quizás sea aquí donde podremos encontrar el silencio como un aspecto indispensable en relación con el mismo.

## II. EL LENGUAJE Y SU FINALIDAD

### II.A. LA PERSPECTIVA PLATÓNICA

Ciertamente en los diálogos platónicos podremos encontrar una gran riqueza del lenguaje, su uso y la puesta a disposición de todos sus

\* UCA.

recursos en la consecución de un fin que puede ser expresado en la explicación que Sócrates hace a los atenienses frente a la acusación de impiedad:

...siendo ateniense [...] ¿no te avergüenzas de preocuparte de cómo tendrás las mayores riquezas y la mayor fama y los mayores honores, y, en cambio no te preocupas ni te interesas por la inteligencia, la verdad y por cómo tu alma va a ser lo mejor posible? [...] le reprocharé que tiene en menos lo más digno y tiene en mucho lo que vale poco. (*Apol.*, 29 d - 30 a).

Como el tábano que el mismo Sócrates se propone como metáfora, que agujoneando al “caballo grande y noble pero un poco lento por su tamaño” (*Apol.*, 29 e), la finalidad de los diálogos platónicos probablemente es la permanencia de ese agujijón que nos llama a la auto-reflexión, que nos invita a vivir “filosofando y examinándome a mí mismo y a los demás” (*Apol.*, 28 e). Es decir, el permitirnos adentrarnos en el examen compartido a través del lenguaje de las opiniones y creencias propias y ajenas. No sólo se trata de la interpelación propia de Platón, ni tampoco del interlocutor que aparezca representado, sino también del lector. Quien lee los diálogos platónicos no dejará de ser sutilmente interpelado a través de distintos recursos. Desde la aporía misma, desde el carácter dialéctico que puede presentar el mismo tema tratado, o bien desde el mito, o en última instancia desde el lenguaje mismo, surge esa irreductible llamada a la filosofía. Tal es el compromiso con este camino de despertar o de abrir los ojos de las personas,<sup>1</sup> que Sócrates dará la vida por él, ya que éste es el mandato divino recibido.

## II.B LA PERSPECTIVA DE AGUSTÍN

Al abordar el estudio del diálogo *De Magistro* de Agustín, existen múltiples aproximaciones que se pueden realizar y la correspondiente a la teoría del lenguaje resulta sumamente interesante y enriquecedora. Sin embargo, en esta oportunidad, la aproximación que deseamos realizar es más humilde y sencilla, sin tratar de ir hacia un análisis de

---

1 Este despertar requiere una apertura al diálogo que no siempre consigue su objetivo como lo demuestra el caso de Ánito en *Menón* (89 e - 95 a). Frente a la propuesta de considerar a los sofistas como posibles “maestros de la virtud”, Ánito la niega en base a una opinión “inexperta”, ya que no ha tenido la experiencia de tratar con ellos; a pesar de ello afirma que cualquiera de los atenienses serían mejores maestros que los propuestos. Podríamos considerar este ejemplo como el primer nivel en la utilización del lenguaje que es meramente superficial ya que no logra incentivar una reflexión sobre las opiniones y conocimientos del interlocutor.

las implicancias semántica, sintáctica y pragmática<sup>2</sup> del diálogo, sino enfocarnos en una conclusión más simple que podemos extraer de su lectura.

El obispo de Hipona abre el diálogo *De Magistro* justamente preguntándole a Adeodato sobre la finalidad del lenguaje:

¿Qué te parece que pretendemos cuando hablamos? (*De Magistro*, 1).

En la respuesta de Adeodato “o enseñar o aprender” (*De Magistro*, 1) ya encontramos el tema principal de la relación fundamental entre lenguaje y conocimiento. El valor del lenguaje en su sentido gnoseológico es puesto en análisis a lo largo del diálogo a través de distintas consideraciones que concluirán con la relativización del valor del mismo como fuente de conocimiento.

No es el signo el que nos hace conocer la cosa, antes bien el conocimiento de la cosa nos enseña el valor de la palabra, es decir, la significación que entraña el sonido (*De Magistro*, 34).

El Hiponense parece señalarnos en esta conclusión una de las finalidades más importantes del lenguaje, que no consiste tanto en la transmisión de un conocimiento cierto y verdadero, sino que nos lleva a considerar “que la atención, percibidos los signos, se dirige hacia las cosas significadas tan pronto como suenan las palabras” (*De Magistro*, 24).

Frente a la palabra, que es signo, el movimiento de la persona es hacia su interior, hacia una consideración interna en el que caben tres opciones:

En cuanto a todas las cosas que decimos, o el oyente ignora si ellas son verdaderas, o no ignora que son falsas, o sabe que son verdaderas. En la primera hipótesis, cree, opina o duda; en la segunda, contradice y niega; en la tercera, confirma; por tanto, nunca aprende (*De Magistro*, 40).

Este camino hacia la interioridad es en Agustín un pilar de todo su pensamiento ya que se encuentra en la base de su teología al constituir el

---

2 Atiliano Domínguez realiza un análisis en su Introducción a *De Magistro*, señalando: “*El Maestro* es un pequeño tratado sobre la naturaleza y las funciones del lenguaje. Su estructura es la siguiente: introducción, en la que se esbozan los problemas (§ 1-6); tres partes que corresponden a las tres funciones clásicas del lenguaje: sintáctica (§ 7-20), semántica (§ 21-35) y pragmática (§ 36-46); conclusión (§ 46), en la que se subraya su dimensión religiosa, ya sugerida en ciertas reflexiones (§ 21, 31) y citas bíblicas asiladas (§ 2, 38)”.

camino hacia el encuentro personal con Cristo; quién es, finalmente, es el auténtico y único “Maestro”.<sup>3</sup> Sin embargo, dejando de lado su raíz teológica y el encuentro con Cristo como punto de llegada o final de este itinerario Agustín señala en *De Magistro* una finalidad del lenguaje que nos interesa destacar: “Cuatro cosas hay: el nombre y la cosa, el conocimiento del nombre y el conocimiento de la cosa” (*De Magistro*, 27) y la que ha de preferirse por sobre todos, es el conocimiento de la cosa. El lenguaje, entonces, cumple su función de llevarnos a considerar el conocimiento que tenemos de la cosa, es decir, a realizar una reflexión interior sobre nuestras opiniones y creencias, a evaluar la verdad de aquello a lo que las palabras como signos nos están dirigiendo, no solo a lo significado, sino más específicamente al conocimiento sobre dicho significado.

Es el propio Obispo de Hipona que además nos señala que esta investigación sobre el lenguaje, a pesar de poder parecer “que estamos jugando, y que apartamos la consideración de las cosas serias para dirigirla sobre cuestiones pueriles” (*De Magistro*, 21), tiene una importancia o relación con la vida bienaventurada. Este camino entonces se propone como un ejercicio de “las fueras y agudeza del entendimiento, con las cuales podamos, a más de soportar, amar el calor y la luz de aquella región en que la vida es bienaventurada” (*De Magistro*, 21).

Este llamado a la filosofía o a una vida filosófica que veíamos en Platón, Agustín también lo desarrollará como un ejercicio previo para una vida bienaventurada, y requiere la utilización de un instrumento, que podrá ser más o menos adecuado, pero que en última instancia nos llevará a la reflexión y contemplación de las cosas y al conocimiento que tengamos de ellas, contemplación que se realiza en el silencio de nuestro propio entendimiento.

[...] creo también que has advertido al mismo tiempo (aunque alguno defienda lo contrario) que nosotros, por el hecho de meditar las palabras -bien que no emitamos sonido alguno-, hablamos en nuestro interior, y que por medio de la locución lo que hacemos es recordar, cuando la memoria, en la que las palabras están grabadas, trae, dándonos vueltas, al espíritu las cosas mismas, de las cuales son signos las palabras (*De Magistro*, 2).

---

3 “Agustín distingue entre el *exterior magister*, que trata en vano de presentar la realidad mediante palabras, y el *interior magister*, el maestro interno, quien, en palabras de George Howie, ‘es la Palabra de Dios, quien en el momento de la iluminación ‘muestra’ las realidades inmatrimales, i.e., la verdad eterna al alumno que busca entenderlas’. Es especialmente la palabra de Dios, mediante la cual todas las cosas han sido hechas, la que se encuentra activa en el proceso de aprendizaje humano” (D. Chidester, 1983, p. 84-85).

### III. EL LENGUAJE COMO INSTRUMENTO

#### III.A. LA POSICIÓN PLATÓNICA EN CRÁTILLO 385B - 439D

Platón, en *Crátilo*, confronta dos posiciones diversas con respecto a la naturaleza de la exactitud de los nombres. Las posiciones confrontadas son las sostenidas por Hermógenes, para quien la exactitud de los nombres viene dada por acuerdo o consenso en su uso; mientras que la posición antagónica es sostenida por Crátilo, quien afirma que la exactitud viene dada por la naturaleza misma del nombre.

En el análisis de las posiciones, Platón concluirá por refutar ambas planteando una posible tercera. Pero antes de llegar a ella es pertinente detenerse en aspectos señalados en el diálogo. El primer punto corresponde al análisis propuesto por Platón en cuanto a la posibilidad de «hablar con verdad» y «hablar con falsedad» (*Crát.* 385 b), e inmediatamente uno de los primeros acuerdos a los que se arriba en el diálogo: «será verdadero el que designa los seres como son, y falso el que los designa como no son» (*Crát.* 385 b). Dentro de esta instancia de argumentación, Platón realizará una analogía con las acciones y los instrumentos. Las acciones correctas y el uso correcto de los instrumentos serán aquellos que se realicen conforma a la naturaleza de las cosas.

Por ende, si también intentamos quemar algo, ¿habrá que quemarlo no conforme a cualquier opinión, sino conforme a la correcta? ¿Y ésta es como cada cosa tiene que ser quemada y quemar y con el instrumento apropiado por naturaleza? (*Crát.* 387 b).

De esta manera Platón continúa su análisis señalando que “el nombre es un cierto instrumento para enseñar y distinguir la esencia” (*Crát.* 388 c). Esto le permite a Platón dar una argumentación contra ambas posiciones sostenidas y es el inicio de la solución de la antítesis. Por un lado, podría considerarse cierto que los nombres deben ser utilizados de acuerdo a la naturaleza de las acciones y, por ende, el uso correcto del lenguaje será aquel que diga las cosas como son. Por lo tanto, parecería que en esta instancia Sócrates se inclina por favorecer el argumento de Crátilo. Sin embargo, el diálogo sigue adelante y luego de una extensa discusión sobre la etimología de los nombres, Sócrates realizará una nueva analogía para seguir profundizando el análisis. En este caso su atención será puesta en la posición de Crátilo. La analogía de las pinturas y los números, mediante la cual argumenta la imposibilidad de hablar falsamente, permite a Sócrates afirmar que “el nombre es una imitación de la cosa” (*Crát.* 430 b). El argumento de Crátilo de que no es posible que “si uno dice lo que dice no diga lo

que es” (*Crát.* 429 d)<sup>4</sup> que lo lleva a afirmar tal imposibilidad, tiene que ser refutado por Platón permitiendo afirmar la posibilidad de hablar falsamente, pero dejando intacta la posibilidad de hablar verdaderamente. De manera que si el instrumento se asemeja a la cosa en sí pero no es la cosa, se rompe la relación directa que sostiene Crátilo entre la naturaleza del nombre y la cosa en sí. Ya no se dice lo que es, sino una imitación de lo que es.

En la conclusión del diálogo se define la relación principal entre verdad, conocimiento y lenguaje; es decir, ontología, gnoseología y *logos*, tema presente a lo largo de todo el diálogo. Estos tres aspectos se combinan para definir la razón del análisis realizado por Platón.<sup>5</sup> El valor de las palabras es aquel que nos permite como instrumento expresar la verdad contenida en las palabras, nos permite revelar lo que la cosa es en sí misma, su *ousía*.

Luego si me comprendes cuando hablo, ¿te manifiesto algo? (*Crát.* 435 a).

Las posiciones antagónicas sostenidas por Hermógenes y Crátilo, se resuelven no por la afirmación de una sobre la otra sino por el correcto planteamiento del problema:

resulta, sin duda, inevitable que tanto convención como costumbre colaboren a manifestar lo que pensamos cuando hablamos (*Crát.* 435, b).

Si las palabras son un instrumento, el análisis puro del instrumento (etimología) no nos llevará a decir lo que la cosa es en sí misma (ontología), su *ousía*, porque son imágenes o retratos de las cosas. Por ende, no encontraremos la verdad en este camino (gnoseología), el conocimiento que se busca debe entonces encontrarse a través de otro, pero esto no implica que el instrumento sea el incorrecto, como señala Nehring.<sup>6</sup>

---

4 Posición que también será problematizada en *Eutidemo*, en la que podemos encontrar el segundo nivel de utilización del lenguaje, que consiste en su uso incorrecto, ya que se destaca que en manos de los hermanos sofistas es utilizado no como instrumento para la reflexión y apertura, sino todo lo contrario, con el fin de dominación mediante el recurso de la persuasión. Objetivo que no parece revelarse tan claramente en el personaje de Crátilo pero que sin duda podemos destacar que la utilización del lenguaje no tiende a una apertura y comunicación, sino al oscurecimiento y aislamiento.

5 “[Platón] se da cuenta que la cuestión sobre el valor con fines epistemológicos de las palabras no puede ser resuelto antes de que se haya determinado su valor lingüístico absoluto y su carácter” (A. Nehring, 1945, p. 14).

6 “Todo esto prueba que Platón sigue adscribiendo un valor epistemológico a las

Platón, por lo tanto, da un encuadre distinto al tema gnoseológico y con esto el correcto planteamiento del problema:

¿Cuál será más bello y claro conocimiento: conocer a partir de la imagen si ella misma tiene un cierto parecido con la realidad de la que sería imagen, o, partiendo de la realidad, ¿conocer la realidad misma y si su imagen está convenientemente lograda? (*Crát.* 439, a).

### III.B. LA INTERPRETACIÓN AGUSTINIANA EN DE MAGISTRO, 22-24

Esta relación entre las cosas y el lenguaje es en Agustín rápidamente resuelta al inicio mismo del diálogo, ya que las palabras son resaltadas como signos de las cosas. Sin embargo, el tema volverá a ser tratado más adelante en el diálogo, cuando Adeodato sea interrogado sobre “si el hombre es hombre” (*De Magistro*, 22). La propuesta del Obispo de Hipona lo llevará a “distinguir el análisis gramatical de una frase de su análisis dialéctico, lógico o filosófico” (*A. Domínguez*, p. 25). Es interesante destacar en este ejercicio que Agustín realiza con su hijo la advertencia a modo de consejo que le sugiera al inicio del análisis: “...porque si es ambigua debiste precaver esto y no responderme antes de estar cierto de qué modo te pregunté” (*De Magistro*, 22). Se concluye así que hombre es tanto un signo (compuesto por dos sílabas), como un nombre, como un significado o cosa significada, y que “es de la cosa significada que se puede afirmar o negar lo que se dice” (*De Magistro*, 24).

Este encuadre gnoseológico de la problemática del lenguaje como instrumento de conocimiento está también presente y particularizado en Agustín:

Quien me enseña algo es el que presenta a mis ojos, o a cualquier otro sentido del cuerpo, o también a la inteligencia, lo que quiero conocer. Por tanto, con las palabras no aprendemos sino palabras. [...] es el conocimiento de las cosas por el que se perfecciona el conocimiento de las palabras, y oyendo las palabras, ni las palabras se aprenden (*De Magistro*, 36).

La respuesta a esta problemática gnoseológica nos lleva directamente más allá del lenguaje, pero incluyendo al lenguaje. A través del diálogo

---

palabras, pero solo mientras permiten al filósofo hablar sobre la naturaleza de las cosas para sí mismo o para otras personas. Por lo tanto, para Platón, el valor filosófico de las palabras no es otro que su valor general: las palabras son básicamente medios de comunicación” (*A. Nehring*, 1945, p. 14-15).

y de la utilización de las palabras como signos, del método de pregunta y respuesta, se llega a la expresión y revelación de la verdad de lo que cada una de las personas creen o creen conocer sobre las cosas. Nos lleva a la auto-reflexión, a poder revelar para examinar. Sobre esta consideración también se funda un aspecto práctico: las acciones y conductas de las personas estarán determinadas por estas creencias, por lo que su examen se torna de gran importancia<sup>7</sup>. Es en el ejercicio de esta práctica de ir más allá del lenguaje hacia las cosas mismas donde radica una parte esencial de una vida virtuosa a la cual tanto Platón como Agustín nos invitan con un hondo conocimiento de la naturaleza humana que se puede ver reflejada en la distinta profundidad a la que el lenguaje nos permite llegar según nos lo explica el propio Agustín:

Toda alma racional consulta a esta Sabiduría; mas ella revélase a cada alma tanto cuanto ésta es capaz de recibir, en proporción de su buena o mala voluntad. Y si alguna vez se engaña, no es por achaque de la verdad consultada, como no es defecto de esta luz que está fuera el que los ojos del cuerpo tengan frecuentes ilusiones; consultamos a esta luz para que, en cuanto nosotros podamos verla, nos muestre las cosas visibles (*De Magistro*, 38).

#### **IV. ¿NUEVO DESAFÍO PARA EL LENGUAJE?**

Tal vez, podríamos considerar un cuarto nivel de utilización del lenguaje en el sentido que le venimos dando. En este caso el recurso al que echa mano Platón para referirse a este nivel de profundización, es el mito. Para dar un ejemplo de este recurso utilizaremos *Fedro* como el dialogo de referencia. En este, el contexto del dialogo se da en un ámbito de mayor intimidad y privacidad, que le permite a Sócrates tener un mayor despliegue de los recursos que le ofrece el lenguaje, y al mismo tiempo llegar al límite del mismo y es por este motivo que

---

7 En el diálogo *Menón*, el personaje homónimo, es un ejemplo de este tipo de introspección que permite al mismo Platón una mayor profundidad en el uso del lenguaje como medio hacia una vida filosófica. El planteo del problema gnoseológico es presentado por él mismo: “¿Y de qué manera buscarás, Sócrates, aquello que ignoras totalmente lo que es? ¿Cuál de las cosas que ignoras vas a proponerte como objeto de búsqueda? Porque si dieras efectiva y ciertamente con ella, ¿cómo advertirías, en efecto, que es esa que buscas, desde el momento que no la conocías?” (*Men.* 80 e). Podríamos considerar esta actitud como el tercer nivel, en el que se alcanza la finalidad del lenguaje toda vez utilizado como instrumento para revelar el conocimiento causal a través del diálogo nos permite fijar la rectitud del obrar en causas conocidas y reflexionadas en un proceso de interiorización y discernimiento.

recurre al mito. Un punto principal antes de pasar al mito es fijar claramente el significado de lo que se habla, de otra manera, no se podría pasar al mismo:

Conviene saber de qué se trata la deliberación. De lo contrario, forzosamente, nos equivocaremos. La mayoría de la gente no se ha dado cuenta de que no sabe lo que son, realmente, las cosas. Sin embargo, y como si lo supieran, no se ponen de acuerdo en los comienzos de su investigación, sino que, siguiendo adelante, lo natural es que paguen su error al no haber alcanzado esa concordia, ni entre ellos mismos, ni con los otros (*Fedr.* 237, c).

El discurso transcurre con la temática del amor y Platón utiliza el mito del auriga para dar la explicación del origen del alma y su inmortalidad. El recurso al mito permite a Sócrates la explicación de aquello que por ser divino escapa a la razón humana y por ende a cualquier lenguaje, requeriríamos poder hablar un lenguaje divino para aprehenderlo.

El nombre de inmortal, no puede razonarse con palabra alguna; pero no habiéndolo visto ni intuido satisfactoriamente, nos figuramos a la divinidad como un viviente inmortal, que tiene alma, que tiene cuerpo, unidos ambos, de forma natural, por toda la eternidad (*Fedr.* 246, c).

El transcurso del dialogo es de gran riqueza metafórica y rico en analogías que permiten adentrarnos en una explicación de lo más difícil de expresar en palabras. Se trata también el tema de la retórica que ofrece una visión importante sobre el tema del lenguaje. Sin embargo, para los efectos del análisis que estamos realizando deseamos quedarnos con una pequeña porción del mismo:

... si vence la mejor parte de la mente, que conduce a una vida ordenada y a la filosofía, transcurre la existencia en felicidad y concordia, dueños de sí mismos, llenos de medida, subyugando lo que engendra la maldad en el alma, y dejando en libertad a aquello en lo que lo excelente habita (*Fedr.* 256, a).

Llegamos pues a la finalidad del lenguaje como medio de comunicación que permite dar significado a no sólo ontológico, sino trascender hacia lo teológico entendiendo las limitaciones que el mismo posee para explicar aquello a lo que la mente humana no puede acceder. Sin embargo, esta limitación no perjudica que podamos mediante su uso llegar a una mejor comprensión de nosotros

mismos y así ordenar nuestras acciones a aquello que en opinión de Platón es una existencia feliz. Es por estos motivos que tal vez, sea en este trasfondo de los diálogos, lejos de los temas principales que son tratados y de los recursos utilizados, dónde podemos encontrar las diferencias en la profundidad del legado platónico y la constante invitación a modo de aguijón socrático de evaluar nuestras opiniones y creencias en el silencio interior de nuestras almas. Y esto a través del lenguaje como instrumento, que es el único instrumento que el filósofo tiene a disposición para invitarnos a realizar este recorrido.

En Agustín el recurso al mito adquiere el matiz de la Revelación por lo que su lenguaje adquiere una naturaleza más simbólica o significativa que descansa en última instancia en la veracidad de la autoridad divina. La conclusión del diálogo *De Magistro*, señala la dirección del itinerario planteado por el lenguaje:

Más en otro tiempo discutiremos, si Dios lo permitiere, de toda la utilidad de las palabras, que, bien considerada, no es pequeña. Pues hoy te he advertido de no darles más importancia de la que conviene, para que no sólo no creamos, sino que comencemos a entender cuán verdaderamente está escrito por la autoridad divina que no llamemos maestro nuestro a nadie en la tierra, puesto que el solo Maestro de todos está en los cielos. Mas qué haya en los cielos, lo enseñará aquel que por medio de los hombres y de sus signos nos advierte exteriormente, a fin de que, vueltos a El interiormente seamos instruidos. Amarle y conocerle constituye la vida bienaventurada, que todos predicán buscar; mas pocos son los que se alegran de haberla verdaderamente encontrado. (*De Magistro*, 46)

## V. CONCLUSIÓN

A través de este pequeño recorrido hemos buscado resaltar la importancia que tiene el lenguaje como instrumento que abre la posibilidad de ir más allá del lenguaje sin excluirlo hacia la intimidad del silencio, donde en última instancia, es la persona misma quien reflexionará y pondrá en consideración sus propias creencias y opiniones. En esta instancia de reflexión buscamos llevar nuestra atención sobre distintos niveles de profundidad a la que la naturaleza de hombre puede llegar. El ejercicio reflexivo en el discernimiento de la justificación causal de nuestro conocimiento o de nuestras opiniones es la invitación que nos realizan tanto Platón como Agustín para el progreso en una vida filosófica, paso previo en el pensador hiponense para una vida bienaventurada.

## **BIBLIOGRAFÍA**

- Platón, *Apología de Sócrates* (2018), (Traducción: Julio Calogne Ruiz) Madrid, Gredos
- Platón, *Eutidemo* (2018), (Traducción Francisco José Oliveri), Madrid, Gredos.
- Platón, *Menón* (2018), (Traducción Francisco José Oliveri), Madrid, Gredos.
- Platón, *Crátilo* (2018), (Traducción José Luis Calvo), Madrid, Gredos.
- Platón, *Fedro* (2018), (Traducción Emilio Lledó Íñigo), Madrid, Gredos.
- Alfons Nehring, *Plato and the theory of lenguaje*, (1945) En *Traditio*, Vol 3, pp. 13-48 (Traducción mía)
- Agustín de Hipona, *El Maestro o Sobre el lenguaje*, (2003) (Introducción y traducción Atiliano Domínguez Basalo), Madrid, Trotta.
- Agustín de Hipona, *Obras de San Agustín en edición Bilingüe - Tomo III - Obras filosóficas*, (1963) (Introducción y traducción P. Manuel Martínez, O.S.A.), Madrid, BAC.
- Mauricio Beuchot, *Signo y Lenguaje en San Agustín*, (1986) En *Diánoia*, Vol. 32, Nro. 32, pp 13-26.
- David Chidester, *The Symbolism of learning in St. Augustine*, (1983) En *The Harvard Theological Review*, Vol. 76, Nro. 1, pp 73-90.



# PRIMACÍA DE LA CONTEMPLACIÓN: ESCUCHA Y TRANSFIGURACIÓN

Marisa Mosto\*

“El hombre no es más que una caña, lo más débil que existe en la naturaleza; pero es una caña que piensa. No es preciso que el universo entero se alce contra él para aplastarle: un vapor, una gota de agua basta para matarle. Pero, aunque el universo lo aplastase, el hombre seguiría siendo más noble que lo que le da muerte, puesto que sabe que muere y conoce la superioridad que el universo tiene sobre él, mientras que el universo no sabe nada.”

Pascal, *Pensamientos* (p. 264)

## INTRODUCCIÓN: PAUL LOUIS LANDSBERG<sup>1</sup>

En 1925, *Revista de Occidente* publica un ensayo del filósofo alemán Paul Louis Landsberg (nacido en Bonn, en 1901- fallecido en el campo de concentración de Oranienburg, en 1944), titulado “La Edad Media y nosotros”. En el inicio de su escrito hace Landsberg una interesante afirmación acerca de que la Edad Media “más que una época determinada designa una posible índole humana, que se manifestó en una época determinada.”<sup>2</sup> Ortega y Gasset diría que en la Edad Media se despertaron ciertos poros de la naturaleza humana que fueron

---

1 P.L. Landsberg estudió en Colonia y Friburgo, fue discípulo de Husserl, Heidegger y Scheler. Enseñó en Bonn. Por su origen judío y su discurso antinazi fue perseguido por la Gestapo y dejó Alemania en 1933. Fue profesor en Madrid y Barcelona, luego de desencadenarse la Guerra Civil en España se dirigió a Francia, enseñó en la Sorbona, colaboró en la revista *Esprit* con Emmanuel Mounier. Participó en la Resistencia y finalmente fue capturado por la Gestapo. Murió a los 43 años. Estas circunstancias de su vida ayudan a poner en contexto el pesimismo moral al que nos referiremos más adelante. Los temas de sus obras más conocidas son: *La vocación de Pascal* (1927) *Introducción a la antropología filosófica* (1934) *La concepción de la persona* (1934) *La experiencia de la muerte* (1937) *El problema moral del suicidio* (1937). Algunas de ellas han sido traducidas al español.

2 “La Edad Media y nosotros”, *Revista de Occidente*, año III, nro. 26, Madrid, 1925, p. 212

\* UCA.

fecundados por ideas que de pronto se hicieron audibles<sup>3</sup>. De modo que el interés de Landsberg además de histórico es principalmente sapiencial. El título de su ensayo podría haber sido también “¿Qué puede enseñarnos la Edad Media hoy a nosotros?” y a pesar de datar de 1925 creemos que sigue siendo plenamente actual.

Destaca como rasgo central del espíritu medieval, a diferencia del de su época, su tendencia a priorizar la actitud contemplativa. Para Landsberg tal primado de la contemplación se halla íntimamente vinculado al “carácter positivo metafísico” de su pensamiento, a su *asentimiento amoroso* a un cierto grupo de ideas que delimitan una especial cosmovisión, a un «sí» frente una visión del hombre y el mundo ¿Cuál es esa visión?<sup>4</sup>

La idea central, la clave que nos abre la inteligencia del pensamiento, de la visión del mundo y de la filosofía en la Edad Media, es la creencia de que el mundo es un cosmos, un todo ordenado con arreglo a un plan, un conjunto que se mueve tranquilamente según leyes y ordenaciones eternas, las cuales, nacidas con el primer principio de Dios, tienen también en Dios su referencia final. Santo Tomás de Aquino, el espíritu más grande de los que plasmaron la idea medieval del mundo, considera que la finalidad de la filosofía consiste «ut in anima describatur totus ordo universi et causarum eius», en imprimir en el alma el orden total del universo y de sus causas. La confianza apriorística de que, en el mundo, por doquiera limitado, reina el orden, constituye el grandioso optimismo metafísico del mundo medieval, sobre cuyo fondo se destaca parejo el pesimismo moral. El eco de esa seguridad ha servido de fundamento a la confianza en sí misma de la ciencia natural, que partió del supuesto de que el curso del mundo está sujeto a leyes (Galileo, Keplero, Newton) [...] Dios ejerce en el mundo por él creado las actividades de «colere, distinguere et ornare» (guardar, separar y ornar. Santo Tomás).<sup>5</sup>

---

3 Cfr. José Ortega y Gasset, *¿Qué es la filosofía?*, Madrid, Revista de Occidente, 1957, p. 31 y ss. Allí describe Ortega, como si fuera una cierta cuestión de ritmo y sincronía, la relación entre la perennidad de la verdad y la labor de la historia en la capacidad de su recepción por parte del hombre.

4 Ese «sí» es a lo que apunta Landsberg con la calificación de «positivo». El pensamiento moderno para Landsberg es en cambio esencialmente activo por ser agónico, «negativo», esto es, por constituirse en general como una reacción «contra algo». Pone como ejemplos paradigmáticos a las figuras de Lutero, la Ilustración, la Revolución Francesa, el Romanticismo, el Socialismo. Cfr. “La Edad Media y nosotros”, p. 214-216

5 “La Edad Media y nosotros”, p. 217-218 El orden, señala Landsberg, es también dinámico, teleológico. La historia es “la realización temporal de un plan supratemporal” (p. 221) que abarca desde la creación al juicio final, y contiene por lo tanto la

Nos interesa destacar especialmente del párrafo anterior en función de nuestro tema, esa rara convivencia entre el pesimismo moral y el optimismo metafísico; pues “el hombre medieval no dejó de ver que él mismo era una disonancia en la armonía y que el hombre parecía descomponer el plan divino.”<sup>6</sup>

Hay, entonces, orden, armonía y hay *des*-orden, disonancia. La experiencia humana del mal en su dimensión histórica y personal es incontestable. Muchos «¿cómo?» «¿por qué?» y «¿a fin de qué?» a nuestro modo de ver, exceden la responsabilidad del ser humano y quedan sin responder en la cuestión del mal.<sup>7</sup> Pero lo que aquí se señala es también algo incontestable y es que el ser humano debido a su libertad tiene parte en este drama: “El «*motus rationalis creatura ad deum*» -fórmula ética de Santo Tomás- podía transformarse en un «*motus rationalis creaturae a deo*» y con el orgulloso «*non serviam*» del ángel caído podía el hombre apartarse de Dios”<sup>8</sup>

Y es en esta larga historia de destrucción de la armonía propia de la vida y de tremendo sufrimiento donde entra con todo su peso la importancia de la cuestión del silencio y la primacía de la contemplación. Veamos por qué.

## 1. LA TURBACIÓN DE UN ANHELO

El ser humano es movido por un anhelo inextirpable. En esto coinciden santo Tomás, san Agustín<sup>9</sup>, Platón, Aristóteles y varios grandes

---

idea de evolución tan presente en la modernidad: “La historia de la filosofía de Hegel, por ejemplo, no es sino un eco panteísta de la frase de San Agustín: «*Deus ordinem saeculorum tamquam pulcherrimum carmen ex quibusdam antithetis honestavis*» Dios ha construido el orden de las edades con una serie de contrastes como acabada poesía.” *Civitate Dei*, XI, 18 (Cfr. p. 222). También en Hegel habría un primado de la contemplación a pesar de que su filosofía describa una primacía del devenir. Otra idea dependiente de la concepción de lo real como *cosmos* que rescata enfáticamente Landsberg además del lugar que ocupa la contemplación, es la comprensión de la persona como un ser esencialmente *vinculado*, comprensión opuesta a la tendencia al individualismo moderno-iluminista

6 “La Edad Media y nosotros”, p. 224

7 Cfr. para estos temas, Juan Antonio Estrada, *La imposible teodicea*, Juan Antonio Estrada, Madrid: Trotta, 1997; Adolphe Gesché, *El mal*, Salamanca, Sígueme, 2010

8 “La Edad Media y nosotros”, p. 225

9 Santo Tomás: “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.” Santo Tomás *In Div.* C. IV, L 9 Citamos este texto a modo de ejemplo. Son

pensadores. Para Agustín y Tomás ese anhelo sólo puede saciarse en Dios. Pero el camino a la comunión con el Padre debe ser transitado en libertad, con todos sus riesgos y peligros pues ésta es una condición esencial de la naturaleza del ser personal. En esta cosmovisión forma parte de la voluntad de Dios que el «sí» del vínculo del ser humano, sea un «sí» libre. “Porque servir libremente -sostiene Landsberg- es muy otra cosa que glorificar necesariamente a Dios en virtud de un orden establecido [...] Servir a Dios libremente es según San Agustín la misión del hombre. Dios no quería el amor del hombre como necesidad ordenada sino como libre entrega; y esto lo comprenderá bien todo aquel que sepa que es esencial al amor espiritual la libertad del amante.”<sup>10</sup>

Cuando el ser humano comienza a despertar a la realidad de su libertad en general lo hace siendo ya vulnerable, falible y situado en una encrucijada que lo atraviesa de cabo a rabo (“puse ante ti la vida y la muerte”, Dt 30, 15-16). Quiere la Vida, pero, a algunos más, a otros menos, le resulta difícil hallarla. La dimensión ética en este contexto puede pensarse como un camino compartido, un tanteo entre sombras, hacia el orden propio de la vida que ha sido dañado. Como un camino individual y universal de sanación. Y este camino es paralelo entonces, dentro de tal cosmovisión, al crecimiento en una relación personal entre Dios y el hombre.<sup>11</sup> Una lenta respuesta libre a una Llamada libremente realizada, *hecha susurro* entre los escombros del orden. Hace falta una mirada atenta en busca de luz, el silencio de la contemplación para la escucha.

Por eso el optimismo metafísico y la posibilidad de superación al menos parcial, de una irreversible caída en el pesimismo moral, se hallan especialmente relacionados con la primacía de la contemplación y el silencio de la escucha. “Aquí revela la Edad Media cristiana su sublime y conmovedora dulzura, su profunda comprensión de la naturaleza humana. Esto mismo lo ha expresado Guardini diciendo que existe un primado del *logos* sobre el *ethos* en la concepción medieval del mundo y que esa relación se invierte en la época moderna.”<sup>12</sup> Las consecuencias de esta inversión son estridentes.

---

muy conocidos el inicio de *Confesiones; Banquete* 204, *Ética Nicómaco*. Libro I.

10 “La Edad Media y nosotros”, p. 226-227

11 “Es fácil comprender cómo encaja la ética en una filosofía del orden. Si el mundo es una gran armonía, la ley del hombre habrá de ser acordarse en ella. Si el mundo está dispuesto según un plan divino, tiene el hombre que acomodarse a él. Así en la *Summa* de Santo Tomás al libro de Dios y de la creación y orden divinos, sigue el libro del movimiento del hombre hacia Dios, la ética cristiana.” “La Edad Media y nosotros”, p. 224

12 “La Edad Media y nosotros”, p. 241. “El alma que se realiza individualmente en el servicio a Dios, es el alma serena y contemplativa que constituye el ideal occidental, agustiniano de la vida” *Ibidem*, p.243

## 2. LA ÉTICA COMO CAMINO DE OBEDIENCIA (OBAUDIENTIA)

Sin embargo, podemos encontrar espacios donde aquella *índole humana* continúa vigente. Leamos un fragmento de la carta de un cartujo -contemporáneo a nosotros-, a un amigo que vivía en *el mundo*, citado por Emilio Komar en su curso *Silencio en el mundo*:

El cartusianismo descansa sobre un fondo de silencio que vosotros conocéis y amáis. En este fondo nace para cada uno de nosotros Aquél que es palabra eterna. Toda nuestra vocación está ahí: escuchar a Aquél que engendra esta Palabra y vivir de ella. La Palabra procede del silencio y nosotros nos esforzamos por alcanzarla en su Principio. Pues el silencio del cual hablamos no es el vacío ni la nada; es, al contrario, el Ser en su plenitud fecunda. He aquí por qué Él engendra y he aquí por qué nosotros callamos.<sup>13</sup>

Comenta allí luego Komar: “¿Y qué es «palabra»? Palabra se dice *lógos*, en griego. *Lógos* significa pensamiento y palabra. Cada cosa tiene un sentido y es por ese sentido que podemos comprenderla. Los seres han sido hechos gracias al Sentido con mayúscula. Para descubrirlo y penetrar en él, hace falta silencio. El sentido no se manifiesta sino en el silencio. El ruido tapa el sentido, lo envuelve y cuesta desbrozar esos envoltorios a veces muy sucios y complicados; es necesario entonces callar para descubrir el sentido.”<sup>14</sup>

La escucha de la palabra, del *logos* presente en la historia puede transfigurar la morada del hombre, su *ethos* interior. Veamos como se traducen estas ideas en conceptos esenciales de la ética de Agustín y Tomás.

### 2.A. EL ORDO AMORIS EN SAN AGUSTÍN

“La virtud del hombre ha sido definida por San Agustín como «ordo amoris», definición que brillará siempre por encima de todos los sofismas kantianos, en eterna verdad y belleza”, dice Landsberg.<sup>15</sup>

Efectivamente para san Agustín es esencial la rima entre el amor anhelante y el orden del ser:

Para formular brevemente y en general la noción que tengo de virtud por lo que atañe a la vida honesta, la virtud es la caridad con que se ama aquello que se debe amar. Ésta es mayor en unos, menor en otros,

---

13 *Silence Cartusien*, Roma, 1951, p. 23. Citado por Emilio Komar, *El silencio en el mundo*, Bs.As., Sabiduría Cristiana, 2006, p. 11

14 *Ibidem*

15 “La Edad Media y nosotros”, p 225

nula en algunos, y en ninguno es tan perfecta que no sea susceptible de aumento mientras vive en este mundo.<sup>16</sup>

La armonía afectiva para Agustín subyace en los diversos movimientos de la persona. El buen obrar libre es fruto de las virtudes y éstas tienen su raíz común en el *ordo amoris*. Cada una de las virtudes entonces, inspira diversos gestos de amor ordenado:

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 *justicia*.<sup>17</sup>

El amor se ordena cuando la persona *ama intensamente* lo que en sí mismo es en mayor medida digno de amor. El amor ordenado es la respuesta -siempre en vías de construcción- del ser humano al Amor:

Estas cosas tuyas son y buenas son; porque tú que eres bueno las creaste; no hay cosa nuestra en ellas, sino que pecamos, amando sin orden, en vez de a Ti a la creatura. Pero el Creador, si verdaderamente es amado esto es, si se le ama a Él mismo y no a otra cosa en su lugar que no sea Él, no se puede amar mal, porque hasta el mismo amor debe ser amado ordenadamente, amando bien lo que debe amarse para que haya en nosotros la virtud con que se vive bien; por lo cual soy del parecer que la definición compendiosa y verdadera de la virtud es el orden en amar o el amor ordenado. Y así en los Cantares canta la Esposa de Jesucristo que es la Ciudad de Dios, y pide «que ordene en ella el amor».<sup>18</sup>

¿Cómo es esto posible? ¿Cuál es el *mecanismo* que transforma el corazón del ser humano? No nos referimos aquí a la necesidad de la ayuda de la gracia tan presente en Agustín, sino a ¿qué es lo que hay en la naturaleza humana que permite la transfiguración?

Una cierta plasticidad en el interior del hombre hace posible esa transformación afectiva. La pieza clave radica, a nuestro modo de ver, en entender el corazón del hombre como un centro a la vez de recepción de manera vívida del *sentido* (*lógos*) y por lo mismo de percepción de lo *valioso*. Un centro vital *capax*, cognoscitivo-afectivo.<sup>19</sup>

---

16 San Agustín, *Epístola* 167,15

17 San Agustín, *Epístola*. 155, 4, 13. La bastardilla es mía.

18 *De Civitate Dei*, XV, 22

19 Para este tema nos ha sido de gran utilidad el trabajo de Edgardo de la Peza, S.J,

Capacidad y actividad que se da en esa cámara secreta, en ese templo que es lo más íntimo del alma racional — «penetralia mentis» —, y que se expresa también llamándolo «cubiculum cordis» [*De Magistro*, I,2 -Pl, 32 1195-1196], esa cámara que es el corazón. Así pues, el paralelo entre «cor» y «cogitatio» subraya esa actividad interior, propia del hombre, que se dirige y se concentra hacia el objeto.<sup>20</sup>

Dice san Agustín que el corazón

*non hoc dici de illa particula carnis nostrae quae sub costis latet; sed de illa, vi qua cogitationes fiunt; quae merito appellatur hoc nomine, quia sicut motus non cessat in corde, unde se pulsus diffundit usquequaque venarum, ita non quiescimus aliquid cogitando versare*<sup>21</sup>

Son numerosos los pasajes a los que hace referencia el estudio de Edgardo de la Peza, en los que san Agustín alude a esta fuerza interior, *vis de cogitatio* presente en el corazón del hombre. “La traslación del significado corporal a esa «fuerza» - «vis qua cogitationes fiunt» — a ese «lugar» donde nos ocupamos de algo - «ubi cogitamus» -, se efectúa por tanto mediante una comparación, generalmente implícita, que aquí se nos explica: el término que en sentido propio significa el corazón palpitante, se usa para designar esa operación espiritual, la «cogitatio», en la fuerza que la origina, en el lugar donde se efectúa.”<sup>22</sup>

La mirada, la escucha, el incremento de la *sabiduría en sentido vital* y no simplemente nocional posibilita el paso de la muerte a la vida:

la deformidad y desorientación de un alma racional que se ciega con su propia maldad debe sustituirse con una atención que se

---

*El significado de «cor» en San Agustín*, París, Études agustiniennes, 1962

20 Edgardo de la Peza, S.J, *El significado de «cor» en San Agustín*, p. 36-37

21 La frase completa dice: “No ignoro que cuando se nos manda amar a Dios con todo el corazón [Mc 12, 30] no se refiere a la víscera oculta bajo las costillas sino a la potencia o facultad productora de nuestros pensamientos, a la que adecuadamente se da este nombre, porque, así como no cesa en el corazón el movimiento, con el que se difunde por todo el cuerpo el pulso de las venas, así también nosotros no cesamos de reflexionar con el pensamiento sobre alguna cosa.” *De anima et eius origine*, IV,vi, 7 (Pl 44 528 init). Citado por de la Peza, p. 48

22 *El significado de «cor» en San Agustín*, p. 49. Afirma en otro lugar de la Peza: “En la obra *De doctr. chr.*, III, xxxiv, 48 (Pl 34 85 med.), — en la parte escrita hacia el fin de su vida —, san Agustín explica así el significado de «corazón de carne» y «corazón de piedra»: “Cor quippe carneum, unde ait Apostolus «tabulis cordis carnalibus», a corde lapideo voluit vita sentiente discerni, et per vitam sentientem significavit intelligentem” p. 47 La negra es mía.

concentre, sin segundas intenciones, en la búsqueda de una verdad invisible, difícil de conocer.<sup>23</sup>

Por otro lado, optimismo metafísico mediante, añadiría Landsberg, es en el mismo corazón donde habitan a la vez la fuerza para la escucha y el Llamado, como dice Agustín en *Las confesiones*: “¡Amémosle! *El hizo estas cosas (Ps, 99,3) y no está lejos de ellas (Act., 17, 27)*. Que no las hizo y se fue; más salieron de El y están en El. Miradle dónde está: donde se saborea el gusto de la verdad: en lo íntimo del corazón está” (IV, 12, 18).

Comenta de la Peza que “en 1959, el P. Joannes B. Lotz, S.J en su libro *Meditation in Alltag* [sostiene que] del «fundamento del alma» brota la palabra original que no podría expresarse sin la razón y la voluntad, y a su vez la razón y la voluntad corren peligro de perderse en una multitud de palabras superficiales si no se radican en esa «palabra original» a cuyo servicio deben estar para desarrollarla y hacerla efectivamente una palabra que sea respuesta — «Ant-Wort» — al llamado de Dios. Porque lo más importante es que por entre la multiplicidad de cosas de las cuales se ocupa, se robustezca y llegue a dominar completamente en nosotros el alma una del «fecisti nos ad te», o sea el llamado profundo del «corazón», sostenido por el llamado original de Dios que nos hizo para El”<sup>24</sup>

Es innegable que uno entre los grandes méritos y legados de la obra de san Agustín es su testimonio de la exuberancia vital que explota en el corazón del hombre cuando se inserta obedientemente, mediante la escucha, en el ritmo de esa Llamada. Un lector atento, al finalizar sus *Confesiones*, no puede sino desechar por superficial e infantil toda sospecha de esclerosis espiritual a la que podría llevar la asimilación al “orden”<sup>25</sup>, o para seguir con las metáforas auditivas, a la armonía latente de la creación.

---

23 *El significado de «cor» en San Agustín*, p. 39. Continúa el texto: “En el libro *De vera religione* [XXXV, 65 -Pl 34 151] dirá que, para buscar a Dios, que es simplísimo, es necesaria la sencillez de corazón, la libertad de quien ya no está esclavizado por lo material y temporal: «Unum certe quaerimus, quo simplicius nihil est. Ergo in simplicitate cordis quaeramus illum. ‘Agite otium’, inquit, ‘et agnoscetis quia ego sum Dominus’ (Psal. XLV, 11): non otium desidia, sed otium cogitationis, ut a locis et temporibus vacet. Haec enim phantasmata tumoris et volubilitatis, constantem unitatem videre non sinunt»,

24 *El significado de «cor» en San Agustín*, p. 22 Cfr. en Lotz Frankfurt, 1959, p. 35 y ss

25 Actualmente luego de siglos de racionalismo, se tiende a emparentar la palabra «orden» con una estructura arbitraria impuesta por el hombre de manera artificial, extrínseca, pero tanto en la Antigüedad como en la Edad Media el orden es en primer lugar una característica del dinamismo de los seres orgánicos, inorgánicos y espirituales. Cfr. Philipp Lersch, *El hombre en la actualidad*, Madrid, Gredos, 1973

## 2.B. SANTO TOMÁS: EL SUJETO PROPIO DE LOS HÁBITOS

La “desnudez técnica” como denomina Gilson<sup>26</sup> al modo de expresar su pensamiento Tomás, exige a menudo un especial esfuerzo de concentración por parte de sus lectores si es que se quiere llegar al núcleo vivo que Tomás intenta señalarnos. En este caso como en tantos otros, creemos, santo Tomás coincide con san Agustín al delimitar, echando mano de una cantidad de categorías conceptuales de raíz aristotélica, cuál sea esa potencia del alma que se constituye como el lugar o la condición de una posible transfiguración interior.

En la *Suma Teológica* (I-II) luego de profundizar en la cuestión 49 sobre la necesidad de buenos hábitos para el desarrollo de la naturaleza del hombre en vista a su anhelo, dedica la siguiente cuestión a analizar cuál sea el “sujeto propio de los hábitos”.

Sitúa al sujeto de los hábitos principalmente en el alma humana:

Pero si se toma al hábito en orden a la operación, entonces es el alma el principal sujeto de los hábitos, en cuanto que el alma no está determinada a una sola operación, sino abierta a muchas, que es lo que se requiere para ser sujeto de los hábitos, según se ha dicho (q.49. a.4). Y dado que el alma es principio de las operaciones por sus potencias, de todo lo dicho se sigue que los hábitos se dan en el alma según sus potencias.<sup>27</sup>

Las potencias sensitivas en cuanto dependen de la razón pueden ser también ellas sujetos de los hábitos<sup>28</sup>, pero como todas las potencias reciben principalmente su indeterminación de la indeterminación del intelecto y puntalmente del intelecto posible, entonces: “hemos de decir que el entendimiento posible es sujeto de los hábitos; pues precisamente le compete ser sujeto de hábito a aquello que está en potencia para muchas cosas, y esto se da al máximo en el entendimiento posible.”<sup>29</sup>

Aquel lugar de mayor plasticidad para la transformación del hombre es entonces, el intelecto posible, su capacidad de comprensión, su apertura al *logos*.

Comenta Gilson estas cuestiones de la *Suma*:

¿Cuáles son las condiciones requeridas para que un hábito pueda

---

26 Cfr. *El tomismo*, Pamplona, EUNSA, 1978, p. 168

27 Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, c. 50, a. 2 Sol

28 Cfr. c. 50 art.3

29 Cfr. c.50, art. 4 rta 1

desarrollarse? La primera y la que en el fondo implica a todas las demás, es la existencia de un sujeto que esté en potencia para muchas determinaciones diferentes, y en el cual puedan combinarse muchos principios diferentes para producir una sola de estas determinaciones. Esto equivale a decir que Dios, por ejemplo, puesto que es totalmente acto, no podría ser sujeto de ningún hábito; igualmente equivale a decir que los cuerpos celestes, cuya materia está totalmente actualizada por su forma, salvo respecto del lugar, no implican tampoco la indeterminación necesaria para el nacimiento de los hábitos; finalmente equivale a decir que las cualidades de los cuerpos elementales, que están necesaria e inseparablemente unidas a estos elementos, no podrían tampoco proporcionarles la ocasión de ese nacimiento. En realidad, el verdadero sujeto de los hábitos es un alma como el alma humana, pues implica un elemento de receptividad y potencia y como es el principio de una multiplicidad de operaciones por las múltiples facultades que posee, satisface todas las condiciones requeridas para su desarrollo.

En el interior del alma se puede determinar con más precisión todavía el terreno en que se desarrollan los hábitos. Estos no pueden residir en las potencias sensitivas del alma en cuanto tales, consideradas en sí mismas e independientemente de la razón, pues están determinadas a su acto por una especie de inclinación natural y carecen de la indeterminación necesaria para que los hábitos puedan desarrollarse. No queda pues más que el intelecto donde poder situarlos. En él y solo en él reside esta multiplicidad de potencias indeterminadas, que pueden combinarse y organizarse entre ellas según los esquemas más diferentes. Y como es la potencialidad la que permite el hábito, es preciso situarlo en el intelecto posible. En cuanto a la voluntad es capaz de llegar a ser sujeto de hábito, como facultad del alma racional, cuya libre indeterminación se funda en la universalidad de la razón misma.<sup>30</sup>

Es importante destacar que estas afirmaciones se realizan desde una concepción integral de la naturaleza humana, de modo que lo *comprendido* intelectualmente es seguido de una movilización afectiva. Es así como puede pensarse entonces al intelecto posible dentro del

---

30 *El tomismo*, p. 458. Las negritas son mías. Pensamos que aquí yace el fundamento antropológico de la definición de Santo Tomás del bien del hombre: "Bonum hominis, in quantum est homo, est, ut ratio sit perfecta in cognitione veritatis, et inferiores appetitus regulentur secundum regulam rationis; nam homo habet quod sit homo per hoc quod sit rationalis." *De virtutibus* 1, 9. Todas estas ideas aparecen bajo nuevos rostros en técnicas de autosuperación personal como el main fulness o el llamado a la ampliación de la conciencia tan vigente hoy día a partir del libro de Joseph Campbell, *El héroe de las mil caras, psicoanálisis del mito*, Méjico, FCE, 1959

universo conceptual del corazón agustiniano en consonancia con la receptibilidad cognoscitiva, con la *vis cogitatio*. Un conocimiento no meramente nocional sino existencial.

**DIGRESIÓN CON LA INTENCIÓN DE TRADUCIR LAS IDEAS A OTRO LENGUAJE**

Me resulta particularmente expresiva y oportuna para ilustrar esta concepción del conocimiento la síntesis realizada por el filósofo ruso, Serguei Bulgakov:

El hombre toma conocimiento del mundo en las profundidades de su pensamiento, y por la fuerza de su vida se va realizando activamente en el mundo, humaniza a este último. Este conocimiento no es solamente el reflejo pasivo de las imágenes del mundo en el hombre, como en un espejo, sino que supone su adquisición activa. En el conocimiento, el hombre, no sólo introduce en sí lo cognoscible, sino que también sale de sí mismo al mundo y se identifica con él (de ahí la designación de *conocimiento* aplicada a la unión del hombre y la mujer: «Adán conoció a Eva, su mujer» [Gn 4,1]). En este sentido el conocimiento es la identificación del logos interior del hombre, ojo del mundo, con el logos del mundo [...] En su iluminación creadora, el hombre puede acceder tanto a la profundidad como a la altura del mundo. Se siente en unión con el alma del mundo, se suscita en él un «sentimiento cósmico» de la vinculación de todo en el universo, y se siente profeta natural y creador (aunque creado) en este mundo.<sup>31</sup>

Creo que aquí Bulgakov repite de una manera vivida, más audible para los oídos contemporáneos, el contenido conceptual de la fórmula medieval del conocimiento como un *fieri aliud in quantum aliud*, o según la referencia de Landsberg a santo Tomás, como el deseo *ut in anima describatur totus ordo universi*.

En esta cosmovisión, *cada creatura* es portadora de una palabra. *Cada momento* encierra un llamado propio, una novedad, un signo con sentido propio que a la vez se inscribe en una totalidad de Sentido.

---

31 *El Paráclito*, Salamanca, Sígueme, 2014, p. 270-271 Sigue el texto Bulgakov citando algunos versos del famoso poema de Pushkin, *Profeta*: «Con dedos leves como un sueño mis párpados tocó./Entonces se abrieron proféticos mis ojos/Cuál los ojos de un águila en peligro./Rozó mis oídos; se llenaron de sonidos y clamores:/Oí las vibraciones del éter, oí el vuelo de los ángeles,/El deslizarse de los peces bajo el mar,/Y el crecer silencioso de la vid.» El conocimiento así entendido implica una suerte de *sacudida* antropológica, un *despertar* físico y espiritual a lo real.

Esto es lo que Guardini denomina “el carácter verbal de las cosas”<sup>32</sup>. Y es por eso por lo que, en el fondo, actuar la verdad, responder al sentido de manera adecuada, conveniente, acertada, puede describirse como un gesto de obediencia.<sup>33</sup>

Para finalizar: otra vez Landsberg:

Teniendo en cuenta esa mezcla de libertad y gracia, esa lucha entre el pecado y el orden es como se comprende el típico nexo vital del hombre que posee la índole religiosa del cristiano medieval. La mística trató de compendiar ese nexo vital en la sublime trinidad de la «vita purgativa», «vita iluminativa», «vita contemplativa» o «unitiva», vida de depuración, vida de iluminación, vida de contemplación o unión. Pero donde se nos manifiesta con mayor claridad es en la vida de un santo, bien nos sea conocida por la leyenda, como la de San Francisco, o por propia confesión como la de San Agustín. Las confesiones de San Agustín revelan claramente en la relativa irregularidad del ser vivo, como rasgo fundamental aquel orden del alma como proceso, como «ordinatio», que, una vez superado el odio y el amor desordenado a las cosas sensibles, conduce a la cúspide del amor divino [...].<sup>34</sup>

La *obediencia*, la escucha, aparece como una condición necesaria para la realización de sí. La realización de sí en la salida de sí. La *primacía de la contemplación* no se refiere a una situación de autoaislamiento y separación del mundo, sino todo lo contrario implica un imperativo de veneración y respeto en el mundo por la alteridad. Primado de la contemplación y primacía de la alteridad pueden ser tomados como sinónimos. Una concepción definitivamente heterónoma de la libertad es la que nos propone Landsberg a modo de enseñanza medieval al mundo contemporáneo tan abatido por la *desarmonía* de la violencia. Violencia entre los hombres y con la naturaleza.

---

32 *Mundo y persona*, Madrid, Encuentros, 2000, p.118

33 En las Sagradas Escrituras el necio aparece en ocasiones descrito como el hombre de *dura cerviz* (Pr 29,1; Hch 7, 51), pues no inclina su cabeza para escuchar.

34 “La edad Media y nosotros”, p. 229 Continúa la idea Landsberg: “En la época moderna recordemos la vida de Pascal y la «Apología pro vita mea» de Newman. Sobre ella está el lema y epitafio platónico del gran cardenal: «ex umbris et imaginibus ad veritatem» (Por entre las sombras y las imágenes a la verdad.) Fuera de Dios nada puede llenar el alma de estos peregrinos, y toda su vida es una «inquietud de Dios”

## **DAR VOZ A UNA FIGURA SILENCIOSA. EL PAPEL DE LOS DEMONIOS EN EL MONACATO PATRÍSTICO**

Rubén Peretó Rivas\*

La sola expresión “demonio” suele provocar en muchos ámbitos una sonrisa que expresa la seguridad que tiene el hombre contemporáneo de los triunfos que ha alcanzado junto al progreso de la civilización, y una cierta comprensión benevolente hacia aquellos pobres hombres primitivos que recurrían a la mitología del diablo para entender lo que la ciencia actual nos ha explicado en términos tan claros y distintos. Incluso, dentro de los estudiosos de la patrística, periodo en cuyos escritos los demonios se asoman continuamente, algunos apenas le concedieron el rango de formas primitiva de psicología que respondía, entre otras cosas, a la imaginación exuberante de los monjes.

Sin embargo, en las últimas décadas han aparecido varios estudios que, superando esos prejuicios, han comenzado a ver que detrás del recurso a los demonios al que apelan los Padres, se esconde una riqueza insospechada. Y no hago con esto referencia a la reflexión teológica, perspectiva que no es la que pretendo abordar en este trabajo, sino a la que proviene del ámbito de la filosofía y de la psicología. Estudios como los de Samuel Rubenson o David Brakke, o análisis como los de Andrew Valantasis, Francesco Palleschi, James Nelson y Norman Koetke, para citar solo algunos, muestran que el demonio al que tanto espacio dedican los autores de la antigüedad tardía cristiana son mucho más que anécdotas acerca de dragones, mujeres lascivas o niños etíopes.

Gabriel Bunge propone un ejemplo muy acertado para ilustrarlo. Los demonios son las figuras “mitológicas” a las que recurren los Padres para personalizar al mal. Si el mal es la ausencia de bien, no existe en sí mismo. Esto implica que, en la esfera humana, el mal existe de modo parasitario en los pensamientos, en los vicios o en los demonios. Negar esta posibilidad arrumbándola al trastero de las imaginaciones primitivas, impide al hombre contemporáneo percibir el *carácter personal* del mal, lo cual es considerado como parte del

\* UNCuyo - CONICET.

progreso ilustrado ya que que liberó a la humanidad de algunas de las fábulas medievales. Pero, afirma Bunge, esta conducta revela un aspecto más del vasto y profundo proceso de despersonalización que amenaza al hombre moderno, porque lo que está en juego no es solamente el carácter personal del mal sino la incapacidad para percibirse a sí mismo como persona y, por tanto, de tomar conciencia de la propia libertad y de la propia y consecuente responsabilidad personal. Cuando el mal que se comente pierde el carácter de pecado o de ofensa contra la propia existencia o contra Dios, no es más que una imperfección. Y por tanto, no hay perdón, porque solamente una persona puede perdonar a otra persona y cuando el mal se ha despersonalizado, no hay nadie a quien pedir perdón. Así, el hombre “liberado” de los demonios y del pecado, se encuentra inesperadamente convertido en esclavo y reducido al estado de prisionero debido a un mal anónimo e inasible, pero que igualmente experimenta. Se encuentra encerrado en una prisión de la que nada ni nadie puede liberarlo pues, para hacerlo, el mal debe tener “consistencia”, o bien, debe ser nombrado.<sup>1</sup>

Llamar al mal con un nombre es darle existencia y otorgarle entidad. De esa manera se abre la posibilidad de combatir contra él. El psicoanálisis afirma que para curar los traumas o heridas producidas a lo largo de la vida, es necesario exhumarlos del inconsciente, o nombrarlos, al decir de Lacan. Mientras permanezcan ocultos y anónimos, continuarán dañando a la persona. Y por eso el propósito del psicoanálisis es “hacer salir” y verbalizar todo aquello que, oculto en el inconsciente, es causa de sufrimientos más o menos paralizantes.

Los Padres, por su lado, al asignar una personalidad al mal, lo nombran, permitiendo de ese modo que aparezca en la conciencia un enemigo al que combatir. Los demonios, como fuerzas extrañas y exteriores al hombre, se comportan de modo análogo al que lo hace el trauma para Freud. Son elementos que se cuelan más o menos inadvertidamente en la trama interior del hombre y que, desde allí, provocan el mal. El único modo de combatirlos es descubrir su escondite y nombrarlos.

Por eso mismo, y contrariamente a lo que muchas veces se piensa, la demonología patrística es una demonología optimista. En una de sus cartas, Evagrio Póntico se expresa del siguiente modo: “... no debéis ni siquiera pensar (en este demonio); no lo toméis por cosa alguna y no le tengáis miedo. Porque es un esclavo fugitivo y ha vivido

---

1 Cf. G. Bunge, G. (2007). *Akédia. La doctrine spirituelle d'Évagre le Pontique sur l'acédie*. Bellefontaine. Bégrolles en Mauges, 41-43.

mal, y se ha escapado de su dueño”.<sup>2</sup> Lejos de ser la expresión de una conciencia primitiva, se trata del testimonio de la conciencia acerca de la dignidad y de la responsabilidad personal propia de todo hombre. El combate contra los demonios es el combate por la integridad de la persona frente a todo intento de alienación por parte de las pasiones desordenadas. Es la lucha contra los *logismoi* o pensamientos malvados que son las complejas manifestaciones de nuestra vida interior. Ceder a ellos significa, para los Padres, extrañarse en el mal, hacerse otro y vivir en una metarealidad de la que esos mismos demonios son los dueños.

### UNA MIRADA ANTROPOLÓGICA A LA DEMONOLOGÍA

Como hemos señalado, el estudio de los demonios durante la patrística pertenece tanto al área de la teología como de la antropología. El monje, objeto primario del ataque de los demonios, desde una perspectiva social se define a partir de una distinción primaria y fundamental de orden cosmológico entre ángeles, demonios y seres humanos. Y la diferencia entre ellos se establece en base a dos categorías esenciales: aquellas criaturas que son capaces de *caer*, y aquellas criaturas que son capaces de *ascender*:

Es propio de los ángeles... no caer, e incluso, en alguna medida, es imposible que ellos caigan. Es propio de los hombres caer y levantarse nuevamente, con tanta frecuencia como esto ocurra. Pero es propio de los demonios, y solamente del diablo, no levantarse cuando han caído.<sup>3</sup>

La capacidad de caer y la capacidad de levantarse están basadas, para Juan Clímaco, en dos supuestos previos: la prioridad de lo superior sobre lo inferior y de la estabilidad sobre el movimiento.<sup>4</sup> La habilidad para levantarse o ser levantado del hombre lo ubica en una jerarquía ascendente entre los demonios y los ángeles, compartiendo con aquellos la capacidad de caer, y mostrando ser capaces de levantarse frente a éstos, que no pueden caer. La solidaridad entre los seres caídos (humanos y demonios) señala el estatus particular que poseen los ángeles, que nunca cayeron y, consecuentemente, no tienen necesidad de levantarse. La movilidad propia del hombre resalta, por otro lado,

---

2 Evagrio Póntico. (1986). *Evagrios Pontikos. Briefe aus des Wüste*. Trier: Paulinus Verlag, 28.2.

3 Juan Clímaco. (1997). *L'Échelle sainte*. Bégrolles-en-Mauges. Bellefontaine, IV, 31.

4 Cf. M. Williams. (1981). "Stability as a Soteriological Theme in Gnosticism". En *The Rediscovery of Gnosticism*. Leiden. Brill, 819-29.

la inmovilidad tanto de los ángeles, que no pueden caer, como de los demonios, que no pueden levantarse.

Pero entre el hombre y los ángeles y demonios se extiende otra diferencia fundamental, y me refiero al cuerpo, que solamente los humanos poseen, convirtiéndose por eso mismo en un elemento fundamental no solamente de la ascética sino de toda la antropología patrística. El cuerpo se entiende como el terreno donde se libra una lucha, la lucha a la que hicimos referencia en el punto anterior, y que enfrenta al espíritu y sus tendencias contra la carne y las suyas. En esta perspectiva adquieren sentido las duras penitencias corporales que prescribían las reglas y costumbres monásticas, puesto que los monjes reconocían que la verdadera fortaleza y santidad espiritual se alcanzan solamente luego de la penitencia corporal, es decir, de la capacidad de dominio de la propia carne. El cuerpo monástico entonces, se convierte en el *stadium* donde se realiza el entrenamiento que conduce hacia la victoria, que consiste en el dominio progresivo de las propias pasiones, o en la libertad con respecto a ellas, progresando de ese modo hacia la perfección espiritual.

Esta concepción, contrariamente a lo que muchas veces se afirma, implica que, en tanto el cuerpo es el terreno ascético del monje, no debe ser despreciado puesto que se trata del instrumento que posee para poder elevarse y alcanzar la santidad. En la cosmología de Orígenes, que permeó durante siglos buena parte del monacato oriental, se afirma que Dios creó los cuerpos a fin de impedir que los *noes* o espíritus separados de la unidad original, siguieran cayendo y se convirtieran de ese modo en demonios. Así entonces, el cuerpo es un signo de la misericordia y del amor de Dios que quiere que esos *noes* puedan regresar a la unidad perdida.<sup>5</sup> Vemos que se produce una suerte de sentimientos encontrados. Por una parte, el cuerpo es un amigo, es la arena ascética y en última instancia, el instrumento de glorificación, pero también es el enemigo, un tirano y el resistente objeto de dominación por parte de la voluntad.<sup>6</sup> Juan Clímaco se pregunta en este sentido:

¿Cuál es el misterio que hay en mí? ¿Qué significado tiene esta combinación (*synkrisis*) de cuerpo y alma? ¿Cómo es que estoy constituido como amigo y como rival conmigo mismo? Dime, dime, compañero de yugo, mi naturaleza (*physis*), porque no le preguntaré a nadie más para

---

5 Orígenes. (2015). *Sobre los principios*. Madrid. Ciudad Nueva, III, 4.

6 Cf. G. Harpham. (1987). *The Ascetic Imperative in Culture and Criticism*. Chicago. University of Chicago Press, 134.

aprender sobre ti. ¿Cómo voy a permanecer indemne junto a ti? ¿Cómo evitar los daños de mi naturaleza? Porque yo ya hice votos a Cristo de entablar guerra contigo. ¿Cómo podré superar tu tiranía? Porque estoy resuelto a ser tu dueño.<sup>7</sup>

Y el cuerpo responde:

Cuando fui concebido, di a luz los pecados, y cuando ellos nacieron engendraron a su vez la muerte por la desesperación. Si conoces claramente la profunda debilidad que habita en ti y en mi, habrás herido mis manos. Si dominas tu apetito, habrás dañado mis pies a fin de que no pueda seguir adelante. Si tomas el yugo de la obediencia, habrás arrojado el yugo con el que te sujeto. Si alcanzas la humildad, habrás cortado mi cabeza.<sup>8</sup>

Curiosamente el cuerpo es el origen de los problemas del hombre pero, a la vez, es también su remedio y el ámbito en el cual se dará su victoria final. El hombre tiene la capacidad de dominar su cuerpo y obligarlo a obedecer a los dictámenes del espíritu. Y al hacerlo, se hace más perfecto y avanza de ese modo en el camino espiritual.<sup>9</sup>

### **LOGISMOI O PENSAMIENTOS MALVADOS**

Hice referencia anteriormente con alguna insistencia a lo que Evagrio Póntico denomina *logismoi*, expresión que en su terminología hace referencia a los *pensamientos malvados*. Casiano, sin utilizar este término griego, sigue igualmente la misma senda: los demonios, escondidos detrás de los pensamientos, habitan en las cuevas más recónditas del corazón del hombre. Y considero que es este uno de los aportes más importantes que ofrece la patrística a través del recurso a los demonios.

Evagrio asegura que después de un largo proceso de observación y de conocimiento personal, es posible distinguir tres tipos de pensamientos: los que provienen de los ángeles, los que son humanos y los que provienen de los demonios. Los pensamientos que los ángeles comunican a los hombres son los *logoi* o las naturaleza de las cosas; los de los hombres presentan las cosas tal como son y los pensamientos

---

7 Juan Clímaco. *L'Échelle sainte*, XV.

8 Juan Clímaco. *L'Échelle sainte*, XV.

9 Sobre el cuerpo como lugar de las batallas que debe dar el monje puede verse: Valantasis, 1992: 47-79.

de los demonios presentan la concupiscencia de las cosas.<sup>10</sup> Esta estructura de pensamientos es común a todos los hombres y, para ilustrarlo, propone un ejemplo. El oro —dice— cuando es fruto del conocimiento de los ángeles, sabemos qué es y cómo es; cuando surge del pensamiento del hombre, poseemos su forma simple, sin ninguna otra adición, y cuando proviene del pensamiento de los demonios, aparece el deseo de poseerlo y el gozo que se obtendrá con ello. Estas tres posibilidades se dan en cualquier persona, más allá que se trate de un monje o de un simple seglar.

Considera Evagrio que los *logismoi* o pensamientos inducidos por los demonios, introducen siempre en el alma representaciones (*noémata*) de objetos sensibles. Y son estos objetos los que especifican a los demonios que los originan. “Por ejemplo —escribe— si en mi espíritu se forma la imagen de alguien que me ha hecho daño o me ha deshonrado, esa será la prueba de que me visita el pensamiento del rencor”.<sup>11</sup> Detrás de ese pensamiento se esconde un demonio que lo está atizando. El recurso al demonio es el modo que tiene Evagrio para *nombrar* al enemigo y habilitar la posibilidad de luchar contra él. Si las imágenes sensibles que ocasionan conductas pecaminosas aparecieran en la mente de un modo fortuito o indistinguible, sería mucho más difícil combatir las puesto que se trataría de un mal difuso y casi inasible. Al adjudicarle, en cambio, un demonio, se les otorga la entidad que no poseen y se los nombra. Así, al cobrar una existencia concreta, la lucha contra el mal es más clara y sencilla.

Podría afirmarse que este recurso a los demonios es una visión exageradamente simplista de la psicología humana. Sin embargo, Evagrio es cauteloso en advertir que de ningún modo debe pensarse que todas las representaciones sensibles provienen de los demonios, ya que el mismo intelecto humano puede producirlas en tanto es capaz de mover la imaginación. Solamente son fruto de la inducción diabólica aquellos recuerdos o imágenes capaces de movilizar la parte irascible o concupiscible *contra* su propia naturaleza.<sup>12</sup> Evagrio se ubica aquí en la tradición platónica según la cual la virtud es la acción conforme a la naturaleza. En el *Tratado práctico* escribe: “El alma racional obra según la naturaleza cuando su parte concupiscible tiende a la virtud, cuando su parte irascible lucha por ella, y cuando su parte racional percibe la contemplación de los seres”, y de un modo similar

---

10 Evagrio Póntico. (1998). *Sur les pensées*. Paris. Cerf, 177-179.

11 Evagrio Póntico. *Sur les pensées*, 155.

12 Evagrio Póntico. *Sur les pensées*, 157.

se expresa en la *Képhalaia gnóstica*.<sup>13</sup> Consecuentemente, las imágenes sensibles serán *logismoi* o pensamientos malvados inducidos por el demonio solamente cuando provoquen de un modo desordenado a las pasiones, volviéndolas contra su propia naturaleza que consiste en dirigirse hacia Dios.

Este mecanismo que propone Evagrio nos lleva a algunas consideraciones. El demonio es un *espíritu* y que por tanto su acción consiste en una especie de *soplo*. Se presenta al modo de un hálito o de una brisa que se cuela por los intersticios del alma del hombre. Esta posibilidad, que los demonios puedan colarse de un modo tan íntimo en la vida espiritual del hombre, se debe no solamente a su carácter aéreo, sino también a que ellos han “aprendido la lengua de los hombres”. Esta afirmación aparece en la *Képhalaia gnóstica* donde afirma que el don de lenguas es un don del Espíritu y que, por tanto, los demonios no lo poseen. Sin embargo, éstos, después de estudiar, han aprendido las lenguas de los hombres.<sup>14</sup> Esta reflexión es significativa. Desde el punto de vista bíblico, la posibilidad de nombrar una persona y por tanto, de conocer su lengua, es signo de posesión sobre ella. Incluso, de *manipulación* de la persona, pues al asignársele un nombre se ha alcanzado un conocimiento íntimo de su propia naturaleza. Por otro lado, la psicología contemporánea, y en particular Jacques Lacan, le asigna gran importancia al lenguaje en la construcción no sólo de la personalidad sino de la dimensión simbólica de la realidad. Es en el mundo de la lengua donde prima el significante, que preexiste no sólo a lo significado sino al mismo sujeto humano impidiéndole toda relación natural con el mundo, frente al cual se convierte en extraño. Desde esta perspectiva, entonces, manejar el lenguaje es equivalente a manejar el espacio simbólico que se interpone necesariamente entre el sujeto y la realidad. Es, en otras palabras, dominar la *metarealidad* en la que se desenvuelve la vida humana. Para Evagrio, el demonio es capaz de adueñarse de esa metarealidad, provocando el consecuente daño al hombre atrapado en ella.

Las referencias de Evagrio a esta capacidad de construir una metarealidad que poseen los *logismoi* aparecen frecuentemente a lo largo de su obra. En la *Képhalaia* asegura que cuando el alma está atacada por la cólera, “ve fantasmas” de la misma manera que los ve aquel que ha mirado directamente al sol durante un cierto tiempo. Los demonios provocan que la persona sea empujada a un mundo poblado de

---

13 Cf. Evagrio Póntico. (2013). *Tratado práctico*. Madrid. Ciudad Nueva, 86; (1958). *Képhalaia gnóstica*. Paris. Firmin-Didot, Paris, IV, 53.

14 Evagrio Póntico, *Képhalaia gnóstica*, IV, 35.

fantasmas. Se trata de un mundo ficticio, del mismo modo que son ficticios los fantasmas que provoca el encandilamiento con la luz solar. Y vivir en una realidad falsa, poblada de fantasmas, no puede llevar al hombre sino a la angustia y a la tristeza. Y por eso, la única y verdadera alegría viene del conocimiento de la realidad personal y de Dios. Dice Evagrio que no hay nada sobre la tierra que provoque más placer que el conocimiento de Dios.<sup>15</sup> Esta gnosis divina implica la reconciliación con el mundo y consigo mismo, puesto que Dios es la realidad más plena. En definitiva, la lucha contra los *logismoi* se concentra en huir de la metarealidad a la que ellos nos fuerzan, y en vivir la alegría de ser uno mismo que se alcanza por el conocimiento divino.

Por otro lado, si el demonio ha “aprendido el lenguaje de los hombres”, entonces sus ataques radican fundamentalmente en el lenguaje, por lo que el modo de oponerse debe pertenecer a la misma especie: la *palabra*. Orígenes y Evagrio desarrollan este concepto a partir del episodio evangélico de las tentaciones de Cristo. Es en el desierto donde Jesús es tentado por el demonio a través de la palabra (Mateo 4: 1-11). Y el modo que tiene Jesús de responder y de defenderse de estos ataques es a través de la palabra bíblica. Es decir, un mal ocasionado por la palabra, se resuelve mediante la palabra. Evagrio hace referencia en este caso al *apotegma*, una frase breve que debe responder rápidamente a la incitación diabólica. Esta sentencia curativa replica vivamente al asalto de los pensamientos y de ese modo es una palabra que transmite la vida. “Dime una palabra para que viva”, escribe Evagrio.<sup>16</sup>

## EXTERNALIDAD

Como hemos visto, el demonio es percibido como alguien que está fuera del individuo, lo que implica que la *externalidad* es una de las características más importantes de la fenomenología de lo demoníaco. Los pensamientos o sentimientos en el interior de la persona son percibidos como provenientes de una fuente externa, hecho y objeto externo que se comporta del mismo modo que otros objetos externos. En algunas ocasiones pueden incluir la experiencia de algo que es literalmente externo, como las visiones o audiciones de los mismos demonios —tal caso de Antonio y el niño etíope que vimos anteriormente—, pero puede también ser percibido como la intrusión de una cosa diversa a uno mismo, como es el caso de los pensamientos. Es decir que la influencia del demonio sobre el monje se produce desde

---

15 Evagrio Póntico, *Képhalaia gnóstica*, III, 54.

16 Evagrio Póntico. *Sur les pensées*, 25. Sobre este tema puede verse S. Vázquez (2020). “El gnóstico y la capacidad confutatoria de la palabra como recurso de la labor medicinal en Evagrio Póntico”. En *Agora. Papeles de Filosofía*, 39/2, 59-78.

el exterior, a través de un objeto o de pensamientos. Esta percepción de externalidad le permite al hombre concentrar sus esfuerzos en la lucha contra las tentaciones conservando su unicidad y sin necesidad de experimentar una división interna.

El demonio es alguien que es otro diverso a mi, lo cual me confronta y desafía. Cuando un pensamiento es identificado como *otro*, se transforma en un pensamiento extraño, o un *logismós*: "...si un pensamiento extraño surge dentro de ti, no lo mires sino que mira siempre hacia lo alto, y el Señor vendrá enseguida en tu ayuda".<sup>17</sup> La estructura de lo otro es una ocasión de la constitución formal y de experiencia de la externalidad.

Sin embargo, en este caso la experiencia de lo demoníaco como otro trae consigo una valencia negativa, en cuanto el objeto de la percepción se presenta como una amenaza al monje. En ciertas ocasiones, la experiencia comporta la sensación de maldad dentro de ella, acompañada a veces de la oscuridad de las figuras. Los monjes son "quemados por el veneno de los malvados demonios", y necesitan "ser purificados de la amargura de la maldad".<sup>18</sup> Sin embargo, el modo más importante en que los escritores expresan esta valencia negativa no es hablar de la maldad o de las tinieblas, sino que usan un lenguaje relacionado con la guerra, como "combate militar", "lucha" o "emboscadas". Es habitual encontrar en estos textos los términos *poleméo* (lucha) o *prosbolé* (ataque). De este modo, el monje es capaz de reconocer al demonio como alguien que está frente a él y entablar el combate.<sup>19</sup> En definitiva, el mal aparece como una potencia externa que desde fuera intenta introducirse en algún hueco de la personalidad. Y, una vez que ha sido admitido libremente, pugna por alejar al monje de Dios y alienarlo de su fin principal.

Sin embargo, en la psicología de Evagrio Póntico, el monje tiene muchas herramientas a su alcance para contrarrestar estos ataques. Como vimos, los demonios no conocen el corazón del hombre, sino que solamente Dios es el "conocedor de corazones".<sup>20</sup> El adversario, en cambio, sólo puede servirse de sus aliados naturales, lo cual implica que el hombre permanece siempre libre para aceptar o rechazar la tentación. Los esfuerzos del asceta tenderán a eliminar esos aliados del

---

17 *Les Apophthegmes des Pères* (2003-2005). Paris. Cerf, 127.

18 *Les Apophthegmes des Pères*, 171.

19 Cf. J. Nelson, J. y N. Koetke. (2018). "Why We Need the Demonic: A Phenomenological Analysis of Negative Religious Experience". En: *Open Theology*, núm. 4, pp.520-540.

20 Evagrio Póntico. *Sur les pensées*, 27.

demonio, purificando el corazón y de guardándolo puro, edificando de ese modo una vida interior rica y diferenciada. Se trata, una vez más, de una antropología optimista:

No penséis ni siquiera en este dragón fugitivo que os acosa; no lo toméis como si fuera alguien importante y no le tengáis miedo. Porque es un esclavo fugitivo que ha vivido mal y que ha escapado de su amo. ¡No le deis ningún lugar! Nuestro Señor nos ha mandado ‘caminar sobre serpientes y escorpiones’, ¿y vosotros tenéis miedo de los demonios porque silban? Lo único que sabe el dragón es amenazar.<sup>21</sup>

El combate con los demonios es el combate por la integridad de la persona con el propósito de evitar toda especie de alienación por el vicio. Aunque siempre es el mismo, el combate puede desarrollarse sobre planos que pueden variar ya que, en el mundo, se da generalmente de manera anónima, a través de objetos que no son percibidos propiamente como tentaciones; en la vida de comunidad, sucede de manera oculta y a nivel de las relaciones humanas. Pero el monje eremita queda reducido a sí mismo ya que nadie, sino él, es el responsable de sus pasiones. Solamente la *atención* y la *vigilancia* pueden guardarlo de la alienación del mal.

En definitiva, es el factor de externalidad que habilita la figura del demonio el que permite que su experiencia, en última instancia, sea positiva en tanto permite que el combate o el rechazo de los pensamientos sea más efectivo. Como decíamos al comienzo, el demonio en tanto entidad externa, adquiere un nombre y personaliza en él al mal. Es el enemigo que ha sido nombrado y cuya silueta se dibuja nítidamente frente al monje. Éste ya sabe entonces a quién debe atacar; ya conoce quién es su enemigo.

---

21 Evagrio Póntico, *Evagrios Pontikos. Briefe aus des Wüste*, 28.2.

# LA ENCARNACIÓN Y LA ESCRITURA COMO PALABRA DE DIOS, REVELADORES DEL LOGOS-SABIDURÍA EN ORÍGENES

Leonardo Vicente Pons\*

## INTRODUCCIÓN

La noción de Logos existe prácticamente desde los comienzos de la filosofía griega, adquiriendo progresivamente diversos matices, ocupando un lugar esencial en el pensamiento origeniano. Sin embargo, es una cuestión muy controvertida que diversifica la opinión de los estudiosos.<sup>1</sup> Por otra parte, el tema de la revelación del Logos en Orígenes está comprendido en la noción general de revelación divina. En el contexto de las doctrinas heterodoxas del cristianismo primitivo que proponían diversos modos de interpretación del dato revelado, Orígenes - como ya lo habían hecho Justino, Ireneo y otros autores de los primeros siglos- considera que todo el universo aparece como manifestación divina. Sin embargo, la revelación de Dios al mundo se dio plenamente por medio de Logos, tiene su origen en el seno trinitario, se reveló desde el inicio de la creación y se revela también en la Escritura, inspirada por el Espíritu Santo e interpretada, con la ayuda del mismo Espíritu, en la Iglesia de Dios.<sup>2</sup> En este trabajo se intentará

---

1 La noción de Logos en Orígenes exige una pregunta fundamental: ¿qué relación existe entre el Λόγος, la Σοφία y el Hijo? Los especialistas han sostenido dos líneas de interpretación al respecto: la de Kotch, quien en una lectura platónica y filoniana de Orígenes, afirma una primacía del Λόγος sobre el Hijo y la de Crouzel que restituye al Λόγος origeniano su pertenencia a la narración de la Escritura y lo sitúa en el área propia del Hijo, implicando esto que el discurso del Λόγος se inscribe en el discurso del Hijo. El presente trabajo se ubicará en el contexto de esta última línea de interpretación; cf. P. A. CINER, *Implicancias teológicas y místicas de la noción de Sabiduría de Orígenes*. Opúsculo Filosófico. CEFIC. Año III. N° 6. Mendoza. 2010. PP 19ss; H. KOTCH, *Pronoia und Paideusis. Studien über Orígenes und sein Verhältnis zum Platonismus*. Berlín\_Leipzig. 1932; H. CROUZEL, *Orígenes, un teólogo controvertido*. Madrid. 1998.

2 Cf. B. STUDER, "Revelación", en *Diccionario de Orígenes*, p. 811.

\* Universidad Católica de Cuyo.

mostrar el inicio de la revelación del Logos en el seno trinitario, la encarnación como culminación de la revelación del Logos y la relación entre encarnación y Escritura como realidades que contienen y revelan el misterio del Logos.

## **1. EL LOGOS VUELTO HACIA EL PADRE: LA GENERACIÓN DEL LOGOS COMO INICIO DE LA REVELACIÓN DIVINA**

En la base de su reflexión cristológica, Orígenes reconoce claramente que Cristo es el Hijo único del Padre, y que en él hay dos naturalezas, la divina y la humana, diciendo:

En primer lugar, debemos saber que en Cristo una es su naturaleza divina, por la que es Hijo Unigénito del Padre, y otra, la naturaleza humana, que asumió en los últimos tiempos por la economía (*quam in novissimis temporibus pro dispensatione suscepit*).<sup>3</sup>

Su cristología, aunque está presente en toda su obra, principalmente es expuesta de modo sistemático en dos secciones de *Prin*: II, 7.1 presentando al Hijo como Dios y en II, 6, presentándolo como hombre. También en *Clo* I y II, en los que explica el prólogo del Evangelio de Juan,<sup>4</sup> y en el *Contra Celso*, principalmente los libro I y II, en los que realiza una verdadera defensa de la divinidad de Jesucristo (Ἰησοῦς Χριστός). De modo que con su doctrina el alejandrino realiza una contribución decisiva a la reflexión patrística sobre la Encarnación y Redención de Cristo, realizando un enorme aporte sobre la identidad de Jesús, anticipándose a los dogmas cristológicos posteriores.<sup>5</sup> Si bien Orígenes claramente afirma la simplicidad y la indivisibilidad de Dios<sup>6</sup> evitando todo antropomorfismo,<sup>7</sup> consciente de la tensión entre lo uno y lo múltiple, en cuanto que “el final es semejante al inicio, y, por ello, tal como es único el final de todo, es necesario comprender que el inicio de todo también

---

3 *Prin* I, 2.1 (1-5), p. 167.

4 Propiamente en el libro I explica solamente Jn 1,1a, haciendo además una introducción de conjunto a la obra, y en el libro II explica Jn 1, 1b a 1, 7.

5 En efecto Celso en su obra *Discurso de la Verdad* que Orígenes refuta en esta obra, consideraba la encarnación de Cristo en contradicción con la trascendencia divina, (cf. I, 57) y el orden que rige el universo, diciendo que el nacimiento 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).

6 Cf. *Prin* I, 1, 1-4; 1.6; 1.8; 2.6.

7 Cf. *Prin* II, 4.3.

es único (cf. 1 Co 15,26-28)”,<sup>8</sup> decide profundizar el misterio de la revelación de Dios a través de su Hijo por medio del análisis de los títulos cristológicos o *επίνοιαι*, que manifiestan y permiten comprender los distintos aspectos o perfecciones divinas.<sup>9</sup> Las *επίνοιαι*, denominaciones o nombres del Hijo tal como aparecen en la Escritura, muestran por un lado la manifestación gradual del ser de Cristo en orden a la salvación de los hombres y por otro son indicadores para que el hombre pueda penetrar gradualmente en el ser mismo de Cristo en cuanto Hijo-Logos. Y, debido a que “[el Hijo] se revela en la medida en que él mismo es comprendido (*revelat autem per hoc, quod ipse intellegitur*)”,<sup>10</sup> el alejandrino sostiene que hay *επίνοιαι* llamadas superiores como Logos, Sabiduría y Potencia, las cuales son indicadoras de la divinidad del Hijo-Logos y propias de los hombres que han alcanzado un avanzado estado de progreso espiritual (los perfectos). Y, hay otras *επίνοιαι* que no son para el Hijo sino para otros, es decir para los hombres que están en un estado incipiente del progreso espiritual y que deben descubrir primero al Logos como Luz, Pastor, Maestro, Servidor, Resurrección,<sup>11</sup> Camino,<sup>12</sup> Médico,<sup>13</sup> Puerta,<sup>14</sup> entre otras.

De modo que en este contexto, siguiendo el tratado de *Prin*, se podría decir que Orígenes presenta en primer lugar al *Logos como vuelto hacia el Padre* (cf. *Prin* I, 2.2ss). En este sentido, el Logos es “sin ningún inicio”,<sup>15</sup> es decir existe antes de la creación del mundo [κόσμος] como Hijo unigénito del Padre,<sup>16</sup> siendo coeterno como el Padre. A su vez es Sabiduría, propiamente la Sabiduría de Dios (Dios Padre), “su Sabiduría subsistente de modo substancial”, e incorpóreo como Él.<sup>17</sup> Al explicar la generación del Hijo, el maestro alejandrino dirá que esta generación es eterna e incorpórea, y que

---

8 *Prin* I, 6.2 (14-16) p. 277; cf. *Prin* II, 1.1.

9 *Prin* I, 2.1 (5-8), p. 167: Por ello, primero se debe ver qué es el Unigénito Hijo de Dios, que es llamado con muchos y diversos nombres, según las circunstancias o las opiniones de quienes lo nombran”.

10 *Prin* I, 2.6 (2), p. 187.

11 Cf. *Clo* I, 98; I, 24; *HEX* h XII, 4.

12 Cf. *Clo* I, 183-185; *Prin* I, 2.4.

13 Cf. *Clo* I, 124.

14 Cf. *Prin* I, 2.13; *Clo* I, 54.154.189.

15 *Prin* I, 2.2 (9), p. 171: “*sine ullo tamen initio*”.

16 *Prin* I, 2.1 (2), p. 167: “*quod est unigenitus filius patris*”.

17 Cf. *Prin* I, 2.2 (9-12), p. 169: “*ὑπόστασις (id est substantia)*”.

no puede equipararse a la generación de un hombre o un animal,<sup>18</sup> diciendo:

Puesto que esta generación es eterna y perpetua, como el esplendor es generado de la luz. En efecto, no se vuelve Hijo exteriormente, por adopción del Espíritu, sino que es Hijo por naturaleza.<sup>19</sup>

De manera que la primera de todas las actividades de Dios en la primera creación o preexistencia fue la creación-producción (κτίσις) de la Sabiduría, pues “la Sabiduría es espejo inmaculado de la ἐνέργεια, es decir, de la actividad de Dios (cf. Sb 7,25)”.<sup>20</sup> Luego, identificando a su vez la Sabiduría con el Unigénito de Dios (Dios Padre),<sup>21</sup> el maestro alejandrino hace referencia a lo que se podría llamar el contenido de la Sabiduría en cuanto vuelto hacia al Padre, es decir *ad intra* del misterio trinitario, diciendo:

En esta misma subsistencia, que es la Sabiduría [...] estaba contenida toda virtud y forma de la futura creación (de las [criaturas] que existen primariamente y de las que llegan posteriormente), en cuanto prefiguradas y dispuestas por la capacidad de la presciencia; precisamente por causa de estas mismas criaturas, que habían sido como inscritas y prefiguradas en la misma Sabiduría, la Sabiduría dice, por medio de Salomón, que ella misma es creada en cuanto inicio de los caminos de Dios, porque contiene en sí misma los principios, las razones y las especies de toda criatura (*creatam esse sapientia initium viarum dei, continens scilicet in semet ipsa universae creature vel initia vel rationes vel species*).<sup>22</sup>

De manera que, el Hijo en cuanto Sabiduría en el seno del Padre contiene en sí mismo “los principios, las razones y las especies de

---

18 Cf. *Prin* I, 2.4 (18-29), p. 177.

19 *Prin* I, 2.4 (1-4), p. 179. También en *Prin* I, 2.6 (8-13), p. 185. Orígenes compara la generación del Hijo desde el Padre “como la voluntad procede de la mente...así el Padre engendró al Hijo como Imagen suya”.

20 *Prin* I, 2.12 (16-17), p. 203.

21 Cf. *Prin* I, 2.5 (6-10), p. 181.

22 *Prin* I, 2.2 (15-22), p. 171; cf. I, 4.4 (7-14), p. 247. En este texto como en el siguiente I, 2.3 (2), p. 173, Orígenes se refiere a la Sabiduría como “creada” haciendo alusión a Pr 8, 22-25, texto bíblico que Orígenes ya había citado en I, 2.1 con el que se refiere a la Sabiduría como a la primera de las denominaciones o εἰκοναί. Pero es conveniente tener en cuenta que el verbo κτίζω (crear) en el siglo III, no tenía todavía el sentido técnico que adquirirá en la controversia arriana del siglo IV, cf. Samuel Fernández, *Sobre los Principios*, nota 14, p. 173.

toda criatura”; siendo por esa razón el “inicio de los caminos de Dios”. En el *Clo* Orígenes explicita aún más este contenido de la Sabiduría con otras expresiones como τύπους (modelos), νοημάτων (inteligibles) y λόγους (logoi, razones o principios),<sup>23</sup> agregando que “la Sabiduría es multiforme [o en su infinita diversidad] (ὁ «σοφία» ἐστὶν ἢ πολυποίκιλος)... en las que están las razones de todas las cosas (τῶ εἶναι παντὸς...τοὺς λόγους).<sup>24</sup> De modo que el inicio de la revelación divina, se dio antes de este mundo visible, en el seno mismo de la Trinidad, cuando Dios Padre engendra al Hijo, que en cuanto Sabiduría contiene en germen “toda virtud y forma de la futura creación”. A partir de esta noción, se puede esclarecer a su vez la amplia noción del κόσμος origeniano. En efecto, “el alejandrino distingue por un lado la existencia del “mundo de arriba” (ὁ ἄνω κόσμος), que es el mundo del principio, es decir, anterior a la caída (πρὸ καταβολῆς). Mundo propio de la Sabiduría y de los νοημάτων (inteligibles), en el que Dios realizó la κτίσις (creación-fundación) y Orígenes denomina primera creación. Y por otro lado, la existencia del “mundo de abajo” (ὁ κάτω κόσμος)<sup>25</sup> o mundo de lo sensible (αἰσθητὸς κόσμος), en el que Dios realizó la πλάσις (creación-modelación o plasmación), mundo posterior a la caída (καταβολή), en el que están los seres λόγικά y Orígenes denomina “segunda creación””.<sup>26</sup>

## 2. EL LOGOS ABIERTO HACIA AFUERA: LA ENCARNACIÓN DEL LOGOS COMO PUNTO CULMINANTE DE LA REVELACIÓN DIVINA

Luego de reflexionar sobre el Logos como vuelto hacia el Padre en el seno trinitario, Orígenes se refiere al *Logos como abierto hacia afuera, hacia las criaturas* (cf. *Prin* I, 2.6). Es decir, analiza la función mediadora del Logos como intermediario<sup>27</sup> y revelador respecto a las criaturas intelectuales (seres λόγικά o dotados de λόγος). Para lograr esto, enseña en el *Clo* que la ἐπίνοια Sabiduría es la más antigua de todas,<sup>28</sup> pudiendo ser identificada con la noción de ἀρχή,<sup>29</sup> afirmando a su vez

23 *Clo* I, 113; *Clo* XX, 147.

24 *Clo* XIX, 147.

25 *Clo* XIX, 149.

26 L. PONS, *La Libertad en Orígenes*, Bs.As. 2018, p. 140.

27 Dios Padre le confió al Hijo en cuanto Logos-Sabiduría como “intermediario” (cf. *Clo* II, 70-72) la “creación”, no sólo la “producción” (ποίησις) de las naturalezas intelectuales (νόες) en la primera creación sino también la “modelación” (πλάσις) de las criaturas intelectuales (λόγικά) en la segunda creación: “creación” que se realizó por el Padre (ὑπό) a través de Hijo (διά) (cf. *Clo* II, 72; II, 89; *Prin* II, 2.1).

28 Cf. *Clo* I, 118; *Clo* I, 289.

29 Cf. *Clo* I, 111.

que precede<sup>30</sup> a la de Logos.<sup>31</sup> Y, explica la identidad y la relación entre ambas *επίνοια* denominando al Hijo como “Sabiduría viviente”, diciendo:

Es necesario decir que Dios habiendo creado, por así decir, una Sabiduría viviente (*ἔμψυχον σοφίαν*), le encomendó la transmisión de los arquetipos (*τύπων*) que ella contenía, a los seres y a la materia, sea la plasmación (*πλάσιν*), sea la forma y como yo sostengo, también las sustancias (*τοῖς οὐσί και τῇ ὕλῃ <παρασχεῖν και> τὴν πλάσιν και τὰ εἶδη, ἐγὼ δὲ ἐφίστημι εἰ και τὰς οὐσίας*).<sup>32</sup>

De esta manera, por medio de la *επίνοια* Sabiduría identificada como “viviente”, Orígenes sostiene el paso del Logos del principio (en el seno trinitario) al Logos hecho carne, sirviendo dicha *επίνοια* como “puente de comunicabilidad entre el Padre y el Hijo, permitiendo la manifestación [revelación] y la creación del universo”.<sup>33</sup> De modo que, se podría decir que “la Sabiduría está mucho más «en sí», el Logos más vuelto hacia las criaturas. La función del Logos es esencialmente la de mensajero y en este sentido revela a toda criatura los misterios contenidos en la Sabiduría”.<sup>34</sup> Es así que, la primera manifestación externa de la función mediadora-reveladora del Logos es la creación, ya que todas las criaturas han sido creadas por medio del Logos (*Verbum* o Palabra, cf. Jn 1,3). Esta impronta mediadora del Logos está presente en ellas en cuanto que todas reflejan la belleza de Dios, se muestran ordenadas<sup>35</sup> y son conservadas,<sup>36</sup> pero de modo relevante está presente en el hombre que es imagen de la Imagen de Dios.<sup>37</sup> Pues, si bien todas las criaturas participan del ser de Aquel que es (cf. Ex 3, 14), porque recibieron el ser de Dios Padre,<sup>38</sup> “todos los que son racionales [*λογικοί*]

---

30 En este punto es necesario recordar que la distinción entre los atributos divinos expresados por las distintas denominaciones o *επίνοια*, no supone una sucesión cronológica sino lógica (cf. *Clo* II, 131) no implicando la división del ser divino (cf. *Clo* I, 200).

31 *Clo* I, 289.

32 *Clo* I, 115.

33 P.CINER, *Implicancias teológicas y místicas de la noción de sabiduría en Orígenes*, Mendoza 2010, pp. 19-20.

34 P. CINER, op. cit., p. 25.

35 Cf. I, 2.9.

36 Cf. *Prin* II, 6.3.

37 Cf. *Prin* IV, 4.10.

38 Orígenes pone de manifiesto que toda la obra de la creación (cf. *Prin* I, 3.7 (5-24) como la salvación (cf. I, 3.5 (1-3) y por lo tanto la divinización (cf. I, 3.8; *Clo* II, 77)

participan del Logos de Dios, es decir de la Razón [Λόγος], y por esto llevan implantada en sí como una cierta semilla de la Sabiduría y de la Justicia, que es Cristo”;<sup>39</sup> de manera que “llegan a ser capaces de comprensión y de conocimiento, cuando la razón [λόγος], inserta en lo interior [les da] el discernimiento entre el bien y el mal”.<sup>40</sup>

Luego, esa función mediadora-reveladora del Logos continuó en la historia de la salvación, haciéndose patente en la vocación de los justos y la predicación de los profetas en el Antiguo Testamento (cf. *Prin Praef.* 1, 2; *Clo* I, 37-38), dándose en ellos “la venida inteligible” o “venida noética” del Logos antes de su venida visible en el cuerpo.<sup>41</sup> Sin embargo, la encarnación es para Orígenes el punto culminante de la revelación del Logos. El maestro alejandrino exalta la grandeza y el valor salvífico de la encarnación afirmando en *Clo* I:

Pues es necesario arriesgarse a decir que la bondad de Cristo apareció más grande y más divina y verdaderamente en concordancia a la imagen del Padre, cuando Él se humilló haciéndose obediente hasta la muerte y la muerte de cruz (Flp 2,8), que si Él hubiera guardado celosamente como botín el ser igual a Dios (Flp 2, 6) y hubiera rechazado el convertirse en esclavo para la salvación del mundo.<sup>42</sup>

En este contexto, en *Prin* IV afirma a su vez que cuando el Logos asume la carne, asume no solo el cuerpo sino también el alma,<sup>43</sup> es decir

---

son obra de la Trinidad. Explicando específicamente los “dones o actividades (*beneficia vel inoperationes*) de cada persona Divina en relación a las criaturas intelectuales en *Prin* I, 3.7 (6-7), pp. 235-237.

39 *Prin* I, 3.6 (10-12), p. 227.

40 *Prin* I, 3.6 (12-14), p. 229.

41 En efecto afirma Orígenes: “En todo caso llamamos palabras de Cristo no solo a aquellas con que enseñó hecho hombre y situado en la carne: pues, también antes, Cristo, como Logos de Dios, estaba en Moisés y en los profetas”, *Prin Praef* 1, (10-14), p.115. También en el mismo sentido afirma en *Clo* I, 37-38: “Sin embargo, es necesario no ignorar que antes de la venida de Cristo en un cuerpo, hubo una venida inteligible para los que llegados a la perfección no eran más niños bajo la autoridad de pedagogos o tutores [...] Esto sucedió, por ejemplo, para los patriarcas, para Moisés el servidor y para los profetas, quienes contemplaron la gloria del Cristo”, a quienes Orígenes llama perfectos; cf. J. RIUS-CAMPS, *El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales según Orígenes*, Roma.1970, p. 357.

42 *Clo*, 231.

43 *Prin* IV, 4.4 (13-19), p. 939: “El Hijo de Dios, por la salvación del género humano, queriendo hacerse visible a los hombres y convivir entre los hombres, asumió no solamente un cuerpo humano, como algunos piensan, sino también un alma, ciertamente semejante por naturaleza a nuestras almas, pero semejante al Hijo en la conducta y en la virtud, capaz de cumplir indefectiblemente las decisiones y los

toda la humanidad (naturaleza humana); atribuyéndole al alma de Cristo un papel fundamental: es en el alma de Jesucristo donde se dio la revelación suprema del Logos,<sup>44</sup> que es clave de todas las demás revelaciones suyas. Precisamente por estar unida íntimamente al Logos lo conoce como ningún otro ser racional.<sup>45</sup> Por otra parte, mediante el alma, el Hijo de Dios revela principalmente al Padre que sólo Él conoce, pudiendo revelar sus secretos.<sup>46</sup> Y, al vivir eternamente en el seno del Padre, permanece sin fin vuelto hacia el Padre reflejándolo como su esplendor e Imagen perfecta.<sup>47</sup> De ahí que la función mediadora-reveladora del Hijo no cesará nunca, porque sale de lo íntimo del Padre al modo de una generación continua.<sup>48</sup>

### 3. RELACIÓN ENTRE ENCARNACIÓN Y ESCRITURA

Orígenes sostiene que hay una estrecha relación entre encarnación y Sagrada Escritura, debido a que tanto la carne asumida como la letra

---

planes del que es Logos y Sabiduría". Para una mayor comprensión de este tema cristológico nos remitimos a Samuel Fernández, quien afirma que el alejandrino "después de asegurar la integridad de la humanidad del Salvador (cuerpo y alma), defiende ahora la integridad de la unión entre el Logos y el hombre. La presencia del Logos en Jesús no se debe entender como la inhabitación en un profeta o en un santo. Orígenes rechaza aquí dos errores cristológicos contrarios: la encarnación como inhabitación (desarrollada posteriormente por Pablo de Samosata), y la encarnación como asunción de un cuerpo humano sin alma racional (desarrollada posteriormente por Malquión, Arrio, Apolinar de Laodicea). Queda claro que estas tendencias ya estaban presentes en la Alejandría de la primera mitad del siglo II, al menos germinalmente", S. FERNÁNDEZ, *Sobre los Principios*, Madrid, 2015, nota 37, p. 941; cf. CC III, 28.

44 Cf. *Prin* II, 6.3-4.

45 En efecto, refiriéndose al alma de Cristo Orígenes afirma: "Entonces, gracias a esta substancia que es el alma, que hace de mediador entre Dios y la carne (pues no era posible unir la naturaleza de Dios con el cuerpo sin un mediador, nace, como dijimos, el Dios-hombre, dado que existía esta substancia intermedia, para la cual no era antinatural asumir un cuerpo; y por otra parte, a aquella alma, en cuanto substancia racional, tampoco le era antinatural ser capaz de Dios, a quien, como ya dijimos, toda ella ya se había abandonado como al Logos, a la Sabiduría y a la Verdad", *Prin* II, 6.3 (23-24.1-6), pp. 421-423; cf. S.FERNÁNDEZ, *Sobre los Principios*, notas 29 y 30, p. 423. A su vez, se puede ver en este texto que Orígenes le atribuye al alma de Cristo la preexistencia.

46 Cf. *Clo* I, 277-278.

47 Cf. *Prin* I, 2.6.

48 Esto lo explica Orígenes cuando se refiere a la generación del Hijo en *Prin* I, 2.4 y en IV, 4.1, utilizando en este último texto una imagen muy clara: "Además, Juan indica que Dios es luz (cf. 1 Jn 1,5), y Pablo afirma que el Hijo es esplendor de la luz eterna. Tal como nunca puede existir una luz sin esplendor, de la misma manera, sin el Padre tampoco se puede comprender al Hijo, que es llamado impronta marcada de su sustancia (cf. Hb 1,3)" (9-16), p. 931.

en la Escritura contienen el misterio del Logos. La presencia del Logos en la Escritura, se conoce gracias a su presencia en la carne, porque ambas -encarnación y Escritura- son obra del Espíritu Santo. En este sentido afirma en *Prin*: “No hay manera más eminente y más divina de exponer y ofrecer a los hombres el conocimiento acerca del Hijo de Dios, que su propia Escritura, inspirada por el Espíritu Santo,...”.<sup>49</sup> A su vez, con su encarnación por obra del Espíritu Santo, el Logos ha plenificado lo revelado en la Ley y los profetas (AT), dándose lo que Orígenes denomina “encarnación del Evangelio”. En este sentido, dice Orígenes:

Antes de la venida de Cristo, la ley y los profetas no contenían el anuncio que implica la definición de la palabra «evangelio», porque aquel que debía aclarar los misterios que ellos encierran no había venido todavía (ἄτε μηδέπω ἐληλυθός τοῦ τὰ ἐν αὐτοῖς μυστήρια σαφηνίζοντος). Porque ha venido y porque ha realizado la encarnación del Evangelio, el Salvador por el Evangelio ha hecho todo como un evangelio (ὁ δὲ σωτὴρ ἐπιδημήσας καὶ τὸ εὐαγγέλιον σωματοποιηθῆναι ποιήσας τῷ εὐαγγελίῳ πάντα ὡσεὶ εὐαγγέλιον πεποίηκεν).<sup>50</sup>

Se podría decir entonces que con la encarnación del Logos, la Persona divina de Jesucristo, Dios hecho Hombre, contiene realizado y plenificado todo lo anunciado en la Ley y los Profetas. En este sentido, Cristo “ha hecho todo como un evangelio”, es decir hizo de toda la Escritura un evangelio, porque Él mismo es el Evangelio (Buena Noticia). Nos remitimos aquí a la opinión autorizada de Manlio Simonetti quien afirma al respecto: “Toda la Escritura (en el Antiguo Testamento “la ley y los profetas” y el Nuevo Testamento, “evangelio y apóstoles” o también solo “apóstoles”) es revelación de Cristo. Pero Cristo mismo, en cuanto Logos, es palabra de Dios. Y, en este sentido, no es arbitrario afirmar que para Orígenes Cristo y la Escritura se identifican: ésta es la perenne encarnación del Logos”.<sup>51</sup> A su vez, en virtud de que la Escritura está inspirada por el Espíritu Santo, es en la Escritura donde el hombre puede encontrarse con Jesucristo y descubrir y comprender sus dos naturalezas. En este sentido, el alejandrino afirma que la “mente humana es informada” acerca de Jesucristo a través de las Escrituras, diciendo en *Prin*:

---

49 *Prin* I, 3.1 (11-15), p. 211.

50 *Clo* I, 33; cf. *Prin* IV, 1.6; IV, 2.2. Orígenes considera en este sentido que la encarnación del Logos es la clave para comprender la Ley y los Profetas, así como también está en el centro del testimonio de los escritos apostólicos, cf. *Prin* I, 3.1; IV, 1.7.

51 M. SIMONETTI, “*Escritura Sagrada*”, en Diccionario de Orígenes, p. 258.

Acerca del Hijo de Dios, si bien «*nadie haya conocido al Hijo sino el Padre*» (Mt 11, 27), de todos modos, por las divinas Escrituras, la mente humana es informada cómo se debe comprender (*ex divinis scripturis etiam de ipso qualiter sentiri debeat, mens humana formatur*) también al [Hijo], y no solo a partir del Nuevo, sino también del Antiguo Testamento, por medio de aquellas acciones de los santos, que de modo figurado se refieren a Cristo (*ad Christum figuratiter referuntur*), en las que se puede advertir tanto su naturaleza divina como la naturaleza humana que fue asumida por él.<sup>52</sup>

Ahora bien: en este punto es conveniente tener en cuenta que cuando el alejandrino sostiene -según la traducción latina de Rufino- que por medio de las Escrituras *mens humana formatur*, está haciendo alusión al encuentro del hombre con Cristo por medio de la Escritura. Esto claramente puede observarse en que: 1)- *mens*<sup>53</sup> no indica sólo la mente o la inteligencia (conocimiento intelectual o racional), sino el alma y también el espíritu; propiamente el λόγος que hay en el hombre...; 2)- cuando el alejandrino sostiene que la Escritura “informa (*formatur*)<sup>54</sup> a la mente humana”, no está diciendo que la Escritura le ofrece al hombre una mera “información” acerca de Jesucristo, (cronológica o histórica) sino que la *mens* es modelada, educada según una forma, propiamente la forma del Λόγος, y 3)- cuando el alejandrino dice “cómo se debe comprender (*sentiri debeat*)”, *sentiri*<sup>55</sup> indica no sólo una comprensión intelectual, sino sensible; está diciendo que en la Escritura el encuentro con Cristo lleva a un “sentir”, a una “experiencia sensible”, a un “darnos cuenta de”, la presencia del Λόγος hecho carne.

Sin embargo, si bien la encarnación ha revelado al Logos, el Logos se revela y se esconde al mismo tiempo. Dice Orígenes al respecto: “Lo que se escribe haber acontecido a Jesús no agota su verdad entera en la mera letra e historia. Más hay que contemplar (θεωρίαν).

---

52 *Prin* I, 3.1 (6-12), p. 213; cf. IV, 1.3. Sin embargo en este mismo texto sostiene que acerca de Dios Padre “es posible obtener una cierta comprensión a partir de las criaturas visibles y a partir de aquello que, por naturaleza, percibe la mente humana, y además, es posible que[esto] sea confirmado también por las Sagradas Escrituras”, I, 3.1 (2-6), p. 213. En cambio, respecto del conocimiento del Hijo, Orígenes propone sólo a la Escritura como aquella que informa a la mente humana.

53 *mens*: Nominativo femenino singular; mente, espíritu/disposición del espíritu.

54 *formatur*: Presente indicativo pasivo; formar, hacer, preparar.

55 *sentiri*: Infinitivo presente simultáneo pasivo: sentir, percibir, pensar/experimentar/darnos cuenta de/hacernos cargo; viene de *sentio sentis sensi sensum sentire*, 4 ta conj. Transitivo, activo, indicativo.

Y es así que se puede demostrar cómo cada uno esos acontecimientos [de la vida de Jesús] es símbolo de otra cosa para los que con mayor inteligencia leen la Escritura”.<sup>56</sup> Por eso, el alejandrino presenta toda la economía divina y especialmente la encarnación como un descenso.<sup>57</sup> Este descenso del Logos se hizo visible cuando asumió la carne. Orígenes compara la carne asumida por el Logos con un “velo” o “vestido”,<sup>58</sup> también con una “puerta” por donde se entra, siendo el Logos (Verbo) el dintel. Es decir, su humanidad es la parte más accesible para entrar al Logos y su divinidad la parte más alta.<sup>59</sup> De este modo, y utilizando estas imágenes, el alejandrino busca explicar y distinguir las dos realidades existentes en la persona divina de Jesucristo: la humanidad visible y la divinidad invisible.<sup>60</sup>

Algo semejante sucede con las Escrituras. Orígenes, hace notar que la Palabra de Dios (el Logos) así como en María se revistió de carne, en la Escritura se cubrió con el velo del sentido literal.<sup>61</sup> De ahí que comprender en profundidad la Escritura nos permitirá conocer a Cristo. Y, para avanzar en esa comprensión, es necesario tener en cuenta que “en la Palabra de Dios (Escritura) se encuentra una multitud de sentidos”,<sup>62</sup> de ahí que sea conveniente “orar a Dios para que nos ayude por el Cristo en el Espíritu Santo a descubrir el sentido

---

56 CC II, 68 (3-7), p 446; cf. CC 67-72.

57 HGN IV, 5. Madrid, p. 158: “Se dice, por tanto, que Dios baja cuando se digna tener cuidado de la fragilidad humana; y esto debe pensarse especialmente de nuestro Señor y Salvador, que «no estimó rapiña ser igual a Dios, sino que se anonadó a sí mismo, tomando la forma de siervo» (Flp 2, 7). Luego bajó. Porque «ninguno subió al cielo, sino el que bajó del cielo, el Hijo del hombre que está en el cielo» (Jn 3,13). El Señor, en efecto, bajó no sólo para curar, sino también para llevar lo que es nuestro; porque asumió la forma de siervo y, aunque él mismo era invisible por naturaleza, en cuanto igual al Padre, tomó sin embargo una forma visible y fue hallado en su porte como hombre”.

58 Cf. CCt II, 8.9: “Y por lo mismo se dice de Él que es palpable, que se le puede tocar con la mano y que es el Verbo hecho carne (cf. Jn 1,1; 14): para que la mano interior del alma pueda tocar algo del Verbo de la vida”, p, 198.

59 Cf. HIs IV, 2. Orígenes comentando Is 6,4 afirma: “Pues no me parece inadecuado afirmar que la carne sea llamada puerta y el verbo dintel”; cf. S. FERNÁNDEZ, nota N° 31, Madrid 2012, p. 84.

60 Cf. CIo XX, 80-95. En este texto Orígenes habla claramente de las naturalezas de Cristo, la humana y la divina; cf. M. HARL, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*. París, pp. 191-200.303. Esta noción se ve claramente también en HIs II, 1: “En efecto, cuando yo acepte el misterio acerca de Cristo Jesús, acerca de lo bajo y de lo alto, entonces acogeré el signo de acuerdo al mandato del Señor,...”, Madrid 2012, p. 64; indicando con esto la aceptación de la humanidad y la divinidad de Cristo.

61 Cf. HLv I. 1.

62 CIo I, 25. 90.

místico escondido como un tesoro debajo de las palabras”,<sup>63</sup> aplicándonos “con sosiego a las Escrituras [para encontrar] lo que está debajo”.<sup>64</sup> En este sentido, el alejandrino advierte de la insuficiencia del lenguaje temporal (las palabras) para expresar los misterios, como por ejemplo la Trinidad,<sup>65</sup> y también del lenguaje simple de la Escritura<sup>66</sup> -“que los griegos [los paganos cultos] fácilmente desprecian”-, comparándolo con los “vasos de barro” que esconden un “tesoro”, pero que revelan la “potencia de Dios”.<sup>67</sup> Por eso, “Orígenes usa [habitualmente la preposición] ὑπέρ en primer lugar para referirse a lo que ‘está más allá de lo escrito’ en ‘la fuente de Jacob’ (la Escritura), es decir a lo que no se puede expresar con palabras y conceptos humanos, y que pertenecen a la Sabiduría Divina (Misterio), como por ejemplo las ‘palabras inefables’ de San Pablo (cf. *Clo* XIII, 29) en 2 Co 12, 4, ‘lo que el ojo no vio y lo que el oído no oyó’, en 1 Co 2, 9, ‘las palabras de los siete truenos que escuchándolas no fue autorizado a escribirlas’, de San Juan, en Ap10,4 (cf. *Clo* XIII, 33-34).<sup>68</sup>

---

63 *Clo* 25.89.

64 *HGn* h III, 5. En ORÍGENES, *Homilías sobre el Génesis*. Ciudad Nueva. Madrid 1999, p. 121. En esta obra Orígenes responde las objeciones de Apeles, discípulo de Marción, que sostenía la interpretación literalista de la Escritura. Además los marcionistas consideraban el Antiguo Testamento como Escritura no cristiana, sino judía, no revelada por el Demiurgo (Dios del AT), distinto del Dios del Nuevo Testamento, el Padre de Jesucristo. (cf. principalmente la Homilía II).

65 Cf. *Prin* IV, 4.1 (9-13), p. 933.

66 “En efecto, la Escritura no contiene algunos de los más importantes y divinos misterios de Dios; además otros no pueden ni siquiera ser contenidos en palabras humanas (al menos en sus acepciones comunes) ni por el lenguaje humano. En efecto, *hay todavía muchas otras cosas hechas por Jesús, que si fueran escritas una por una el mundo entero no bastaría, pienso, para contener los libros que se escribirían* (Jn 21, 25)”, *Clo* XIII, 27.

67 *Clo* IV, 2: “En cuanto a nosotros, he aquí cómo hemos interpretado [la frase] *nosotros poseemos este tesoro en vasos de barro para [que quede claro] que esta extraordinaria potencia viene de Dios y no de nosotros* (2 Co 4,7): «tesoro», designa el tesoro del conocimiento y de la sabiduría escondida (cf. Col 2,3), de la que se trata en otro texto, y «vasos de barro» el lenguaje simple de la Escritura que los griegos fácilmente desprecian y que, en realidad, se revela como el exceso de la potencia de Dios. Los misterios de la verdad y la potencia del mensaje han sido bastante fuertes para llegar sin ser detenidos por la mediocridad de la expresión, hasta los extremos de la tierra (cf. Sal 18 (19), 5), y para someter a la palabra de Cristo, no solo a la locura del mundo, sino a veces incluso a lo que es sabio (cf. 1 Co 1, 26-27) [...] Es posible que, si la Escritura tuviera la misma belleza y los mismos ornamentos del lenguaje que las obras admiradas por los griegos, se supondría que no es la verdad lo que ha dominado a los hombres, sino que es la aparente coherencia del razonamiento y la belleza de la expresión las que han seducido a los oyentes y los han conquistado engañándolos”.

68 PONS, L. *Implicancias teológicas y místicas de la noción de ὑπέρ en el episodio de*

## CONCLUSIÓN

A modo de conclusión podemos afirmar que para Orígenes, el misterio de la encarnación del Logos (el Logos Carne) como el lenguaje conceptual o simbólico expresado en la letra de la Escritura revelan (manifiestan) verdaderamente la divinidad del Logos (Logos Sabiduría), siendo suficiente para la salvación del género humano.

Sin embargo, el Logos se revela y se esconde al mismo tiempo. El misterio divino, lo que Dios es, no puede ser expresado plenamente por el lenguaje humano. Por eso, para comprender el misterio del Logos el alejandrino enseña que es necesario “ir más allá (ὕπερ) de lo que está escrito”, del sentido literal al espiritual en la Escritura; como también en otros órdenes ir de lo visible a lo invisible, de lo corpóreo a lo inteligible, del culto visible de la Iglesia terrena al culto espiritual de la Iglesia celestial,<sup>69</sup> de ser simples a ser perfectos. Esto implica para el maestro alejandrino la necesidad y exigencia del progreso espiritual, que presupone el ejercicio del libre albedrío y el auxilio divino.

En este contexto Orígenes considera que la revelación del Logos sigue abierta. Por esa razón le da mucha importancia y desarrolla ampliamente la doctrina de la revelación del Logos en las almas, enseñando que existe un nexo profundo entre revelación del Logos y conocimiento, debido a que -como se dijo- “[el Hijo] se revela en la medida en que él mismo es comprendido”.<sup>70</sup> Esto explica también por qué sostiene la conveniencia de distinguir distintos tipos de enseñanza (predicación): las que hay que dirigir a los simples y las que hay que dirigir a los perfectos, teniendo en cuenta que el mismo Logos se adapta a la capacidad de los que le acogen.

## BIBLIOGRAFÍA

### FUENTES

- Orígenes, *Comentario al Cantar de los Cantares*. Ciudad Nueva. Madrid. 1994. Introducción y notas de M. Simonetti, traducción de Argimiro Velasco Delgado, O.P.
- Origène, *Contre Celse*, Sources Chrétiennes. París. 1969. Tome 1-4. Introduction, texte critique, traduction et notes par Marcel Borret, S.J.
- Orígenes, *Homilías sobre el Génesis*. Ciudad Nueva. Madrid. 1999. Introducción, traducción y notas por José Ramón Sánchez-Cid.

---

*la samaritana*, Teología y Vida. Vol LII 1-2 (Santiago de Chile 2011), pp 164-165.

69 Cf. *HNm* h XXIII, 11; *CC* VIII, 23; *H8IPs* I, 1.

70 *Prin* I, 2.6 (2), p. 187.

- Orígenes, *Homilias sobre Isaías*. Ciudad Nueva. Madrid. 2012. Introducción, traducción y notas por Samuel Fernández Eyzaguirre, pbro.
- Orígenes, *Homilias sobre el libro de los Números*. Ciudad Nueva. Madrid. 2011. Introducción, traducción y notas de José Fernández Lago.
- Orígenes XIII, *The new homilies on the psalms*. A critical edition of codex monacensis graecus 314. Edited by Lorenzo Perrone. De Gruyter. Berlin. 2015.
- Orígenes, *Sobre los Principios*. Edición bilingüe preparada por Samuel Fernández. Madrid. Fuentes Patrísticas. Ciudad Nueva. 2015.

#### **BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA**

- Ciner, P. (2010). *Implicancias teológicas y místicas de la noción de sabiduría de Orígenes*. Opúsculo Filosófico N° 6. Año III. CEFIC. Mendoza, pp. 19ss.
- Ciner, P. (2001). *Plotino y Orígenes*. Ediciones del Instituto de Filosofía. UNCuyo. Mendoza.
- Crouzel, H. (1998). *Orígenes, un teólogo controvertido*. Madrid. B.A.C.
- Harl, M. (1959). *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*. París.
- Kotch, H. (1932). *Pronoia und Paideusis. Studien über Orígenes und sein Verhältnis zum Platonismus*. Berlín-Leipzig.
- Pons, L. (2018). *La Libertad en Orígenes*. Buenos Aires.
- Pons, L. (2011). *Implicancias teológicas y místicas de la noción de ὑπέρ en el episodio de la samaritana*, Teología y Vida. Vol LII 1-2 (Santiago de Chile), pp. 164-165.
- Rius-Camps, J. (1970). *El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales según Orígenes*. Pontificio Institutum Orientalium Studiorum. Roma.
- Studer, B. (2003). "Revelación" en A. M. Castagno (dir.), *Diccionario de Orígenes*. (La cultura, el pensamiento, las obras. Burgos), p. 811.
- Simonetti, M. (2003). "Escritura Sagrada", en A. M. Castagno (dir.), *Diccionario de Orígenes*. (La cultura, el pensamiento, las obras. Burgos), p. 258.

# **EL CASO DE UNA PALABRA MEDIEVAL SILENCIADA POR LA ESQUIZOFRENIA DISCURSIVA**

## **HOMENAJE A FERNANDO Y A SILVANA: PORQUE SE DIERON CUENTA**

Luisa Ripa

Propongo un reconocimiento de un silencio póstumo y no querido por el filósofo medieval que nos ocupa, pero de una importante repercusión en la filosofía presente.

En efecto: las tesis acerca de la unidad sustancial alma-cuerpo que Tomás de Aquino defiende en sus obras tienen una gran difusión en las escuelas vinculadas a la Iglesia católica y un parejo silenciamiento en los discursos efectivos y sus elaboraciones con carga valorativa y propositiva.

El fenómeno que creo podemos reconocer podría enunciarse en términos de “la unidad humana: tesis tan afirmada como poco sostenida”.

Presentaré una síntesis de las afirmaciones tomistas y un análisis del silencio acaecido con la categoría de la “esquizofrenia discursiva” que elaborara para otras cuestiones presentes.

### **PRESENTACIÓN**

En una reciente experiencia docente en el CEFITEQ (espacio de formación filosófica y teológica de la Diócesis de Quilmes) los y las cursantes, conocedores de mucha de la producción teórica de la Iglesia católica, quedaron asombrados por la rotunda afirmación del aquinate respecto de la unidad sustancial del ser humano. Afirmación que sostiene aún en cuestiones que fueron desconocidas para Aristóteles, pero que son cruciales en el contexto de la fe cristiana.

El asombro responde a una peculiar forma de *silencio* que no niega las tesis, pero las desconoce de hecho: en lo que puede entenderse como una esquizofrenia discursiva, entre el discurso teórico y el fáctico.

Haremos un recorrido de las afirmaciones tomistas para apelar a la contraria experiencia presente acerca del efectivo mantenimiento

de tal paquete teórico. Nos limitaremos a una respuesta en el artículo 1 de la famosa cuestión 76 de la Summa Theologiae y agregaremos una cita de las cuestiones disputadas De Potentia, en el artículo 10 de la cuestión 5.

Mantendremos la convicción de que esta antropología, aunque se enseñe profusamente en las escuelas tomistas, se acompaña rápidamente por elaboraciones tanto teóricas, como, sobre todo, de espiritualidad, que la desmienten.

Se trata de un silencio peculiar: porque contradice fácticamente el discurso pronunciado.

Trataré de entender ese fenómeno como una *esquizofrenia discursiva*, distinta de otras formas conscientes de contradicciones.

## **1. LA UNIDAD DEL ALMA Y EL CUERPO SEGÚN TOMÁS DE AQUINO (1225-1274)**

Es conocida la historia de que Tomás accede a las obras de Aristóteles -que le fuera introducido por su maestro Alberto Magno- cuando Guillermo de Moerbeke las traduce del griego al latín. Por eso en sus escritos posteriores es más rotunda la defensa de la unidad sustancial humana.<sup>1</sup> A la “estancia en Italia”,<sup>2</sup> entre los años 1259 y 1268 corresponden los dos textos referidos: del inicio de la Suma Teológica y de las Cuestiones Disputadas acerca de la Potencia. Repasaremos alguna producción argumental, recordando la estructura de las *quaestio* y sus artículos. En efecto: las cuestiones expresan el título del tema a tratar que se desarrolla en el articulado. Cada artículo, a su vez, comienza negando la tesis a defender: con el aporte de opiniones ajenas o propias que agoten las *objeciones* posibles. En el *corpus* del artículo se

---

1 En una temprana investigación acerca del conocimiento intelectual de lo particular en la filosofía del aquinate, tropecé con escasos textos que hablan del tema y con dos tipos de ofertas conceptuales explicativas. Los comentaristas, defendiendo una u otra explicación, citaban la totalidad de los textos del aquinate, que, como dije, son escasos. Metodológicamente entonces, decidí ordenarlos cronológicamente y pude fundar que en las primeras obras Tomás enseña que el intelecto conoce lo particular por una especie de “suma de universales”: Pedro es hombre, es argentino, es ingeniero, es esposo, es cristiano... etc. Pero en sus obras de radicalización aristotélica acude a la categoría de la “continuato” para explicar que lo singular como tal es conocido gracias a una continuación de la inteligencia para con el acto de la sensibilidad. Lo presenté en este mismo foro como “Conocimiento intelectual de lo particular: dificultades y estrategias tomistas”, Primeras Jornadas de Pensamiento Medieval “Actualidad del Pensamiento Medieval”. Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli. Academia Nacional de Ciencias. Buenos Aires, 20 y 21 de abril. ISBN: 987-537-057-6 y 978-987-537-057-9

2 En [https://www.webdianoia.com/medieval/aquinate/aquino\\_obras.htm](https://www.webdianoia.com/medieval/aquinate/aquino_obras.htm). Consulta del 10/02/2020.

fundamenta la postura que sostiene el aquinate y a partir de allí dará las *respuestas*: refutando, una por una, las objeciones planteadas.

### 1.1

La convicción que fundamenta en la ST I, 76, le permite discutir meticulosamente con los “platónicos” y los aristotélicos árabes, Averroes<sup>3</sup> y Avicena.<sup>4</sup> Repasa la necesidad de que el principio intelectual se reconozca como la forma sustancial humana; la única alma o forma sustancial que posee; que no está separado como único para todos sino unido a cada cuerpo constituyendo esa sustancia; que no necesita de cuerpos ni de accidentes intermediarios para tal unión, sino que se une inmediata y sustancialmente; y que el alma está en todas las partes del cuerpo.

Pero Tomás enfrenta una dificultad teórica ausente para Aristóteles: el tema del “alma separada”. En efecto: a diferencia de su maestro Platón con las muchas disquisiciones acerca de cómo sobrevive el alma tras separarse del cuerpo por una muerte que resulta “liberadora”, Aristóteles no trata el tema ni el de la vida después de la muerte. Pero Tomás tiene que enfrentar esa peculiar dificultad teórica dado que, como cristiano, defiende la sobrevida del alma después de la muerte del cuerpo.

Usa en este lugar, una metáfora física para explicar el fenómeno en términos de violencia e inclinación natural:

A la sexta [objeción] debe decirse que por sí [esencialmente] conviene al alma unirse al cuerpo, como por sí conviene al cuerpo liviano estar elevado. Y así como el cuerpo liviano permanece liviano aún cuando fuera separado de su lugar propio, empero, con una aptitud e inclinación hacia su propio lugar; así el alma humana permanece en su ser aún cuando fuere separada del cuerpo, teniendo una aptitud e inclinación natural para la unión con el cuerpo. (Summa Theologiae, I, q 76, a 1, ad 6)

La fundamentación de la sobrevida había sido dada a partir de la peculiar capacidad de universalidad del entendimiento humano: por la que se reconoce que, siendo forma de una sustancia corpórea, en algún *acto* se independiza de la materia para poder entender universalmente. Esa capacidad es el hilo del que desarrolla la consecuente capacidad de *sobrevida* sin soporte material. Pero, como vemos, con

---

3 ibn Muḥammad ibn Rušd

4 ibn Siná

una cierta violencia a su naturaleza y, sobre todo, inclinación (deseo) a volver a unirse.

## 1.2

En el *De Potentia*, Tomás está tratando la cuestión general de la conservación de los seres cuando cese el movimiento celeste, es decir, cuando acontezca el fin del mundo. Irá repasando la situación de los distintos seres al llegar ese acontecimiento y en el último artículo, número 10, se referirá al tema de los cuerpos humanos. El argumento mostrará la diferencia con todos los otros cuerpos de la creación -que no se conservarán en la vida eterna- en virtud del especial poder de incorruptibilidad del alma humana, que ya mencionamos. Pero nos importan dos argumentos dado lo radicales de su postura.

En el cuerpo del artículo habla de la felicidad: se trata de la beatitud de los santos y santas, de los que están ya con el Padre celestial y que no será perfecta hasta la resurrección corporal:

Respondo diciendo que... la perfección de la felicidad no puede existir donde falta la perfección de la naturaleza. Como, empero, el alma y el cuerpo natural son una unión y sustancial, no accidental, no puede ser que la naturaleza del alma sea perfecta sino estando unida al cuerpo y así el alma separada del cuerpo, no puede obtener la última perfección de la felicidad. Por lo cual también dice San Agustín al final del '*Super Genesim. ad litteram*' (L XII, c XXXV) que las almas de los santos, antes de la resurrección, no gozan tan perfectamente de la visión divina como después; de donde, para la última perfección de la felicidad conviene que los cuerpos humanos están unidos a las almas... (Quaestiones Disputatae De Potentia, q V, a 10, in c)

Y todavía, este audaz argumento centrado en la felicidad eterna (que incluye la felicidad sensible) añade un nuevo argumento, basado en la perfección de la semejanza con Dios, al responder a la quinta objeción (el objetante argumentaba que al ser Dios puro espíritu, el alma separada es más semejante a Dios que unida a su cuerpo). Este argumento me parece especialmente importante por el uso de la analogía como categoría definitiva. Y especialmente audaz, por cierto (porque podríamos rebotarlo en mil ejemplos de lo que significa, en definitiva y como lo más alto, *asemejarse a Dios*):

A la quinta [objeción] debe decirse que el alma unida al cuerpo más se asemeja a Dios que separada del cuerpo, porque más perfectamente tiene su naturaleza. Pues cualquier cosa se asemeja más a Dios en cuanto es más perfecta, es decir, que no es de un único modo la

perfección de Dios y la de las creaturas. (Quaestiones Disputatae De Potentia, q V, a 10, ad 5)

## **2. CÓMO ENTENDER ESTAS AFIRMACIONES (Y ESTE SILENCIO) DE LA ESCUELA**

El asombro de las y los estudiantes ante estos textos tiene que ver con la experiencia que tienen de haber sido formados precisamente por docentes instruidos e instructores en el tomismo.

El asombro resultó de la experiencia de la multiplicidad de textos, oraciones, exhortaciones, comentarios, distinciones... que hacen del alma una prioridad espiritual a desmedro de lo físico corporal, de lo sensible, de lo físico, de lo material.

La respuesta rápida es la de que, pese a las buenas intenciones y reiteradas posiciones, los ganadores históricos han sido -en esos segmentos académicos- Platón y, sobre todo, Descartes. Se lo confiese o no, se ha solidificado una doctrina de la dualidad sustancial que, como tantas veces graficáramos, trazan una línea claramente separadora en sentido horizontal, esto es, determinando un campo superior (el espiritual, el alma) y otro inferior (el material, el cuerpo).

Se trata de un juego de proclamación escolar-silencio cerrado en la práctica habitual...

Lo peor es que no se calla la tesis de la unidad: se la enseña, pero se la silencia de inmediato en la inmensa producción de espiritualismos.

Soy incapaz de seguir los derroteros históricos de tal quiebre, pero puedo aportar una categoría que encuentro útil para permitirnos entender otros fenómenos presentes y que es la de la “esquizofrenia discursiva”.<sup>5</sup>

Es el caso de los discursos, prácticamente unánimes, a favor de la justicia, el bien de los pobres y excluidos, de la necesidad de la igualdad entre todos los seres humanos. De modo que si alguien desde otro planeta cayera entre nosotros... aseguraría encontrarse en el mejor de los mundos: tal es la certeza de la urgencia del bien y la justicia para todos.

Pero a la hora de lo que podemos llamar con Ricoeur el “discurso fáctico” (la acción es discursiva para ese autor) la cosas cambian diametralmente: en las transacciones y en los votos las prioridades se invierten. Al contrario: nuestro mundo se define cada vez más como

---

5 Ver L. Ripa “Esquizofrenia social y contraseña filosófica: problemas para nuestra libertad” Revista Agora Philosophica. Año IV, n° 7, junio, 69-77, 2003- SIN 1515-3194 y “Ética Pública: algunas cuestiones con el decir y el callar”, en Democracia, Estado y Desigualdad, Buenos Aires, UBA-IEF-CTA, 2000- p 553-575.

el del crecimiento de las diferencias entre los más ricos y los más pobres, la gestión perversa de las exclusiones y las ayudas de todo tipo para mantenerse sano y acomodado (indiferente y justificado) en ese mundo de víctimas de todo tipo.

Entiendo, sin embargo, que, generalmente, no se trata de un fenómeno de “doble discurso”: por definición, moralmente perverso porque consciente de la mentira que se expresa, a favor de la praxis que se procura. Que las más de las veces se trata de un fenómeno de esquizo-frenós, es decir, de mente partida que puede pensar “tranquilamente”, por así decirlo, un discurso humanitario y comprometido y pensar, paralelamente, un discurso del logro de beneficios “a como sea y caiga quien caiga” (para usar expresiones habituales). Las paralelas, por definición, no colisionan entre sí y permiten su despliegue a lo largo del tiempo y de las cuestiones, sin fricciones mentales, ni inquietudes cordiales.

Pero, además, la dicotomía jerarquizante tiene un efecto no querido y poderoso: a la vez que *resguarda* lo “superior” (espíritu, valores, cultura...) se *independiza* lo “inferior” (cuerpo, dinero, política...). En lo que venidos analizando se trata de la realidad de un cuerpo definido médicamente por una química mecánica, socialmente como una exhibición impúdica y sensiblerante como un placer que es un logro ajeno. El cuerpo separado del espíritu pierde humanidad apropiada. Pierde la unidad vital y con ello la vida misma que “se escapa”.

La unidad firme de la única sustancia humana se convierte en promesa de perfección y felicidad, precisamente por no ser semejante a los ángeles sino por gozar *humanamente* (lo que incluye, *sensiblemente*). Es hora de romper el silencio, que, en misales, devocionarios, jornadas, retiros, homilías y otras circulaciones católicas, olvida esa tesis para sostener distintos espiritualismos que llegan al desprecio del cuerpo y a celebrar la muerte como liberación.

Recuperar en todo despliegue las audaces tesis tomistas nos aproximarán, creo, además, a tantxs hombres y, sobre todo, mujeres, que comulgan con la tierra y celebran (¿danzando?) la vida en su cuerpo. Entre otras cuestiones urgentes.



