

SCRIPTA MEDIAEVALIA

SCRIPTA MEDIAEVALIA

Vol. 7, 1-2 – 2014

Publicación del Centro de Estudios Filosóficos Medievales
de la Facultad de Filosofía y Letras
de la Universidad Nacional de Cuyo

SCRIPTA MEDIAEVALIA es una publicación periódica, de frecuencia semestral, que reúne trabajos de investigación originales, textos e información sobre el pensamiento medieval.

SCRIPTA MEDIAEVALIA es reseñada en los siguientes indexadores: Scielo, Núcleo Básico de Revistas Científicas Argentinas, International Medieval Bibliography, Bulletin de Philosophie Médiévale, Medioevo Latino, Repertorio de Medievalismo Hispánico, Dialnet, Latindex, Informe Académico Gale y L'Année Philologique.

SCRIPTA MEDIAEVALIA integra el Repositorio Bibliográfico de la Universidad Nacional de Cuyo: <http://bdigital.uncu.edu.ar/>

Este volumen se publica gracias a un subsidio de la Secretaría de Ciencia y Técnica de la Universidad Nacional de Cuyo.

SUSCRIPCIÓN ANUAL:

Argentina \$ 70 – Exterior: U\$ 70

La información sobre los modos de pago puede solicitarse a la dirección de la revista: cefm@ffyl.uncu.edu.ar, con copia a ceferinommm@hotmail.com

SCRIPTA MEDIAEVALIA

Centro de Estudios Filosóficos Medievales (CEFIM)

Facultad de Filosofía y Letras – UNCuyo

Centro Universitario

C.C. 345 – 5500 – Mendoza (Argentina)

Tel. 0261 – 413 5000 int. 4093 – Fax: 0261 438 0457

E-mail: cefm@ffyl.uncu.edu.ar

Web: <http://www.cefim.wordpress.com>

Todos los derechos reservados

ISSN N° 1851-8753

ISSN electrónico N° 2362-4868

Director:

Ceferino P. D. MUÑOZ

Secretaria de Redacción:

Gabriela de los Ángeles CARAM

Coordinador Editorial:

Fernando MARTIN DE BLASSI

Secretaria Técnica:

María Agustina JURI

CONSEJO CIENTÍFICO

Henryk ANZULEWICZ (Albertus-Magnus Institut)

Francisco BERTELLONI (UBA)

Juan CRUZ CRUZ (Navarra)

Francisco GARCÍA BAZÁN (CONICET)

Marilena MANIACI (Cassino)

Jürgen MIETHKE (Heidelberg)

Héctor PADRON (UCSF)

COMISIÓN EDITORIAL

Patricia CINER (UNSJ)

Laura CORSO DE ESTRADA (UCA – CONICET)

Enrique CORTI (UNSAM – CONICET)

Santiago GELONCH VILLARINO (UNCuyo)

Silvana FILIPPI (UNR – CONICET)

Manuel LÁZARO PULIDO (Universidade de Porto)

Ignacio LUCERO (UNCuyo)

Jorge MARTINEZ BARRERA (PUC – CHILE)

Silvia MAGNAVACCA (UBA – CONICET)

Jorge MARTÍNEZ BARRERA (PUC – CHILE)

Rubén PERETO RIVAS (UNCuyo – CONICET)

Francisco REGO (UNCuyo)

ÍNDICE

VOLUMEN 7/1

ARTÍCULOS

Un rasgo medieval de la tolerancia en Buenaventura:
la *cohibitio*. *Gerald Cresta* 13

Religión y política entre los primeros cristianos.
Proyecciones de la nueva mentalidad en la patrística temprana.
Francisco García Bazán 29

Ciencia y objetividad en Cayetano. *Ceferino P. D. Muñoz* 55

Vestigios de latinidad clásica en reglas monásticas
visigodas. *Raquel Soaje de Elías* 63

NOTAS 81

IN MEMORIAM 99

RESEÑAS 101

VOLUMEN 7/2

ARTÍCULOS

Ni lo mismo ni lo otro. Sobre conocimiento y semejanza en
la noética de Tomás de Aquino. Antecedentes agustinianos,
debates actuales. *Ignacio Miguel Anchepe* 113

A memória da infância nas Confissões de Agostinho de Hipona:
um caso de narrativa autobiográfica? *Juvenal Savian-Filho* 137

El intelecto agente según Capreolo y Cayetano. <i>Juan Fernando Sellés</i>	159
CRÓNICA	175
RESEÑAS	179
GUÍA PARA LA PUBLICACIÓN DE ARTÍCULOS	191

VOLUMEN 7/1

ARTÍCULOS

Un rasgo medieval de la tolerancia en Buenaventura: la *cohibitio*

A medieval feature of tolerance in Buenaventura: the *cohibitio*

GERALD CRESTA

Sumario:

1. Introducción
2. Antecedentes
 - 2.1. San Agustín y su influencia posterior
 - 2.2. Pedro Abelardo
 - 2.3. Los Victorinos y Alejandro de Hales
 - 2.4. Santo Tomás
3. La *cohibitio* en los textos de San Buenaventura
4. Conclusión

Resumen: En diversos pasajes de su *Comentario a las Sentencias* Buenaventura aborda el tema de las faltas veniales incorporando, en un marco teológico, una acepción del concepto de tolerancia heredada de los Victorinos, el de *cohibitio*, para indicar un aspecto de la permisión que, por oposición al concepto de *prohibitio*, señalaría la posibilidad de tolerar una falta venial con el fin de evitar un mal mayor. Este trabajo presenta un seguimiento del concepto de *cohibitio* en los usos previos a Buenaventura, y señala en este último la vinculación de la tolerancia con el resto de las virtudes mediante la forma común o *forma directiva*: la caridad, que otorga a las virtudes un complemento

©Scripta Mediaevalia. Revista de pensamiento medieval, vol. 7/1 (2014),
pp. 13-28. ISSN: 1851-8753

Centro de Estudios Filosóficos Medievales, Facultad de Filosofía y Letras,
Universidad Nacional de Cuyo
Centro Universitario, 5500 – Mendoza, Argentina.

en su ordenación natural al Bien como fin último. En este contexto, se muestra asimismo cómo la estructura conceptual de la teoría de las virtudes en Buenaventura sigue un esquema filosófico que encuentra su fundamentación metafísica en la unidad de los trascendentales.

Palabras clave: tolerancia, *cohibitio*, virtud, trascendentales.

Abstract: In several passages of the Bonaventure's Commentary on the Sentences, the author addresses the issue of venial sins by incorporating, in a theological context, the concept of tolerance in the singular meaning inherited from the Victorines' School, *cohibitio*, to indicate an aspect of permission that, as opposed to the concept of *prohibitio*, would bring the possibility of tolerating a venial sin in order to avoid a greater evil. This paper presents the concept of *cohibitio* in its former discussion previous to Bonaventure, and stresses the relationship of tolerance with the other virtues through the common or *directive form*: charity, which gives the virtues a complement to their natural ordering to Godness as their ultimate goal. In this context, it also shows how conceptual structure of the theory of virtues in Bonaventure remains a philosophical scheme which finds its justification in the metaphysics of transcendental Beings.

Keyword: Tolerance, *Cohibitio*, Virtue, Transcendental Beings.

1. Introducción

Pensar el concepto de tolerancia en la Edad Media presupone, entre otras nociones, situarse en el contexto cultural dentro del cual el término puede ser abordado desde variadas perspectivas. En el Occidente cristiano medieval, este contexto trae consigo una concepción de la Iglesia y del Estado en una suerte de comunión de actitudes, asentadas sobre la unidad que proporcionaba una fe común. A partir de aquí, es posible orientar la reflexión hacia tres ámbitos de aplicación de la tolerancia, de acuerdo al objeto al que ella se refiera. En primer lugar se encuentran los paganos, es decir, todos aquellos que no participan culturalmente de la unidad de fe. Algunos príncipes practicaban la conversión forzada de los pueblos conquistados. Carlomagno, por ejemplo, que impuso cruelmente el cristianismo a los Sajones. En segundo lugar, los infieles. Aquí habría

que diferenciar la tendencia común a los teólogos medievales de ser cautos y hasta indulgentes con respecto a la recuperación de los infieles -razón por la cual las cruzadas no serían consideradas como un acto de intolerancia- frente a la tendencia de estricta dureza con los grupos heréticos. Ejemplo de esto es la violencia con que Iglesia e Imperio reprimió la herejía del movimiento cátaro que signó a la Europa de comienzos del siglo XI. De ahí la diferencia entre *Cruzada* e *Inquisición*. Con todo, estos dos primeros ámbitos permiten trabajar teóricamente la noción de tolerancia y extraer de ella toda su riqueza conceptual justamente porque en ambos la tolerancia implica una unidad de criterio que es común tanto a cuestiones de estado cuanto a la materia religiosa.¹

Un tercer ámbito que es posible señalar se refiere, en cambio, exclusivamente a una cuestión doctrinal como es la diferenciación entre faltas graves y faltas leves o, en términos teológicos: la diferenciación entre pecado mortal y pecado venial. La tolerancia cobra aquí un lugar teórico que resulta interesante destacar, por consistir en una utilización de la noción ligada a su funcionalidad moral en el ámbito de la conciencia individual. San Buenaventura hace uso de esta funcionalidad bajo el término *cohibitio*, para referirse a un aspecto de la permisión que, por oposición al concepto de *prohibitio*, señalaría la posibilidad de tolerar una falta venial con el fin de evitar un mal mayor. En su análisis y propuesta argumentativa en diversos pasajes de su *Comentario a las Sentencias*, Buenaventura conserva como base doctrinal las fuentes que le llegan por parte de Agustín y de los Victorinos, mediados por su maestro Alejandro de Hales.

2. Antecedentes

2.1. *San Agustín y su influencia posterior*

La diferenciación entre falta mortal y falta leve tiene su fundamento doctrinal en el principio de la distinción entre dos

1 Cf. TOLÉRANCE en el *Dictionnaire Encyclopédie du Moyen Âge*, CERF, Paris 1997, t. II, pp. 1519-1520.

maneras diversas de amar. Si tomamos como punto de partida a San Agustín, encontramos la idea de que el *libero arbitrio* es el deseo innato y consciente de beatitud. Pero la beatitud no puede encontrarse más que en el Bien supremo e inmutable que es Dios.² El verdadero pecado consistirá entonces en quedar remitido voluntariamente al mundo, a lo temporal, a tal punto de llegar a menospreciar a su Creador. En esta orientación aparece claramente la clave de lectura para la comprensión de la moral agustiniana: una suerte de platonismo con fuerte impronta teocéntrica, en el cual Dios siempre tendrá mayor importancia que la creatura. La moralidad se juzga en la conformación de la actitud cara a cara frente a Dios, y no en la actitud de relación con los entes del mundo.³ Y con ello, la magnitud del pecado se mide entonces por la pretensión exorbitante frente a las cosas del mundo. Es concretamente en esta predilección que podemos situar la malicia que prioriza el valor de la creación y desvaloriza consecuentemente el absoluto del Creador. La falta venial, en cambio, se caracterizaría por la circunstancia de quedar sujetos y como absortos en los asuntos del mundo, sin por ello tener la intención de substituir a Dios. Para San Agustín, este menosprecio de Creador se manifiesta en el menosprecio de sus preceptos, en la medida en que estos serían los signos en los cuales se nos expresa la voluntad caritativa del Creador. Y nuestra obediencia, como contrapartida, sería el signo de una voluntad que desea permanecer unida en todo a aquella caridad.⁴

2 *De Trin.*, VIII, 3, 4 (PL, 42, 949): «Bonum hoc et bonum illud: tolle hoc et illud, et vide ipsum bonum, si potest; ita Deum videbis, non alio bono bonum, sed bonum omnis boni». Cf. M. HUFTIER, *Théologie du péché I: Péché mortel et Péché véniel*, Desclée & Co, Tournai (Belg.) 1960, pp. 422-426.

3 *De vera Rel.*, XXII, 43 (PL, 34, 140): «In ipsa dilectione temporarium, nolunt transire quod amant».

4 *De nat. boni*, 34-37 (PL, 42, 562-563). Entre estos capítulos, Agustín se refiere al tema del mal no como propio de la naturaleza creada, sino del uso equivocado de la voluntad: «Proinde si eustodiant omnes naturae modum, et speciem, et ordinem proprium, nullum erit malum: si autem his bonis quisque male uti voluerit,

Esta misma doctrina se encuentra entre los escolásticos, en sus dos formas, y es elaborada por ellos con mayor o menor precisión, según los autores. Pero lo común a todos ellos es la idea central de que todos deben amar a Dios como fin último. Así lo vemos en Pedro Lombardo y en el *Comentario* de Pedro de Poitiers: hay por cierto otros fines puestos a nuestra disposición, pero todos deben ser subordinados al fin último. Si esta subordinación es trastocada se produce un desorden, una conversión desordenada hacia las creaturas. En esto radica la falta; cuando la orientación genera en la voluntad un amor a las cosas mayor que su amor a Dios, la falta es mortal; de lo contrario, la falta es venial.

Alejandro de Hales y Santo Tomás coinciden, por ejemplo, en el uso de la expresión *citra Deum*. Para Alejandro «el pecado venial es el deseo o el placer en la creatura *citra Deum*, el pecado mortal es el deseo de la creatura *supra Deum vel aequae Deo*». Y Tomás dirá que quien falta en forma leve es aquel que no hace de la creatura su fin último, porque la ama *citra Deum*, como quien se retrasa en su camino sin por ello extraviar el rumbo que lleva. Es el mismo pensamiento que le permite afirmar a Buenaventura que «el pecado venial no separa de Dios; él aleja en aquello que atrae al hombre por parte de las creaturas».

Por otra parte, ya en San Agustín aparece, junto a esta idea de la falta mortal como desprecio de Dios, la confianza propia en que no hay voluntad de despreciar o de ofender a Dios en las faltas veniales que son la distracción del monje en la oración, un reír inmoderado, etc. Por el contrario, allí donde pueda constatarse la voluntad de oponerse a la ley divina, estaríamos entonces sí en presencia de la falta grave, porque se realiza *cum Dei contemptu*, mientras que la falta leve es *praeter legem*; no estaría prohibido por la ley, sino que es solamente *cohibitum a lege*.

nec sit vincit voluntatem Dei, qui etiam injustos juste ordinare movit; ut si ipsi per iniquitatem voluntate suae bene utatur malis ipsorum, recte ordinans in poenis, qui se perverse ordinaverint in peccatis» (XXXVII, 563).

2.2. Pedro Abelardo

Podemos diferenciar tres aspectos de esta doctrina: en primer lugar, Pedro Abelardo aporta su teoría del consentimiento interior. Si la moralidad depende de la intención con la cual son realizados los actos exteriores a la voluntad, éstos entonces no serían ni buenos ni malos, sino moralmente indiferentes. Esta posición teórica da lugar a una concesión o tolerancia de dichas faltas, precisamente por no encontrarse en ellas un mal moral a evitar, en la línea agustiniana de la prohibición. Y por ello, esta concesión excusa la falta y remueve el *contemptum Dei*.⁵ En este contexto de la ética abelardiana, el mal moral grave se sitúa en el acto de consentimiento al mal, y el mal moral leve o pecado venial no sería ni siquiera propiamente pecado, sino faltas debido a la ignorancia, o faltas de negligencia, de inadvertencia, de error. Dado que en estos casos mencionados y otros semejantes no habría consentimiento interior para obrar mal, no estaría presente por tanto el menosprecio hacia el Creador, nota distintiva y esencial al pecado mortal. Y por otra parte, sería imposible para el hombre justo evitar todas las faltas veniales. Pero como Dios no obliga lo imposible, de ahí que la falta leve no sería, en consecuencia, algo prohibido por la ley.⁶

2.3. Los Victorinos y Alejandro de Hales

En segundo lugar encontramos a los Victorinos, quienes continúan esta misma línea e insisten en los elementos subjetivos ampliando la precisión conceptual de la concesión abelardiana mediante el concepto de *cohibitio*: los pecados veniales no son

5 *Ethica*, 2-3 (PL, 178, 635, 643): «Si ergo in esu tali olim eis prohibitio sed nunc concessio ipsa concessio peccatum excusat et contemptum Dei removet, quis quempiam in eo peccare dicat, quod ei licitum divina concessio fecit?» (III, 640).

6 *Ethica*, 15 (PL, 178, 658): «Ita, inquam si peccati vocabulum large, ut diximus, accipientes illa etiam vocemus peccata, quaecumque non convenienter facimus. Si autem proprie peccatum intelligentes solum Dei contemptum dicamus peccatum, potest revera sine hoc vita ista transigi, quanvis cum maxima difficultate».

prohibidos por la ley – *prohibitia* – sino simplemente *cohibita*, esto es, contenidos o retenidos por la ley. Tomemos dos ejemplos a partir de dos citas concretas, una de Hugo de San Víctor y la otra de Ricardo de San Víctor. El primero señala que «los pecados veniales ocurren sin deliberación del sujeto, son debidos a la negligencia, a la imprudencia, a la precipitación».⁷ En consonancia con su concepción de la primacía de la voluntad divina, Hugo reafirma la idea agustiniana de la existencia personal como dato primero a partir del cual acceder a una prueba de la existencia de Dios. En este contexto, la voluntad divina es fundamento del obrar moral, ya que, al no haber ninguna causa antecedente que mueva su operación, ésta última es afirmada como criterio intemporal de bondad moral. Por eso Hugo de San Víctor puede reconocer en la valoración de los actos morales la diferenciación entre acto bueno y acto malo en que el primero se corresponde con la voluntad divina, mientras que el segundo se opone o es contraria a ella. De ahí que la voluntad de Dios no sea justa porque lo que Él ha querido sea justo, sino a la inversa: lo justo es justo porque se encuentra en una misma línea con la voluntad divina, que lo legitima en tanto fundamento trascendente.

En otro texto subsidiario de la misma orientación, Ricardo de San Víctor afirma que el verdadero pecado consiste en el solo consentimiento, en cuanto podemos reconocer una moción de la mala voluntad; y agrega: «¿cómo entonces podríamos llevarlo a cabo si no existe de por medio el desprecio de Dios en la transgresión de uno de sus preceptos?».⁸ La importancia

7 *De sacramentis*, 1, II, 13, c. 1, (PL, 176, 526): «Venialia sunt sicut ira levis et transitoria, risus et hujusmodi, quae sine deliberatione agentium contingunt, sive ex negligentia incautae, sive ex infirmitate praecipitanter».

8 *De statu interioris hominis*, Tr. 2, c. 2 (PL, 196,1149): «Talia namque peccata, peccata malitiae recte dicuntur, quae neque per ignorantiam, neque per infirmitatem, sed sola mala voluntate committuntur. Quid itaque est tumor in percussurae contritione, nisi contumacia in culpa commissione, Deique contemptus in praeecepti transgressione?». Cf. asimismo *Explicatio in Cant. Cantic.*,

de esta idea en el contexto doctrinal de Ricardo hay que buscarla y conocerla como tal en la relación con los aspectos de sus aportes a la comprensión del conocimiento contemplativo. Como se sabe, este agustino interesado en los aportes que la razón pudiera ofrecer a la Teología, elabora una teoría sobre las facultades superiores del alma, dentro de la cual se encuentra tematizada la necesidad de purificación del corazón como requisito indispensable para acceder al conocimiento místico. Por eso, el hincapié de Ricardo en la inconveniencia de la *delectatio* y la bondad de la *contritio* posteriores. En este grado superior de conocimiento, el alma dilatada y elevada al máximo de sus posibilidades cognitivas, contempla brevemente la luz de la Sabiduría sobrenatural.

También Alejandro de Hales, aunque inmerso en un contexto ya diferente a causa del descubrimiento de Aristóteles, hará hincapié en esta instancia decisiva de la transgresión intencional del precepto, y de la interdicción. En la consideración de las diferencias entre falta grave y falta venial, el maestro de Buenaventura se pregunta si el primer movimiento en el alma es pecado. Este *primus motus* se refiere a los sentidos, sobre todo a la orientación de la sensualidad posterior a la caída, que inflama la carne por medio de la excitación o el estímulo. Teniendo como presupuesto la corrupción del alma por el pecado original, por lo cual el alma sería en principio desordenada, Alejandro reconoce la sensualidad como lugar propicio para el desarrollo del deseo ilícito, pero distingue mediante la noción de *surrectio* el deseo natural en sí mismo del asentimiento que la razón de manera consciente otorga a la potencialidad del *primus motus*. La sensualidad consentida se diferencia por tanto de la benigna

c. 25 (PL, 196, 480): «Si enim non consentit, veniale peccatum est, quia non contingit mortale peccatum, nisi voluntarium. Aut ex infirmitate contingit, et tunc veniale est, aut nullum peccatum, si nulla ibi fuerit delectatio. Potest enim contingere ex infirmitate, et tamen aliqua ibi est delectatio quae tamen sit venialis. Si quoque dormienti contingat ex culpa aliqua quae mortalis sit, mortale erit. Sed si contritio interueniat, veniale est, quanvis occasionem exinde habeat, quia abolita est per contritionem».

naturalidad propia del *primus motus*, toda vez que ella da origen *in ratione per surreptionem* a las fantasías que a su vez generan las dudas acerca de los artículos de fe.⁹

2.4. Santo Tomás

El tercer aspecto es el que encontramos en Santo Tomás. En su opúsculo *De malo*, retoma las afirmaciones precedentes y aporta una precisión en directa correlación con su doctrina de los actos intrínsecamente malos y de la malicia objetiva: según Tomás, los elementos subjetivos no son la única base sobre la cual debe apoyarse la distinción teológica de los pecados. También es necesario saber que un acto es grave, es decir, opuesto a la ley divina, porque quien lo lleva a cabo es culpable de pecado mortal, incluso no habiendo querido ofender a Dios.¹⁰ Con todo, el pasaje del *De malo* que generalmente es considerado como el resumen del pensamiento de Santo Tomás respecto de la diferenciación teológica entre pecado mortal y pecado venial, sigue en última instancia asimismo la orientación de la tradición previa al señalar que el pecado grave, *ex parte objecti*, es aquel que se opone al bien mayor de la virtud, de ahí que los

9 *Summa Theol*, II, 2, q. 109, 3 (III, 303-304): « [...] primus motus, secundum quod supra dictum est, tantum est in sensualitate [...] licet unaquaeque vis sit corrupta sive inordinata, non tamen ex ea surgit primus motus, sed potest esse veniale peccatum, et hoc ratione corruptionis, non quia omnis motus sit peccatum veniale, quia a vi qualibet egreditur: non enim sufficit quod sit primus motus alicuius potentiae, sed quod sit motus sensualitatis secundum impulsus fomitis [...] etsi peccet quaelibet vis aliquando secundum surreptionem, non tamen est primus motus, de quo loquimur hic, sed veniale peccatum [...] licet aliquis dubitet de aliquo articulo fidei sine deliberatione praecedente, non tamen illa dubitatio est primus motus: est enim in ratione per surreptionem; sed oritur ex phantasiis quae sunt ex parte sensualitatis, quibus inordinate admiscetur ratio».

10 *De Malo*, q. 2, ad. 6: « [...] malum cum non sit in subiecto sicut accident naturale, non causatur ex subiecto, sicut nec privatio ex potentia [...]».

pecados contra Dios sean los de mayor gravedad moral en su género, mientras que, *ex parte agentis*, «la gravedad se consideraba según los grados de la voluntad». ¹¹ También en razón de esta línea común es que el criterio central de la gravedad continúa fijado en el hecho de que se ataque el principio mismo del orden, el principio vital: la caridad. Por eso el pecado mortal es opuesto a la caridad, es *contra praeceptum, contra legem divinam*; el venial, en cambio, se encuentra en el margen, sin llegar a tocar la esencia del precepto, es *praeter legem*. ¹² Esta posición teórica explica que para Tomás el pecado mortal conlleva la falta eterna para el culpable, en cuanto es irremisible, mientras que el venial no comporta más que la obligación de una pena temporal. Si bien el pecado en general había sido definido por el Aquinate como opuesto a la virtud, la falta venial no excluye la amistad divina ni la referencia habitual a Dios. ¹³

Cruza toda la argumentación, como puede notarse, una idea que abraza la forma común o *forma directiva*: la caridad, que otorga a las virtudes un complemento en su ordenación natural al Bien como fin último. Esta idea está presente en el uso bonaventuriano del concepto de *cohibitio*.

11 *De malo*, II, 10, concl.: «Gravitas ergo peccati quam habet ex specie sua, attenditur ex parte objecti, sive materiae; et secundum hanc considerationem gravius peccatum dicitur ex suo genere quod majori bono virtutis opponitur [...] Similiter etiam ex parte agentis attenditur gravitas in peccato, secundum quod magis vel minus voluntarius peccat; voluntas est enim causa peccati [...]».

12 *Summ. theol.*, I-II, q. 88, I, 1: «Peccatum autem veniale dicitur peccatum secundum rationem imperfectam, et in ordine ad peccatum mortale: sicut accidens dicitur ens in ordine ad substantiam, secundum imperfectam rationem entis. Non enim est contra legem: quia venialiter peccans non facit quod lex prohibet, nec praetermittit id ad quod lex per praeceptum obligat; sed facit praeter legem, quia non observat modum rationis quem lex intendit».

13 *De malo*, VII, 2, 1: «Iste qui peccat venialiter amat aliquid cum Deo, quod, etsi non actu, tamen habitu propter Deum amat».

3. La *cohibitio* en los textos de San Buenaventura

En la distinción XXXIII de su *Comentario a las Sentencias*, Buenaventura trata la cuestión del repudio a la mujer casada bajo tres aspectos: si es lícito tal repudio, si debería ser permitido y finalmente si debe haber reconciliación luego del repudio. En el marco del segundo aspecto, la respuesta bonaventuriana se despliega en cuatro posibilidades de considerar la permisión de tolerancia:

1) En el sentido de una privación del precepto. Como ejemplo, Buenaventura cita la concesión del Apóstol en *Corintios*, 1,7. Allí vemos que Pablo expresamente manifiesta el deseo de que todos permanezcan como él, sin unirse a mujer, pero que concede ya sea tanto la unión conyugal, cuanto la permanencia en el estado en que se encuentre el hombre o la mujer, sobre todo en los caso de virginidad y viudez. La concesión sería, concretamente, una posibilidad de tolerancia o laxitud frente al precepto de la consagración a Dios.

2) La segunda acepción sería una forma de tolerancia por privación de la prohibición: es el caso de las faltas veniales, que por su magnitud no están prohibidas por la ley religiosa, y que Buenaventura toma como medida de aquellos males que no son consentidos en cuanto males, sino tolerados en cuanto faltas menores. La distinción es importante, porque la concesión aquí no indica expresamente una permisión del pecado venial, salvo en el sentido negativo de una permisión de tolerancia a la cual se cede para evitar un mal mayor.

3) El tercer modo señala la permisión por privación del castigo, como en el caso del repudio a la mujer adúltera, porque no es penado por ley. Es, literalmente, una opción que evita el uxoricidio.

4) Finalmente, el cuarto modo es el que considera la permisión *per privationem cohibitionis*, que abarcaría la tolerancia frente a «todos los males que son permitidos por Dios, porque Él no los impide». Aunque Buenaventura no nos deja ningún ejemplo concreto, parece quedar claro que estos así llamados males comprenderían todas aquellas faltas que se dicen menores por no estar presentes en la lista del decálogo veterotesta-

mentario ni haber registro de ellos en la doctrina neotestamentaria. Es decir, concordarían con aquellas que hemos indicado más arriba, mencionadas por los Victorinos.

Sí aparecen en el texto bonaventuriano algunas referencias que amplían estas cuatro acepciones y a la vez aportan una síntesis conceptual. Por ejemplo, dice Buenaventura que el primer modo de la tolerancia es de acuerdo a la cualidad del bien (*propter boni qualitatem*), en cuanto el Apóstol, en el ejemplo de la permisión al desposorio de las vírgenes, concedería un bien menor porque no prescribe un bien mayor, es decir, no dice que sea obligatorio a la mujer soltera ingresar al estado religioso. El segundo modo es a causa de la propia flaqueza (*propter nostram infirmitatem*), y aquí se encontrarían los llamados pecados propiamente menores o veniales, en el sentido en que no habría una intención de la voluntad orientada a ofender a Dios, sino una debilidad propia de la naturaleza humana. El tercer modo estaría regido por la necesidad de evitar mayores males (*propter vitanda maiora mala*), y el cuarto para obtener bienes mayores (*propter elicienda maiora bona*).

Dentro de esta misma respuesta, Buenaventura ofrece aún una aclaración más que nos permite comprender el lugar teórico del concepto de *cohibitio* en el contexto de su tratamiento del tema. En la doctrina del matrimonio y, dentro de ella, en la concesión del libelo de repudio, la Ley mosaica permitía (toleraba) una serie de actos en función de los males que podrían acontecer a partir de las prohibiciones correspondientes. Por ejemplo, en correspondencia con las cuatro posibilidades mencionadas arriba, el primer mal estaría en relación con la falta del sacramento, por no querer tomar en matrimonio a la mujer; el segundo mal sería la multiplicación de las fornicaciones, y el tercero, el homicidio. En esta enumeración no está presente la cuarta acepción, que es justamente la que se refiere a la *cohibitio*, en razón de que en ella estamos en terreno neotestamentario. Este último acto de tolerancia sería el único que está concebido en función no ya de la ley mosaica, sino de la propia voluntad libre de rechazar el desprecio de Dios, esto es, de la actitud moral propiamente humana de recibir, y aceptar, la imagen de Dios

inserta en la propia naturaleza creada. La moralidad, en este contexto, no queda absorbida netamente por la referencia externa a la Ley, sino en última instancia por la decisión interna de dirigir la orientación de la voluntad hacia la consonancia con la voluntad divina.

Otras apariciones del término *cohibitio* contribuyen a la significación del concepto. En el libro II del *Comentario a las Sentencias* puede verse el uso del mismo como complemento de la comparación bonaventuriana entre pecados veniales y pecados mortales, donde la prohibición se muestra más acorde aplicada a los últimos, y queda reservado el término *cohibitum* para los pecados veniales haciendo referencia a un pasaje del *Eclesiástico*, 18, 30: «No te dejes guiar por tus pasiones, sino refrena tus deseos». Aquí Buenaventura argumenta que el deseo no es en sí mismo reprobado en el sentido de no ser querido por Dios, y por tanto prohibido por la ley divina, sino que lo censurado es el movimiento posterior al deseo concupiscente (*concupiscentiae progressus*), en el que claramente media la intervención del asentimiento voluntario, en un acercamiento a la línea abelardiana mencionada arriba.¹⁴

Otro ejemplo es mencionado en el libro III; al tratar sobre la mentira, Buenaventura distingue entre los diversos géneros de mentira y afirma que en algunos casos se trata de una prohibición, mientras que en otros se trata propiamente de un retenir o contener (*cohibitum*) la falta. Una vez más aparece aquí

14 *In Sent.*, II, d. 42, art. 2, q. 1 ad. 2 (II, 965 b): «Ab illud quod obicitur, quod veniale est contra Dei prohibitionem, dicendum quod illud proprie dicitur esse contra Dei prohibitionem, ad cuius oppositum obligat prohibitio; veniale autem non est huusmodi, et ideo non est directe prohibitum. Est tamen ipsi prohibitioni annexum, et magis proprie deber dicitur cohibitum quam prohibitum. Et hoc patet, quia, cum Deus prohibet concupiscentiam, dicens: *Non concupisces*, non prohibet primum motum concupiscentiae, sed concupiscentiae progressum, secundum illud Ecclesiastici 18, 30: *Fili, post concupiscentias tuas non eas*, sed dum prohibet hominem ire post motum concupiscentiae, hoc ipso manifestat quod conciscentiae motus non est bonus nec Deo placitus».

la referencia a los preceptos divinos, en los que puede diferenciarse las faltas graves de la veniales.¹⁵

En el mismo texto, como parte de la primera *dubia circa litteram*, el contexto temático es el adulterio en términos del deseo concupiscible de la mujer del prójimo. Aquí se señala también una diferencia, la que existe entre el deseo mismo concupiscible y el hecho del adulterio, esto es, el cometer el acto en la realidad. Buenaventura muestra que el adulterio se realiza como un agregado a la previa existencia del deseo concupiscible, con lo cual distingue que «el adulterio está en el corazón y en las obras, la concupiscencia está en el corazón» (*moechari est in corde et in opere, concupiscere est in corde*).¹⁶ Esta diferenciación le permite incorporar la cuestión de la tolerancia en el ámbito opuesto a las prohibiciones, como hemos visto más arriba. En efecto, la distinción es ampliada hasta considerar una doble concupiscencia: por un lado, la concupiscencia que consiste en la sensualidad, por otro, la que consiste en el consenso de la razón con inclinación hacia el operar concreto. Para Buenaventura, sólo esta última, justamente a causa de su progresión al obrar, es considerada falta grave y por tanto prohibida, mientras que la primera queda circunscripta dentro de los llamados pecados veniales y no está prohibida, sino tolerada (*cohibetur*).¹⁷

15 *In III Sent.*, d. 38, art. unid. q. 4, ad. 2 (III, 849 a): «Ad illud quod obicitur, quod non mentiri omni genere mendacii aut est consilium aut est praeceptum etc., dicendum quod quantum ad quaedam genera mendacii prohibitum est, quantum ad aliqua non est proprie prohibitum, sed cohibitum. Venialia enim non dicuntur prohibita, sed cohibita. Sed quae ex divino praecepto non sunt omnino prohibita, quia praeceptum respicit omnes, ex conscientiae vinculo et scandalo, quod respicit speciales personas, efficiuntur prohibita. Et sic intelligendum est se habere in parte ista».

16 *In Sent.*, III, d. XL, dub. 1 (III, 892 b-893 a): «Moechia se habet ex additione ad concupiscentiam, quia moechari est in corde et in opere, concupiscere est in corde».

17 *In Sent.*, III, d. XL, dub. 1: «[...] est concupiscentia quae consistit in sensualitate et est concupiscentia quae est in consensu rationis

4. Conclusión

Todas las apariciones del término se encuentran directamente relacionadas, como puede observarse, con la cuestión de la acción moral. El modo y la estructuración con que Buenaventura elabora su reflexión acerca de las virtudes morales es conocido como ejemplarismo moral, precisamente porque la sincronización entre razón y voluntad hace posible el surgimiento de esa tercera facultad indispensable para el acto moral: el libre albedrío. Libre porque es la voluntad la que completa el acto moral al elegir o rechazar el objeto incohado por el conocimiento intelectual, y albedrío porque es la razón misma operando en concurso con la facultad volitiva. La mutua dependencia torna aún más fuertes los lazos con las Ideas ejemplares en el Logos divino, que regulan a modo de rayos luminosos tanto la certeza del conocimiento racional, cuanto la bondad de la acción virtuosa. De esta manera, la centralidad de las virtudes en el acto moral viene respaldada por la garantía trascendente de la Verdad y del Bien ejemplares, cuya comunicación o expresión por parte de Dios hacia el hombre, vuelve a éste no sólo imagen en su esencia antropológica, sino capaz de semejanza con los arquetipos trascendentales en la medida en que orienta sus facultades más allá de la naturaleza creada: hacia la sobrenaturaleza eidética de los modelos ejemplares divinos.

Gerald Cresta es investigador del Conicet y Prof. de Historia de la Filosofía Antigua en la Universidad Católica Argentina
E-mail: gerald.cresta@gmail.com

progressivo ad opus. Prima est peccatum veniale nec prohibetur, sed cohibetur. Secunda vero est peccatum mortale et prohibetur, in quantum est progressiva ad opus».

Religión y política entre los primeros cristianos. Proyecciones de la nueva mentalidad en la patrística temprana

Religion and politics among the first Christians

FRANCISCO GARCÍA BAZÁN

Sumario:

1. Introducción
2. El Tratado tripartito (NHC I,5) y el vocabulario político de los primeros cristianos
3. La concepción político-religiosa de Pablo
4. Sentido del kath' ékhon deuterio-paulino
5. Los Padres Apostólicos y la riqueza ambivalente de su enseñanza
6. Conclusión

Resumen: El artículo se compone de una introducción que examina el pasaje evangélico de Mc 12, 13-17 en relación con el pago de los impuestos, como la fuente sustancial de la arcaica problemática religioso-política cristiana. El tema de religión y política de intrínseca complejidad incluye el estudio de un documento gnóstico directo, el *Tratado Tripartito* (NHC I, 5), porque él encierra el vocabulario filosófico político usado por los primeros cristianos. El estudio del testimonio investigado es, además, de utilidad, porque permite analizar con superior tecnicismo la concepción político-religiosa de Pablo de Tarso y sus posibles aplicaciones a la cultura política cristiana en

©*Scripta Mediaevalia. Revista de pensamiento medieval*, vol. 7/1 (2014),
pp. 29-54. ISSN: 1851-8753

Centro de Estudios Filosóficos Medievales, Facultad de Filosofía y Letras,
Universidad Nacional de Cuyo
Centro Universitario, 5500 – Mendoza, Argentina.

formación. Teniendo en cuenta este contexto es posible ir más a fondo en la captación del sentido del *kath' ékhon* que aparece en la epístola deutero-paulina a los tesalonicenses (2 Tes. 2, 1-12) y la relación de este conjunto de conceptos político-religiosos con las ideas paralelas, aunque ambivalentes, acuñadas por los autores de las generaciones inmediatas, es decir, los Padres Apostólicos. Las conclusiones abordan las consecuencias que se pueden extraer de estos planteamientos antiguos que se han mantenido en el Medioevo, y su posible efectividad para el mejoramiento de la concepción cristiana actual de la política.

Palabras clave: política, religión, escatología, evangelios, Pablo, gnósticos.

Abstract: The introduction to this article examines a passage of the Gospel of St. Mark (12, 13-17) in relation to the payment of taxes, as a proof of archaic Christian religious and political problems. The issue of religion and politics, which has an inherent complexity, includes also the study of a direct Gnostic document, the *Tripartite Treaty* (NHC I, 5), that contains the political and philosophical vocabulary used by early Christians. The study of this topic allows us to analyse Paul of Tarsus' political and religious conception to its possible application to the emerging Christian political culture. The Author then deals with the meaning of the term *kath' ékhon* that appears in the Second Epistle written by Paul to the Thessalonians (2 Thess. 2, 1-12) and the relationship with other similar religious ideas that have been coined by the authors of the following generations, *i. e.*, the Apostolic Fathers.

Finally, the A. shows the consequences that could be drawn from these ancient approaches in the Middle Ages, and their potential effectiveness in order to improve the current political Christian conception.

Keywords: Politics, Religion, Eschatology, Gospels, Paul, Gnostics.

1. Introducción

Hay que comenzar con el pasaje evangélico de Mc. 12, 13-17, en cuya narración se incluye la palabra más antigua sobre el tema,¹ que disloca el discurso e imprime libertad a la inter-

1 Pasajes paralelos en *Lucas 20, 20-26* y en *Mateo 22, 15-22*. Cfr. E. NES-
TLE - K. ALAND (eds.), *Novum Testamentum Graece et Latine*, Württem-

pretación cristiana posterior, porque hay que entender que la cuestión de la aceptación del pago de los impuestos es central en una sociedad políticamente establecida. Es lo que distingue la parábola de Lc. 18, 9-14, en la que el fariseo está satisfecho porque paga el diezmo, del texto mencionado de Marcos 12, que dice:

«13. Envían donde él algunos fariseos y herodianos, con el fin de sorprenderle en alguna palabra. 14. Vienen y le dicen: “Maestro, sabemos que eres sincero y que no te importa de nadie, porque no miras la condición de las personas, sino que enseñas con franqueza el camino de Dios: ¿Es lícito pagar tributo (kênsón) al César o no? ¿Pagamos o dejamos de pagar?” 15. Pero él dándose cuenta de su hipocresía, les dijo: “¿Por qué me tentáis? Traedme un denario, que lo vea”. 16 Se lo trajeron y les dice: “¿De quién es esta imagen y la inscripción?”. Ellos le contestaron: “Del César”. 17. Jesús les dijo: “Lo del César devolvédsele al Cesar, lo de Dios, a Dios”. Y se maravillaban de él».

La pregunta es normal porque la tradición usual de dar a Dios lo que le corresponde, también está en Filón.² Pero lo que cuenta para la interpretación es la frase final: «Y se maravillaban de él». ¿Por qué se admiraban: porque no lo entendían o porque los ponía en un aprieto?

Hay un primitivo comentario valentiniano a este texto, el más antiguo que se ha conservado, que permite salir del brete. Dice el *Extracto de Teodoto* 86,1-2:

«El Señor al presentársele una moneda no ha dicho: “¿Su propiedad a quién pertenece?”, sino “¿De quién es la imagen y la inscripción? – De Cesar” (Mt 22, 20-21, etc.), para que fuese dada a aquel de quien es. Así también es el hombre de fe. Tiene el Nombre de Dios como

berguicheBibelanstalt, Stuttgart ²²1963 y *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1967.

2 *La Migración. de Abrahán* § 138-139. Vd. F. GARCÍA BAZÁN, en J. P. MARTÍN, *Filón de Alejandría. Obras Completas III*, Trotta, Madrid 2012, p. 113.

título por medio de Cristo y como imagen al Espíritu».³

La idea, entonces, es clara: se mostró la moneda y preguntó Jesús: ¿a quién le pertenece la efigie y la inscripción?; no se refiere Jesús a la moneda, sino a la imagen y la inscripción en la moneda: Y preguntó además ¿A quién corresponde la imagen? a su modelo y a él se remite, la imagen corresponde al tipo. Pero a Dios como modelo qué le pertenece. Lo que ha sido «hecho a su imagen y semejanza», el hombre. De este modo, hay que devolverle a Dios lo que es suyo.

Se trata de una frase en parte elíptica característica del Nazareno, porque descoloca al auditorio y, por su simplicidad, coloca al oyente en otro nivel de significación fuera del habitual. Lo más interesante de la narración está en su carácter dramático: quienes lo interrogan se admiran porque al preguntar no advierten que podía haber otra respuesta indirecta y más profunda.

Con este ejercicio de interpretación podemos orientarnos en otras ocasiones semejantes que pueblan el lenguaje político profano y se vinculan con los pasajes de los discursos de Jesús, relacionados con lo político- religioso y su apertura hermenéutica.

Y para que comprendamos las palabras de Jesús en relación con la política, hay que entender qué sentido tiene ese discurso, como se dice en Mt. 16, 26-28:

«Pues ¿de qué le servirá al hombre ganar el mundo entero (ton kósmon hólon), si arruina su vida (psykhé)? O ¿qué puede dar el hombre a cambio de su vida? 27. “Porque el Hijo del hombre ha de venir en la gloria de su Padre, con sus ángeles, y entonces pagará a cada uno según su conducta».

Aquí *psyché* es alma (*nefes*). *Ho kósmos hólos*, el mundo físico. *Hijo del hombre* es otra expresión para el *Mesías*. La terminología es propia de la cultura judía del momento. Él viene

3 Cfr. F. GARCÍA BAZÁN, *La gnosis eterna. Antología de textos gnósticos griegos, latinos y coptos I*, Trotta, Madrid 2003, p. 247.

en la manifestación diáfana del Padre, la gloria, la *dóxa* de su Padre. El Padre glorificado es inseparable de quienes lo glorifican permanentemente y se comunican con él: sus ángeles, los de la Corte celestial. Porque cuando se habla de política en el libro del *Deuteronomio* 32, 8-9, los ángeles están presentes y cada nación tiene su ángel.⁴ Pablo de Tarso retomará esta concepción cuando les escriba a los cristianos de Filipos, la primera de las ciudades en las que hizo prosélitos al indicar que: «Nuestra comunidad ciudadana (*políteuma*) está en los cielos» (*Flp.* 3, 20). Pero para entender este importante vocablo que en las epístolas paulinas es un *hápax legómenon*, debemos hacer antes algunas nuevas reflexiones sobre un texto valentiniano directo en el que este término — perteneciente a un círculo terminológico afín con la concepción religiosa de la política — se presenta con precisión.

2. El *Tratado tripartito* (NHC I, 5) y el vocabulario político de los primeros cristianos

Este término *políteuma* aparece en el *Tratado tripartito* en su ámbito natural y con el pertinente rigor conceptual.⁵ Este vocablo está hablando de una comunidad, pero de una comunidad que, en realidad, es una agrupación o una sociedad de carácter pleno. No como las terrenas actuales que contenidas en otras más poderosas buscan que se les otorguen atributos y privilegios. Este tipo de comunidades, siendo iguales que las otorgantes, nunca llegan, por tanto, a alcanzar lo que comunitariamente

4 «Cuando el Altísimo (*hýpsistos*) repartió las naciones (*éthne*), cuando dispersó a los hijos de Adán, fijó las fronteras (*hória*) de las naciones, según el número de los hijos de Dios [los ángeles, miembros de la corte celestial, los ángeles custodios de las naciones], 9. más la porción (*méris*) de Yahvé fue su pueblo (*laós*), Jacob su parte de heredad».

5 Porque los gnósticos han sido los creyentes cristianos que han mirado las realidades espirituales con mayor realismo y mayor equilibrio, han buscado los conceptos por los conceptos mismos, y desde ahí ilustran la realidad cotidiana. Como lo veían así, encontraban las respuestas conceptuales de los problemas en el ámbito de la plenitud, en el reino de los eones, de lo eterno. Así trabajaban filosóficamente y así comprendieron el concepto de este vocablo *políteuma* que se suele traducir fuera de contexto.

es perfecto, inamovible y paradigma en sí mismo.

Bien, el concepto de *políteuma* es la idea clave para entender estos tiempos de transformación. Lo van a entender de una forma los cristianos proto-ortodoxos y lo van a emplear así, lo van a entender en forma precisa los gnósticos y lo van a entender también de una forma propia los judeocristianos, a través del concepto de *syzygia*, de pareja de contrarios que se complementan superando el tiempo.

Vamos a ver esto rápidamente. En primer lugar, en la concepción gnóstica como un ejercicio práctico de reflexión.

Primeramente, si la *políteuma* tiene esta cualidad de combinarse con las nociones políticas en general, se involucrará entre los vocablos que están relacionados con la política en la Antigüedad, con los conceptos de *pólis*, de *polítes*, de *politeía* y con el verbo que liga a todo este conjunto, el de «ser ciudadano», *políteusthai*.

Precisamos de entrada que el concepto de *políteuma* como comunidad espiritual, no es equivalente al concepto griego de *pólis*, porque el concepto de ciudad heleno incluye la jurisdicción territorial y tiene como referente un campo mayor, precisamente el del cosmos, que le sirve de prototipo y en él se integra.⁶ Vamos a examinar un pasaje del *Tratado tripartito* para entender bien la *políteuma*, porque ese pasaje está escrito en contraposición con otro contemporáneo y está de acuerdo con la concepción filosófico política neoplatónica, que es de Porfirio refiriéndose a Plotino y cómo éste entendía la ciudad en el orden universal aludido. En el cp. 12 de la *Vida de Plotino*, publicada en el año 301, Porfirio habla sobre la tentativa de fundación de una comunidad como modelo de ciudad según Plotino. Y ofrece el modelo de una ciudad estable y de filósofos, una Platonópolis, como quería llamarla.⁷

6 Cfr. H. STRAHTMAN, voz *polis kt*, en G. KITTEL-G. FRIEDRICH (eds.), *ThW-zNT VI*, cols. 516 ss. Vd. más abajo detalle en n. 14.

7 Cfr. F. GARCÍA BAZÁN, «La ciudad ejemplar como pareja de opuestos complementarios en el cristianismo primitivo», en E. DEL ACEBO IBÁÑEZ (dir.), *El habitar urbano: pensamiento, imaginación y límite. La ciudad como encrucijada*, Ciudad Argentina-Universidad del Salvador, Buenos

Entonces, frente a esto ¿qué cree un cristiano que, en realidad, espera la presencia del Reino, no confunde el Reino con la tierra y lo terreno y sabe que el Reino se refiere la presencia de la soberanía de Dios?, ¿cómo hace para alcanzarlo viendo que, realmente, el apoyo está en la voluntad divina? Si existen, como se dio como fenómeno judío de la diáspora, la realidad de las comunidades en otros países del Imperio Romano; si esas colectividades desean, para vivir comunitariamente seguir su forma propia de vida y santificar a Dios, que se le reconozcan cada vez mayores derechos y libertades: ¿qué harán los cristianos, que ni siquiera tienen la memoria de una tierra para que se cumpla la venida del Reino?, ¿con qué tiene que ver ese Reino? y ¿cuál es la alternativa? Pablo de Tarso toca el centro de la inquietud cuando expresa, como lo hemos anticipado, que con el hecho de que somos ciudadanos del cielo, con lo cual nuestra *políteuma*, es una comunidad del cielo y aquí estamos como peregrinos, como forasteros, lo que ratifica lapidariamente la *Epístola a los hebreos* (13-14): «Que no tenemos aquí ciudad permanente, sino que andamos buscando la del futuro».⁸

Los gnósticos dicen lo mismo, pero lo afirman en forma extrema. ¿Cómo se muestra realmente la que es una comunidad celeste? Se da como una comunidad en su plenitud a la que nada hay que agregar ni quitar y todos sus aspectos van a configurar una concepción de carácter religioso político, que es la de la *políteuma* que orienta y marca el rumbo.

Dice el texto: «Estos (= los eones o eternidades) [son su com] munidad (*políteuma*) que forman entre sí y [con los] que provienen de [ellos y] con el Hijo, del que son la gloria».⁹

Estos eones (entidades eternas, el ámbito de lo que no cambia, de lo que siempre es) y cuanto proviene de ellos constituyen esta comunidad, que es plena. También los eones constituyen la

Aires 2000, pp. 37-57.

8 Ver también 11, 13-16 y comentario en P. T. O'BRIEN, *The Letter to the Hebrews*, W. B. EERDMANDS, Grand Rapids, Michigan 2010, pp. 525-526 y 417-422. Sobre la expectativa en 10, 25, cfr. pp. 370-371.

9 *NHC I* 59, 11-16: A. PIÑERO, J. MONTSERRAT, F. GARCÍA BAZÁN (eds.), *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I*, Trotta, Madrid 1997, p. 152.

gloria del Hijo. No debe olvidarse que aquí se está en el ámbito de la plenitud. Pablo dirigiéndose a los tesalonicenses decía que es la gloria que acompaña al Mesías cuando desciende en su inmediata *parousía*. Sólo que en el enfoque valentiniano se ofrece en su realidad espiritual pura y ahí se revela la gloria del Hijo, la manifestación plena del Hijo en relación con los que hacen su voluntad, que son los eones, las eternidades, que forman su cortejo. Esta comunidad de los espirituales junto con el Hijo y el Hijo a la cabeza de ésta, que es su gloria, componen la *políteuma* cristiana.

Ahora bien, esa gloria, esa comunidad eterna, es inseparable del Hijo, porque el Hijo como tal – si se piensa en la palabra *hijo* en sentido absoluto – no se puede pensar de otra manera más que como Filiedad en sí misma y en correlación con la Paternidad, sin que pueda confundirse el Hijo con el Padre. Entonces, si no se confunde el Hijo con el Padre, y ambos están co-implicados, ese estado se expresa muy bien con una imagen, la imagen del beso. Porque la relación de intimidad que expresa el amor del Padre hacia el Hijo y del Hijo hacia el Padre sucede, se dice, «como el beso entre dos seres eternos». El beso entre dos seres eternos es un ósculo que siempre es y que nunca decae, es eterno. Y al ser un beso eterno que no desfallece, lo sostiene en forma rítmica el aliento, el Espíritu, ¿por qué? Porque en ese beso está presente la inspiración y la expiración del hálito, el vínculo que es el espíritu.

La *políteuma*, la comunidad eterna, la comunidad en sí de los eones es inseparable de la trinidad Padre, Hijo y Espíritu Santo que conforman una unidad permanente y distinta entre ellos, como todos ellos son distintos entre sí y dan como coro un canto armónico, una única sinfonía que pertenece internamente a esta comunidad y sólo a ella. La *políteuma* alcanza su fin en decir el Nombre de lo indecible, ¿por qué motivo? porque en realidad ellos viven como comunidad en aquello que les da el aliento y el ritmo, el espíritu. Viven en el seno paterno, viven en la Madre, viven en el Espíritu Santo; y el que no entienda esto, resulta que estará de acuerdo con el pensamiento del mundo, que es un pensamiento vano e inútil, porque el mundo viene del

demiurgo que lo ha proyectado, insensatamente, por los efectos que están a la vista. Tal mundo que es producto de la ilusión delirante, como dicen los proto-católicos, realmente «viene de la nada»; pero, como observan los gnósticos, porque viene de la nada volverá a la nada, porque es un absurdo pensar que lo corruptible se cambie en incorruptible. Eso lo dice muy bien otra fuente gnóstica: *Eugnostos el Bienaventurado* y otros textos. Si bien con esto ya es suficiente.¹⁰

3. La concepción político-religiosa de Pablo

La *Carta primera a los tesalonicenses* del año 50 es la más antigua de Pablo. Parece que el conjunto de estos convertidos referidos en ella ha sido de prosélitos, que han abandonado a los ídolos, la idea del fin y de la liberación del castigo, que acompaña a la dimensión apocalíptica, impregna estos textos.¹¹ No se debe olvidar que se sitúa en el año 50 d. C. y más próxima a la mentalidad asiática, con su animadversión hacia Roma, que en Occidente: « [...]1.10. y esperar así a su Hijo Jesús que ha de venir de los cielos, a quien resucitó de entre los muertos y que nos salva de la cólera (*ek tês orgês*) venidera».

Sin embargo, en el año 56, en la *Carta a los Romanos* (14, 17), Pablo dirá que se está en el Reino, o que el Reino se da porque en él están presentes la paz (*eiréne*), la justicia (*dike*) – como en el Imperio romano – si bien junto con el gozo en el Espíritu Santo. Esto que más tarde se determina teológicamente en esta Epístola, en forma precisa, está incluido en aquellas líneas primeras de Pablo, pero ante un auditorio apremiado por la revelación cuando hace la referencia a «os ha llamado a su

10 Cfr. F. GARCÍA BAZÁN, «Designio trinitario y política según los gnósticos», en *II Simposio Internacional de Helenismo y Cristianismo*, Universidad Nacional de General Sarmiento, disponible en <http://www.sihc.com.ar>.

11 «Ellos mismos cuentan de nosotros cuál fue nuestra entrada a vosotros, y cómo os convertisteis a Dios, tras haber abandonado los ídolos, para servir a Dios vivo y verdadero [...]». Cfr. M. J. BORG & J. D. CROSSAN, *El primer Pablo. La recuperación de un visionario radical*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2009, pp. 93-100.

Reino», que es un Reino pleno y exaltado: «Os exhortábamos y alentábamos, conjurándoos a que vivieseis de una manera digna de Dios, que os ha llamado a su Reino y gloria». ¹²

Pero sigue Pablo dando calor al mensaje, frente al rechazo judío y quizás judeocristiano, porque éstos esperan la Venida en Palestina:

«16. impidiéndonos predicar a los gentiles para que se salven; así van colmando constantemente la medida de sus pecados (Gn. 15, 16); pero la cólera (orgé) irrumpe sobre ellos con vehemencia. Mas nosotros, hermanos, separados de vosotros por breve tiempo, deseábamos ardientemente ver vuestro rostro [...] 19. Porque ¿no es de vosotros de quienes nos sentiremos orgullosos ante nuestro Señor Jesús en su Venida?». ¹³

Y como la Venida se siente inminente, él llevará consigo a los convertidos, esa es su compañía. Prosigue:

«3.12. En cuanto a vosotros, que el Señor os haga progresar y sobreabundar en el amor de unos con otros, y en el amor para con todos, como es nuestro amor para con vosotros, 13. para que se consoliden vuestros corazones con santidad irreprochable ante Dios, nuestro Padre, en la Venida de nuestro Señor Jesucristo, con todos sus santos».

Aquello que expresa proféticamente el discurso escatológico de Jesús en Mt. 25 de que se enfriará la *agápe* ante las circunstancias postreras, Pablo lo aplica al revés, exhortativamente, como mensaje parenético para que el amor crezca y la entrega en la comunidad se extienda en un mundo conformado por la caridad mutua que lo transforma. Aquí es donde debe esperarse la Venida del Reino, la venida en la cual Jesús, nuestro Señor,

12 2, 12 y continúa: «2.14. Porque vosotros, hermanos, habéis seguido el ejemplo de las Iglesias de Dios que están en Judea, en Cristo Jesús, pues también vosotros habéis sufrido de vuestros compatriotas las mismas cosas que ellos de parte de los judíos».

13 Se verá cómo el ánimo de Pablo irá cambiando, pero en esta primera carta muestra una clara animosidad frente a los judíos y, al mismo tiempo, frente a los judeocristianos.

nuestro César — cambio sutil en la acepción de los nombres — viene con todos sus Santos, con todos aquellos que ya han cumplido previamente con esta voluntad.

Por eso prosigue de manera más concreta 1 *Tes.* 4,13:

«Hermanos, no queremos que estéis en la ignorancia respecto de los muertos, para que no os entristezcáis como los demás, que no tienen esperanza. 14. Porque si creemos (*pisteúomen*) que Jesús murió y resucitó, de la misma manera Dios llevará consigo a quienes murieron en Jesús».

Y, entonces, aclara: «15. Os decimos esto como palabra del Señor (*en lógo kyriou*) [...]».

En este caso no se sabe bien si la intención paulina se refiere a una «palabra del Señor» como en los textos del *Documento Q*, o si Pablo está diciendo que esto lo dice él como si fuera palabra del Señor, porque sigue afirmando:

« [...] Nosotros, los que vivamos, los que quedemos hasta la Venida del Señor no nos adelantaremos a los que murieron. 16. El Señor mismo, a la orden dada por la voz de un arcángel y por la trompeta de Dios, bajará del cielo, y los que murieron en Cristo resucitarán en primer lugar. 17. Después nosotros, los que vivamos, los que quedemos, seremos arrebatados en nubes, junto con ellos, al encuentro del Señor en los aires. Y así estaremos siempre con el Señor. Se inaugura un reino sin fin».

Por eso es más importante la idea de resurrección que la idea de estar biológicamente vivos, de haber muerto o el detalle del lugar en el que han de suceder los acontecimientos. El mensaje paulino es utópico. Lo que tiene que ver con el Reino, propiamente dicho, no cambia, es permanente, inmortal.

«5.1. *En lo que se refiere al tiempo y al momento, hermanos, no tenéis necesidad de que os escriba. 2. Vosotros mismos sabéis perfectamente que el Día del Señor ha de venir como un ladrón en la noche. 3. Cuando digan: “Paz y seguridad”, entonces mismo, de repente, vendrá sobre ellos la ruina, como los dolores de parto a la que*

está encinta; y no escapan. Pero vosotros, hermanos, no vivís en la oscuridad, para que ese Día os sorprenda como ladrón, 5. pues todos vosotros sois hijos de la luz e hijos del día [...] 9. Dios no nos ha destinado para la cólera, sino para obtener la salvación por nuestro Señor Jesucristo, 10. que murió por nosotros [...] 12. Os pedimos, hermanos, que tengáis en consideración a los que trabajan entre vosotros, os presiden en el Señor y os amonestan. Tenedles en la mayor estima con amor por su labor».

Que haya unidad, orden espontáneo y estable en la comunidad. Esto es esencial para que esté preparada, pero no un orden de diáconos, obispos y presbíteros, lo que será cronológicamente posterior, sino de los que «os presiden». Y ¿cómo se puede presidir? Ejerciendo una especie de patronazgo, ofreciendo la casa en una comunidad de carácter doméstico, conociendo mejor los aspectos de la liturgia que se cumplen y, finalmente, cumpliendo con ellos porque es lo más importante.

«Orad constantemente. 18. En todo dad gracias [...] 19. No extingáis el Espíritu, 20. no despreciéis las profecías. 21. Examinadlo todo y quedaos con lo bueno [...]».¹⁴ Ahora bien, conviene detenerse en un punto porque con todo lo dicho lo que

14 El ámbito de la liturgia, de la celebración, de la oración comunitaria y de la celebración de ritos es fundamental. Y hay otros pasajes posteriores no de la mano de Pablo que ratifican esta misma posición: «1. Ante todo recomiendo que se hagan plegarias, oraciones, súplicas y acciones de gracias por todos los hombres; 2. por los reyes y por todos los constituidos en autoridad, para que podamos vivir una vida tranquila y apacible con toda piedad y dignidad. 3. Esto es bueno y agradable a Dios, nuestro Salvador, 4. que quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento pleno de la verdad. 5. Porque hay un solo Dios, y también un solo mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús, hombre también 6. que se entregó a sí mismo como rescate por todos. Este es el testimonio dado en el tiempo oportuno [...]» (1 *Tim* 2, 1-6). Sobre la experiencia del tiempo tenso y distenso entre los primeros cristianos, vd. F. GARCÍA BAZÁN, «Tiempo cristiano y comunidad política», en *Actas de las Vª Jornadas de Filosofía Medieval*, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli, 20 al 23 de Abril de 2010, CD, ISBN: 978-987-537-102-6, 26 pp.

se buscaba tenía un fin temporalmente cualitativo. Sí, más que dominar la cronología, se tendía a superar un estado de tensión, esto no ha ocurrido. Porque si el mismo Pablo está diciendo que, cuando venga el fin con las señales propias y la Venida, van a estar los que siguen viviendo, van a estar los muertos y va a estar la experiencia de la resurrección, de hecho, esto no se ha dado. Entonces, no llama la atención de que en un texto posterior del mismo Pablo se cambie el discurso apocalíptico por otro teológico, reflexivo y también inspirado por la tradición judía helenística, pero de la corriente sapiencial: «Ten compasión de tu santa ciudad, de Jerusalén, lugar de tu reposo; llena a Sión de tu alabanza; y de tu gloria, tu santuario» dice el *Eclesiástico* (36, 12-13). Y en este sentido se equilibra el cambio parenético de lo que expresa Pablo en *Flp.* 3, 20: «Pero nuestra ciudadanía (*políteuma*) está en los cielos de donde también esperamos como Salvador al Señor Jesucristo, el cual transfigurará este miserable cuerpo nuestro».

La tensa expectativa concluyó, las metas, los fines y las señales están dados claramente: no confundimos este mundo con el otro. Pero la venida del Señor ya está ahí y todavía la tensión no se resolvió, por eso, los cristianos de Tesalónica siguen todavía a la espera de lo que deberá estar próximo.

No obstante ello, anterior a este texto axial nuevamente aludido de *Filipenses*, hay otro que es de 1 *Cor.* 6, 1-11, que toca el mismo tema, pero de una forma más práctica, más histórica y con mayor fuerza religiosa de un compromiso distendido. Dice el texto:

«1. Cuando alguno de vosotros tiene un pleito (*prághma*) con otro, ¿se atreve a llevar la causa (*krínesthai*) ante los injustos (*ádikoi*) y no ante los santos (*hágioi*)? 2. ¿No sabéis que los santos han de juzgar al mundo (*kósmos*)? Y si vosotros vais a juzgar al mundo, ¿no sois acaso dignos de juzgar esas naderías?».

Adviértase que se está estableciendo una sociedad peculiar. Un grupo dentro de otro grupo mayor, que es el de la ciudad, consagrada por la arquitectura política piramidal del Imperio.

Seguimos con el mismo motivo de esta Epístola:

«3. *¿No sabéis que hemos de juzgar a los ángeles? Y ¿cómo no las cosas de esta vida (biotica)!* 4. Y cuando tenéis pleitos de este género ¡tomáis como jueces a los que la Iglesia tiene en nada! (Mt. 15, 16: estar todavía sin inteligencia). 5. Para vuestra vergüenza lo digo. *¿No hay entre vosotros algún sabio (sophós) que pueda juzgar entre los hermanos?* 6. Sino que vais a pleitear hermano contra hermano, ¡y eso ante infieles (ápistoí)! [...] 9. *¿Es que no sabéis que los pecadores no tendrán parte en el Reino de Dios (theoû basileía)?*».

Véase esta perspectiva última del reino de Dios. Lo que se espera es que llegue la soberanía divina, el espacio histórico neutral en el que se cumpla plenamente la voluntad de Dios. A partir de ahí se establece un privilegio: «Si hay pleitos entre vosotros, procurad resolverlos entre vosotros, recurriendo a algún hermano prudente, porque las normas, en relación con la voluntad de Dios, que permiten la presencia del Reino y su mantenimiento tiene que ver con vosotros, los hombres de fe y no con los demás», después pueden agregarse otros.

Por lo tanto, el testimonio adelantado de *Filipenses* es importantísimo para dar cuerpo a la postura político religiosa de Pablo, que muestra su sentido pleno si se examina el significado extenso de Flp. 3, 18-19:

«18. *Hay muchos que se comportan como enemigos de la cruz de Cristo [...] Su preocupación se centra en lo terreno (tá epígeia phronoúntas).* 19. En realidad nuestra comunidad ciudadana (*políteuma*) está en los cielos de donde también esperamos como Salvador al Señor Jesucristo».

Aparece aquí una oposición entre la comunidad terrestre y la comunidad que viene preparada mundanamente por los cristianos que esperan el Reino.

Somos, como dice Pablo, en primer lugar, ciudadanos del cielo, y aquí estamos como peregrinos, como forasteros y eso es lo que se va a seguir diciendo. Aquí ya se cambió todo el cuadro de la expectativa por el de la construcción de una comunidad cristiana dentro de una comunidad gentil, soslayando la polémica

mica del lugar con los judeocristianos, lo que permite varias exhortaciones constructivas: en primer lugar que la comunidad se mantenga en paz y justicia, sin agitaciones civiles, pues las experiencias del edicto de expulsión de Roma de Claudio (año 49) de los judíos y el destierro de los agitadores (*khrestoi*) – judeocristianos – de la Ciudad están frescas, a la vez que es necesaria la sumisión a las autoridades. Es el consejo detallado de Rom. 13, 1-8:

«Someteos todos a las autoridades constituidas, pues no hay autoridad (*exousía*) que no provenga de Dios (*apótheoû*) y las que existen por Dios han sido constituidas. 2. De modo que, quien se opone a la autoridad, se rebela contra el orden divino (*diatagé theoû*), y los rebeldes se atraerán sobre sí mismos la condenación (*koíma*). 3. En efecto, los magistrados no son de temer cuando se obra el bien, sino cuando se obra el mal ¿Quieres no temer a la autoridad? Obra el bien, y obtendrás de ella elogios, 4 pues es para ti un servidor de Dios para el bien. Pero si obras el mal, teme; pues no en vano lleva la espada; pues es un servidor de Dios para hacer justicia y castigar al que obra el mal. 5. Por tanto, es preciso someterse (*apotássesthai*), no sólo por temor al castigo, sino también en conciencia. 6. Por eso precisamente pagáis los impuestos, porque son funcionarios de Dios, ocupados asiduamente en ese oficio. 7. Dad a cada cual lo que se le debe: A quien impuestos, impuestos; a quien tributo (*télos*), tributo; a quien respeto (*phóbos*), respeto; a quien honor (*timé*), honor».

La organización civil romana completa está aquí comprendida: impuestos generales, tributos aduaneros, obediencia a los magistrados y respeto al correspondiente honor. Como se dirá posteriormente, los cristianos no atentan contra la paz – conseguida por la guerra fundada en la religión – y la justicia – establecida por la arquitectura piramidal del imperio en cuyo vértice está el César Augusto – aunque los cristianos creen en otra justicia y paz, como explicamos más arriba. Los cristianos

pueden y deben abrir camino religioso en el Imperio.¹⁵

4. Sentido del *kath' ékhon* deutero-paulino

Comparando los pasajes paulinos examinados y mirando retrospectivamente es posible entender el «misterio de lo que retiene», considerado por algunos intérpretes de la teología política del siglo XX y de la actualidad.¹⁵

Efectivamente la dificultad de la expectativa de la segunda Venida seguía firme entre los creyentes de Tesalónica como en el Oriente, y en torno al año 90, inspirándose en las leyendas partas que el *Apocalipsis* concentra en torno al tópico tradicio-

15 «Entonces aun morando en la tierra contemplarás que Dios gobierna en el cielo» (10,7). Ampliamos: cuando se habla entre los griegos de *pólis* la referencia es siempre a un centro habitado que, a su vez, está organizado de manera administrativa y con normas de convivencia. En algún momento esta idea involucraba también la de ser ciudad fortificada y, así, en Atenas persistía el residuo de este concepto, que es anterior a Homero, en la Acrópolis. La Acrópolis, de alguna forma, está custodiando a la ciudad, en lugar de las murallas que la rodean. El verbo *politeúo/politeúomai*, ser ciudadano, vivir o actuar como ciudadano, lo abarca todo, como lo propio de ser ciudadanos, entre otros aspectos. El concepto de *polítes* tiene que ver con la participación en la ciudad. La noción de *polítia* (*politeia*) se relaciona con las formas de organización y con las constituciones que también lo confirman, o como lo usa Aristóteles en la *Política*, como forma de gobierno. Así aparecen las tres formas que el Estagirita considera ejemplares y cuya desviación produce las formas opuestas. La palabra que el filósofo utiliza es *parékbasis*. El pasar, por ejemplo, de la aristocracia a la oligarquía implica una desviación, pero ¿qué quiere decir «desviación» en un contexto político?, ¿hay una norma y una separación de ella o hay una forma de vida y un alejamiento de ella, o mejor, una corrupción, debilitamiento y relajación? La palabra *parékbasis* es esto último lo que quiere decir. Nuestra tendencia es siempre a ver que hay un modelo y nos desviamos del mismo. No, no es esa la idea. Hay una forma de organización vital y hay una relajación de esa forma y por eso se desliza hacia su opuesto. Vd. para la organización de la teología de Pablo la síntesis madura de D. ÁLVAREZ CINEIRA, *Pablo y el Imperio Romano*, Sígueme, Salamanca 2009. Elementos de interés, asimismo, en J. D. CROSSAN y J. L. REED, *En busca de Pablo. El Imperio de Roma y el Reino de Dios frente a frente en una nueva visión de las palabras y el mundo del apóstol de Jesús*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2006 y vd. también BORG-CROSSAN, *ut supra* nota 10.

nal de la abominación de la desolación (orquestrada especialmente en el capítulo 13), se trata de dar una respuesta a las inquietudes no cumplidas de la *Epístola primera a los tesalonicenses*. Aparece de este modo una carta que no es de Pablo, pero está en la línea de sus discípulos y trata de responder a estas inquietudes, la Carta segunda *a los tesalonicenses*. Dice, precisamente, en 2 Tes. 2. 1-12:

«1. Por lo que respecta a la Venida de nuestro Señor Jesucristo y a nuestra reunión con él, os rogamos hermanos 2. que no os dejéis alterar tan fácilmente en vuestros ánimos, ni os alarméis por alguna manifestación profética, por algunas palabras o por alguna carta presentada como nuestra, que os haga suponer que está inminente (*enestéken*) el Día del Señor. 3. Que nadie os engañe de ninguna manera. Primero tiene que venir la apostasía y manifestarse el Hombre impío (*ánthropos tes anomías*), el Hijo de perdición (*apoleías*), 4. el Adversario (*antikeímenos*), que se eleva sobre todo lo que lleva el nombre de Dios o es objeto de culto, hasta el extremo de sentarse él mismo en el Santuario (*náon*) de Dios y proclamar que él mismo es Dios. 5 ¿No os acordáis que ya os dije esto cuando estuve entre vosotros? 6. Vosotros sabéis qué es lo que ahora le retiene (*tò katékhon*), para que se manifieste en su momento oportuno (*kairós*)».

«Primero tiene que venir la apostasía» que es el Adversario, el Anticristo al servicio de Satanás. Antes de este planteamiento nuevo, en el discurso escatológico de Mt. 25 y en 1Tes., se hablaba de una concentración del tiempo el cual, vivido intensamente, iba a permitir, una vez que se uniera colectivamente en la caridad de los creyentes, que el colmo de la maldad visualizada hiciera posible la presencia de la realidad del Hijo del Hombre. Ahora no se dice eso. Esta carta corrige lo anterior y dice: «no se va a dar ese extremo de maldad», no se va a dar todavía la venida del Anticristo, que es la señal de que terminan los dolores de parto, porque ha llegado el momento más agudo en el que alumbrará el vástago. Pero no se da, ¡no!, porque hay algo enigmático que retiene. Con todo: «Vosotros sabéis qué

es lo que ahora le retiene (*tò katékhon*)». La causa del retraso de la *parousía* es algo incomprensible para el autor de la carta, una fuerza que retiene o impide la aparición del Anticristo que debe preceder a la *parousía*. Y ésa es la incógnita del problema. También ahora para los intérpretes de la teología política esta es una cuestión difícil: *tò katékhon*, ¿qué es esto? Las interpretaciones, por cierto, se deslizan gratuitas. Aunque en el mismo texto se facilita la orientación que lleva a la solución: «7. Porque el misterio de la impiedad (*tò mystérion tês anomías*) ya está actuando».

Hasta ahora la impiedad trabaja en lo oculto, pero de este trabajo secreto resultará la apostasía, cuando el obstáculo sea removido. Como las contracciones y dolores a la espera del alumbramiento, está actuando con toda intensidad. Prosigue la Epístola:

«Tan solo con que sea quitado de en medio el que ahora le retiene, 8.entonces se manifestará el Impío, a quien el Señor (Kýrios) destruirá con el soplo de su boca y aniquilará con la Manifestación de su Venida. 9. La Venida del Impío estará señalada por el influjo de Satanás, con toda clase de milagros, señales, prodigios engañosos y 10.todo tipo de maldades que seducirán a los que se han de condenar [...]».

Éstos (los incrédulos y los que no obedecen el Evangelio) sufrirán la pena de una ruina eterna, alejados de la presencia del Señor y de la gloria de su poder; cuando venga en aquel Día a ser glorificado en sus santos y admirado en todos los que hayan creído (Is. 2, 10-11 y 17).

Dice el pasaje: «entonces se manifestará», aparecerá claramente lo anti-divino y será destruido. Escribe el texto *Kýrios* o bien Jesús. «La Venida del Impío estará señalada por el influjo de Satanás», Satanás le inspira su poder sobrehumano. Bien, ahora cabe señalar asimismo cómo el escrito retoma paralelamente el tema del tiempo:

«2. Por en lo que respecta a la Venida de nuestro Señor Jesucristo y a nuestra reunión con él, os rogamos,

hermanos, 2. que no os dejéis alterar tan fácilmente en vuestros ánimos, ni os alarméis por alguna manifestación profética, por algunas palabras o por alguna carta presentada como nuestra, que os haga suponer que está inminente el Día del Señor[...]10 y todo tipo de maldades que seducirán a los que se han de condenar por no haber aceptado el amor de la verdad que les hubiera salvado. 11. Por eso Dios les envía un poder seductor que les hace creer en la mentira. 12. Para que sean condenados todos cuantos no creyeron en la verdad y prefirieron la iniquidad».

Obsérvese hacia dónde ha ido el problema. Lo que era la expectativa de la Venida en relación con el tiempo, con la hora, se ha transformado ahora en expectativa en relación con la plenitud de la maldad y el misterio que retiene, que no permite que la maldad llegue a su plenitud. Porque cuando se dé esa señal, ahí sí irrumpirá la Venida. Entonces: ¿cuál, qué o quién es lo que retiene a la abominación de la desolación bajo la figura del Anticristo? La respuesta está en las palabras del mismo Jesús en Mt. 24, 13-14: «Pero el que persevere hasta el fin, ése se salvará. Se proclamará esta Buena Nueva del Reino (*tó evagélion tês basileías*) en el mundo entero (*oikouménē*), para dar testimonio a las naciones. Y entonces vendrá el fin».

No se trata de cálculos, sino del equilibrio entre la esperanza de la expectativa a la que acompaña la caridad, el instrumento transformante y la desesperanza radical que lo impide, el misterio del mal. Cuando la libre entrega comunitaria de unos con otros se concrete en toda la tierra habitada, vendrá el fin y el *khronos*, súbitamente, se transformará en *kairós*, el tiempo compensado entre la esperanza y la desesperanza que se celebra en el momento sin tiempo de la fiesta. Esto es propiamente teología política en un marco acrónico y utópico, abierto así al misterio transformador humano/divino ilimitado.

5. Los Padres Apostólicos y la riqueza ambivalente de su enseñanza

Más allá de los textos de Pablo ya examinados, véase lo que dice la *Primera carta* de Clemente, del año 96 aproxima-

damente, que utiliza la *Carta a los hebreos* y ha sido escrita por el secretario del presbiterado romano: «Así han actuado y seguirán procediendo los que se conducen en la propia vida como ciudadanos de Dios (*hoi politeuómenoi tén politeían tou theou*), [conducta] de la que nunca cabe arrepentirse» (54, 4).

Se trata, decididamente, de la línea de los proto-ortodoxos, que es la que se va afirmando con características propias en Roma. En la *Carta a Diogneto*, perteneciente más o menos a la misma época, se dice lo siguiente: «Están en la carne, pero no viven según la carne. Pasan tiempo en la tierra, pero tienen su ciudadanía en el cielo (*en ouranô politeúontai*)» (15, 9-10).¹⁶

Y por eso se tiene aquello conocido en la *Primera de Pedro*, que está incluida en el canon, pero que es posterior, porque ya es de fines del siglo I o comienzos del II. Aquí es donde se dice que en esta tierra: «Somos forasteros y peregrinos» porque, en realidad, estamos mirando a la ciudad celestial.

Y esta línea ha proseguido, y se ve muy claramente en una carta que es posterior, la *Segunda de Clemente*. Es del siglo II. En ella se une el concepto de Iglesia con el de comunidad. Ahora la *políteuma* es *ekklesía*, que es también preexistente, como se ha dicho en el *Tratado tripartito*, aunque sin apartar la mirada del mundo temporal:

«Así, pues, hermanos, si cumplimos la voluntad del Padre, nuestro Dios, perteneceremos a la Iglesia primera, la espiritual, la que fue fundada antes del sol y la luna; mas si no cumplimos la voluntad del Señor, seremos de aquella Escritura que dice: “Mi casa se convirtió en una cueva de bandidos”. Escojamos, por ende, pertenecer a la Iglesia de la vida, a fin de salvarnos. 2 No creo, por lo

16 Especialmente E. PETERSON, *El monoteísmo como problema político*, Trotta, Madrid, 1999; C. SCHMITT, *Teología política*, Trotta, Madrid 2009; idem, *Tierra y mar. Una reflexión sobre la historia universal*, Trotta, Madrid 2007; J. TAUBE, *La teología política de Pablo*, Trotta, Madrid 2007; G. AGAMBEN, *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno. Homo sacer II/2*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires 2008; idem, *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los romanos*, Trotta, Madrid 2006.

*demás, que ignoréis cómo la Iglesia viviente es el “cuerpo de Cristo”, pues dice la Escritura: ‘Creó Dios al hombre varón y hembra’. El varón es Cristo; la hembra, la Iglesia. Como tampoco que los Libros y los Apóstoles nos enseñan cómo la Iglesia no es de ahora, sino de antes. Era, en efecto, la Iglesia espiritual, como también nuestro Jesús, pero se manifestó en los últimos días para salvarnos» (14, 1-2).*¹⁷

Y esta idea, que aquí está claramente expresada en forma doctrinal, acompaña a la otra que los católicos repiten en relación con el *Apocalipsis* y que es más apremiante, porque hay conciencia de una tierra con su ciudadanía que está sometida. Véase:

*«Luego vi un cielo nuevo y una tierra nueva, porque el primer cielo y la primera tierra desaparecieron y el mar no existe ya. Y vi la Ciudad Santa, la nueva Jerusalén, que bajaba del cielo, junto a Dios, engalanada como una novia ataviada para su esposo. Y oí una fuerte voz que decía desde el trono: “Ésta es la morada de Dios con los hombres. Pondrá su morada entre ellos y ellos serán un pueblo de él, Dios-con-ellos será su Dios».*¹⁸

Es el mismo énfasis de los gnósticos puesto en la ciudad de arriba, para darle santidad, pero su realidad está en relación con este mundo, esta tierra caracterizada incluso como Jerusalén y su correspondiente santificación, lo que le otorga estabilidad transcendente. La construcción de un mundo nuevo y una tierra nueva, es la vieja *políteuma* materializada, extendida y transformada con el esfuerzo de santificación humano. Esta es una

17 Y continúa: «3. Pero la Iglesia siendo espiritual se manifestó, en la carne de Cristo, poniéndonos así de manifiesto, que quien la guardare, la recibirá en el Espíritu Santo. Porque esta carne es la figura del Espíritu. Nadie, pues, que corrompiere la figura, recibirá el original [...] 4 Ahora bien, si decimos que la Iglesia es la carne y Cristo el Espíritu, luego el que deshonra la carne, deshonra a la Iglesia. De tan grande vida e incorrupción es capaz de participar esta carne por la unión del Espíritu Santo, que nadie puede decir cumplidamente ni explicar ‘lo que el Señor ha preparado a sus escogidos».

18 *Apoc.* 21, 1-3.

posición de compromiso, de ninguna manera admisible para el docetismo de los gnósticos que piensa en una inmutabilidad por naturaleza, no adquirida.

Habrà otra forma de resolver este problema simbólicamente, como se ha mencionado, que es la solución que han dado los judeocristianos. Para ellos, en realidad, esto que se proclama en el *Apocalipsis*, que «la morada viene del cielo y es recibida como una novia por el novio» se admite completamente, pero con la idea de la pareja complementaria (*zyzygía*), de por sí estable como unidad andrógina. Primero está siempre lo imperfecto, después se alcanza la perfección. Y justamente en la *Segunda de Clemente* se lee aquel famoso texto que le da sentido a esa misma idea de las *zyzygías*, que es propia de los judeocristianos. Quizás la formulación más arcaica se encuentre en este texto: «Preguntado Jesús “cuando vendría su Reino”, él respondió: “Cuando el dos sea uno y lo de afuera como lo de adentro; y lo masculino con lo femenino, ni masculino ni femenino. Entonces vendrá el Reino de mi Padre”». ¹⁹

Pero el Reino entendido de esta manera que extiende la voluntad de Dios se transmite en el más antiguo vocabulario cristiano y las aclamaciones correspondientes. Dice la *Didakhé* en dos oportunidades, lo que todavía hoy se sigue repitiendo en las misas y los oficios cristianos: «Porque tuyo es el Reino, tuyo el poder y la gloria por siempre Señor». ²⁰ El poder de Dios es la

19 Esta misma Carta le da una interpretación a este texto, que está también en el *Evangelio de Tomás*, de idea un tanto escolar. Dice: ¿qué significa esto de lo masculino y lo femenino? Cuando el hermano vea a la hermana como un hermano y viceversa; es decir, cuando el tema de la atracción sexual haya sido dominado. Y es un poco escolar, porque la idea profunda es la de la androginia, que es la sostenida por los judeocristianos en relación con el matrimonio, como la pareja masculino-femenina, que llega a ser inmutable complementariamente porque son dos aspectos de una misma realidad. Por lo tanto, el fin de «cuando los dos sean uno», es lo que tiene que ver con esta concepción. Cfr. F. GARCÍA BAZÁN, *Jesús el Nazareno y los primeros cristianos. Un enfoque desde la historia y la fenomenología de las religiones*, Lumen, Buenos Aires 2006, pp. 225-256.

20 La *Didakhé* conserva la formulación más antigua del Padre Nuestro, que es la más parecida a la que expone el *Evangelio de Lucas* y que Mateo am-

soberanía expansiva en el corazón de la comunidad en tránsito, que se va modificando con la gracia divina. Pero se sabe que el gnóstico perfecto iba mucho más allá respecto de la auténtica redención o liberación del Salvador. Como dice la noticia de los naasenos de Hipólito de Roma, en *Elenchos* V, 8, 29-30: «Los gnósticos perfectos solos [...] llegan a ser libres de Señor (*abasileutos*)».²¹

Ellos mismos son soberanos en fraternidad, tal lo admirable y tal la concepción de la política en relación con la *políteuma*, que es lo que se manejaba en el momento y que soluciona la teología política a través de la conformación de una comunidad espiritual. Así es cómo realmente se puede conformar, porque es inalterable, pues ¿qué futuro podrían tener estas personas si habían alcanzado realmente lo que tiene estabilidad en el futuro, que escapa al tiempo y al espacio y se lanza a otro nivel de realidad?

Diciendo esto, se comprende cómo es que estas ideas tan precisas y agudas, expresiones de una auténtica doctrina metafísica de la política, seguían teniendo influencia en la cultura cristiana de la época. Cuando aparecían intelectuales importantes, como Clemente y Orígenes en Alejandría, dicen cosas parecidas, pero

plía, para que la asamblea lo entienda mejor. El texto de la *Didakhé* es un testimonio de las ceremonias cristianas más antiguas. Cuando la *Didakhé* se está refiriendo a la eucaristía, termina con algo tan breve como esto, *Didakhé* X, 5: «Acuérdate, Señor, de tu Iglesia, para librarla de todo mal y hacerla perfecta en tu amor, y réunela de los cuatro vientos, santificada, en el Reino tuyo, que has preparado. Porque tuyo es el poder y la gloria por los siglos». Y en relación con el Padre Nuestro, en la misma *Didakhé* VIII, 2-3 se expresa lo siguiente: «Tampoco oréis a la manera de los hipócritas, sino que tal como el Señor lo mandó en su evangelio, así oraréis: “Padre nuestro celestial (gr. *Páter*/ hbr. *Abbá*), santificado sea tu nombre (gr. *agiasthétó to ónoma sou*/ hbr. *jítqadas’ s’emak*), venga tu Reino (gr. *elthétó he basileía sou*/ hbr. *teté malkutak*), hágase tu voluntad como en el cielo, así en la tierra. El pan nuestro de nuestra subsistencia dánoslo hoy y perdónanos nuestra deuda, así como también nosotros perdonamos a nuestros deudores, y no nos llesves a la tentación, mas líbranos del Malo [también Q 11, 2b-4; Lc. 11, 2b-4; Mt. 6, 7-13]. Porque tuyo es el poder y la gloria por los siglos».

21 F. GARCÍA BAZÁN, *La gnosis eterna I...*, p. 106.

con suavidad, aligerando las ideas y anticipando otras que cambiarán la perspectiva tales como que la paz imperial es garantía providencial de la expansión del cristianismo.²² Pero cuando se vislumbra la posibilidad segura de que el cristianismo transforme la cosmovisión del Imperio Romano y su religiosidad intrínseca – la oposición de mundos cristiano y romano de Pablo no será ya tan eficaz – y la noción de territorialidad inseparable de la teología política asoma en el horizonte como ingrediente insustituible de la política. Vienen antes otros replanteamientos serios que pueden obstaculizar el proceso de conversión unilateral. El más grave es el de Arrio porque si la antropología paulina de 1 *Cor.*, aplicada a la Resurrección del cuerpo de Jesús²³ antes que a la sobrevivencia entre los muertos –lo que ha sido la percepción del fenómeno más simple y directa–,²⁴ no se relaciona claramente con la naturaleza de la Trinidad divina, tampoco será aplicable a la transformación política de la sociedad y se hubiera frustrado el Imperio romano-cristiano, aliado con la Providencia divina, insinuado por Eusebio de Cesarea y Lactancio,²⁵ afirmado por Atanasio de Alejandría, impulsado

22 Cfr. Orígenes, *Contra Celso* VIII, 69-70.

23 Cfr. 1 *Cor.* 15 y vd. su análisis en cotejo con la antropología gnóstica en F. GARCÍA BAZÁN, *Jesús el Nazareno...*, pp. 58-70. Recordar asimismo *Gál.* 5, 16-25, en donde la carne por sus efectos es un complejo psicofísico, con lo que en 1*Cor.* el mismo Pablo estaría precisando nociones anteriormente aceptadas.

24 Cfr. J. Z. SMITH, *Drudgery Divine. On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*, The University of Chicago Press 1990, p. 134 ss.

25 El Hijo, dice Arrio, es diferente del Padre porque ha sido creado en el tiempo. Y el problema que aparece va más allá de la diferencia de personas, porque es la diferencia de naturaleza que implica al ser creado, ya que su naturaleza divina sería adquirida. La interpretación de la doctrina trinitaria va a tomar una fuerza que irá excediendo a Alejandría. El Obispo de Alejandría, Dionisio, y el Obispo de Roma, del mismo nombre, sensibles a estas influencias, reflexionan sobre una serie de fórmulas conceptuales que son puramente gnósticas y que esmaltarán el Credo de Nicea respecto del vínculo entre el Padre y el Hijo como luz de luz; la fuente y el río, la raíz y el árbol, entre otras, todo lo cual lo registra el *Tratado tripartito*. La dificultad reside en otro lugar, que es en la relación entre antropología

por los Padres Capadocios, ahondado por Ambrosio de Milán, Prudencio y Agustín de Hipona y proyectado a través de la Edad Media hasta los siglos XII y XIII. A partir de la figura de Constantino y su Decreto de tolerancia, un sector episcopal mayoritario de la comunidad cristiana, adquiere un fondo simbólico de espacio en el Imperio Romano y de territorio y patria cristianos que se habían desvanecido con la destrucción del segundo Templo, pero cuya tendencia hacia la universalidad terrestre, por oposición a la trascendente de los gnósticos, irá también en crecimiento y así la herencia teocrática posterior será múltiple, aunque también conflictiva e incubará una futura eclesiología con fuerzas en colisión.²⁶

6. Conclusión

La hipótesis desarrollada ha sido que sobre la base del discurso escatológico de Jesús de Mt. 25, dependiente de la apocalíptica henóquica y centrado en «la totalidad de la tierra habitada» como geografía de la salvación, no sólo han podido reestructurarse las propuestas de una apocalíptica de los pueblos oprimidos propia del mensaje religioso político judeocristiano asentado en Jerusalén, sino que también se han difundido pensando las doctrinas universales de la *políteuma* cristiana trascendente, la de los gnósticos y la immanente-transcendente paulina, junto con las consecuencias de la relación y alianza de lo espiritual y

y doctrina trinitaria, que tienen que romper tanto el docetismo gnóstico como el falso trinitarismo arriano. Si la doctrina de la Encarnación de Jesús flaquea, también su vida plena en el seno trinitario y la de los cristianos con él. Vd. la problemática amplia expuesta en M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, Institutum Patristicum «Augustinianum», Roma 1975, pp. 11-41.

- 26 Cf. A. LEVILLYER, «Guerre “juste” et défense de la patrie Dans l’Antiquité tardive», *Revue de l’Histoire des Religions* 227/3 (1010) 317-334 y F. RICHARD, «L’Église comme protection spirituelle de l’Empire» y G. BEDOUELLE, «De l’Empire Chrétien aux Racines Chrétiennes: une évolution des rapports Église-État en Occident», en J.-N. GUINOT ET F. RICHARD (eds.), *Empire chrétien et Église aux IVe et Ve siècles. Intégration ou «concordat»? Le témoignage du Code Théodosien*, Cerf, Paris 2008, pp. 83-90 y 69-79, respectivamente.

lo temporal (Imperio de Bizancio, Imperio romano-germánico e Imperio romano-visigótico). Así es posible comprender hoy la expresión *tò kat'ékhon* en relación con el misterio del mal, en el que en última instancia estriban los motivos que impiden que aparezcan las señales que equilibren el exceso de mal con la presencia de bien abarcando a «toda la tierra» llena de las almas (*oikouméne*). Cuando este extremo suceda, compensado por la *agápe*, será el tiempo oportuno que permita el advenimiento del Reino. El marco de la enseñanza escatológica de este tenor, lo hizo sociopolíticamente posible el genio de Alejandro Magno, lo difundió filosóficamente el estoicismo en el Imperio Romano y lo asumió religiosamente Jesús el Nazareno, Jesús-Cristo, el Señor (*Kýrios*) y el Salvador (*Sotér*) de todos los hombres. Los gnósticos volvieron trascendente de modo coherente el mensaje de Jesús, los judeocristianos observándolo quisieron santificar la historia, Pablo lo opuso como *éskhaton* mesiánico al mundo imperial romano y las concepciones de matriz nicena lo teocratizaron. De este modo, la actualidad que ha adquirido la teología política – en muchos casos desacralizada por la mentalidad modernista que la invade – incapaz de despojarse del lastre teocrático, debe transportarse desde este ámbito al nivel hierocrático por medio de la teosofía política, a fin de llegar a ser especulativamente efectiva.²⁷

*Francisco García Bazán es Investigador Superior del CONICET
(Buenos Aires)*

E-mail: fgbazan@hotmail.com

Recibido: 15 de noviembre de 2013.

Aceptado para su publicación: 22 de febrero de 2014.

27 F. GARCÍA BAZÁN, «René Guénon y las posibilidades de la metapolítica tradicional», en *Semana Guenoniana 2010*, Biblioteca del Congreso-MALBA, Buenos Aires 2010, 15 pp.

Ciencia y objetividad en Cayetano

Science and objectivity in Cajetan

CEFERINO P. D. MUÑOZ

Sumario:

1. Perspectiva y pertinencia del estudio
2. Objetivos e hipótesis de la investigación
3. Organización del escrito
4. Metodología empleada

Resumen: el presente escrito es una síntesis integradora de los principales puntos abordados en nuestra tesis doctoral en filosofía, la cual se titula: *Ciencia y objetividad en Cayetano. Reconsideración de su significado en el contexto de la Filosofía Medieval y Moderna.*

Palabras clave: Cayetano – ciencia – objetividad – Filosofía Medieval – Filosofía Moderna.

Abstract: This paper is an integrative synthesis of the principal points covered in our doctoral thesis in philosophy entitled: *Science and objectivity in the thinking of Cajetan. Review of their significance in the context of medieval and modern philosophy.*

Keywords: Cajetan – Science – Objectivity – Medieval Philosophy – Modern Philosophy.

©*Scripta Mediaevalia. Revista de pensamiento medieval*, vol. 7/1 (2014),
pp. 55-64. ISSN: 1851-8753

Centro de Estudios Filosóficos Medievales, Facultad de Filosofía y Letras,
Universidad Nacional de Cuyo
Centro Universitario, 5500 – Mendoza, Argentina.

1. Perspectiva y pertinencia del estudio

La tesis que aquí presentamos se titula *Ciencia y objetividad en Cayetano. Reconsideración de su significado en el contexto de la Filosofía Medieval y Moderna*. La misma desarrolla una investigación en torno a dos temas que estimamos no han sido abordados hasta el momento con la suficiente hondura conceptual que requieren; nos referimos a las nociones de ciencia y de objetividad presentes en el filósofo y teólogo italiano Tomás de Vio Cayetano (1468-1534). Pensador agudo y prolífico que por siglos fue considerado el comentador por excelencia de la obra de Tomás de Aquino y cuya influencia en el tomismo en materias fundamentales y de diversa índole pervive hasta el presente.

En la tesis de marras, luego de realizar una nota bio-bibliográfica sobre Cayetano, ofrecemos un estado de la cuestión, en el cual pasamos revista por los principales tópicos y por corrientes interpretativas (en el contexto del pensamiento tomista contemporáneo) de la figura de Tomás de Vio desarrolladas entre posiciones extremas: ¿innovador o expositor?, ¿pensador independiente y original o mero sistematizador del pensamiento del Aquinate? Allí pudimos apreciar que el principal punto de inflexión en torno a la fidelidad de Cayetano como comentador se produce a partir de mediados del siglo pasado, cuando aparece un grupo de autores que ven fuertes diferencias doctrinales entre el Doctor Común y Tomás de Vio. Se destacan, entre ellos, Cornelio Fabro,¹ Armand Maurer,² Henri de Lubac³ y Étienne Gilson.⁴ Luego de sus autorizados estudios quedó más o menos

1 Cornelio FABRO, «L'obscurcissement de l'esse dans l'école thomiste», *Revue Thomiste* 58 (1958) 443-472.

2 Armand MAURER, «St. Thomas and the Analogy of Genus», *The New Scholasticism* 29 (1955) 127-144. Del mismo autor: «Cajetan's Notion of Being in His Commentary on the Sentences», *Medieval Studies* 28 (1966) 268-278.

3 Henri DE LUBAC, *Surnaturel (Etudes Historiques)*, Aubier, Paris 1946.

4 Étienne GILSON, «Note sur un texte de Cajétan», *Antonianum* 27(1952) 377-380. Del mismo autor :«Cajétan et l'existence», *Tijdschrift voor Philosophie* 15 (1953) 267-286 y «Nota sur le revelabile selon Cajétan», *Medieval Studies* 15 (1953) 199-206.

claro que, allende a la gran tarea de defensa de la obra tomasiana que Cayetano llevó adelante, nuestro autor difería sustancialmente de su maestro en diversos e importantes núcleos especulativos que, en muchas ocasiones, habían llevado al tomismo por senderos ajenos a la *mens* tomasiana.

Con todo, desde hace muy pocos años a la fecha, algunos seguidores de la obra de Jacques Maritain han intentado rehabilitar la fidelidad del Cardenal hacia Tomás en varios de los puntos antes cuestionados; nos referimos a intelectuales norteamericanos como Ralph McInerny,⁵ Joshua Hochschild⁶ y al canadiense Lawrence Dewan⁷. Sin embargo, otros pensadores europeos como Bruno Pinchard,⁸ Franco Riva⁹ y Guillaume de Tanoüarn¹⁰ han continuado sosteniendo de modo convincente que Cayetano en muchos temas posee una doctrina propia que inexorablemente se aleja de la del Aquinate.

Desde esta perspectiva, el motivo primordial que nos ha llevado a realizar esta tesis es poner de relieve la actualidad que continúa teniendo el pensamiento de Cayetano y el de ahondar en los motivos que lo han conducido a diferenciarse de su maestro en la concepción de la ciencia y de la objetividad. Pues, en estos tópicos, detectamos que nuestro autor sigue siendo leído en continuidad con Tomás de Aquino, como si ambos pensadores participaran de un magisterio común.

5 Ralph McINERNY, *Praeambula fidei: Thomism and the God of the Philosophers*, The Catholic University of America Press, Washington, D. C. 2006.

6 Joshua HOCHSCHILD, *The Semantics of Analogy: Rereading Cajetan's De Nominum Analogia*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2010.

7 Lawrence DEWAN, «Étienne Gilson and the ActusEssendi» (revised version of 1999 publication), *International journal of Philosophy* [Taipei] 1 (2002) 66-95.

8 Bruno PINCHARD, *Métaphysique et sémantique, autour de Cajétan*, Vrin, Paris 1987.

9 Franco RIVA, *Analogia e univocità in Tommaso de Vio Gaetano*, Scienze-Filosofiche 58, Vita e Pensiero, Milano 1995.

10 Guillaume DE TANOÜARN, *Cajétan. Le personnalisme integral*, Les Éditions du cerf, Paris 2009.

2. Objetivos e hipótesis de la investigación

En este orden de ideas, nuestro objetivo general fue investigar en sí el pensamiento filosófico de Tomás de Vio y ponderar su originalidad y valía. Esto se hizo reconsiderando sus tesis fundamentales, a fin de revisar la disidencia que se ha generado entre reconocidos medievalistas respecto de su continuidad con el pensamiento aquiniano, o bien, su aproximación a la filosofía moderna. De acuerdo ya con los primeros progresos alcanzados en la investigación, concluimos que la noción de conocimiento y de objetividad que presenta Cayetano abreva en el escotismo. Sobre la base de esto, nuestros objetivos específicos se concentraron en cuatro puntos: primero, señalar que el gaetano interpreta en clave objetiva la doctrina del conocimiento y de la ciencia de Tomás de Aquino. A partir de esto también pudimos mostrar, en segundo lugar, que Cayetano formula un *corpus* doctrinal propio en torno a su idea de ciencia y de conocimiento. En tercer término, buscamos exponer y caracterizar la doctrina cayetaniana del conocimiento objetivo y de la ciencia, desarrollando la concateñación conceptual de las nociones que intervienen en tal doctrina. Y, en cuarto lugar, pretendimos probar que el cariz objetivo que adquiere el conocer con Cayetano caracteriza a este autor como uno de los filósofos que anticipa, aunque de modo muy incipiente, una forma representacionista de abordar el conocimiento.

Teniendo por un hecho que la enseñanza del comentarista no es la misma que la de Tomás de Aquino, pudimos sostener la hipótesis de que la doctrina del Cardenal tiene motivos intrínsecos propios, y será necesario esclarecer cuáles son. A partir de esto también pudimos consignar como sub-hipótesis que: I- La división de la ciencia en Cayetano es solidaria de su noción de objeto. II- La distinción entre filosofía y teología depende también de su noción de objetividad. III- Asimismo, su noción de objeto u objetividad probablemente obedece a sus discusiones con el escotismo, y por eso ya es moderna (o al menos diferente de la sostenida clásicamente). IV- El tono objetivo que posee el conocimiento en el Cardenal podría caracterizar a este pensador como uno de los filósofos que anticipa – aunque en modo larvado – el carácter representacionista de entender el conocimiento,

y también como un precursor de la ontología, cuyo objeto de estudio será la «noción abstracta» de ente en cuanto ente.

3. Organización del escrito

La investigación que presentamos se compone de una nota bio-bibliográfica, de un *status quaestionis* – ambos ya mencionados arriba –, del marco metodológico¹¹ y de seis capítulos. El primero de estos capítulos pretende exponer el marco histórico-doctrinal en el cual está inserto Cayetano; nos referiremos, por un lado, al influjo del *aristotelismo paduano* y, por otro, al de *Juan Duns Escoto y los escotistas*. Aquí delineamos algunos de los postulados teóricos de dichas corrientes que creemos aparecerán luego en la *mens* cayetaniana. En el segundo capítulo hemos consignado lo que a nuestro criterio son algunos de los conceptos filosóficos y gnoseológicos más importantes en la doctrina de Tomás de Vio. La importancia de los mismos viene dada por la originalidad que tales nociones adquieren en la doctrina del autor y por el uso sistemático y continuado de éstas a lo largo de la *opera* cayetaniana. Aquí también podremos apreciar que *prima facie* el lenguaje de nuestro autor parece ser el mismo que el de su apreciado maestro Santo Tomás, empero cuando se analizan en detalle y se traza un parangón entre ambos, se pueden detectar profundas diferencias no sólo materiales, sino principalmente formales. Ya en el tercer capítulo del presente estudio nos introducimos de lleno en el ámbito de la objetividad que nos ofrece Tomás de Vio. Allí nos ocupamos en ubicar y desentrañar – en los mismos textos del autor – algunas de las nociones que son troncales en ese ámbito e hilarlas de modo que se patenten sus estrechos vínculos y sus consecuentes efectos teóricos. En el capítulo cuarto centramos nuestra atención en la relación *ciencia-objetividad*. En tal apartado, abordamos especialmente la rigurosa y difícil terminología epistémica de Cayetano, sobre todo la que ha utilizado para fundamentar la división de las ciencias especulativas al modo aristotélico y tomista. Hacia el final de esta sección mostramos una serie de inconvenientes en torno al objeto de la metafísica que provienen del mismo planteo cayetaniano.

11 Este marco está siendo explicitado en el presente artículo.

En el capítulo quinto retomamos algunos de las problemáticas surgidas en la sección anterior; entre ellas, aquella que propone cuatro objetos de estudio en las ciencias especulativas, separando así, de modo radical, la ciencia filosófica de la teológica, cosa que nunca había ocurrido en la filosofía clásica, la cual siempre había afirmado la existencia de tres objetos de ciencia. Según nuestra interpretación, una de las posibles secuelas de esta división cuatripartita es la incompreensión de dos temáticas que no presentan mayores dificultades desde la propia mirada de Santo Tomás, a saber: las cinco vías y la demostración racional de la inmortalidad del alma. Finalmente, en el capítulo seis, nos ocupamos en las derivaciones de lo que hemos llamado *conocimiento objetivo*; las mismas harán las veces de conclusiones de nuestro estudio. Si bien en los capítulos precedentes fuimos esbozando en cierto sentido las mentadas derivaciones, aquí mostramos algunas de las proyecciones más actuales que adquiere el planteo de la objetividad, las cuales aún hoy siguen configurando toda una manera de entender las relaciones entre el ser y el pensar.

4. Metodología empleada

Si bien, strictu sensu, nuestro tema de estudio fue la doctrina de Cayetano en torno a las nociones de ciencia y objetividad, nos han parecido sumamente convenientes las referencias a Tomás de Aquino, toda vez que el mismo Cardenal es quien alude constantemente a su maestro para explicarlo. En este sentido, hemos utilizado los términos *tomasiano* y *aquiniano* para referir exclusivamente al pensamiento de Santo Tomás, y el término *tomista* para indicar los desarrollos posteriores a ese autor, sobre todo de los comentaristas y otros filósofos seguidores del Aquinate.

La metodología utilizada ha sido hermenéutica, ya que se está buscando entender a Cayetano desde Cayetano mismo. Sabiendo efectivamente que nuestro autor es leído en unión con Tomás de Aquino y con Juan de Santo Tomás, es decir, como si estos filósofos fuesen parte de un todo doctrinal, parecería un hecho incontestable que en el Aquinate y en sus comentaristas se perpetúa la idea de una escuela tomista una e indivisible. Y, en consecuencia, se tendería naturalmente a creer que lo que

hicieron estos pensadores en sus obras ha sido penetrar y explicitar la inteligencia de su maestro. En este contexto, se realizó un esfuerzo para inteligir qué está queriendo decir Tomás de Vio, porque sólo bien entendido este autor se podrán establecer las relaciones correctas con sus filiaciones doctrinales. Por ello, debemos dejar en claro que nuestra tarea no fue la de refutar a Cayetano – aunque en algunos tramos en donde se compara a éste con Tomás hayamos debido separar resueltamente al maestro del discípulo – sino la de comprenderlo y ofrecerlo del modo más diáfano posible. Sin embargo, no estamos exentos del temor a que algunas de nuestras argumentaciones y conclusiones puedan resultar difíciles de ver y hasta sean consideradas erróneas por el lector moderno y/o posmoderno. Ante esta situación, no se nos ocurre adoptar otra posición más que aquella que sugería Gilson: «Sólo queda que el hombre que piensa que ve explique el hecho de que el otro no vea. Y esto es exactamente lo que hemos intentando hacer».¹²

Asimismo, hemos procurado ser lo más fieles posibles al pensamiento de Cayetano, siguiendo aquella regla investigativa que claramente señala Francisco León Florido:

«Como la unión de contenidos y estructura es preconstitutiva, hay que entender que el método de investigación debe tratar de situarse en un nivel que haga justicia tanto a las circunstancias históricas materiales como a las estructuras universales ahistóricas. En cualquier caso, el método debe respetar la complejidad orgánica de las filosofías en que se entreteteje lo histórico con lo filosófico».¹³

Por ello, insistimos en que no pretendemos criticar a Tomás de Vio, aunque no podemos dejar de resaltar – no sin cierto pesar– aquellos puntos en los que juzgamos se distancia de Santo Tomás. Aquí nuestro método creemos que se ve refrendado por los magistrales dichos de Gilson:

«Ni la persona de Cayetano, ni la importancia de su tra-

12 Étienne GILSON, *El ser y los filósofos*, Eunsa, Pamplona 2005, p. 144.

13 Francisco LEÓN FLORIDO, «Una estructura filosófica en Historia de la Filosofía», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 17 (2000) 199.

bajo están en discusión. Es ingenuo culpar a un hombre por haber hecho otra cosa que lo que nosotros hubiéramos preferido que hiciera, como si el historiador fuese un juez encargado de dirigir retrospectivamente el curso de la historia y de devolver los hechos a un orden que debieran haber seguido, pero que en realidad no tienen. Sin formular acusaciones se puede, sin embargo, a veces, expresar un lamento. Este mismo lamento se podrá decir que es vano, pero al menos no se dirá que es injusto porque no comporta ningún juicio».¹⁴

Además, en este estudio, se hizo uso del método histórico-genético puesto que se pretendió dirimir la continuidad o ruptura de la doctrina de Cayetano respecto de la tradición tomasiana, y su posible acercamiento al pensamiento moderno. En este sentido, localizamos y analizamos el origen y la cronología de toda una serie de nociones que tienen una fortísima presencia metafísica y gnoseológica en la obra del comentador de Gaeta. La metodología también ha sido crítica ya que se intentó mostrar cuál es el lugar que ocupa el autor en ese momento de la historia de la filosofía, y por tanto la valía de su pensamiento.

Por último, no nos queda más que desear fervientemente – a pesar de las limitaciones del presente estudio y las propias de su autor – que la lectura de la investigación aquí presentada pueda comunicar del modo más claro y preciso posible lo esencial del pensamiento cayetaniano en torno a los tópicos tratados. Dado que, en definitiva, como sostenía Kant en el Prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, «en este caso el peligro no consiste en ser refutado, sino en no ser entendido».¹⁵

Ceferino P. D. Muñoz es Doctor en Filosofía, Becario del Conicet y profesor de Ética en la Universidad de Mendoza.
E-mail: ceferinommm@hotmail.com

14 Étienne GILSON, «Cajetán et l'humanisme théologique», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 30 (1955) 114.

15 Immanuel KANT, *Crítica de la razón pura*, trad., notas e introducción de CAIMI, Mario, Colihue, Buenos Aires 2007, p. 40.

Vestigios de latinidad clásica en reglas monásticas visigodas

Classic Latinity vestiges in Visigothic monastic rules

RAQUEL SOAJE DE ELÍAS

Sumario:

1. Introducción
2. Breve presentación de las reglas
3. Las reglas monásticas y la urbanidad clásica
 - 3.1. La vestimenta
 - 3.2. La alimentación
 - 3.3. La conversación
4. Conclusión

Resumen: Las reglas monásticas visigodas constituyen un *corpus* documental de importancia fundamental para el estudio del monacato primitivo en Hispania. Ellas reflejan, entre otros aspectos, la preocupación por los ideales de vida de su época, heredados en parte de diversos tratados clásicos, que expresaban, desde aspectos más profundos vinculados a la moral, hasta reglas más precisas relacionadas con el modo de comportamiento en sociedad. En la temprana Edad Media, esta preocupación fue retomada por las comunidades monásticas, rescatando elementos propios de las costumbres latinas tradicionales. En dicho contexto, este estudio se propone analizar la presencia de vestigios de latinidad clásica en las reglas monacales visigodas, las cuales sirvieron como receptáculo de aquellas tradiciones destinadas a regular los distintos aspectos de la vida del monje.

©*Scripta Mediaevalia*. Revista de pensamiento medieval, vol. 7/1 (2014), pp. 63-80. ISSN: 1851-8753

Centro de Estudios Filosóficos Medievales, Facultad de Filosofía y Letras,
Universidad Nacional de Cuyo
Centro Universitario, 5500 – Mendoza, Argentina.

Palabras claves: Reglas monásticas visigodas – Cultura clásica – *Decorum* – *Urbanitas* – *Humanitas*.

Abstract: Visigothic monastic rules constitute a documentary corpus of fundamental importance for the study of early monasticism in Hispania. They reflect, among other things, the concern for the ideals of life at the time, partly inherited from several classical treatises, expressing deeper aspects linked to morality and more precise rules regarding the mode of behavior in society. In the early Middle Ages, this concern was echoed by the monastic communities, rescuing elements of traditional Latin customs. In this context, this paper aims at analyzing the presence of classical Latinity vestiges in Visigothic monastic rules, which served as a receptacle for those traditions designed to regulate different aspects of the monk's life.

Keywords: Visigothic Monastic rules – Classic Culture – *Decorum* - *Urbanitas* – *Humanitas*

1. Introducción

Las reglas monásticas visigodas constituyen un corpus documental de importancia fundamental para el estudio del monacato tardo-antiguo en Hispania. Han sido analizadas desde distintas perspectivas, vinculadas al ámbito religioso y en especial de la espiritualidad, por una parte, pero además, algunos historiadores han considerado su importancia como fuente indicativa de los ámbitos: social, económico y cultural de la época en que fueron compuestas, es decir, entre los siglos VI y VII. A modo de ejemplo, destacamos la reflexión que realiza Peter Brown acerca de este peculiar modo de vida que ofrecía la Iglesia cristiana a los habitantes del Imperio tardo-romano, y que los llamaba a evadirse de un mundo impersonal para ingresar a una comunidad en miniatura, cuyas exigencias y relaciones estaban claramente establecidas.¹ También a partir de una perspectiva social a la vez que cultural, otros historiadores se han preocu-

1 Peter BROWN, *El mundo en la Antigüedad tardía*, Taurus, Madrid 1989, p. 83.

pado por el monaquismo regulado, tratando diversos aspectos de esta temática, tal como se dio en la Península ibérica.² Se destaca en este sentido, la obra de Linage Conde acerca de la vida cotidiana de los monjes medievales,³ al igual que el análisis efectuado por Ontalba y Ruipérez, acerca de ciertas costumbres tratadas en las reglas, que hacen referencia al baño, el lecho y el hábito.⁴ Dentro del mismo ámbito, podemos mencionar también cómo los especialistas en la historia de la alimentación han rescatado las reglas para establecer la ética dietética que las mismas sostienen. Por último, en relación con el monaquismo en general, cabe destacar un estudio del historiador chileno Héctor Herrera Cajas, que puso en evidencia el vínculo entre la

2 Es de destacar, por su relación con nuestra problemática, el trabajo de DÍAZ MARTÍNEZ, acerca de la integración cultural y atención social en el monacato visigodo. En opinión de este autor: «Pacomio y Basilio inauguraron la elaboración de normas que eran tanto códigos de disciplina como de organización económica y social». Y más adelante afirma: «[...] el monacato se manifiesta como elemento esencial de esa nueva cultura en formación que se está gestando en el mundo tardoantiguo [...] como un elemento de integración cultural absolutamente eficaz». Cfr. Pablo C. DÍAZ MARTÍNEZ, «Integración cultural y atención social en el monacato visigodo», *Jornadas internacionales: Los visigodos y su mundo*, Madrid, noviembre de 1990 (1998) 91-105.

3 Cfr. Antonio LINAGE CONDE, *La vida cotidiana de los monjes de la Edad Media*, Editorial complutense, Madrid 2007.

4 José Antonio ONTALBA y RUIPÉREZ, «El baño, el lecho y el hábito en las reglas monásticas visigodas del siglo VII y en sus fuentes», *Monjes y monasterios españoles: Actas del simposium (1/5-IX-1995)*, CAMPOS y FERNÁNDEZ DE SEVILLA (eds.) Vol. 3, (1995) 795-814.

Entre otros trabajos se destaca en primer lugar el de Isabel VELÁZQUEZ SORIANO, «Reflexiones en torno a la formación de un *Corpus Regularum* de época visigoda» *Antigüedad y cristianismo*. XXIII (2006), CONDE GUERRI, GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, EGEA VIVANCOS (eds.) 531-568. En él se realiza un estudio acerca de las reglas monásticas visigodas, analizando cómo llegaron a convertirse en un *corpus* literario para la lectura en los monasterios. En segundo lugar mencionamos el artículo de Silvia ACERBI y Ramón TEJA, «El ambiente económico y social reflejado en las reglas monásticas latinas de Italia e Hispania (Siglos VI-VII)», *Silos: un milenio: Actas del Congreso Internacional sobre la Abadía de Santo Domingo de Silos*, Vol. 2, (2003) 111-130.

regulación monacal y el genio romano desde un ángulo político y cultural, analizando fundamentalmente cómo el concepto de orden, tan caro a Roma, se tradujo admirablemente en la regla arquetípica de Benito de Nursia.⁵

En todos estos estudios se ha dejado de lado, sin embargo, un aspecto reflejado en el género monástico, relacionado con el comportamiento social que las reglas intentan establecer dentro de un monasterio. A partir de esta base, nuestro trabajo tiene como objetivo principal, analizar los preceptos de urbanidad que las reglas proponen, para luego poner de manifiesto su relación con la normativa heredada de la antigüedad clásica. Cabe advertir que hemos limitado nuestro análisis a las reglas de San Leandro, San Fructuoso de Braga y San Isidoro de Sevilla, por una parte, y al tratado *De officiis* de Cicerón, por la otra, seleccionado por ser uno de los clásicos más influyentes en los autores de códices regulares.⁶

2. Breve presentación de las reglas⁷

Según apunta Antonio Linage Conde, los monjes visigodos no observaban una regla sino que existía un cuerpo jurídico o *codex regularum*, compuesto por varias, de las cuales el abad seleccionaba luego partes.⁸ Sin embargo, las que han llegado

5 Héctor HERRERA CAJAS «San Benito y el *Ordo* romano» *Intus Legere* 2 (1999) 7-19.

6 Utilizaremos, para este estudio, la siguiente edición bilingüe: CICERÓN, *De los deberes*, traducción y notas de Baldomero ESTRADA MORÁN, e introducción de Antonio GÓMEZ ROBLEDO, Universidad Autónoma de México, México 1948.

7 Hemos consultado, en este trabajo, la edición bilingüe: *Reglas Monásticas de la España Visigoda*. Santos Padres Españoles II, traducción, introducciones y notas de Julio CAMPOS RUIZ, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1971. Esta sucinta presentación sintetiza aspectos fundamentales mencionados en dichas introducciones.

8 Cfr. Antonio LINAGE CONDE, «El monacato visigótico. Hacia la benedictización». *Antigüedad y Cristianismo*, III (1986), p. 238. Cfr. También: Isabel VELÁZQUEZ SORIANO, «Reflexiones en torno a la formación de un *Corpus Regularum* de época visigoda», *Antigüedad y Cristianismo* XXIII (2006) pp. 532 y siguientes.

hasta nosotros fueron compuestas por tres autores conocidos, Leandro e Isidoro de Sevilla, junto a Fructuoso de Braga, y uno anónimo, a quien se le atribuye la *Regula Communis* o regla común. Respecto de esta última, la historiografía no se ha puesto de acuerdo acerca de su origen, no obstante algunos opinan que fue escrita por el mismo Fructuoso.⁹

La Regla de San Leandro (538?-600) probablemente escrita hacia 580, para su hermana Florentina que profesó en el monasterio de Écija, lleva el nombre *De institutione virginum et contemptu mundi* y enlaza con la tradición patrística de la virginidad que parte en Occidente. Sus fuentes evidentes son San Cipriano, Ambrosio, Jerónimo, Agustín y Casiano. Al parecer, no se trataría propiamente de una regla, sino más bien de un tipo de epístola, pero cumple la misión de describir un ideal de vida adecuado para llevar a cabo las enseñanzas evangélicas. El objetivo con que Leandro escribió este tratado, lo deja entrever en su introducción, cuando reflexiona acerca de los bienes que podría legar a su hermana, como lote del patrimonio en el momento de su profesión monástica,¹⁰ y llega a la conclusión de que las riquezas de la tierra son pasajeras, y por lo tanto, sus consejos serán el mejor regalo como dote de sus nupcias con Cristo.¹¹ En cuanto a su contenido, pueden distinguirse dos aspectos estrechamente vinculados: en primer lugar, se presentan las virtudes que deben adornar a una esposa de Cristo, de las cuales se deriva un segundo aspecto que considera el modo de comportamiento que debe distinguirla, y que dice relación con la comida, la bebida, la forma de vestirse y adornarse, el estilo de las conversaciones, y la comparación de dicho comportamiento con el de una mujer no consagrada.

En cuanto a la regla de San Isidoro, dedicada a los monjes del monasterio honorianense, probablemente ubicado en la

9 Cabe aclarar que no consideraremos la *Regula Communis* en nuestro estudio por contener escasas disposiciones referidas a la urbanidad, poniendo el énfasis más bien en el aspecto moral.

10 Cfr. Julio CAMPOS RUIZ, *Regla de San Leandro*, introducción, pp. 145-150.

11 Cfr. Ibid. p. 10, además pp. 21 y siguientes.

Bética, fue redactada aproximadamente entre 615 y 619. Su finalidad, probablemente se relacione con la necesidad de organizar la vida de una comunidad de monjes de origen humilde, existente en su diócesis, seleccionando con este objeto, un conjunto de normas morales, que tienen como antecedentes probables las de los antiguos padres del monacato, Pacomio, Casiano y Agustín.¹² La obra está escrita en lenguaje sencillo y vulgar, según palabras del propio Isidoro, pues lo que el santo intenta es hacer comprender con facilidad a estos hombres cómo pueden conservar su estado, dado que parten de una vida espiritual poco profunda. En este sentido, Isidoro afirma que las reglas de los antepasados están destinadas a forjar un monje perfecto, mientras que la suya puede ajustarse a quienes se están convirtiendo de una vida pecadora.

Por último, la Regla de monjes de San Fructuoso de Braga, cuyo autor es de origen godo, fue redactada probablemente hacia mediados del siglo VII. A diferencia de las anteriores, Fructuoso, formado en la escuela de Conancio, obispo de Palencia, fue impulsor y fundador de monasterios, el primero de los cuales fue el de San Justo y Pastor, en Compludo, localidad ubicada en tierras lusitanas.¹³ Al igual que la de Isidoro, esta regla abreva en las fuentes de los padres monásticos antiguos, a los que se añade el propio hispalense. Se caracteriza por su brevedad y concisión, su tono enérgico y por la severidad de las prácticas ascéticas que propone respecto de la alimentación, del vestido, del trabajo, entre otras.

3. Las reglas monásticas y la urbanidad clásica

La vida del monje, difícil de comprender en nuestros días, nos muestra la adhesión a un ideal de vida, sistema de valores, pautas culturales o imaginario social - como se le suele llamar en la actualidad - que tiene varias aristas.¹⁴

12 Cfr. Ibid. p. 82.

13 Cfr. ibid. pp. 129 y siguientes.

14 Acerca del fenómeno monástico cabe aclarar que no es propio del cristianismo, sino que tuvo sus manifestaciones más conocidas en las culturas milenarias de la India, o bien entre los pueblos del Antiguo Testamento,

Nos ocuparemos solo de aquella que lo define como modo de vida, el cual tiene por objeto la práctica del ideario evangélico a través de la vida comunitaria. El acento puesto en la mortificación de la carne en detrimento de la caridad, propia de los primeros tiempos de la vida ascética cristiana, había llevado a San Basilio, en el siglo IV (329-379), a rescatar la importancia de la vida cenobítica por sobre la del anacoreta, pues sólo en el contacto con el prójimo veía posible el ejercicio de la verdadera virtud.¹⁵ Surgió así un monasticismo regulado, en cuya línea se inscribieron también San Jerónimo y San Agustín, cuando aquel impulso monástico penetró en los círculos cristianos del Occidente romano, entre los siglos IV y V, en el cual influiría, entre otros, Ambrosio de Milán, con su obra: *De officiis clericorum*.¹⁶

Esta necesidad de regular la conducta de la comunidad, en orden a alcanzar la perfección evangélica, puede percibirse en el siguiente párrafo de la regla de Isidoro:

«[...] es preciso residir en una santa comunidad y llevar una vida a la vista para que si hay algún vicio en ellos pueda remediarse no ocultándolo. Por otra parte, si hay algunas virtudes, podrán aprovechar a la imitación de otros en cuanto que contemplando otros sus ejemplos, puedan educarse».¹⁷

Cabe destacar, en este sentido, que el modo utilizado para

e incluso hubo rasgos monásticos entre los filósofos clásicos de la antigüedad. El cristianismo lo hizo propio desde el momento en que fructificó la santidad en las diversas comunidades locales. Así lo expresa García M. Colombás en su comentario a la Regla de San Benito. Cfr. García M. COLOMBÁS, *La Regla de San Benito*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2006, pp. 211 y siguientes, y más detalladamente en su obra: *El monacato primitivo*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid 1974, pp. 11 y siguientes. Cfr. también: Clifford Hugh LAWRENCE, *El monacato medieval*, Gredos, Madrid 1999, p. 16.

15 Cit. por: Paul. ALLARD, *San Basilio*, Buenos Aires, Santa Catalina 1945, p. 49.

16 Cabe aclarar que consultaremos la edición: SAN AMBROSIO, *De officiis clericorum* L. III, *Biblioteca Patrum ecclesiasticorum latinorum selecta*, Vol. VIII, pars I, Lipsiae 1839.

17 *Regla de San Isidoro*, XIX, 484-485 p. 118.

alcanzar aquel fin primordial de la perfección evangélica, se inspiró, en primer lugar, en los modelos que presentan las Sagradas Escrituras, particularmente el Libro de la Sabiduría y el Levítico. Sin embargo, también es posible percibir en ese espíritu normativo, la influencia de la mentalidad jurídica romana, que fuera rescatada por el círculo intelectual en el cual se des- envolvieron los obispos visigodos, los cuales tuvieron acceso a la misma, sobre todo a través de la obra de Cicerón. En efecto, dicha obra constituyó uno de los pilares fundamentales de la cultura latina, la cual sirvió de base al cristianismo, luego de un lento proceso de reelaboración, transcurrido entre los siglos IV y VII principalmente. Cabe citar en este sentido, dos obras de autores eclesiásticos que constituyen ejemplos precisos de la cristianización del pensamiento ciceroniano, las cuales tomaron prestado su título del gran Rétor romano: el ya mencionado *De officiis clericorum* de San Ambrosio, y el *De ecclesiasticis officiis* de San Isidoro, casualmente uno del siglo IV y el otro del VII.¹⁸

En segundo lugar, debemos considerar que, junto con las normas morales que los monjes presentan como método de consecución del ideal evangélico, se encuentran también las reglas de urbanidad que se refieren al modo de conducirse en diferentes aspectos de la vida cotidiana, y a través de las cuales es posible ejercer todas las virtudes. En el estudio que realizaremos a continuación, hemos rescatado aquellas alusiones al modo de vestir de los monjes, a la alimentación y a la conversación, respecto de lo que es posible percibir una preocupación por suavizar aquellas costumbres rústicas que contrastan con el ideal ciceroniano de *urbanitas*.

3. 1. La vestimenta

Al contrario de lo que comúnmente se piensa, según las reglas, *el hábito sí hace al monje*, pues el modo de vestirse es objeto de un minucioso detalle en ellas, que va desde la cantidad

18 SAN AMBROSIO, *De officiis clericorum* L. III, *Biblioteca Patrum ecclesiasticorum latinorum selecta*, Vol VIII, pars I, Lipsiae 1839. ISIDORE DE SEVILLE: *De Ecclesiasticis Officiis*, New York, The Newman Press 2008.

y tipo de prendas que le corresponde a cada uno hasta el modo de llevarlas.

Para Leandro, por ejemplo, la virgen no debe vestir prendas deslumbrantes, pues debe mostrar su hermosura a Dios y no a los hombres,¹⁹ en tanto que Isidoro aconseja al monje evitar el aliño exquisito del vestido y la distinción en sus prendas, pues le deben servir de protección, no de delicadeza; sin embargo, a pesar de no ser elegante, tampoco es conveniente andar *con poco decoro* o excesivamente despreciable, pues: «el vestido costoso arrastra el espíritu a la lascivia y el demasiado abyecto produce angustia de ánimo o engendra el vicio de la vanagloria».²⁰ Por último, recomienda a los monjes cubrir la cabeza con sus mantos en señal de honestidad: «*pro honestate*».²¹

Esta recomendación nos recuerda los consejos de Cicerón al respecto, pues en el *De officiis*, sugiere también ajustarse en el vestido al término medio,²² sin caer en el extremo de lo rebuscado ni de lo rústico y grosero, respetando el principio de la naturaleza que ocultó a los ojos las partes más viles en la fabricación del cuerpo. En igual sentido, afirma que el pudor humano imita en esto a la misma naturaleza.²³ Cabe acotar además, que este pudor, como señal de modestia, destaca también entre los preceptos regulares de Leandro que sigue en esto a Ambrosio en el *De officiis clericorum*; el hábito del monje debe modelar incluso los movimientos del cuerpo, sirviéndole de freno para que se mueva con compostura.²⁴

19 *Regla de San Leandro*, X, 450, p. 48.

20 *Regla de San Isidoro*, XII, 310-315, p. 109.

21 *Ibid.* XII, 325, p. 110. ANTONIO LINAGE CONDE, hace notar que: «*Posteriormente a Benito, Isidoro introdujo en España los guantes, y Fructuoso, las camisas, autorizando además los calzoncillos como prenda ordinaria, si bien dando a entender su preferencia por la renuncia a ellos, los cuales confiesa haber concedido pensando sobre todo en los monjes sacerdotes*». Cfr. op. cit. p. 144.

22 CICERÓN, *De los Deberes*, I, XXXVI, 1, p. 117.

23 *Ibid.*, I, XXXV, 2, p.113.

24 *Regla de San Leandro*, VI, 385-390, p. 44. Cfr. también: SAN AMBROSIO, *De officiis clericorum*, I, XVIII, 68, p. 48 donde se explaya sobre la veracidad.

3. 2. La alimentación

Los preceptos respecto de los alimentos constituyen un tópico común en las religiones del mundo antiguo. Por tanto, no es de extrañar que también las reglas alcancen esta actividad, ordenando una dieta frugal cuidadosamente establecida. Sólo las fiestas religiosas interrumpen su rigor, marcado por los frecuentes ayunos.

No obstante esto, deseamos destacar aquí la moderación que debe regir en este ámbito, en el cual se tiende a evitar que el cuerpo « [...] se debilite por exceso de abstinencia ni se excite su lascivia con una glotonería superflua».²⁵ No sólo la cantidad y el tipo de comidas, sino también los horarios y el modo de ingerirlas, están regidos por esta norma.

En la regla de Leandro, se propone a las vírgenes un ayuno adecuado a la condición física de cada una, pues «a fuerza de ayunos ha de someterse a la carne indómita».²⁶ Lo curioso es que se les permite beber vino a la débil como medicina, en pequeña cantidad, y no para la saciedad, pero se aconseja evitarlo a la robusta.²⁷ De modo similar, no le prohíbe el uso de la carne a su hermana Florentina, porque es de constitución débil, pero en cambio no la aconseja a la fuerte, por considerarse incentivo de vicios.²⁸ La dieta de verduras y legumbres secas se considera la más apropiada, sobre todo, durante la semana.²⁹

En definitiva, el precepto fundamental revela la concordancia con las reglas más antiguas: «no ha de alimentarse el cuerpo hasta la hartura para que no se ahogue el espíritu, pues con la hartura del vientre se excita pronto la lujuria de la carne».³⁰

Pero también recuerda la frugalidad y austeridad que la educación romana antigua se esforzaba por desarrollar, tal como observa Marrou en su estudio dedicado a esta temática.³¹

25 *Regla de San Isidoro*, IX, 245-250, p. 105.

26 *Regla de San Leandro*, XVIII, 580, p. 56.

27 *Regla de San Leandro*, XIX, 595, p. 57 y XIX, 615, p. 58.

28 *Ibid.* XXIV, 720, p. 65.

29 *Regla de San Isidoro*, IX, 245, p. 105.

30 *Ibid.* IX, 245, p. 105.

31 Ireneé MARROU, op.cit., p. 327.

Otro aspecto que deseamos destacar en este ámbito, se refiere al carácter social que la acción de alimentarse tiene en la vida cotidiana, y cómo se tiene en cuenta a la hora de ordenarla, sancionando a quien viola el orden establecido. En la regla isidoriana, por ejemplo, se prohíbe comer fuera de la mesa comunitaria, y «ningún religioso ha de mancharse comiendo furtivamente, o con una glotonería vergonzosa, fuera de la mesa común». ³² Digamos de paso, que la falta se consideraba de tal gravedad, que el infractor podía ser penado con la excomunión. ³³

Pero además, se sanciona a quien llega tarde a la mesa, por lo cual debe cumplir una penitencia, o bien quedarse en ayunas. ³⁴ La seriedad de la falta puede parecer exagerada y sin embargo, nos recuerda a una de las conversaciones de sobremesa de Plutarco, en la que recrimina precisamente esta actitud, por ser propia de gente sin gusto y oligárquica, que fuerza a esperar a los demás, en tanto que lo contrario es considerado como muy democrático. ³⁵

Un último detalle de carácter social, se registra en dicha regla cuando ordena al abad sentarse a la misma mesa de los monjes, mientras que los platos deben ser iguales, con los mismos alimentos para todos, y se han de tomar sin murmuración. ³⁶ Resulta curiosa la equidad que se prescribe en este sentido, a pesar del orden jerárquico claramente establecido. ³⁷

3. 3. La conversación

La importancia que los romanos le dieron al arte de la con-

32 *Regla de San Isidoro*, IX, 255, pp. 105-106

33 *Ibid.* IX, 255, pp. 105-106.

34 *Regla de San Isidoro*, IX, 225, p. 104.

35 PLUTARCO, *Charlas de sobremesa (Quaestiones convivales)* Lib. VIII, q. Sexta, 2. p. 365. En: *Obras morales y de costumbre (Moralia)*, IV, Gredos, Madrid 1987.

36 *Regla de San Isidoro*, IX, 240, p. 105.

37 En relación con este aspecto de la equidad, cabe citar una disposición que confirma aquel principio aunque esta vez vinculado directamente a la jerarquía: «Quien ingresa antes al monasterio será el primero en todo grado y orden, ni hay que preguntarse si es rico o es pobre, siervo o libre, joven o viejo, rústico o instruido». *Regla de Isidoro*, IV, 85-90, p. 95.

versación se ve reflejada en varias de las obras de Cicerón. Recordemos que muchas veces utiliza en ellas el recurso platónico del diálogo, y en la *República*, expresamente señala el gozo que produce la buena conversación, cuando Tuberón asegura a Escipión que prefiere disfrutar de su buena conversación, en lugar de pasar el día leyendo libros.³⁸ En el *De officiis* el autor presta atención también a este aspecto clave de la vida social, atendiendo a los más mínimos detalles: que sea agradable, que no excluya a los demás, que los temas a tratar sean reflejo de la cultura y dignidad de quienes participan, que sea entretenida. Y luego da consejos también acerca del modo cómo se ha de reprender y la dignidad que se ha de guardar en las discusiones. El acento está puesto en la conveniencia de agradar a los demás a través de la misma.³⁹

Si volvemos a nuestras reglas, descubriremos que, a pesar de recomendar el silencio en las comidas, en el trabajo y en el descanso, la conversación es objeto de especial preocupación, como medio de crecer en la caridad.

Al igual que en el modo de vestir o en la comida, el decoro está presente nuevamente a la hora de reglamentarla.

«No es decoroso que el monje sea alborotador al hablar, ni iracundo, ni bufón, ni burlón»,⁴⁰ dice Isidoro. «Su lengua ha de abstenerse de la detracción y, de palabras torpes u ociosas y mostrar constantemente una lengua y corazón puros».⁴¹ Y Fructuoso, por su parte, advierte que es necesario corregir y castigar severamente a quien se deja llevar por el desenfreno en este aspecto.⁴²

En el caso de Leandro, el santo obispo invita a su hermana a eludir a los amigos de la calumnia, pero también a evitar calumniar por sí misma a nadie;⁴³ a conversar solo en presencia

38 CICERÓN, *Sobre la República*, Lib. I, 9,14. Gredos, Madrid 1991, p. 45.

39 CICERÓN, *De los Deberes*, I, XXXVII y XXXVIII, pp. 117-121.

40 *Regla de San Isidoro*, XIV, 285, p. 153.

41 *Ibid.* III, 55, p. 93.

42 *Regla de San Fructuoso*, XIV, 280-285, p. 153.

43 *Regla de San Leandro*, VIII, 405, p. 45.

de dos o tres testigos,⁴⁴ y a no frecuentar la plática con mujeres seglares, pues: «las malas conversaciones corrompen las buenas costumbres».⁴⁵ Y más adelante le advierte, evocando a los clásicos:

«Huye el canto de las sirenas, hermana mía, no vaya a resultar que por prestar oídos complacientes a lo terreno te desvíes del camino recto y des con el escollo de Escila a diestra o te engulla a siniestra el abismo de Caribdis».⁴⁶

En la regla de Fructuoso hay más detalles de este aspecto, que se refieren al efecto que el monje debe causar en los demás con sus palabras: «[...] que enciendan en el ánimo del que los ve o escucha afectos de amor y temor de Dios».⁴⁷

Bellas son, por último, sus reflexiones respecto de la conformidad de las palabras con la vida:

«Todo ha de ser concordante [...] como son consonantes las cuerdas de la lira o cítara, que sólo producen de por sí dulce sonido al ser percutidas, cuando las hiera el rasgueo de los dedos del artista, guardando un equilibrio proporcionado sin precipitarse en confusa armonía».⁴⁸

Llegados a este punto nos encontramos en condición de establecer como primera conclusión, que la templanza, la moderación y el decoro, constituyen el eje central sobre el que se estructuran los distintos aspectos estudiados.

En efecto, la templanza, fue definida por Cicerón como orden y medida de todo cuanto se dice o hace, o también, como moderación en todas las cosas.⁴⁹ En su tratado *De officiis*, aparece vinculada estrechamente a otra cualidad que la contiene y en la cual deseamos detenernos por su importancia en la problemática que estamos estudiando: se trata del *decorum*.⁵⁰

44 Ibid. XVII, 570, p. 55

45 *Regla de San Leandro*, I, 285, p. 38.

46 Ibid. I, 295, p. 38.

47 *Regla de San Fructuoso*, VIII, 205, p. 148.

48 Ibid. XIX, 380, p. 158.

49 CICERÓN, *De los Deberes*, I, V, p. 39.

50 Este aspecto lo hemos estudiado anteriormente en relación con la con-

Según observa Camarero en su estudio titulado *La teoría ético estética del decoro en la antigüedad*, los términos: *prepon*, *decorum* y afines hacen referencia a aquello que es debido al hombre, es decir a su dignidad superior a todo lo creado, y son indicadores de lo bello en la época clásica.⁵¹ El término deriva entonces del griego, en cuyo idioma *To prepon*, significa lo conveniente. El verbo *prepein* puede traducirse por distinguirse, hacerse notar. Está referido principalmente a la persona, en su aspecto exterior, vestimenta, arreglo, grata apariencia, prestancia física, o bien demuestra excelencia por su condición humana. Se usa en el sentido más preciso de ser adecuado, de buen gusto, elegante, de allí que se aplica también a la acción del hombre.⁵² Debe aclararse que no se refiere a conveniencia en el sentido de utilidad, deber moral, ventaja o necesidad, sino a lo que conviene al hombre según su naturaleza.⁵³

Al aplicar este concepto a toda obra humana, comienza a identificarse el *prepon* con la belleza, definida como el esplendor de lo conveniente. Se da así una conjunción entre lo bello y lo bueno, lo que se traduce en una ética social e individual que obliga al hombre a comportarse de un modo agradable en relación con los demás.⁵⁴

El gran orador romano retoma dicho concepto siguiendo a Panecio, aplicando en su definición su dosis de originalidad. El decoro, en opinión de Cicerón, es en todo caso, inseparable de la honestidad, como lo es la salud, de la gracia y hermosura del cuerpo, « [...] pues lo que es decoroso es honesto y asimismo, lo que es honesto es decoroso».⁵⁵

cepción de la urbanidad. Para una profundización de la problemática remitimos a nuestro artículo: La influencia del *De officiis* de Cicerón en la historia de la urbanidad: el caso del Manual de Carreño (1853), «Boletín de la Academia Chilena de la Historia» N° 121, (2012) 201-212.

51 Antonio CAMARERO, *La teoría eticoestética del decoro en la antigüedad*, Ediuns, Bahía Blanca 2000, p. 7.

52 Cfr. Ibid. p. 8.

53 Cfr. Gonzalo PUENTE OJEA, *Ideología e Historia del fenómeno estoico en la sociedad antigua*, Siglo XXI Madrid 1995, p. 149.

54 Antonio CAMARERO, op. cit., p. 12.

55 CICERÓN, *De los Deberes*, I, XXVII, 1, p. 91.

Recordemos que lo honesto, en el lenguaje de los filósofos clásicos, es el sumo bien o bien en sí mismo, independientemente de la utilidad que pueda prestar.⁵⁶ Así, todo lo que es bueno por sí mismo, es a la vez decoroso:

«Pues tanto el servirse prudentemente de la razón y el lenguaje, como hacer con reflexión lo que se hace, lo mismo que ver y guardar lo que, en toda cosa hay de verdadero, es decoroso [...]. Además, todas las cosas justas son decorosas [...]. Es semejante la condición de la fortaleza; porque lo que se hace varonilmente y con fuerte voluntad parece digno del hombre, y, por tanto, decoroso; [...] Porque existe y se reconoce en toda virtud algo que es decoroso [...]».⁵⁷

Pero además, esta cualidad está presente en la prudencia, la justicia y la fortaleza, y de un modo particular en la templanza, porque atiende a gobernar no solo los movimientos del cuerpo sino mucho más los del ánimo,⁵⁸ dice nuestro autor, conformando ambos a las leyes de la naturaleza: «De este modo sucede que la razón gobierna y el apetito obedece».⁵⁹

¿En qué consiste el decoro entonces? Es, en realidad, el ornato de la vida, por lo tanto no se da en una sola virtud, sino más bien, se presenta en todas ellas «como un cierto aire de nobleza y dignidad».⁶⁰ Lo cual se puede percibir en la conducta del hombre por el orden, igualdad y arreglo de sus acciones y palabras, con todos los que lo rodean sin atender a que sea noble, sabio o vulgar.⁶¹ En definitiva, aquel que guarda compostura en todas las circunstancias y lugares, demuestra comportarse con decoro, y así demuestra la excelencia de la naturaleza humana, adaptándola a su naturaleza individual, y realizando la gracia de la propia persona por su cultura y dignidad:⁶²

56 Ibid. I, II, 3, p. 33.

57 CICERÓN, *De los Deberes*, I, XXVII, pp. 93-94.

58 Ibid. I, XXVII, 4, p. 93.

59 Ibid. I, XXVIII, 5, p. 97.

60 La expresión es de GÓMEZ ROBLEDO. Cfr. CICERÓN, *De los Deberes*, Introducción, p. 21.

61 Ibid. I, XXVIII, 2, p. 95

62 Ibid. I, XXVII, 4, p. 93.

«Y además si queremos considerar qué nobleza y dignidad hay en la naturaleza (humana), entenderemos cuán vergonzoso es abandonarse a la sensualidad, y vivir con delicadeza y molicie, y cuán honesto vivir con moderación y frugalidad, austera y sobriamente».⁶³

Y luego, como buen romano presenta ciertos indicadores precisos del decoro, que sintetizamos a continuación:⁶⁴

-Evitar una delicadeza afeminada en las maneras, o bien, el otro extremo, rústico y grosero.

-Moverse con cuidado, no andar ni muy lento ni muy rápido.

-No llevar adornos indignos del hombre.

-Conservar la dignidad del rostro por el buen color y éste por el ejercicio.

- Realizar un buen uso de la palabra, tanto en el discurso como en la conversación.

En definitiva, concluye el Rétor:

«Así como la belleza del cuerpo atrae a los ojos por la proporcionada disposición de sus miembros, y deleita por lo mismo que todas las partes armonizan entre sí con cierta gracia, así también lo decoroso que esplende en la vida logra la aprobación de aquellos con quienes se vive, por el orden, la constancia y la moderación en todo cuanto se dice o hace».⁶⁵

4. Conclusión

El análisis realizado nos permite concluir, en primer lugar, que las reglas monásticas estudiadas retoman un modo de comportarse respecto de la comida y la bebida, la vestimenta y la conversación, el cual posee como antecedente ciertas normas de urbanidad heredadas de la tradición clásica.

En segundo término, se debe considerar el hecho que esta herencia fue rescatada por la literatura regular en orden a alcan-

63 Ibid. I, XXX, 3, p. 101.

64 Ibid. I, XXXVI, pp. 115-117. Según observa Puente Ojea, el *decorum* puede ser considerado como el valor eminente del hombre romano. Cfr. Gonzalo PUENTE OJEA, op. cit., p. 150.

65 CICERÓN, *De los Deberes*, I, XXVII, 2, p. 95.

zar la perfección evangélica, puesto que las reglas impulsan a quien las practica, a ejercitarse en la caridad para con el prójimo.

Un tercer aspecto que se destaca como resultado del estudio realizado, permite constatar que en este periodo de la temprana Edad Media, las normas se vieron despojadas, en cierta forma, del refinamiento propio de la cultura clásica, posiblemente por el hecho de fomentar su práctica como medio de ejercer la virtud.

En relación con este último aspecto, cabe destacar que Cicerón proponía, a través de dichas normas, la aplicación concreta de lo que en definitiva es la *Humanitas*, como ideal estético y aristocrático de la vida, que en una acepción de uso corriente:

« [...] indica la virtud del hombre cortés, refinado, educado para nutrir sentimientos elevados, del hombre que en la sociedad lleva su carácter afable y amable, que es en una palabra un ser “civilizado”, “urbano”, según el significado moderno. Él se identifica con el hombre griego “kalokagathós”, tal como era concebido en la edad de Pericles ». ⁶⁶

En este sentido, las reglas adaptaron las normas de los antiguos a la vida en comunidad, aunque poniendo el énfasis en la moderación, y adecuándolas a las condiciones de vida monacales, entre las cuales resalta la pobreza evangélica que todo monje debe poner en práctica.

Finalmente, al revisar en el tiempo esta preocupación por las buenas costumbres descubriremos que este vocabulario, rescatado del ámbito cultural grecolatino y transformado en función de las necesidades de una comunidad monástica, retornó y se readaptó a la vida secular, dentro del ámbito cortesano, hacia el siglo XII. Se fundió luego con los ideales caballerescos, de urbanidad y de cortesía; de los cuales se apropiaron, en época

66 Ugo QUADRINI, Concepto de ‘*Humanitas*’ en Cicerón, N. CRUZ, G. GRAMMATICO, X. PONCE DE LEÓN (ed.) *Paideia y Humanitas*, Iter, Santiago 1989, pp. 161-170. Los resaltados pertenecen al autor.

renacentista, humanistas de la talla de Erasmo y Castiglione,⁶⁷ iniciando una tradición moderna de regular los hábitos de conducta, que se vinculó estrechamente al concepto de civilización, y que luego veremos viajar también a América.⁶⁸

Raquel Soaje de Elías es Doctora en Historia y profesora de Historia del Mundo Antiguo I y II en el Instituto de Historia, Universidad de los Andes, Santiago de Chile. rsoaje@uandes.cl

67 Cfr. ERASMO, *De civilitate morum puerilium*, versión bilingüe de Agustín García Calvo con edición y comentario de Julio Varela, Cide, Madrid 2006. Cfr. también: BALTASAR DE CASTIGLIONE, *El cortesano*, Anvers, casa de la viuda de Martin Nutio 1571.

68 Cabe citar en este sentido los diversos textos relativos a la urbanidad que llegaron a América entre los siglos XVII y XVIII, tales como las Cartas de Lord Chesterfield o el Manual de Carreño. Cfr. LORD CHESTERFIELD, *Cartas Completas a su hijo Felipe Stanhope*, Imprenta de Alfonso Lemale, Havre 1852. También: Manuel Antonio CARREÑO, *Compendio del manual de urbanidad y buenas maneras*, Imprenta y librería del Mercurio, Valparaíso 1863.

NOTAS

MARTÍN ZUBIRIA, *El amor sapientiae ante la diferencia absoluta (Plotino, VI 9)*, SS&CC Ediciones, Mendoza 2012, 140 pp. ISBN: 978-950-9064-68-3

Entre los aportes doctrinales más singulares que han sido legados por el pensamiento de Plotino a la tradición filosófica posterior sobresale, tanto por su forma discursiva cuanto por el contenido mismo de esa exposición, el tema de la naturaleza del Bien o del Uno: realidad primera y absoluta, fuente de unidad de todo cuanto es y principio trascendente a todo orden categorial, puesto que indecible de manera radical, en la medida en que entre el Uno y todo lo que no es él media el abismo inquebrantable de la diferencia absoluta. Dentro de esta misma línea temática, recibe acogida el presente volumen preparado por M. Zubiria, que figura entre las publicaciones recientes dadas a conocer en el medio académico filosófico en relación con el pensamiento de Plotino en general y con la doctrina acerca del Uno en particular.

A la luz de aquella expresión, vale recordar, la de «Teología de la diferencia absoluta», cuya articulación suena – en opinión del mismo autor – un tanto altisonante (p. 12), se despliega el contenido del ejemplar en cuestión. Su forma literaria se organiza a modo de un comentario al último tratado, precisamente el noveno, de la *En. VI* titulado: «Sobre el Bien o el Uno», según reza dentro del marco de la edición porfiriana de la obra de Plotino. Si se atiende, empero, al orden cronológico que presenta la producción de Plotino, ese escrito figura entre los primeros de su obra filosófica. Sin embargo, M. Zubiria hace valer la distinción de que, así como Plotino tomó la pluma cuando él mismo frisaba los cincuenta años, es razonable que ninguno de sus tratados de pie a ser considerado de antemano con las reservas que suelen provocar a justo título las obras primerizas de un pensador.

A los efectos de justificar qué derecho tiene la elección del mentado tratado para volverlo tema de un estudio más detenido, conviene reparar, por lo demás, en el asunto de que el Bien o el Uno, en cuanto principio supremo de la especulación plotinia-

na, es objeto de una reflexión sostenida a lo largo de todos los tratados que integran las *Enéadas*. Sobre la base de este punto, el autor observa que «ya el hecho de que Porfirio reservara el título de “Sobre el Bien o el Uno” precisamente para este mismo escrito, al que también le asigna un lugar de privilegio dentro del corpus, no de simple remate, sino de un verdadero coronamiento en virtud del movimiento anagógico que preside la disposición eneádica de los textos plotinianos, el hecho, pues, de haber sido considerado *prelacionis honore maxime dignus*, constituye por sí solo un estímulo más que poderoso para volverlo objeto de un comentario» (p. 7).

A propósito del título del tratado de marras: «Sobre el Bien o el Uno» (Περὶ τῶν ἀγαθῶν ἢ τοῦ ἑνός), M. Zubiria realiza una esclarecedora observación de orden lingüístico. Advierte el autor que la palabra griega empleada por Plotino para nombrar al Uno es un adjetivo numeral sustantivado. Si bien en español se dispone de dos formas para enunciar el género de estos términos: masculino y femenino («uno y una»), la lengua griega, así como la latina, posee tres, a saber, masculina (εἷς), femenina (μία) y neutra (ἓν). En virtud de un uso normal de esa misma lengua, este último adjetivo se convierte en un sustantivo cuando se le antepone el artículo determinante neutro: τὸ ἓν, «lo uno». Cabe señalar que Plotino no sustancia la forma masculina, es decir, no dice ὁ εἷς, «el uno», sino τὸ ἓν, «lo uno». M. Zubiria afirma que esta decisión del Neoplatónico obedece, cuando menos, a dos razones.

En primera instancia, porque esa palabra puede ser utilizada para designar la «unidad», ya sea que por medio de ella deba ser entendida una determinación cualitativa o bien el elemento mínimo a partir del cual se constituye un todo. En este caso, τὸ ἓν se comporta lisa y llanamente como un sinónimo de cualquiera de los tres sustantivos abstractos con que en griego se nombra la unidad: ἡ ἑνάς, ἡ μονάς, ἡ ἐνότης. Plotino se vale de la expresión τὸ ἓν para referirse ya a la unidad, en el sentido de la forma que permite comprender de manera unitaria lo que en rigor consta de muchas partes, o bien al Uno como principio absolutamente primero de todo cuanto es.

La otra razón – considera el autor – por la que el Neoplatónico elige la forma neutra reside en la naturaleza del Uno, puesto que por su misma infinitud reclama para sí que se lo piense como carente de toda determinación y, en consecuencia, más allá de la oposición genérica de lo masculino y lo femenino. Sin embargo y a pesar de estas precisiones, M. Zubiria acota que el género neutro es empleado en las lenguas modernas para designar por medio de él entidades abstractas. Es por ello que, en razón de esto último, se prefiera en español la forma masculina para traducir el τὸ ἕν plotiniano y convenga más decir «el Uno» lo mismo que «el Bien». Por su parte, Plotino apela de igual manera a formas gramaticales masculinas para hacer alusión al Uno (*En.* VI 8, 10, 23), en el sentido de que tales locuciones impiden la representación de lo radicalmente primero (τὸ πρῶτον) como una determinación meramente formal o cualitativa; aunque este uso, por cierto, no pasa de ser excepcional en la obra del filósofo.

¿Qué expresa, en relación con la diferencia absoluta, la enjundia condensada en las páginas de esta publicación? ¿Cuál es el interés que su lectura podría suscitar en el medio académico y especializado? Fundamentalmente, esta edición de M. Zubiria tiene el mérito de presentar de una manera diáfana, en un lenguaje preciso y cuidado pero al mismo tiempo asequible a docentes tanto como a alumnos, la estructura armónica del recorrido ascendente propuesto por Plotino en su intención por definir qué es el Uno.

Plotino va respondiendo a esta pregunta a lo largo de los once capítulos que conforman su tratado. El método del que se vale para ello es inicialmente ascendente (ἐπαγωγή), en la medida en que no sólo parte de ciertos ejemplos concretos, sino porque estos, a su vez, se suceden entre sí como los peldaños de una escala que conduce finalmente hacia la determinación conceptual de la realidad buscada. Aunque también este recorrido se determina según el modo apofático, tal como ha sido denominada por la teología la vía de remoción en virtud de la cual se procede en orden negativo, diciendo primeramente lo que no es algo – máxime cuando se trata de una realidad a la

que con propiedad cabe el epíteto de divino – para intentar decir luego lo que sí es por vía superlativa o de excelencia. Así, conforme con el orden propuesto por Plotino, se observa que el tratado puntualiza primero que el Uno es la razón de ser de todas las cosas, si bien afirma a continuación que el Alma no es el Uno (cp. I), ni que tampoco el Intelecto es el Uno (cp. II), que el Uno carece de forma (cp. III) y que su naturaleza es de carácter incomprensible (cp. IV). El cp. V habla acerca de lo fortuito y del azar, pero en lo sucesivo se prosigue diciendo que el Uno es infinito y que en él no hay ni voluntad ni intelecto (cp. VI). Por estas razones, el encuentro con el Uno reclama para el alma el abandono de la exterioridad en la que se halla a fin de que, vuelta sobre sí misma, propicie una relación de intimidad en orden a la unión definitiva con él (cp. VII). La obra culmina presentando el movimiento del alma singular que asciende hacia el estado de comunión con el Uno (cp. VIII), en cuya visión unitiva ella se vuelve beata, se extasía ante semejante presencia, a la vez que goza – en el marco de una experiencia mística – de la fruición que implica el permanecer henchida de luz ante el Bien indecible (cp. IX-XI).

El trabajo de M. Zubiria se muestra, por lo demás, como una auténtica empresa exegética que, como el mismo autor reconoce, «pretende iluminar, a partir de un texto determinado, la doctrina plotiniana de lo Uno [...]» (p. 12). Esta exposición, emprendida con erudición y agudeza interpretativa, descansa sobre la base de la edición crítica del texto griego (P. Henry et H.-R. Schwyzer, *editio maior*: 1951-1973, *editio minor*: 1964-1982) y ha tenido a la vista las traducciones más autorizadas: la francesa de Bréhier (París: 1923-1938), la italiana de Cilento (Bari: 1947-1949), las inglesas de MacKenna, revisada por B. S. Page (London: 1962³), y de Armstrong (col. Loeb: 1966-1967) y, por último, la española de Igal (Madrid: 1998) quien, por su reconocida competencia filológica, dedicó al tratado de *En. VI 9* una serie de observaciones críticas tan agudas como esclarecedoras (*Helmantica* 22, 273-304). El autor también ha contado con las glosas a la versión latina de las *Enéadas* realizadas por M. Ficino (París: 1896).

Si bien reconoce que su producción es deudora de la labor de no pocos eruditos que han consagrado su vida a los estudios plotinianos, el escrito de M. Zubiria, por su parte, patentiza una claridad que no nace de la investigación misma, en la medida en que la precede, justifica y hasta la vuelve posible. El autor asevera que su estudio se sitúa en otro mirador que ya no es el de la indagación historiográfica. En este sentido y por lo que respecta a los puntos más originales que contiene la presente publicación, se destaca el hecho de ubicar la figura de Plotino desde un ángulo de análisis inusitadamente nuevo, tal como ha sabido presentarlo de manera diferenciada, e incluso más acá de la posmodernidad, el pensamiento logotectónico de Heriberto Boeder (*Topologie der Metaphysik*, Friburgo/Munich: 1980). Por medio de la publicación de una serie de trabajos suyos, así como de algunas lecciones o seminarios dictados en Alemania, Boeder ha dado a conocer una comprensión renovada de la historia de la filosofía, de su disposición cronológica y hasta de la topología de los mismos representantes que integran tanto el todo de la Historia del amor a la sabiduría, cuanto el todo de la esfera del Mundo de la Modernidad en sentido singular y el todo de la esfera del Lenguaje.

Las líneas doctrinales del libro aquí reseñado se establecen, en lo sustancial, sobre la base de que Plotino constituye el comienzo propiamente dicho de la razón conceptual o especulativa de la filosofía de la Época Media; contrario a lo que propugna la mayor parte de especialistas en materia de neoplatonismo al considerar a Plotino – a partir de un juicio que en nada difiere del esquema bipartito presentado por Hegel en sus *Lecciones de historia de la filosofía* – el último representante de la última fase de la Filosofía Antigua. M. Zubiria procura poner de manifiesto, por medio de una reflexión sostenida que se extiende a lo largo de todo su libro, hasta qué punto este juicio acerca de la posición plotiniana resulta decisivo para comprender el pensamiento del filósofo en su totalidad.

Aun cuando su estudio esté enriquecido a partir de una solvencia crítica y, no menos, de relaciones con otros autores, de citas y comentarios, de una agudeza y delicadeza lingüística sin

par, de traducciones y hasta de propuestas satisfactorias sobre el mejor modo de dirimir el sentido o el significado de un término polisémico, M. Zubiria se atiene al propósito de atender menos a intervenir en la discusión histórico filológica que a comprender la naturaleza del movimiento seguido por la reflexión plotiniana a lo largo del tratado seleccionado para su análisis. Por medio de pasajes y relaciones conceptuales sustentados en las otras posiciones claves de la filosofía de la Época Media: Agustín de Hipona y Tomás de Aquino, el autor vincula la figura de Plotino con ambos en su referencia a una tarea común: la de atender a la norma de la *sapientia christiana*, determinada como un saber universal acerca del destino del hombre, que preside la reflexión especulativa de la razón y la conduce hacia la diferenciación no sólo de sí misma, sino respecto de sí misma. El desarrollo mismo de la reflexión plotiniana manifiesta el movimiento de autodeterminación de la filosofía medieval a la luz de la relación concipiente con una sabiduría histórica configurada según un orden epocal. En el caso de Plotino, la sistemática de Boeder muestra que el saber con el cual se religa el pensamiento del Neoplatónico es el de la Revelación Neotestamentaria, tal como la misma se articula en sus fuentes constitutivas: a) Evangelios Sinópticos, b) Epístolas Paulinas y c) Evangelio según San Juan.

En este sentido, conviene señalar el modo característico en que el autor presenta a lo largo del libro la relación de Plotino con el mensaje de la Revelación Neotestamentaria. En el campo de la investigación historiográfica, por cierto, la vinculación de Plotino con el Cristianismo ha tenido ya sus defensores y detractores. Entre estos últimos figura, *v. gr.*, nada menos que Bréhier, empeñado siempre en ver en Plotino un representante del paganismo antiguo; mientras que cabría mencionar a M. Ficino como un ejemplo de los primeros. De allí que hablar acerca del «cristianismo de Plotino», lejos de ser una novedad, puede resonar incluso como una cuestión ya tratada y hasta zanjada por los especialistas. Aun cuando ello sea discutible, lo cierto es que en el estudio de M. Zubiria el vínculo del Neoplatónico con el Nuevo Testamento recibe, a partir de las enseñanzas de

Boeder, una justificación de carácter sistemático. No se trata ya de establecer esa relación a partir de algunas observaciones aisladas a las que acaso podrían oponerse otras observaciones, sino de captar su posición a partir de una concepción epocal del saber metafísico o filosófico *sensu stricto* que, deudor siempre de una sabiduría inicial, se articula en cada caso como una *ratio* de tres términos. La decisión, entonces, de reconocer en Plotino la posición primera de la Época Media responde al hecho de que en él, el Uno-Bien es pensado a la luz de la «diferencia absoluta», esto es, a la luz de una noción que funda para toda la Época la posibilidad de hablar del «Dios trascendente».

La exposición de M. Zubiria va procediendo *more Plotini* toda vez que recorre detenidamente los diferentes aspectos y temas presentados en los capítulos del tratado, pero a su vez interpretándolos a la luz de la relación intrínseca que vincula la posición plotiniana con la sabiduría epocal neotestamentaria. Por tales razones, el trabajo de marras está lejos de ser una mera glosa o una repetición de las ideas dichas por Plotino. Las agudas observaciones argüidas por M. Zubiria iluminan y descubren la estructura inteligible del texto mentado. En cada uno de los capítulos el autor explicita el contenido de la enseñanza del Neoplatónico, aunque no se conforma simplemente con ello, sino que establece, en la medida en que lo torna posible el mismo documento fuente, las distinciones necesarias que permiten fundamentar en qué se diferencia el pensamiento de Plotino de la filosofía que le precede, como así también en qué puntos converge tanto con respecto a las posiciones fundamentales de la filosofía de la Primera Época (Parménides-Platón-Aristóteles), cuya impronta especulativa es de un orden primordialmente teórico, como de la Última (Kant-Fichte-Hegel), que se despliega en vista de una determinación especialmente poética. La exégesis del autor sobre el texto plotiniano llama la atención del lector sobre la impronta peculiarmente práctica que anima el movimiento reflexivo, puesto que concipiente, de la filosofía de la Época Media enarbolada por Plotino, toda vez que implica una conversión de la voluntad en aras de la salvación y no de la sola contemplación.

En relación con lo que se ha venido mencionando a propósito de la originalidad que presenta el comentario desarrollado por M. Zubiria, conviene, por último, dedicar tan siquiera un breve párrafo a poner de relieve la larga serie de relaciones conceptuales, temáticas e incluso terminológicas que este trabajo establece entre el pensamiento de Plotino y los autores de la Época Media, incluidos aquellos que, hallándose topológicamente fuera de ella, están firmemente enraizados en la tradición del saber del Nuevo Testamento. Un caso representativo es el de San Juan de la Cruz, a cuya obra poética y mística el autor acude para explicitar mejor algún pasaje del texto plotiniano. Como ejemplo al canto de esto último, en varias oportunidades de su estudio M. Zubiria manifiesta de qué manera la visión unitiva del alma en su encuentro con el Uno, entendida como un «ver» de tal índole que de suyo implica un «tocar» y contra el cual militan no pocos obstáculos, se muestra claramente en la pluma de San Juan de la Cruz como una «dolencia de amor que no se cura sino con la presencia y la figura» (*Vide* especialmente cp. IV).

Por consiguiente y de acuerdo con las consideraciones que se han venido realizando, a raíz del espíritu laborioso y tenaz con que ha sido gestada, la presente edición es un testimonio legítimo de las palabras que Hegel profiere en el Prefacio a la *Fenomenología del espíritu*: «Lo más fácil es enjuiciar lo que tiene contenido y consistencia; es más difícil captarlo, y lo más difícil de todo la combinación de lo uno y lo otro: el lograr su exposición». Si lo sabido, entonces, por Plotino acaba por convertirse para la inteligencia en la posibilidad de un supremo habitar, a cuyo horizonte pertenece ni más ni menos que la historia epocal del amor a la sabiduría (p. 133), no puedo menos que dar término a la presente nota – como de hecho sería digno de encomio rematar cualquier lectura de algún otro pasaje de la obra del Neoplatónico – con la exultación que brota del agradecimiento. Es esta misma intención la que anima la plegaria con la que M. Ficino da cierre a su ingente labor de traducción latina de la *Enéadas* y que es reproducida, asimismo, por M. Zubiria como broche de su escrito:

«Gratias tibi agimus, summe Deus, illuminator mentium, auctorque bonorum, quod nobis praeter meritum ad absolvendum opus tantum tua gratia vires suppeditasti. Da, precor, clementissime Deus, veram lectori pio prosperitatem: infunde praeterea lumen, quo vera passim discernat a falsis, ne usquam vel meditando vel agendo a tua voluntate dissentiat».

FERNANDO G. MARTIN DE BLASSI
CONICET-UNCuyo

FRANCISCO GARCÍA BAZÁN, *La Biblioteca gnóstica de Nag Hammadi y los orígenes cristianos*, El Hilo de Ariadna, Buenos Aires 2013, ISBN: 978-987-29896-3-7, 252 pp.

1.

Tarde o temprano el universal se impone por sí mismo, lo aleatorio y la contingencia, muchas veces, son sus portadores ocasionales. Tal el caso de la *Biblioteca gnóstica de Nag Hammadi* descubierta por dos hermanos en la región homónima que, excavando en las laderas del imponente macizo de Jabal al-Tarif, en la antigua aldea de Khenoboskion (Alto Egipto), en busca de fertilizantes para sus campos, hallaron, en diciembre de 1945, una jarra de cerámica roja con trece (13) libros o códices cuidadosamente encuadernados en piel, escritos en copto traducidos del griego. Esos textos, minuciosa y científicamente clasificados a la vez que ordenados por un Comité Internacional *ad hoc*, fueron traducidos al castellano en su versión completa por tres especialistas, entre los cuales se encuentra el autor del libro que comentamos (A. PIÑERO, J. MONTSERRAT TORRENTS A. Y F. GARCÍA BAZÁN, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi: Tratados filosóficos y cosmológicos*, t. I, 1997; *Evangelios, hechos, cartas*, t. II, 1999; *Apocalipsis y otros escritos*, t. III, 2000, Editorial Trotta, Madrid). Son escritos gnósticos que nos permiten enriquecer nuestra comprensión de los orígenes del cristianismo y revalorar, desde una óptica más profunda, sus principios doctrinales.

La copia de algunos escritos para completar códices incompletos y su encuadernación «debe haber obedecido al proyecto de edición y conservación cuando a fines del s. IV o comienzos del V la comunidad gnóstica de Khenoboskion ha visto próxima su inevitable dispersión forzándola a un futuro de silencio o extinción». La vivencia y la firme convicción en los principios metafísicos en torno a la gnosis y el Pleroma motivaron guardar cuidadosamente los escritos en una vasija segura y enterrarla en un lugar oculto «con la conciencia de que los materiales que in-

humaban iban a tener un destino espiritual feliz e imperecedero, de lo contrario los hubieran extinguido por el fuego» (p. 122). Con el citado descubrimiento ese «feliz destino» tuvo lugar y la universalidad del espíritu, su tiempo (*kairós*). Pues, nos concede una nueva visión de la gestación de la vivencia universal del cristianismo.

En efecto, los gnósticos tuvieron una participación activa «durante los siglos II, III y IV en los conflictos doctrinales y prácticos que se suscitaron en los comienzos del cristianismo. En aquel entonces, se ofrecieron como protagonistas filosóficos de la época Patrística, y no – según es habitual – como testigos parasitarios teológicos. Esto fue posible advertir gracias al importante cúmulo de documentos directos que desde fines de 1945 se poseen de los gnósticos, a los que es lícito subordinar los que existían previamente como testimonio acerca de ellos» (p. 9).

Cabe remarcar que vislumbrar esta nueva perspectiva tras los escritos revelados es sólo posible desde un conocimiento acabado y sapiente acerca de la vivencia espiritual y universal de los primeros siglos de nuestra era, que nuestro autor posee de modo eximio.

2.

«El espíritu sopla donde quiere y oyes su voz; mas no sabes de dónde viene ni a dónde va. Así es todo lo que adviene de él» (Jn. 3, 8). De ese modo, el espíritu toma su tiempo (*kairós*) para revelarse a los que quiere revelarse, para que sea aceptado y comprendido. Y, llegó el tiempo, vehículo y grana de lo universal, en que la Biblioteca de Nag Hammadi dio el consentimiento de que esta «filosofía de origen cristiano no se puede confundir con una herejía cristiana, como parasitaria de un tronco primario proto-ortodoxo. El modo de pensar y conducirse de sus miembros, teniendo por centro la realidad oculta de Jesús el Salvador, el Resucitado, vencedor de la muerte, preexistía a las más antiguas acusaciones de adversarios y detractores [...] Mostraban asimismo un carácter intelectual cristiano propio ante los filósofos griegos» (pp. 229-230).

De igual manera, lo universal que condensa en sí el secreto y encierra el sentido último de todo lo que es y que el hombre ha de descubrir en su interior en silencio, porque ahí mora lo que es «en espíritu y en verdad». Con la Biblioteca de Nag Hammadi se repara que en los albores del cristianismo su doctrina incipiente se mantenía en resguardo en lo oculto y que, ahora, en el tiempo cumplido, podemos saber (saborear) el alcance teológico de aquella experiencia de lo invisible.

Dentro del gnosticismo «la escuela filosófica» o «la corriente esotérica cristiana» hacía sobremanera hincapié en lo secreto, «en la experiencia de lo callado, de lo oculto, de lo intenso y concentrado que no se puede manifestar, ya que lo manifestado empobrece la riqueza de lo que es en sí mismo» y cuya transmisión ha de ser secretamente. De allí que los *Evangelios gnósticos* comienzan con: «Estas son las palabras secretas que Jesús dijo a [...]» (pp. 34-35).

La vivencia de y en lo secreto es gnosis, conocimiento directo. «En el conocimiento en sí no hay olvido ontológico, porque es reconocimiento de sí mismo, ni deseo de conocer, ni tampoco espera; no hay expectativa de conocimiento. No es el conocimiento en sí adhesión firme a un designio divino no visible que se ha de cumplir y se cumple según la Voluntad inescrutable de Dios. Por eso, la gnosis es también una forma de abordar la cuestión del *tiempo cristiano* carente de ansiedad y angustia, de esperanza y de desesperanza, transido de plena alegría [...] ya no estamos en los dolores de parto, sino en el alumbramiento. El gnóstico resuelve la realidad del tiempo cristiano y muestra el método para alcanzar su sustancia (universal): la vía de la liturgia mística» (pp. 42-43). Es la experiencia directa del *pneûma*, esto es: la experiencia del *seno del Padre*. «Es ahí donde están los hijos en el Hijo, en donde residen los spermata pneumáticos y estriba en esto la riqueza mayor de un espíritu». Es la inteligibilidad en sí en que se halla viviente la libertad (pp. 44-45).

3.

En ese contexto, la obra se desarrolla en cinco capítulos con una selecta y erudita bibliografía al final de cada uno de ellos. De esta manera:

a. El cp. I analiza el gnosticismo desde la perspectiva de aquellos que lo han «cargado de sentido despectivo y en relación con las polémicas confesionales entre protestantes y católicos» y a los autores que no supieron hacer justicia interpretativa de la Gnosis, ni al «fenómeno histórico de la Antigüedad tardía», «acaso el más fascinante momento de la historia en el que la humanidad de Oriente y Occidente enlazada ha sabido vivir la experiencia plena de lo sagrado generando un rico mosaico de convicciones y doctrinas con capacidad para convivir y tratar de encontrar las razones de esa convivencia» (p. 51).

b. El cp. II aborda los testimonios respecto del gnosticismo de la gran iglesia y de los filósofos gentiles anteriores a los códices de Nag Hammadi, tales como Justino de Roma, Ireneo de Lyon, Ignacio de Antioquía, Hipólito de Roma, Celso, Plotino, Porfirio y los alejandrinos, finalizando con un sumario contenido de los códices y las diversas ediciones y traducciones modernas.

c. El cp. III se hace cargo de la «clasificación de los códices de Nag Hammadi, Códice Tchacos, Papiro Gnóstico de Berlín 8502 y Códices de Ashew y de Bruce» con un amplio y pormenorizado conocimiento filosófico y técnico de los mismos.

d. El cp. IV estudia la figura de Justino Mártir (de Neopolis o de Roma) como «el primer escritor cristiano que ha sostenido el vínculo inseparable entre la fe y la razón, afirmando la naturaleza universal y única del pensamiento cristiano y que, por ello, le corresponde el título genuino de primer filósofo cristiano» (p. 196), y baluarte contra los herejes constituyendo la primera heresiología.

e. El cp. V y último trata acerca del «Tratado Tripartito» al final de la compaginación del Códice I como un documento en franca y táctica polémica con el anti-gnosticismo de

Plotino. El paralelo conceptual entre los dos enfoques filosófico y teológico es notorio. Sólo a modo de ejemplo cabe señalar: «el Uno Solo (Plotino) es únicamente el Padre, es como una raíz con un tronco, ramas y frutos [...] el Padre produjo todo». Es de observar que «el acento peculiar que el pensador le pone al vocablo en relación con la ‘paternidad’ absoluta es una diferencia que le permite distinguir su exégesis de raíz bíblica de la neoplatónica» (p. 209). «El autor del ‘Tratado Tripartito’ muestra la originalidad de su redacción comprometida con la controversia plotiniana» (p. 211). A continuación se expone el contenido del Tratado en su tres secciones: 1. sobre las realidades eminentes del Padre, el Hijo y la Madre/Silencio del Padre; la caída del logos/Sabiduría; 2. la tripartición antropológica, el mundo y el tiempo; 3. el Salvador y el retorno del Hijo/hijos en la Profundidad del Padre (pp. 213-229). Por último destaca «la insuficiencia de la tesis de la interpretación del gnóstico como ‘una herejía cristiana’».

4.

A modo de síntesis puede decirse que el pensamiento espiritual de los gnósticos en los primeros tiempos cristianos es la culminación de un saber esotérico a partir de la experiencia cristiana basada en el ejemplo de la existencia espiritual de Jesús el Nazareno y la fama de su resurrección.

De allí, «el primer fondo de creencias de los gnósticos emergió simultáneamente con las experiencias cristianas que dieron nacimiento a la corriente judeocristiana representada por los familiares de Jesús (Santiago y Judas Tomás) y la facción muy pronto mayoritaria de los protocatólicos (Pedro y Pablo) sobre los que se impuso la divisa de la ‘apostolicidad’ de los Doce. La facción de los seguidores de la otra ‘columna’, la juanina, posiblemente abarcó una tendencia convivencial, al mismo tiempo católica y gnóstica [...]». El «fondo gnóstico autónomo más antiguo del los cristianos es el de los gnósticos a secas; la denominación más antigua de esta tendencia de judíos esoteristas de confesión cristiana, la escuela barbelognósticos-setiana, cuya

autonomía incluye la triple dimensión de iniciación, doctrina y forma de vida en torno a la experiencia del secreto inmanifiesto, hecho visible ejemplarmente en Jesucristo Salvador, que más tarde adquirirá diferentes formas sin entrar en contradicciones entre sí» (pp. 230-231).

MIGUEL VERSTRAETE
Facultad de Filosofía y Letras-UNCuyo

IN MEMORIAM

Olivia-Remie Constable

Olivia Remie Constable, Directora del Medieval Institute y Profesora de Historia en la Universidad de Notre Dame, falleció el miércoles 16 de abril de 2014. Unía al Centro de Estudios Filosóficos Medievales de la Universidad Nacional de Cuyo un profundo vínculo con la recordada Remie, quien en 2009 había recibido en su Instituto al Dr. Rubén Peretó Rivas y en 2013 al Lic. Emiliano Cuccia, ambos en estadias de investigación con becas de la Fundación Fulbright. Por otro lado, la profesora Constable había visitado nuestro Centro en junio de 2012, con motivo del Coloquio Anual de la FIDEM realizado en Mendoza.

Remie se había graduado en Yale en 1983 y conseguido su doctorado en historia del Cercano Oriente en Princeton en 1989. Enseñó en la Universidad de Columbia por seis años antes de hacerse cargo de su cátedra en Notre Dame.

Su campo específico de estudio era la interacción entre cristianos, musulmanes y judíos durante el Medioevo en el mundo mediterráneo. Además, se interesaba también en la historia económica y social, la historia de las ciudades medievales y de la vida urbana, de la España medieval y de la percepción de la Edad Media en las novelas y el cine contemporáneos. Era, sin duda alguna, una profesional consumada y una persona excepcionalmente cálida y acogedora.

En el último otoño del hemisferio norte había realizado con un grupo de catorce estudiantes de la Universidad de Notre Dame el Camino de Santiago. Comentaba Remie luego del viaje: “No éramos solamente profesores que teníamos todas las respuestas. Éramos más bien un grupo viendo, pensando y resolviendo aquello que observábamos. La relación fue mucho

más profunda que sólo la de profesor y estudiante”.

La profesora Constable era también miembro del Institute for Advance Studies de Princeton y había obtenido prestigiosas becas como la del National Endowment for the Humanities, la American Council of Learned Societies y la de la Guggenheim Foundation. Era también *fellow* de la Medieval Academy of America.

Entre sus obras se destacan: *Trade and Traders in Muslim Spain: The Commercial Realignment of the Iberian Peninsula 900-1500*, *Medieval Iberia: Readings from Christian, Muslim, and Jewish Sources* y *Housing the Stranger in the Mediterranean World: Lodging, Trade, and Travel in Late Antiquity and the Middle Ages*. La muerte la sorprendió trabajando en un libro sobre las percepciones de los cristianos de la identidad musulmana en la España del medioevo tardío.

El Centro de Estudios Filosóficos Medievales lamenta profundamente la pérdida de Remie y expresa sus condolencias a su marido Matthew y sus hijos Owen y Sam.

Asimismo, expresamos nuestro pesar por el fallecimiento, el día 6 de marzo de 2014, del Dr. Alessandro Musco, profesor de Historia de la Filosofía Medieval de la Università di Palermo y Director de la Officina di Studi Medievali de la misma ciudad, con quien nos unía una cálida amistad, fruto de los encuentros en congresos y coloquios de la FIDEM, particularmente el realizado en Palermo en 2009.

RESEÑAS

J. EBBELER, *Disciplining Christians: Correction and Community in Augustine's Letters*, Oxford University Press, New York 2012, 254 pp. ISBN 9780195372564

El presente estudio analiza la correspondencia agustiniana con el objeto de mostrar cómo el obispo de Hipona procuró transformar el intercambio epistolar tradicional en un medio para corregir el pensamiento y la conducta de sus destinatarios. Ebbeler señala que las cartas de Agustín han sido utilizadas como una valiosa fuente de información para la vida del autor y su época, pero que han despertado poco interés por sí mismas. La autora reconoce que las cartas puedan ser una fuente de información valiosa tanto para el historiador como para el biógrafo, pero sostiene que esto no debe hacer perder de vista el hecho de que también permiten reconstruir importantes redes sociales y literarias. Para apreciar mejor la innovación que supuso la práctica epistolar agustiniana hay que tener presente que tanto en la época clásica como en el período Tardoantiguo el intercambio de cartas era concebido como un *colloquium absentium amicorum*, es decir, como una conversación entre amigos ausentes. Dado su carácter semi-público, la correspondencia permitía tender redes sociales entre los miembros de la élite y la crítica o humillación del destinatario eran cuidadosamente evitadas. Frente a esto, Agustín se propuso conducir sus intercambios epistolares de un modo diferente, en tanto sus cartas apuntan a reprender y corregir al destinatario y esperan de él no sólo una respuesta sino también un reconocimiento por escrito del error en que han incurrido. La Introducción (pp. 3-26) examina tanto la historia de la transmisión del texto cuanto las principales ediciones críticas del corpus epistolar agustiniano y llama la atención sobre la escasez de monografías dedicadas a esta correspondencia. Interesa señalar que Ebbeler no se propone una indagación de los motivos psicológicos de Agustín sino de los rasgos de su práctica epistolar, que habría sufrido una evolución gradual desde mediados de la década del 90 del siglo IV hasta la muerte del autor, en 430.

El cp. 1 («Rebuke, Friendship, and Community»), pp. 27-

62) comienza por ubicar la práctica epistolar agustiniana en el contexto más amplio de su concepción sobre la *amicitia* en las *Confesiones*. Hay en ese texto (escrito c. 397) una crítica incisiva a la formulación clásica según la cual el *amicus* ideal es un *alter ego*, pues esto implica una cierta anulación de las fronteras personales. Más que un *alter ego* un *amicus* es un compañero de viaje en el camino plagado de obstáculos que conduce a la vida eterna; asimismo, las reprimendas entre amigos deben hacerse en público para que la corrección del pecador individual beneficie a la comunidad cristiana en su conjunto. Ebbeler explora a continuación los antecedentes filosóficos y literarios (pp. 42-50) de la práctica de la corrección en el marco de la *amicitia* epistolar. Aunque hay indicios de que el epicureísmo (Filodemo) favoreció un ideal similar, Ebbeler considera que la Sagrada Escritura (especialmente el Antiguo Testamento) ejerció una influencia decisiva en Agustín: la corrección de Pablo a Pedro en la *Epístola a los gálatas* (2) fue su principal modelo inspirador (p. 48). Si bien la epistolografía antigua (Pseudo-Demetrio) discute sobre varios tipos de cartas correctivas, en la práctica – siempre teniendo en cuenta el estado fragmentario de la evidencia conservada – las cartas de este tipo son *rarae aues*, pues entre los escritores antiguos parece haber primado un sentido intuitivo de acuerdo con el cual el envío de una carta era un gesto esencialmente amistoso, o al menos un gesto cuya finalidad era dar la impresión de *amicitia* (p. 51). Tras examinar los antecedentes latinos de Agustín (Cicerón, Jerónimo, Cipriano y Séneca), Ebbeler concluye que «Seneca's letters are the closest we come to a reciprocal, corrective correspondence before Augustine» (p. 54), aunque advierte sobre el hecho de que Agustín no lo menciona como influencia específica. Un rasgo llamativo de la correspondencia agustiniana es la relativa escasez de *Freundschaftsbrieve* convencionales, en vista de su inclinación a utilizar la carta como un medio para ofrecer corrección *in absentia* antes que para el cumplimiento de los *officia amicitiae*: «[...] Augustine constructs the epistolary persona of a churchman who is too preoccupied with his clerical duties to engage in playful correspondence with friends» (p. 61). Con

todo, hay que tener presente que, para Agustín, las cartas de tipo correctivo son más amistosas aún que las tradicionales, en tanto «[...] the most amicable action one Christian could take toward another was to correct his errors and, in so doing, assist in his progress toward salvation» (p. 62).

El cp. 2 («Experiments in Epistolary Correction», pp. 63-99) examina los primeros intentos (c. 391-395) que hizo Agustín por emprender un intercambio epistolar correctivo con un heterogéneo grupo de destinatarios: Máximo de Madaura (*Ep.* 16-17), el obispo donatista Maximino (*Ep.* 23) y Jerónimo (*Ep.* 28), el estudioso de la Biblia más famoso de su tiempo. Agustín intentó persuadirlos de que se avinieran a participar seriamente en un intercambio epistolar correctivo. Sin embargo, hasta donde se sabe, estos intercambios fracasaron, ya porque el destinatario hizo caso omiso de los avances de Agustín, ya porque la carta nunca llegó a destino. A pesar de que en Paulino de Nola Agustín parece haber encontrado un destinatario dispuesto a secundarlo en su iniciativa epistolar, la correspondencia que intercambiaron es llamativamente convencional y llena de formulismos: «These evident differences in tactics are, in part, the result of Paulinus' own requests for guidance and direction rather than overt correction. They might also reflect Augustine's belief that Paulinus's misunderstandings of scripture or proper Christian practice [...] did not pose a significant threat to the larger Christian community» (pp. 82-83).

El cp. 3 («The Honeyed Sword: Rebuking Jerome», pp. 101-150) se ocupa en la tensa relación epistolar que Agustín mantuvo con Jerónimo, de la cual han sobrevivido 19 cartas. Esta correspondencia se desarrolló en dos etapas: 394/ 395 a 405 y 415 a 419. Aunque ambos tenían desacuerdos exegéticos importantes, el punto específico de disenso se centró en el rol de la crítica en el marco de un intercambio epistolar: «For Jerome, a letter was either friendly or hostile. The very presence of rebuke, even if charitable and well intentioned, made a letter hostile and allowed for a hostile response» (p. 131). Jerónimo había empleado la crítica franca en tratados polémicos (contra Rufino, Joviniano y otros), pero, en su opinión, entre amigos la

corrección debía ocurrir en un encuentro cara a cara y no en el marco potencialmente público de una carta (p. 128). En el cierre de la primera fase de la correspondencia con Jerónimo, Agustín tuvo que abandonar su esperanza de embarcarse junto a su destinatario en una correspondencia de tipo correctivo, cuya *maior caritas* resultaba inalcanzable, y contentarse con la *minor caritas* de una correspondencia amistosa convencional (p. 145). En el análisis de Ebbeler, la irascibilidad y resistencia de Jerónimo frente a los avances de Agustín resultan justificadas.

El cp. 4 («The Donatists and the Limits of the Corrective Correspondence», pp. 151-189) examina las cartas que el Obispo de Hipona envió a sus adversarios donatistas. Aunque no se dirige a ellos como *amici*, Agustín creía que la caridad cristiana debía alcanzar incluso a los propios adversarios en tanto seres humanos, aunque más no fuera que para corregirlos (pp. 151-2). A pesar de sus esfuerzos por abrir el diálogo, sus destinatarios nunca respondieron a sus cartas. A principios del siglo V, habiendo abandonado toda esperanza de corrección por vía epistolar, utilizó fragmentos de viejas cartas intercambiadas entre donatistas a fin de embarcarse en un diálogo ficticio con obispos donatistas como Petiliano o Parmeniano (pp. 177-180). Asimismo, trató las cartas como documentos cuasi legales que ofrecían testimonio de la desviación donatista. Aunque las cartas fueron una parte importante de la campaña de Agustín por unificar la cristiandad africana antes del año 405, dado que ese año el edicto de unidad de Honorio puso en marcha los procesos legales que culminaron en el Concilio de Cartago en 411, Agustín parece haber abandonado sus esfuerzos de persuadir a los donatistas por vía epistolar y recurrió a la intervención coercitiva del Estado Romano.

El cp. 5 («The Retrospective Correction of Pelagius», pp. 191-225) presenta una reconstrucción de la correspondencia entre Agustín y el asceta británico Pelagio, de la que sólo una carta se ha conservado (*Ep.*146). A lo largo de su carrera como clérigo, Agustín recurrió repetidamente al intercambio epistolar como un primer paso para corregir el error entre los miembros de la comunidad cristiana. Con todo, no hay evidencia de

que haya intentado iniciar una correspondencia correctiva con Pelagio, a pesar del hecho de que los dos habían intercambiado al menos una serie de cartas a comienzos de 410. Este capítulo sugiere que la ausencia de una correspondencia de tipo correctivo entre Agustín y Pelagio es consecuencia de la completa ignorancia por parte de Agustín de la perspectiva teológica de Pelagio. Hasta el 416 Agustín creía que sus escritos antipelagistas eran respuestas a las enseñanzas de Celestio y sus discípulos sicilianos. La hipótesis de Ebbeler es que después del regreso de Orosio de Palestina a mediados del año 416, Agustín captó la participación de Pelagio en el movimiento que acabaría llevando su nombre y asumió una enérgica campaña para rescribir la historia de su relación con Pelagio, de manera evidente en *De gestis Pelagi*. Al caracterizar a Pelagio como inmune a la corrección amistosa en un marco epistolar, Agustín encontró una manera de justificar ante la comunidad cristiana internacional la decisión de que los obispos africanos emplearan con él tácticas más abiertamente coercitivas.

La Conclusión («The Paper Trail», pp. 227-234) ofrece interesantes reflexiones respecto de la primacía de la escritura en el período Tardoantiguo y señala que, en general, los esfuerzos del Obispo de Hipona por hacer de la corrección un rasgo esencial de la práctica epistolar deben ser considerados como un fracaso rotundo (p. 231). Asimismo, es notable el hecho de que Agustín haya evitado ser él mismo objeto de crítica o reconvencción por parte de otros miembros de su comunidad (p. 233).

En suma, el libro de Ebbeler abunda en originalidad e ideas estimulantes y resulta altamente recomendable para todos los interesados no sólo en Agustín, sino también en la cultura literaria de la Antigüedad Tardía.

SOLEDAD CORREA
CONICET-UNR

VOLUMEN 7/2

ARTÍCULOS

**Ni lo mismo ni lo otro.
Sobre conocimiento y semejanza en la noética de
Tomás de Aquino.**

Antecedentes agustinianos, debates actuales.

**Neither the Same nor the Other.
On Knowledge and Likeness in the Aquinas'
Epistemology.**

Augustinian background, current debates

IGNACIO MIGUEL ANCHEPE

Sumario:

1. Por todas partes, semejanzas
2. Semejanza y conocimiento según Agustín de Hipona
3. Neutralizar las semejanzas
4. Desemejantes semejanzas
4. 1. *Individuos en el mundo, semejanzas en la mente*
4. 2. *Los superintelectos conocen por semejanzas*
5. Conclusion

Resumen: La noción de semejanza — *similitudo* — suele resultarle útil a Tomás de Aquino para explicar en qué consiste conocer. Recurre a ella para describir qué es la especie tanto inteligible como sensible así como el verbo mental. Sin embargo, el protagonismo de esta noción lleva anejos, al menos, dos problemas. Frecuentemente los especialistas pretenden explicarlo postulando un presunto precedente aristoté-

©Scripta Mediaevalia. Revista de pensamiento medieval, vol. 7 (2014),
pp. 115-138. ISSN: 1851-8753

Centro de Estudios Filosóficos Medievales, Facultad de Filosofía y Letras,
Universidad Nacional de Cuyo
Centro Universitario, 5500 – Mendoza, Argentina.

lico. No obstante, examinada cuidadosamente, la obra del Estagirita proporciona escasas apariciones de la noción. En este trabajo examino la viabilidad de un precedente agustiniano para las recurrentes semejanzas del Aquinate. Y hay un segundo problema. ¿Cómo conciliar estas preponderantes semejanzas con el supuesto realismo directo que canónicamente se le ha imputado a Tomás? Con respecto a esto, critico algunas interpretaciones que anulan la semejanza tomándola como mero sinónimo de la identidad *simpliciter*. Finalmente, argumento la tesis de que, según Tomás, la eficacia noética de la semejanza estriba más en la diferencia que en la identidad.

Palabras clave: Agustín de Hipona; representaciones mentales; semejanza; teoría del conocimiento; Tomás de Aquino.

Abstract: The notion of likeness — *similitudo* — is often useful to Aquinas to explain what is to know. He uses it to describe what is the species both intelligible and sensible as well as the mental word. However, the leading role of this notion involves at least two problems. Scholars often seek to explain it by postulating an Aristotelian possible precedent. However, carefully examined, the work of Aristotle provides rare appearances of this concept. In this paper I examine the feasibility of an Augustinian precedent as a cause of recurring likenesses in Aquinas. And there is a second problem. How to reconcile these overarching likenesses with the alleged direct realism canonically attributed to Aquinas? Regarding this, I criticise some interpretations that nullify likeness taking it as a mere synonym of identity *simpliciter*. Finally, I argue that, according to Aquinas, the epistemological efficacy of likeness is based on the difference rather than on the identity.

Keywords: Augustine of Hippo; likeness; mental representations; theory of knowledge; Thomas Aquinas.

Tú, que proclamaste la verdad, has dicho/ que, dándose la identidad de la palabra y el objeto,/ la boca sería quemada por la palabra «fuego»;/ dándose su diferencia,/ no existiría el conocimiento.

Nāgārjuna, *Lokāitastava*

Ὅντως, ὦ μακάριε, ἐσμὲν ἐν παντάπασι χαλεπῇ
σκέψει. τὸ γὰρ φαίνεσθαι τοῦτο καὶ τὸ δοκεῖν, εἶναι δὲ μή,
[...] πάντα ταῦτά ἐστι μεστὰ ἀπορίας αἰεὶ ἐν τῷ πρόσθεν
χρόνῳ καὶ νῦν.

Realmente, bienaventurado, estamos ante un examen extremadamente difícil, pues semejarse y parecer sin llegar a ser, [...] siempre está lleno de dificultades, tanto antiguamente como ahora.

Platón, *Sofista*

1. Por todas partes, semejanzas

Tomás de Aquino suele afirmar que el conocimiento consiste en poseer una semejanza (*similitudo*). Lo que completa o perfecciona la actividad cognoscitiva, aquello que la lleva a término, es la semejanza de la cosa o de la forma de la cosa.¹

1 Las referencias a las obras del Aquinate se consignarán según las siguientes abreviaturas: *QDP*= *Quaestiones disputatae de potentia* (Cuestiones de potentia); *QDQ*= *Quaestiones de quolibet* (Cuestiones Quodlibetales); *SCG*= *Summa contra gentiles* (Suma contra los gentiles); *SEI*= *Super evangelium Iohannis lectura* (Comentario al Evangelio de Juan); *SLDA*= *Sententia libri De Anima* (Comentario al De Anima); *SLM* = *Sententia libri Metaphysicae* (Comentario a la Metafísica); *SSS*= *Scriptum super libros sententiarum* (Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo); *ST*= *Summa Theologiae* (Suma Teológica). Por otra parte, este trabajo es reelaboración de la comunicación «Antecedentes agustinianos de la tesis del conocimiento como semejanza en Tomás de Aquino», presentada en

«Hay que saber que como todo conocimiento alcanza su acabamiento [*perficiatur*] porque una semejanza de la cosa conocida se da en el cognoscente, así como la perfección de la cosa conocida consiste en tener una forma determinada por la cual es una cosa determinada, del mismo modo la perfección del conocimiento consiste en tener una semejanza de esta forma».²

En este pasaje, no es posible imputar la noción de semejanza a una mera distracción. Tomás la utiliza deliberadamente, ya que, al disponer de la oposición entre cosa (res) y forma, bien podría haber definido el conocimiento como la posesión de la forma de la cosa. El argumento habría sido muy simple. Para la cosa y para el conocer — podría haber dicho — hay una misma perfección, que es la forma. Pero no dice eso. Más bien opta por introducir una nueva noción. La forma es perfección para la cosa pero para el conocer lo es la semejanza de la cosa.

Podría pensarse que el texto citado es un pasaje aislado o inusitadamente enfático. Sin embargo — lo comprobará cualquier lector atento — por los textos noéticos de Tomás no sólo pululan semejanzas, sino también especies, conceptos, imágenes e incluso representaciones. Una variada gama de mediaciones cognoscitivas, a menudo acompañada por la advertencia de que no es posible reducirlas a pura y simple identidad.

«Entre cognoscente y conocido no se exige una semejanza de conveniencia en la naturaleza sino sólo de representación. En efecto, es manifiesto que la forma de la piedra en el alma es muy de otra naturaleza [*longe alterius naturae*] que la forma de la piedra en la materia. Pero es en cuanto la representa que <la forma> es un principio que lleva a conocerla».³

las IX^{as} Jornadas nacionales de filosofía medieval: Senderos medievales, pasos contemporáneos, celebradas por la Academia Nacional de Ciencias en abril de 2014.

2 SLM 6. 4.

3 QDV 8. 11 ad 3.

Tomás también utiliza el concepto de semejanza como una noción genérica, útil para denominar todas las representaciones que intervienen en el conocer, tanto sensitivas como intelectuales. Las representaciones imaginativas (*phantasmata*), con las que trabaja el intelecto agente, son semejanzas de cosas extramentales, que incluyen las condiciones materiales de éstas, por lo cual tienen la inteligibilidad sólo potencialmente.⁴ No obstante, antes de que se forme el *phantasma* imaginativo, lo recibido por los órganos sensitivos también puede denominarse semejanza.⁵ Finalmente, a nivel intelectual, tanto la especie inteligible que informa al intelecto posible, así como el verbo mental producido, ambos, también son semejanzas.⁶

Los intelectos supra-humanos, tanto el angélico como el divino, también utilizan semejanzas. De hecho, gracias a ellas Tomás explica cómo estos intelectos, completamente separados de materia, conocen lo singular en su misma individualidad. Dios, artífice de cada ser material, cuenta con una suerte de plan de diseño, el cual representa al ser material en su totalidad, es decir, en cuanto a su forma y también en cuanto a su materia. Contar con este tipo de representaciones o semejanzas le permite al intelecto divino conocer al ser singular, y hacerlo mejor incluso que el intelecto humano, el cual sólo puede conocer si prescinde de la materia. Y los ángeles cuentan con estas mismas semejanzas, no porque sean artífices de seres materiales — atributo que el cristiano Tomás reserva a Dios — sino porque su conocimiento resulta de una *transfusión* de las ideas o semejanzas del intelecto divino.⁷

4 *SCG* 2. 77: «[C]um sint similitudines rerum sensibilibus etiam secundum conditiones materiales, quae sunt proprietates individuales, et sunt etiam in organis materialibus...».

5 *SLDA* 3. 2: «[V]idens est tamquam coloratum, quia in vidente est similitudo coloris, unde videns est simile colorato».

6 *ST* 1. 85. 2. co: «[F]orma secundum quam provenit actio manens in agente, est similitudo obiecti. Unde similitudo rei visibilis est secundum quam visus videt; et similitudo rei intellectae, quae est species intelligibilis, est forma secundum quam intellectus intelligit»; *SEI* 1: «[V]erbum semper est ratio et similitudo rei intellectae».

7 *SSS* 2. 3, q. 3, a. 3, co: «Formae autem quae sunt in mente Angeli, sunt

A la hora de buscar antecedentes de este uso tan extendido de la semejanza noética, algunos estudiosos remiten a Aristóteles. Martin Tweedale afirma que, siguiendo a Aristóteles, la escolástica entendió la percepción como la formación de una semejanza o representación de cualidades del objeto.⁸ Peter King, por su parte, establece taxativamente que una de las características que diferencia la versión aristotélica de las representaciones mentales es que éstas representan en virtud de una semejanza que las vincula con el objeto de conocimiento.⁹ Finalmente, es el propio Tomás quien parece querer convencernos de esto al interpretar textos gnoseológicos de Aristóteles recurriendo a la semejanza. Por ejemplo, la tesis aristotélica de que lo propio del intelecto es captar qué es algo según su esencia — τὸ τί ἐστὶ κατὰ τὸ τί ᾗν εἶναι —¹⁰ el Aquinate la interpreta resueltamente en el sentido de que el intelecto tiene una semejanza de la esencia del objeto.¹¹

Sin embargo, si se mira de cerca los textos del propio Aristóteles, sólo contados pasajes explican la actividad cognoscitiva en términos de posesión de una semejanza. En *De Anima*, el conocimiento mediante semejanzas queda casi siempre identificado con las gnoseologías materialistas o semi-materialistas

simillimae rationibus idealibus in mente divina existentibus, sicut deductae immediate exemplariter ab eis; unde per eas Angeli cognoscere possunt rerum singularia, quia sunt similitudines rerum etiam quantum ad dispositiones materiales individuantes, sicut et rationes vel ideae rerum existentes in mente divina».

8 Martin TWEEDALE, «Representation in Scholastic Epistemology», in Henrik LAGERLUND (ed.), *Representation and objects of thought in medieval philosophy*, Ashgate, Aldershot/Burlington 2007, p. 69.

9 Peter KING, «Rethinking Representation in the Middle Ages: A Vade-Mecum to Medieval Theories of Mental Representation», in Henrik LAGERLUND, *op. cit.*, p. 83.

10 *De Anima* Γ. 6, 430b 27.

11 *QDV* 8. 7, ad s. c., 8: «Sensus enim et imaginationis obiectum sunt exteriora accidentia, quae sunt similitudines rei, et non res ipsa. Sed obiectum intellectus est quod quid est, id est ipsa essentia rei, ut dicitur in *III De Anima*. Et sic similitudo rei quae est in intellectu, est similitudo directe essentiae eius; similitudo autem quae est in sensu vel imaginatione, est similitudo accidentium eius».

(duramente criticadas por el Estagirita), según las cuales el alma y sus capacidades cognoscitivas son materiales. Se trata del dictum de que lo semejante se conoce por lo semejante.¹² En algunos de estos pasajes, conocer mediante semejanzas equivale simplemente a hacer del intelecto algo corpóreo, tesis que Aristóteles, obviamente, rechaza.

Uno de los contados pasajes donde Aristóteles habla de semejanza noética en sentido positivo es al comienzo del *De interpretatione*, pasaje citado muy a menudo por Tomás. Allí, donde se establece el denominado triángulo semántico de palabra, representación mental y realidad, se define las afecciones mentales (παθήματα τῆς ψυχῆς) como semejanzas de la realidad (ὁμοιώματα).¹³ Sin embargo, la alusión, lamentablemente, es fugaz, ya que luego de esta línea Aristóteles no retoma el tema de la semejanza y guarda completo silencio al respecto. La referencia se limita a una sola palabra.

Y hay dos pasajes más. En el primero de ellos, se dice que la facultad sensitiva, luego de ser afectada por el objeto, se asemeja a él y es como él (πεπονθὸς δ' ὁμοίωται καὶ ἔστιν οἷον ἐκεῖνο).¹⁴ El otro — sin duda el más importante de todos — establece que el pensamiento implica figuras y procesos (σχήματα καὶ κινήσεις) que son semejantes (ὅμοια) a los objetos extramentales.¹⁵ Y poco después aclara que las representaciones mentales son más pequeñas que los objetos extramentales pero proporcionales a ellos (πάντα τὰ ἐντὸς ἐλάττω, καὶ ἀνὰ λόγον). Finalmente, en *Met.* I. 3, donde Aristóteles tematiza lo semejante, no toca el tema del conocimiento.

En definitiva, la falta de una base textual que permita afirmar que Tomás le debe a Aristóteles su noción de semejanza noética, da pie a examinar con mayor detalle la cuestión. Cabe preguntarse por qué el Aquinate le otorgó un papel protagónico a esta noción dentro de su noética, de clara inspiración aristotélica. Pero antes de examinar estos problemas me detendré en algunas

12 *De Anima* A. 2, 405b 15; A. 4, 410a 24; Γ. 3, 427a 28.

13 *De interpretatione* 1, 16a 7.

14 *De Anima* B. 5, 418a 5.

15 *De Memoria et Reminiscentia*, 2452b 12.

tesis de Agustín de Hipona. En efecto, en algunas de sus obras, a diferencia de lo que ocurre con el Estagirita, encontramos un tratamiento exhaustivo del conocimiento mediante semejanzas.

2. Semejanza y conocimiento según Agustín de Hipona

Los desarrollos más significativos del concepto agustiniano de semejanza los encontramos en *De Trinitate*, obra fechada hacia el 416, es decir, a los sesenta años de vida de Agustín. Como es sabido, en los últimos libros de esta obra, el autor se propone encontrar (precisamente) semejanzas de la Trinidad en la actividad de la mente humana. En este contexto, hace reflexiones noéticas que resultarían determinantes para todo el Medioevo. En dos sentidos las semejanzas intervienen en el conocimiento. Por una parte, por medio de ellas el objeto corpóreo consigue hacerse presente en la incorpórea inmanencia del cognoscente. Y por la otra, hay un segundo tipo de semejanzas que constituyen una suerte de expresión o manifestación que la memoria proyecta a fin de poder recordar.

El primer tipo de semejanza es el más afín a la noética aristotélica. En efecto, para toda noética no materialista, el conocimiento de los objetos corpóreos conlleva una dificultad ontológica fundamental. ¿Cómo explicar que un cuerpo, inevitablemente exterior al cognoscente, pueda «hacerse presente» dentro de éste? Como vimos, Aristóteles propone una recepción del εἶδος. Agustín, en cambio, habla de la presencia de un ítem mental, el cual es de la misma sustancia que la mente pero es semejante al objeto de modo que lo representa. Percibir cuerpos – explica el Hiponense – no implica que lo corpóreo ingrese a la región incorpórea de la mente (es completamente imposible), sino que el alma «se apropie y arrebathe las imágenes formadas en sí misma a partir de sí misma». En otras palabras, que el alma «les dé <a las imágenes> algo de su propia sustancia para que se formen».¹⁶ Agustín recalca que lo que hay en el alma es

16 *De Trinitate* 10. 5. 7: «Et quia illa corpora sunt, quae foris per sensus carnis adamavit, eorumque diuturna quadam familiaritate implicata est [sc. anima], nec se cum potest introrsus tamquam in regionem incorporeae naturae ipsa corpora inferre, imagines eorum convolvit et rapit factas

el alma misma y nada más. Y si es posible percibir lo corpóreo extramental es en virtud de esta capacidad formadora, por la cual el alma genera semejanzas de los cuerpos pero constituidas ontológicamente por la propia sustancia del alma.

A diferencia de Tomás, según Agustín, la semejanza es propia y exclusiva del nivel sensitivo, de aquellas partes que tenemos en común con los animales. Esta restricción tiene un motivo muy simple. La semejanza es resultado de una información. Se produce cuando la cosa extramental informa el sentido y deja su rastro en él. Por tanto, sin órgano material no puede haber información ni tampoco semejanza. Por otra parte, confiar las semejanzas en los límites de la sensibilidad permite que la inteligencia, independiente de ellas, pueda juzgarlas. De otra manera, al agente no le quedaría margen para obrar libremente sino que las aprobaría irreflexivamente.

El modelo descrito no está exento de tensiones. En cierto sentido — afirma Agustín — la semejanza es superior al objeto que representa por tomar su ser de la *substantia* vital de la mente.¹⁷ Sin embargo, no tiene derecho a ocupar su lugar o a ser confundida con él. Aunque el cuerpo imaginado sea superior al físico, la imagen es sólo imagen *de*, es una instancia intermedia en vista de alcanzar otra cosa. Paradójicamente, en cierto sentido es un referente superior a lo referido. Esta tensión entre superioridad y mediación la señalo porque subsistirá en la noética de Tomás, donde los intelectos superiores — angélico, divino —

in semetipsa de semetipsa. Dat enim eis formandis quiddam substantiae suae; servat autem aliquid quo libere de specie talium imaginum iudicet, et hoc est magis mens, id est rationalis intelligentia, quae servatur ut iudicet. Nam illas animae partes quae corporum similitudinibus informantur, etiam cum bestiis nos communes habere sentimus»; *De Trinitate* 9. 11. 16: «Et quemadmodum cum per sensum corporis discimus corpora, fit aliqua eorum similitudo in animo nostro, quae phantasia memoriae est; non enim omnino ipsa corpora in animo sunt, cum ea cogitamus; sed eorum similitudines, itaque cum eas pro illis approbamus, erramus; error est namque pro alio alterius approbatio».

17 *De Trinitate* 9. 11. 16: «[M]elior est tamen imaginatio corporis in animo, quam illa species corporis, in quantum haec in meliore natura est, id est in substantia vitali, sicuti est animus».

conocen las cosas sin tener contacto con ellas. Rivalizar con el objeto y pretender reemplazarlo parece ser un destino inevitable para la noción de semejanza.

Pero dos tipos de semejanza — dijimos — deben distinguirse en Agustín. La primera, vinculada a la presencia inmanente de un objeto corpóreo. La segunda, en cambio, depende de una concepción activa de la memoria. Quien recuerda, además de la semejanza conservada, forma otra. Además de la representación conservada por la memoria, recordar implica una nueva representación cuya función es la presentación actual de lo recordado. Esto puede entenderse mejor recurriendo a un ejemplo. Para ver una película en el cine, no basta con disponer de una copia almacenada en algún soporte físico. Es preciso proyectarla. Pero la proyección implica una nueva representación — más evanescente, sin duda — que es la proyección misma del film. Mientras vemos la película así como durante el recuerdo, hay dos semejanzas. Y cuando éstos finalizan, una de ellas desaparece y la otra queda. El propósito de encontrar réplicas trinitarias dentro de la mente humana lo lleva a Agustín a la multiplicación de semejanzas que, aunque a primera vista parezcan no diferenciarse, son claramente discernibles — según Agustín — para la razón.¹⁸

El verdadero conocimiento es inseparable de la expresión.

18 *De Trinitate* 11. 3. 6: «Sicut autem ratione discernebatur species visibilis qua sensus corporis formabatur, et eius similitudo quae fiebat in sensu formato ut esset visio (alioquin ita erant coniunctae, ut omnino una eademque putaretur); sic illa phantasia, cum animus cogitat speciem visi corporis, cum constet ex corporis similitudine quam memoria tenet, et ex ea quae inde formatur in acie recordantis animi, tamen sic una et singularis apparet, ut duo quaedam esse non inveniantur nisi iudicante ratione, qua intellegimus aliud esse illud quod in memoria manet, etiam cum aliunde cogitamus, et aliud fieri cum recordamur, id est, ad memoriam redimus, et illic invenimus eandem speciem. Quae si iam non ibi esset, ita oblitos nos esse diceremus, ut omnino recolere non possemus. Si autem acies recordantis non formaretur ex ea re quae erat in memoria, nullo modo fieret visio cogitantis; sed utriusque coniunctio, id est, eius quam memoria tenet, et eius quae inde exprimitur ut formetur acies recordantis, quia simillimae sunt, veluti unam facit apparere».

Esta tesis central subyace sin duda a la interpretación de la memoria que se ha mencionado. No basta con que el cognoscente se identifique con el objeto o que lo posea. Además es preciso que esa posesión pase al acto, consistente en la expresión. Para conocer algo, más que recibirlo hay que expresarlo, hay que decirlo. Por otra parte, esto justifica además la postulación de un verbo mental, es decir, la idea de que el conocimiento se asemeja a un discurso interior, a un decirse la realidad. Con estas tesis, Agustín creyó que hacía más verosímil la Trinidad divina. Pero en realidad estaba creando una nueva noética, la del verbo mental. Siglos más tarde, la retomaría Tomás e intentaría conciliarla dificultosamente con la tesis aristotélica del conocimiento como recepción.

En resumen, Agustín de Hipona diseñó una nueva noética de inspiración trinitaria en la cual, a diferencia de Aristóteles, la semejanza cumple funciones centrales. Gracias a la semejanza, es posible la presencia inmanente del objeto así como el ejercicio actual de la memoria. Por lo tanto, resulta verosímil encontrar aquí un antecedente válido del uso extendido que Tomás de Aquino hace de esta noción. No obstante, el Aquinate fue más allá que su predecesor y, como vimos al comienzo, optó por definir todos los ítems mentales que intervienen en el conocimiento como un tipo de semejanza, inclusive la especie inteligible y el verbo mental. En lo que queda examinaré cómo efectuó esta amplificación y cuáles fueron los motivos que lo condujeron a hacerla. Pero antes de hacer esto, dedicaré unas líneas a una peculiar interpretación del concepto tomista de semejanza noética.

3. Neutralizar las semejanzas

Como señalé, Tomás utiliza profusamente el concepto de semejanza — más que Agustín y muchísimo más que Aristóteles. No obstante, algunos estudiosos sostuvieron la tesis de que siempre que Tomás menciona este término es preciso entenderlo como identidad. Esta sería la opción verdaderamente conforme ad mentem Divi Thomae, sobre todo porque, de otra manera — afirman — se incurriría casi automáticamente en la tesis escotista de que lo que verdaderamente aprehende el cognoscente

no es el objeto mismo sino unas representaciones que están por el objeto o en vez de él. En otras palabras, la única alternativa al realismo indirecto — a menudo rechazado por Tomás — sería la identidad. *Tertium non datur*...

El primero en insinuar esta interpretación fue nada menos que É. Gilson.¹⁹ El concepto de semejanza — según él — puede tomarse en diversos sentidos, algunos más débiles y otros más fuertes. Cuando Tomás habla de semejanza en contexto noético, utilizaría el concepto en su sentido más fuerte, que es — dice Gilson — el de «participación de la forma del objeto» o «forma prolongada». En otras palabras, al hablar de semejanza, Tomás estaría diciendo, en realidad, identidad o mismidad: la misma forma presente en el objeto «se prolonga» hacia el intelecto del cognoscente, el cual comienza a participar de ella. Leído así — apunta Gilson — el concepto de semejanza queda libre del peligro de convertirse en una pintura o en un calco, siempre propenso a suplir el objeto.

Algunos años más tarde, Peter Geach sostuvo una posición análoga.²⁰ Según el neotomista británico, cuando Tomás define el contenido del pensamiento como una semejanza de la cosa, estaría diciendo que en la mente existe la misma forma que existe en el individuo conocido pero no el individuo mismo. Conocer la vaca de la pradera — ejemplifica Geach — no quiere decir que esta vaca individual comience a desempeñar un doble ser o una nueva vida dentro de mi mente. La vaca como tal sólo existe en la pradera. No obstante, su forma se duplica y comienza a existir intencionalmente en la mente del que la conoce. El término *similitudo* vendría a describir esta situación de doble ocurrencia de una misma forma, la cual existe según un *esse naturale* en esta vaca y según un *esse intentionale* en

19 Étienne GILSON, *Le Thomisme. Introduction a la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 51947, p. 320, n 1.

20 Peter GEACH, «Form and Existence», *Proceedings of the Aristotelian Society* 55 (1954-5) 251-72. Se trata de un artículo que analiza metafísicamente el concepto de forma, sobre todo en Tomás de Aquino. No obstante, en las últimas páginas el autor aplica las conclusiones alcanzadas al tema específico del conocimiento.

mi propia mente. Para Geach — al igual que para Gilson — allí donde Tomás escribe semejanza debe leerse identidad.

Finalmente, dos estudiosos contemporáneos — André de Muralt y Alejandro Llano Cifuentes — desarrollaron con más detalle estas tesis.²¹ Según ambos autores, lo que define cabalmente el conocimiento pertenece al orden del acto y no al de la semejanza o la representación. Conocer no consiste en poseer una mediación que *esté por* el objeto conocido. Más bien consiste en que el intelecto del cognoscente devenga actualizado por la misma forma que está actualizando al objeto conocido afuera de la mente. No se conoce por tomar contacto con una forma mental que reemplaza al objeto extramental y es más o menos parecida a él. Más bien se conoce porque entre mente y objeto se actúa una peculiar identidad consistente en que la mente sea informada por la misma forma que hace al objeto ser lo que es. Se trata — enfatizan los autores — de una identidad operada a nivel del acto. Conocer es que el intelecto devenga actualizado por la misma forma que actualiza al objeto. Y punto.

Pero si para Tomás la intelección es una identidad *simpliciter* por vía de información, es preciso — concluye A. de Muralt — tomar severas precauciones con el concepto de semejanza. «Cualesquiera sean las expresiones que el mismo Santo Tomás haya utilizado — afirma taxativamente — la intelección según él no es representativa». «Es preferible — por lo tanto — para un tomista, rechazar la imagen de la inmanencia representativa del objeto en el sujeto de conocimiento y sustituirla por la expresión de información de la potencia intelectual por la forma inteligible de la cosa real».²² Teorías tales como la del concepto como signo formal (Juan de Santo Tomás) o cualquier otra que

21 Alejandro LLANO, *El enigma de la representación*, Síntesis, Madrid 1999, pp. 120-25; André DE MURALT, *La apuesta de la filosofía medieval. Estudios tomistas, escotistas, ockhamistas y gregorianos*, Marcial Pons, Madrid 2008, pp. 128-33. Es llamativo que, a pesar de sostener la misma tesis que A. de Muralt — cuyo libro, originalmente en francés, es de 1993 — A. Llano sólo cita el artículo de P. Geach, mientras que de Muralt no cita a Geach.

22 A. DE MURALT, *op. cit.*, p. 131.

sugiera la presencia inmanente de *species* cuasi accidentales, más que versiones del tomismo, son para de Muralt contaminaciones escotistas. Por tanto, es preciso «atenuar con todo tipo de precauciones críticas» los engañosos efectos de conceptos tales como los de inmanencia o semejanza, los cuales, en el caso de la noética tomista, no son más que «metáforas prácticas».²³

Ahora bien, es preciso reconocer con estos estudiosos — y en particular con A. de Muralt — que el análisis del concepto de semejanza en la noética tomista conlleva el peligro de un anacronismo, que es el de atribuirle a Tomás una postura *representacionalista*. Sin duda, cuando Tomás habla de semejanzas o representaciones no lo hace en el mismo sentido que Duns Escoto o que las noéticas representacionistas de la Modernidad. En ningún caso llega a decir que las especies deban ser semejantes porque están en vez de los objetos. Por el contrario, repetidas veces sostiene la tesis de que lo conocido es el objeto, mientras que las especies son sólo aquello por lo que se lo conoce. Se trata de la célebre distinción entre *quod intellectus intelligit* y *quo intellectus intelligit*.²⁴

Con todo, resulta difícil entender la noética de Tomás en términos de identidad *simpliciter*. Es verdaderamente ingente la presencia de los conceptos de semejanza y representación dentro del *corpus* textual. En cambio, son pocos los pasajes donde afirme sin atenuantes que objeto y cognoscente son informados por la misma forma o que el intelecto conoce una vez informado por el objeto o por su forma. Por el contrario, suele decir que lo que informa al intelecto es una semejanza de la cosa conocida o de su forma. Por tanto, los partidarios de la neutralización de las semejanzas tienen por lo menos un grave desafío interpretativo. Es indudable que Tomás disponía del concepto de identidad y tenía presente el peligro del realismo indirecto. Por tanto, deberían justificar por qué a pesar de esto insistió en recurrir a los conceptos de semejanza y representación. Sospecho — en otros términos — que sucede algo análogo a lo que sintetiza el principio de los filólogos: «lectio difficilior potior». Como sugerí

23 A. DE MURALT, *op. cit.*, p. 128.

24 *ST* 1. 85, a. 2, co; *QDQ* 7. 1, co; *SCG* 2. 75; *SDA* 3. 8.

al comienzo, Tomás disponía del binomio *res/forma*, de modo que lo más fácil para él habría sido hacer del conocimiento la posesión de la forma misma del objeto conocido. Incluso habría encontrado el apoyo de la noética aviceniana. Ahora bien, si pudiendo formular la explicación más simple, optó por la más compleja, lo que está en juego no es una mera distorsión terminológica — como sugieren los neutralizadores — sino una verdadera opción conceptual.

Además, si según Tomás bastara con la ocurrencia en la mente de la misma forma que ocurre en el sujeto, quedarían sin explicación los numerosos pasajes donde afirma que la intelección consiste en la formación de un verbo mental o concepto. ¿Para qué el cognoscente debería formar o producir dentro de sí algo si ya lo poseyera? Por otra parte, explicaciones como las precedentes presentan la intelección como un hecho consumado y se desprecupan de dar cuenta del proceso. ¿De qué manera la forma podría transferirse desde el objeto y replicarse en la mente? ¿Es verosímil creer que la *misma* forma que está en el objeto «viaja» a través de los estímulos sensibles y se mantiene latente en los *phantasmata* formados por la imaginación? Pienso que esta tesis de las múltiples ocurrencias de una misma forma resultaría más verosímil para el conocimiento de los intelectos separados. Según Tomás, Dios implanta la forma en el ser material creado y la idea en el intelecto angélico que lo conoce. En cualquier caso, por motivos que cabría analizar *in extenso* y que más abajo sugeriré, Tomás, más cauto que sus intérpretes, prefiere hablar casi siempre de semejanzas.

4. Desemejantes semejanzas

Lo semejante encierra cierta paradoja, pues se encuentra a medio camino entre la identidad y la diferencia. Donde éstas se dan cabalmente, es imposible que haya semejanza. No obstante, parece que la semejanza es más afín a la diferencia. Debe haber diferencia entre dos elementos para que puedan resultar semejantes. En cambio, si son idénticos, ya no pueden decirse semejantes. La identidad cancela la semejanza, la diferencia, en cambio, la consiente. De los planteos agustinianos preceden-

tes pretendo inferir que la semejanza, lejos de ser una nebulosa metáfora de la identidad, produce conocimiento justamente en virtud de la diferencia, es decir, precisamente por lo que tiene de desemejante. En la sensibilidad, las semejanzas se diferencian radicalmente del objeto extramental. Y es eso lo que las hace productoras de conocimiento, porque lo que hace posible el conocimiento no es la mera réplica sino una suerte de presencia inmanente, que es algo totalmente inusitado para la corporalidad del objeto, radicalmente diferente de él (el ingreso a la región de la naturaleza incorpórea, como vimos que dice el Hiponense). A diferencia de las noéticas materialistas criticadas por Aristóteles, el conocimiento por semejanzas exagera aquí la diferencia de la representación, su distancia con respecto al objeto. Para Agustín, decir que un ítem mental es una semejanza del objeto, equivale a decir que es lo suficientemente diferente de él como para congeniar razonablemente con la superior vida del alma, cosa que el objeto es incapaz de hacer.²⁵

Por tanto, desearía indagar brevemente la hipótesis de que Tomás de Aquino haya extendido el uso noético de la noción de semejanza en virtud de lo que ésta tiene de diferencia con respecto al objeto. En otras palabras, lo que más le habría importado al Aquinate del conocimiento por semejanzas es la distancia que pone entre la mente y el mundo. En relación con esta hipótesis presentaré dos argumentos. En primer lugar, si el mundo está *aristotélicamente* poblado por individuos, la noción

25 Llama la atención que, si todo esto es así, el Hiponense habría pasado al «conciente filosófico» de la lengua viejas significaciones latentes en la semántica del término *similitudo*. Recordemos que, como afirman los filólogos, este sustantivo no sólo está emparentado con el adjetivo *similis*, sino también con el adverbio *simul* – que remite necesariamente a la dualidad de dos elementos que se dan al mismo tiempo – y con el sustantivo *simultas* – que significa el hecho de estar juntos y, por extensión, «competición», «rivalidad» e incluso «enemistad». Al respecto, se puede consultar el clásico diccionario etimológico Alfred ERNOUT et Arthur MEILLET, *Dictionnaire etymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Klincksieck, Paris 1951, s. v. *similis*; y el más reciente de Michiel VAAN, *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*, Brill, Leiden-Boston 2008, s. v. *similis*.

de semejanza define excelentemente el contenido universal de la inteligencia. En segundo lugar, si además de haber intelectos *incorporados* (como el humano), hay intelectos inmateriales (angélico, divino), la noción de semejanza es una cómoda manera de definir el contenido de todo intelecto como tal. En lo que resta desarrollaré ambos argumentos.

4. 1. *Individuos en el mundo, semejanzas en la mente*

Tal como lo concibe Tomás, el intelecto humano es una potencia problemática. Tiene por objeto propio algo que, como tal, carece de existencia en la realidad. El conocimiento intelectual recae sobre esencias universales, pero lo que existe en la realidad son seres individuales. El error de la *opinio Platonis* – el Aquinate no se cansa de repetir esto – consiste en otorgarle existencia extramental a las esencias universales. Por el contrario, la universalidad es una propiedad que acontece sólo dentro de la mente. Ahora bien, si el mundo está poblado exclusivamente por seres individuales, entonces es al menos inexacto decir que hay identidad *simpliciter* entre intelecto y realidad extramental. Sin duda es mejor hablar de semejanza.

En otras palabras, si entre intelecto y mundo hubiera identidad *simpliciter*, estaríamos obligados a optar entre dos homogeneizaciones: asimilar la mente al mundo o bien el mundo a la mente. Si optáramos por lo primero, el intelecto debería abarrotarse de inútiles réplicas, ya que el mundo está habitado por individuos. En cambio, si optáramos por lo segundo — que es la implícita pretensión de los neutralizadores mencionados arriba —, el mundo debería poblarse de ingenuas formas platónicas. En efecto, bajo la tesis de las ocurrencias alternativas de la forma se oculta la platónica propensión a no ver en los individuos sino múltiples instanciaciones u ocurrencias de una única forma. De aquí que Tomás guste decir que tanto la especie inteligible como el verbo mental más bien son semejanzas.

Aduciré dos pasajes de Tomás. Según el primero de ellos, el conocimiento intelectual no consiste esencialmente en la recepción de una especie sino en la formación o producción de una *intentio*, previa información de la especie inteligible.

«Y esto es necesariamente así [que el conocer consista en la emanación de un concepto (*intentio*)] porque el intelecto entiende indiferentemente la cosa ausente y presente, en lo cual la imaginación se parece al intelecto. Pero el intelecto además entiende la cosa como separada de sus condiciones materiales, sin las cuales no existe en la realidad [*in rerum natura non existit*], lo cual no podría ser posible si el intelecto no se formara el predicho concepto [*intentio*]». ²⁶

Dicho de otra manera, la sensibilidad (imaginación) no contiene réplicas, sino *intentiones*, que precisamente por su semejanza logran subsanar la ausencia e inestabilidad de lo sensible. Y a nivel intelectual esta necesidad es todavía mayor, ya que el intelecto tiene por objeto algo que no existe como tal en la realidad, que es la *res* universalizada y desprovista de condiciones de materiales. Por lo tanto, él mismo debe formarse para sí su propia representación de una realidad convenientemente desmaterializada, es decir, adecuada a su propia naturaleza intelectual.

El segundo texto legitima las semejanzas intelectuales enfatizando el *plus* que añaden. En otras palabras, son más que simple identidad.

«Mediante el poder del intelecto agente resulta cierta semejanza [*similitudo*] en el intelecto posible a partir del volverse [*conversione*] del intelecto agente sobre las representaciones imaginativas [*phantasmata*]. Esta <semejanza> es representativa [*repraesentativa*] de lo que hay en las representaciones imaginativas [*phantasmata*] <pero> sólo en cuanto a la naturaleza de la especie». ²⁷

Es decir, lo que verdaderamente activa al intelecto no es la cosa misma extramental. Tampoco su forma, misteriosamente migrada desde el objeto. Sino un ítem mental denominado semejanza, la cual, como un mapa o una radiografía, *representa* el objeto extramental de un modo determinado, a saber en cuanto

26 SCG 1. 53.

27 ST 1. 85, a. 1, ad 3.

a lo esencial o específico de ese objeto.

Según enfatiza Anthony Kenny,²⁸ lo que hace del hombre un ser racional es su capacidad de pensar el mundo — trascender la percepción, abstraer de las condiciones materiales — y no la capacidad de identificarse con él. De aquí no se sigue, naturalmente, que Tomás sea un idealista. Como vimos en la sección anterior, rechazó explícitamente la tesis de que el objeto de nuestro conocimiento sea las representaciones mentales en sentido subjetivante. No obstante — Kenny no duda en afirmarlo — en cierto sentido Tomás fue un antirrealista. Lo fue en cuanto reformuló la matriz noética aristotélica hasta lograr dejar sumamente claro cuánta distancia debía haber entre la mente y el mundo corpóreo para que resulte verosímil el conocimiento intelectual.

4. 2. *Los supra-intelectos conocen por semejanzas*

La irrupción del Cristianismo en Occidente produjo una revolución noética. Es imposible permanecer «noéticamente indiferente» ante una religión que veía en Dios una suerte de supra-intelecto, estructuralmente análogo al intelecto humano pero infinitamente superior a él. En un mundo cristiano, inteligir lo singular corpóreo ya no es un *proprium* del hombre. Es una actividad que se predica *per prius* de un supra-intelecto divino, *per posterius* de un supra-intelecto angélico y sólo finalmente del intelecto humano. Según mi segundo argumento, Tomás se valió de la noción de semejanza para explicar cómo el intelecto divino y los intelectos angélicos pueden inteligir cuerpos, sin tener contacto con ellos. He aquí otro buen motivo para expandir las funciones noéticas de la semejanza.

Para Aristóteles, conocer las cosas consiste fundamentalmente en recibir de ellas su propio εἶδος, para lo cual es imprescindible tomar contacto con ellas. Para conocer qué es una piedra, es preciso que el intelecto reciba su εἶδος. Y esto sólo ocurre luego de tomar contacto con alguna piedra. Aunque resulte trivial, el εἶδος de piedra sólo existe en las piedras. En

28 Anthony KENNY, *El legado de Wittgenstein*, Siglo XXI, México 1990, p. 112.

otras palabras, a pesar de su conocida tesis sobre el intelecto agente, en la noética aristotélica no parece haber sitio para un conocer escindido del recibir y, por tanto, de cierta pasividad. De hecho, en *Met.* el Estagirita descarta que la entidad primera entienda otra cosa que sí mismo, mediante la célebre fórmula de que «su pensamiento es pensamiento de pensamiento».²⁹ Por el contrario, la ciencia, la percepción, la opinión y el razonamiento – afirma – son inevitablemente de lo otro y sólo secundariamente de sí mismas (ἡ δόξα καὶ ἡ διάνοια, αὐτῆς δ' ἐν παρέργῳ).³⁰ Por tanto, es imposible predicar estas actividades cognoscitivas de la entidad primera. La intelección de los singulares parece incompatible con ella.

Así las cosas, Tomás de Aquino debe operar una disociación conceptual en la matriz gnoseológica del aristotelismo, a fin de explicar que los supra-intelectos puedan conocer cuerpos. En adelante, tener contacto con los singulares corpóreos ya no debe ser una condición para conocerlos. A diferencia del εἶδος aristotélico, la noción de semejanza permite construir una gnoseología donde sea posible conocer cosas sin tener contacto con ellas. Si Dios y los ángeles conocen cuerpos sin recibir nada de ellos, es porque lo que tienen en la mente no es una ocurrencia más de la forma implantada en el objeto corpóreo. Lo que tienen es una idea de la forma del objeto y una idea de su materia, ambas semejantes a sus objetos pero diferentes de y anteriores a ellos.

Ahora bien, entiendo que a todo esto subyacen dos cuestiones. En primer lugar, ratificar que el término de la actividad intelectual es por completo inmanente al cognoscente; en segundo lugar, que este último no es otra cosa que una semejanza, es decir, algo que no es ni el objeto corpóreo ni su forma, pero que permite conocer el objeto.

El primer punto – ratificar la inmanencia noética – se ve claramente en una curiosa distinción que Tomás desarrolla en las *QDP*.³¹ Se trata de la distinción entre el *terminus* de la intelección y su *obiectum*. Inteligir implica que para todo inteligente

29 *Met.* A. 9, 1074b 34-5.

30 *Met.* A. 9, 1074b 36.

31 *QDP* 9. 5, co.

hay algo inteligido *primo et per se*. En otras palabras, aquello donde primera y naturalmente recae la actividad intelectual. Ahora bien, lo *primo et per se* inteligido – explica Tomás – no es ni el objeto material, ni la especie inteligible sino el verbo mental, que es «lo que el intelecto concibe en sí mismo sobre la cosa inteligida». ³² Y esto cuenta para todos los intelectos, inclusive, el humano. No obstante, Tomás no es subjetivista. En realidad está diciendo que el inteligir mismo, independientemente de quién lo ejerza, recae en la inmanencia del cognoscente, aunque la intelección como proceso sea *del objeto*.

Naturalmente, esto último se dice fácil pero es sumamente complicado. La intelección como proceso debe ser *del objeto*, pero debe recaer primeramente sobre el verbo, que es un producto de la mente. Aquí es donde vuelve a intervenir la noción de semejanza. Si la intelección recae sobre el verbo pero se refiere al objeto, es porque el verbo mismo es una semejanza del objeto extramental. Si es posible decir que Dios o un ángel piensan realmente en *x*, es porque cuentan (de una manera muy especial, por cierto) con una semejanza de *x*. Comentando el prólogo del *Evangelio de Juan*, Tomás dice claramente que:

«el verbo es siempre algo que procede del intelecto cuando se encuentra en acto, y es el concepto [*ratio*] y la semejanza de la cosa inteligida. Y si lo inteligente y lo inteligido son la misma cosa, entonces el verbo es el concepto [*ratio*] y semejanza del intelecto del cual procede. Pero si lo inteligente es una cosa y lo inteligido otra, entonces el verbo no es semejanza y *ratio* de lo inteligente sino de la cosa inteligida. Así, el concepto que alguien tiene sobre la piedra [*conceptio de lapide*] es solamente una semejanza de la piedra...». ³³

Ahora sí es posible que el intelecto divino y angélico inteli-
jan el singular sin contravenciones a su dignidad. Conocer ya no es recibir un εἶδος sino tener una semejanza de éste. En el caso de Dios, este principio se concreta en las ideas divinas (que son

32 QDP 9. 5, co: «Hoc ergo est primo et per se intellectum, quod intellectus in seipso concipit de re intellecta...».

33 SEI 1.

semejanzas), las cuales representan no sólo la forma del singular creado y conocido sino también su materia. Los ángeles, por su parte, reciben estas ideas e inteligen a través de ellas. Ahora bien, imaginemos la sorpresa que sentiría el viejo Aristóteles al enterarse de que no sólo los intelectos separados pueden conocer los singulares corpóreos sin recibir nada de ellos, sino que los pueden conocer con mayor eficacia que los intelectos humanos. Se trata, sin duda, de una consecuencia del conocimiento por semejanzas.

5. Conclusión

Sin dar demasiadas explicaciones, Tomás de Aquino a menudo teoriza sobre el conocimiento sirviéndose de semejanzas. Con ellas da cuenta de su ontología así como de su contenido, tanto a nivel sensitivo como intelectual. Asimismo la semejanza interviene en todos los grados de intelectualidad: Dios, ángeles y hombres. Su persistente y enigmático protagonismo dentro de la noética tomista fue lo que motivó mi trabajo. Sin éxito indagué en la noética aristotélica, demasiado parca sobre las semejanzas. No hay comparación posible entre las esporádicas tematizaciones del Estagirita y el intenso uso que Tomás hace de ellas.

Agustín de Hipona, en cambio, ofreció desarrollos más exhaustivos en su *De Trinitate*. El examen de los textos evidenció una diferencia fundamental entre la *similitudo* agustiniana y la *ὁμοιότης* aristotélica. Esta última — acaso condicionada por un precedente de la doctrina de Empédocles — acentúa la mismidad: conocer la tierra con tierra, el aire con aire, etc. En cambio, la versión agustiniana exagera la otredad, extrema la diferencia. Si la *similitudo* agustiniana aparece en la sensibilidad, es porque el Hiponense defendió una desproporción tal entre lo mental sentiente y los cuerpos sensibles, que necesitó justificar cuidadosamente el dificultoso ingreso de lo corpóreo en una región de naturaleza incorpórea.

En la sección final, sostuve la tesis de que esta *similitudo*-diferencia agustiniana es lo que verdaderamente subyace bajo el protagonismo de la semejanza tomista. Tomás habría querido

destacar la diferencia — y no la identidad — entre intelecto y realidad extramental. Ofrecí dos argumentos. En primer lugar, el contenido del intelecto resulta más afin a una semejanza-diferencia que a una identidad *simpliciter*, porque en un mundo cabalmente aristotélico, los habitantes son verdaderos individuos y sus formas no tienen universalidad o *esse intentionale* sino en potencia, es decir, como mera posibilidad. En segundo lugar, la semejanza cobra protagonismo por su eficacia para explicar el contenido de intelectos que — como el divino y el ángelico — conocen cuerpos sin recibir nada de ellos.

Lo dicho hasta aquí no resuelve el interrogante. Pretender esto probablemente sea, a un tiempo, excesivo y ridículo. Una de las marcas del abolengo filosófico de un problema es cierta insolubilidad de fondo. Como anunciaron Platón y Nāgārjuna, el conocimiento y las representaciones constituyen una cuestión singularmente oscura que, indócil, se resiste a las cómodas categorías de identidad y alteridad.

Quise mostrar cómo la noética tomista se resiste a ser encasillada en la disyuntiva de un realismo de identidad *simpliciter* contra un ingenuo representacionalismo inferencial. Estas alternativas — ambas incapaces de la noética de Tomás — comparten la presuposición de que el conocimiento es un tipo de acción bivalente, un tipo de acción que depara sólo dos posiciones posibles: la del sujeto cognoscente y la del objeto conocido. Mientras que el realismo reserva la segunda posición exclusivamente para el objeto, el representacionalismo la obtura ocupándola con su representación. Afortunadamente, la disyuntiva entre identidad y representacionalismo es apenas un cliché promovido por quienes anhelaron un Tomás precavidamente anti-moderno, un Tomás inverosímilmente diestro en combatir heterodoxias venideras.

Al parecer, para el Aquinate un esquema bivalente no concierta con la complejidad de la actividad cognoscitiva. Sin duda, superficialmente, es válido afirmar que el hombre toma contacto directamente con la esencia de lo conocido mediante su intelecto. No obstante, bajo esta cristalina superficie, subyacen complejos procesos en los que Tomás consiente pródigo-

mente las más variadas mediaciones, nunca idénticas, siempre semejantes. Y es en estas profundidades donde gusta abismarse su noética.

Ignacio Miguel Anchepe es doctorando en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Asimismo, se desempeña como becario del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, radicado en la Sección de Estudios Medievales de esta misma facultad. E-mail: ignacio_anchepe@yahoo.com.ar

**A memória da infância nas *Confissões* de Agostinho de Hipona:
um caso de narrativa autobiográfica?**

JUVENAL SAVIAN-FILHO

Sumario:

1. Introdução
2. Unidade de Confesiones I,1-5 con I,6
3. La narrativa de la infancia y la gnoseología agustiniana
4. Historia, historicidad e interioridad

Resumen: El artículo tiene por objetivo dar una pequeña contribución al debate sobre el carácter autobiográfico de las *Confesiones* de San Agustín, analizando el vínculo entre las unidades I,1-5 y I,6. Agustín, en I, 6, narra su infancia, pero el sentido de esta narrativa se entiende mejor cuando se lo ve como una metáfora para expresar los fundamentos de la gnoseología agustiniana. Además, y en correlación con el sentido de la narrativa de la infancia, el artículo propone un ejercicio hermenéutico, basado en la distinción entre Historia e historicidad, para contribuir a la comprensión del problema de la unidad de las *Confesiones*.

Palabras clave: Agustín – Autobiografía – Infancia – Historia – Historicidad.

Abstract: This article aims to give a small contribution to the debate on the autobiographical nature of Saint Augustine's *Confessions*,

©*Scripta Mediaevalia. Revista de pensamiento medieval*, vol. 7 (2014),
pp. 137-158. ISSN: 1851-8753

Centro de Estudios Filosóficos Medievales, Facultad de Filosofía y Letras,
Universidad Nacional de Cuyo
Centro Universitario, 5500 – Mendoza, Argentina.

by analyzing the link between units I, 1-5 and I, 6. Augustine, in I, 6, narrates his infancy, but the meaning of this narrative seems most comprehensible when seen as a metaphor to express the Augustinian gnoseology's basis. Further, in correlation with the sense of the narrative of the infancy, the article proposes a hermeneutical exercise, based on the distinction between History and historicity, in order to contribute to understand the problem of the unity of the *Confessions*.

Keywords: Augustine – Autobiography – Infancy – History – Historicity.

1. Introdução

Não parece impossível ler as *Confissões* de Santo Agostinho como uma obra autobiográfica. Tanto não é impossível, que se costuma classificar os livros I-X como autobiográficos e os livros XI-XIII como doutrinários ou teóricos. Essa classificação pode fundamentar-se, aliás, na obra das *Revisões* (*Retractationes*), escrita por Agostinho aos 73 anos, quando sentiu a necessidade de esclarecer tópicos de seu pensamento, fragilizados em versões de seus escritos que circulavam paralelamente à edição oficial de sua *opera omnia*, guardada na biblioteca de Hipona.¹ Em sua retrospectiva, diz ele:

Confessionum mearum libri tredecim et de malis et de bonis meis Deum laudant iustum et bonum atque in eum excitant humanum intellectum et affectum. Interim quod ad me attinet, hoc in me egerunt cum scriberentur et agunt cum leguntur. Quid de illis alii sentiant, ipsi viderint; multis tamen fratribus eos multum placuisse et placere scio. A primo usque ad decimum de me scripti sunt, in tribus ceteris de Scripturis sanctis, ab eo quod scriptum est: *In principio fecit Deus caelum et terram* (Gen 1,1), usque *ad sabbati requiem* (Gen 2,2).²

1 Cf. S. PITTALUGA, « Introduzione », in: AGOSTINHO, *Confessioni*, Trad. it. Roberta de Monticelli, Garzanti, Roma, 1991, pp. XXII-XXIII.

2 AGOSTINHO, *Retractationes* II, 6, 1: « Os treze livros das minhas *Confissões* louvam Deus, justo e bom, tanto por meus bens como por meus

Com base nessa descrição, dada pelo próprio Agostinho, e confirmando o caráter, digamos, autobiográfico das *Confissões*, surge ainda a possibilidade de levantar-se o problema de sua unidade redacional; afinal, como visualizar alguma articulação de dez livros (ou pelo menos dos nove primeiros) cuja narrativa seria centrada na existência do seu autor (ou seja, o homem Aurélio Agostinho, bem datado no tempo e bem situado no espaço) com três livros de exegese bíblico-filosófica?

Talvez não haja unidade entre eles e a obra intitulada *Confissões* não passe de uma junção de dois blocos de textos que registrariam o louvor de Deus de duas maneiras: uma, narrando os atos do autor em sua relação com Deus e tendo como clímax sua última conversão (parte autobiográfica); outra, narrando os atos de Deus manifestos na criação (parte teórica). Haveria, então, duas formas de louvar a Deus, ambas legítimas e coexistentes ou paralelas.

Nessa linha interpretativa situam-se também historiadores que recorrem à novidade de Agostinho com relação ao mundo antigo, principalmente grego, para afirmar que com ele inicia o gênero literário autobiográfico. Com efeito, parece possível dizer que as *Confissões* efetivam um ideal de amadurecimento ou formação do indivíduo nunca antes tematizado no modo como faz o bispo de Hipona. Tal seria o juízo de Georg Misch,³ em sua monumental história da autobiografia, de 1907, e que permaneceria válido mesmo se evocássemos a literatura consolatória presente em Cícero, Sêneca, Epicteto e Marco Aurélio,

males, e estimulam o intelecto e o afeto humano para ele. No que me concerne, foi isso que elas [as *Confissões*] produziram em mim enquanto eram escritas e é o que ainda produzem quando são lidas. O que outros vivem ao lê-las é algo que só eles podem dizer. Sei, entretanto, que elas agradaram bastante e ainda agradam a muitos irmãos. Do livro I ao X são escritas coisas sobre mim; nos outros três, sobre as Santas Escrituras, partindo-se do que está escrito: *No princípio, fez Deus o céu e a terra (Gn 1,1)*, até: *o repouso do sábado (Gn 2,2)* ». Edição utilizada: *Retractationum libri duo*, Ed. A. Muzenbecher, Brépols, Turnhout 1984. (*Corpus Christianorum*, Series Latina, Volume 57).

3 Cf. G. MISCH, *Die Geschichte der Autobiographie*, 4ª edição, Volume I, Teubner, Frankfurt a. M. 1974, pp. 357ss.

pois a diferença entre a redação desses autores e a composição agostiniana é explícita. Também em nada diminuiríamos o mérito agostiniano de ter inaugurado o gênero próprio da autobiografia se trouxéssemos à baila o livro XI das *Metamorfoses* de Apuleio como exemplo de tradição autobiográfica religiosa, tal como parece defender Peter Brown,⁴ ou mesmo se buscássemos escritores cristãos anteriores a Agostinho, sobretudo quando fazem relatos de conversão ou de martírio, pois, na verdade, esses antecedentes não passam de poucas linhas dispersas nas obras de Justino de Roma, Hilário de Poitiers, Tertuliano, Cipriano de Cartago, para não falar das cartas paulinas.⁵ De modo geral, então, assentou-se a opinião de que Agostinho seria o criador do gênero autobiográfico. Mesmo pesquisadores recentes que contrariam ou relativizam essa opinião terminam por veicular, certamente por razões de comodidade, a imagem dos livros I-X, ou pelo menos dos livros I-IX, como uma narrativa autobiográfica.⁶

4 Cf. P. BROWN, *Augustine of Hippo*, University of California Press, Londres, 1967. Cf. também E. DODDS, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety: some aspects of religious experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge University Press, Londres, 1963.

5 Cf. P. COURCELLE, « Antécédents autobiographiques des Confessions de Saint Augustin », *Revue de Philosophie* 31 (1957) pp. 23-51.

6 É o caso de Éric Dubreucq, que escreveu um belíssimo estudo para tomar posição contrária à classificação das *Confissões* como autobiografia e que, todavia, em várias passagens, refere-se aos livros I-IX como autobiográficos: cf. É. DUBREUCQ, *Le coeur et l'écriture chez Saint Augustin. Enquête sur le rapport à soi dans les Confessions*, Presses Universitaire Septentrion, Lille 2003. Por exemplo, à p. 31, assumindo com reservas a ideia de « pacto autobiográfico » formulada por Philippe Lejeune, Dubreucq afirma que « somente os nove (ou dez) primeiros livros [das Confissões] podem ser classificados sob essa definição e esse pacto ». O fato de aqui o tomarmos como caso não implica, em absoluto, nenhum juízo negativo sobre seu estudo, ao qual não se pode atribuir uma concepção das *Confissões* como autobiografia. Aliás, Dubreucq defende uma tese vigorosa e polêmica, segundo a qual a originalidade de Agostinho estaria em produzir uma concepção de sujeito sem subjetividade. Isso o distinguiria, portanto, não apenas de seus predecessores gregos, sobretudo neoplatônicos e maniqueus, mas também dos autores posteriores cuja narrativa costuma

Ocorre, porém, que uma atenção à narrativa agostiniana da primeira infância parece permitir lançar luz sobre o sentido do que se poderia chamar de caráter autobiográfico das *Confissões*. Caso a narrativa da infância revele um sentido que ultrapasse o de mero registro da *démarche* pessoal de Agostinho em sua relação com Deus, poder-se-á extrair possíveis consequências para repropor o problema da unidade das *Confissões* em seu conjunto.

2. Unidade de *Confissões I, 1-5* com *I,6*

Já nos primeiros blocos de textos das *Confissões* Agostinho surpreende o leitor que espera por uma narrativa claramente autobiográfica, pois o eu do autor só ganha destaque no Capítulo 6 do livro I. Os capítulos 1-5 exploram uma espécie de circularidade entre louvor e invocação, tendo Deus como tema central, não o escritor Aurélio Agostinho.

É certo que o eu de Agostinho aparece desde a primeira página (precisamente, no quarto período sintático; primeiro é Deus que aparece; depois, o homem em geral; em seguida, o nós; por fim, o eu de Agostinho), mas apenas para mostrar sua dificuldade em não saber se deve primeiro invocar Deus ou se primeiro deve louvá-lo. Portanto, o centro dos primeiros capítulos é claramente Deus, não o eu de Agostinho. Ademais, as *Confissões* não têm algo como um prefácio ou um parágrafo introdutório para advertir o leitor de que ele está diante de uma biografia. A obra inicia por um reconhecimento de que Deus é grande e digno de louvor e de que o homem, parte da criação divina, deseja louvá-lo. O ímpeto que o fato de ter sido criado por Deus desperta no coração humano impele o homem a buscar Deus e a encontrá-lo: «Tu excitas ut laudare te delectet quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te.»⁷

Esse movimento do desejo de repousar em Deus faz

ser associada à sua (principalmente Rousseau).

7 AGOSTINHO, *Confessiones* I, 1, 1: « Tu o estimulas para que o louvar-te o delicia, pois fizeste-nos para ti e inquieto fica nosso coração enquanto não repousa em ti ». Edição utilizada: *Confessionum liber tredecim*, Ed. L. Verheijen. Brépols, Turnhout 1981(*Corpus Christianorum*, Series Latina, Volume 27).

Agostinho perguntar-se se deve iniciar o livro pelo louvor ou pela invocação, pois, mesmo sabendo que Deus é digno de louvor, Agostinho não sabe como deve louvar, já que não sabe propriamente quem ou o que é Deus, correndo o risco de dirigir-se a um ídolo. Assim, ao perguntar se deve começar pelo louvor, dá-se conta de que precisa saber mais sobre aquele a quem vai louvar. Todavia, para saber isso, necessita já estar na presença daquele a quem vai louvar. Agostinho parece optar, então, pela invocação em primeiro lugar, a fim de, chamando a Deus e tendo-o por perto, poder enfim louvá-lo. Mas mesmo a invocação parece difícil, pois como alguém pode invocar algo ou alguém que não conhece? Para invocar, é preciso saber algo sobre aquele que é invocado. Conhecimento, invocação e louvor constituem, assim, uma relação problemática que inviabiliza a defesa de um esquema aparentemente natural segundo o qual primeiro viria o conhecer, depois o invocar e por fim o louvar, pois mesmo para começar a conhecer é preciso já saber algo sobre o conhecido, uma vez que ninguém pode desejar conhecer aquilo sobre o qual nada sabe.

Agostinho explora desdobramentos relativos à invocação, pois esse parece o elemento mais dificilmente compreensível da tríade. Como invocar Deus, quer dizer, como chamá-lo para dentro de nós se ele é quem fez o céu e a terra? Que lugar, no homem, poderia acolher Deus? Aliás, como entender que Deus seja contido na sua criação se, mesmo que as coisas pereçam, ele não pode perecer? Como entender que o homem, pecador, queira invocar aquele que não tem pecado algum? Mais do que isso, como conceber que Deus queira que o homem o invoque e o louve?

Nos Capítulos 1 a 5 do livro I, Agostinho levanta, então, uma série de problemas que lhe dificultam dirigir-se a Deus. O leitor espera, naturalmente, que Agostinho esclareça ou resolva esses problemas na sequência, a fim de obter clareza para o tema do louvor. Mas, no Capítulo 6, Agostinho deixa de lado o conjunto de problemas dos Capítulos 1 a 5 e passa a narrar sua infância. Impossível, a essa altura, não ter a impressão de descontinuidade entre os Capítulos 1-5, cuja unidade temáti-

ca é dada pela complexidade da tríade *conhecer – invocar – louvar*, e o Capítulo 6, composto pela narrativa da infância do autor. Inútil pensar que a junção desses dois blocos se deva ao trabalho de algum editor, como Possídio, por exemplo; afinal, Agostinho reviu sua obra e ratificou a não separação dos dois blocos. Além disso – e aqui parece residir a mais importante razão para não defender a separação deles –, há indícios textuais de que o Capítulo 6 articula-se diretamente aos Capítulos 1-5, apesar da aparente mudança de tema.

Desses indícios, talvez o mais perceptível é o fato de que, antes de iniciar a narrativa de sua infância (Capítulo 6, n. 7), bem como ao terminar o primeiro momento dessa narrativa (Capítulo 6, n. 10), Agostinho esclarece alguns elementos concernentes à própria narrativa: em primeiro lugar, no início do Capítulo 6, afirma que é à misericórdia de Deus que ele fala, e não a um homem que o critica; em segundo lugar, no final do Capítulo, mostra ter mais prazer em encontrar a Deus, não o encontrando, do que em não o encontrar, encontrando-o.

Essa segunda afirmação, sob a aparência de uma redação contraditória, talvez possa ser vista como uma chave de leitura do início das *Confissões* e da articulação dos Capítulos 1-5 com o Capítulo 6. Ela surge no contexto ainda das dificuldades de conceber Deus, pois, após mostrar como alguns podem não entender que Deus seja sempre o mesmo, fazendo hoje o que fez ontem e o que fará amanhã, Agostinho diz não ser importante que alguns não entendam. No seu dizer, é motivo de júbilo *encontrar não encontrando*, em vez de *não encontrar encontrando*. O contexto, digamos, gnosiológico dessa afirmação paradoxal (no sentido de algo como uma epistemologia do discurso teológico) permite ver que Agostinho aponta para o risco de o homem pensar que encontrou Deus, tendo a impressão de o entender, quando, na verdade, esse encontro corresponde a um desencontro, pois, sendo Deus o criador do céu e da terra (portanto, inabarcável para a inteligência humana limitada), encontrar uma ideia clara de Deus não significará encontrar Deus de fato. O melhor será, segundo Agostinho, encontrar Deus não encontrando, ou, por assim dizer, encontrar Deus como um mis-

tério que se desvela sempre mais e conserva, portanto, dimensões sempre novas a serem conhecidas, embora tais dimensões sejam também sempre antigas, pois já fazem parte da natureza divina, ainda que não as conheçamos. Isso previne contra a pretensão de afirmar que a divindade se desvelou completamente ao trabalho do intelecto humano. Em outras palavras, trata-se de um encontrar não encontrando, um encontrar da presença divina sempre antiga e sempre nova, numa unidade profunda entre atitude cognitiva e adesão existencial,⁸ muito mais do que o chegar a uma ideia clara sobre a divindade.⁹

O *encontrar não encontrando*, na medida em que supõe o homem diante de um ser que se dá a conhecer sempre mais intensamente, permite ver que Deus é encarado por Agostinho numa relação dialógica, motivo pelo qual, no início do Capítulo, o bispo insiste que está a falar à misericórdia divina, ou seja, ao Deus que tem literalmente um coração pobre e capaz de entender a insuficiência humana. Não fala a um interlocutor cuja primeira atitude talvez não fosse a da compreensão, mas a da análise que pode mesmo ser sarcástica (*inrisor*), isto é, um interlocutor humano. Como Agostinho narra não só suas incompreensões, mas também suas falhas, considera mais adequado dirigir-se a quem pode compreendê-lo e não a quem provavelmente o julgaria. Mesmo que Deus o critique (*inrides*), terá piedade dele.

O centro da narrativa é, portanto, Deus, aquele a quem se encontra não encontrando, o único capaz de entender incondicionalmente a insuficiência humana, porque é misericordioso. Na contrapartida, se o centro da narrativa não é o homem Aurélio Agostinho, mas Deus, isso lança luz sobre a tríade *conhecer – invocar – louvar*, pois o leitor percebe que deve centrar sua perspectiva também em Deus, não o encarando como um objeto de conhecimento de mesmo tipo que outros objetos de conhecimento.¹⁰ Donde a impossibilidade de deci-

8 Cf. AGOSTINHO, *Conf.* X, 27, 38.

9 Cf. H. C. de LIMA VAZ, « A metafísica da interioridade – Santo Agostinho », H. C. de LIMA VAZ (ed.), *Ontologia e história*, Loyola, São Paulo 2001, pp. 77-87. (Col. Escritos de Filosofia, vol. I).

10 Cf. F. LEOPOLDO E SILVA, *Inquietude no livro I das Confissões*, USP, São

dir se é o conhecimento que precede a invocação e o louvor ou se é a invocação que precede o conhecimento e o louvor, ou, ainda, se é o louvor que precede a invocação e o conhecimento. Na realidade, tratando-se de Deus, não é possível nem necessário decidir sobre a precedência de um dos elementos, pois os três devem ser praticados ao mesmo tempo, a fim de que o ser humano posicione-se adequadamente diante da natureza divina (que não pode ser dominada conceitualmente) e vá aos poucos conhecendo, invocando e louvando, num claro-escuro em que há certamente encontros, mas encontros marcados pela certeza de não se possuir totalmente o encontrado (uma vez que o objeto desses encontros sempre poderá ser conhecido mais e melhor). Isso equivale a dizer que o conhecimento/invocação/louvor de Deus, referindo-se ao criador do céu e da terra, não resulta de um esforço humano, como quando concebemos uma ideia, mas efetiva-se numa dinâmica em que Deus precisa se mostrar, para sabermos o que ou quem ele é. Uma dinâmica, pois, de encontro e aceitação, o que se confirma pelo final do Capítulo 1, em que justamente após ter problematizado a tríade *conhecer – invocar – louvar*, Agostinho proclama: «Quaeram te domine inuocans te et inuocem te credens in te: praedicatus enim es nobis. Inuocat te domine fides mea quam dedisti mihi quam inspirasti mihi per humanitatem filii tui per ministerium praedicatoris tui.»¹¹

Agostinho não decide, pois, entre a invocação e a fé. Se a fé é um ato de conhecimento, ela não se faz sem uma constante busca; e se a busca da invocação ainda não é o conhecimento da fé, ela também não se faz às cegas. A autorrevelação de Deus em linguagem humana, pela encarnação de Cristo, é o evento decisivo para que se busque e conheça e para que se conheça e se busque sempre mais a Deus. Em outras palavras, o conhecimento de Deus implica aceitação de sua iniciativa autorreveladora.

Paulo, 1993. Conferência. Texto fotocopiado.

- 11 AGOSTINHO, *Conf.* I, 1, 1: « Procure-te eu, Senhor, invocando-te; e invoque-te, crendo em ti: com efeito, a nós já foste pregado. Invoca-te, Senhor, a minha fé, que me deste e me inspiraste pela humanidade de teu filho, por meio do ministério do teu pregador.»

A ênfase na necessidade de adaptação ao objeto divino de conhecimento, por meio da aceitação implicada no ato tríplice do conhecimento/invocação/louvor, permite visualizar uma articulação entre os Capítulos 1-5 e o Capítulo 6, pois, ao passar à narrativa de sua infância (Capítulo 6), Agostinho não parece mudar de tema, quer dizer, não sai do registro da adaptação do cognoscente ao conhecido para fazer uma simples rememoração de seus primeiros anos. Se se tratasse de uma narrativa meramente centrada na infância, não haveria por que Agostinho iniciar e terminar o Capítulo 6 com observações, digamos, gnosiológicas. Como ele inicia o Capítulo 6 esclarecendo que fala à misericórdia divina e como termina o mesmo Capítulo garantindo que prefere encontrar a Deus não encontrando, ele permite que se pergunte por outro sentido, não meramente biográfico, para a narrativa da infância, feita entre essas duas observações. Se esse outro sentido é encontrado, resolve-se também o problema da unidade literária entre os blocos I, 1-5 e I, 6, pois pode ser desfeita a aparência de descontinuidade entre eles.

Considerando seu cabeçalho e sua conclusão tal como aqui evocados, parece possível tomar a infância histórica narrada no Capítulo 6 como uma metáfora dos primeiros níveis do conhecimento que o ser humano pode ter a respeito da natureza divina; afinal, assim como na infância vivemos num claro-escuro da atividade cognitiva, por uma mescla de compreensão e incompreensão, confiança nos outros e reconhecimento pelo que nos dão, assim também aquele que se aproxima de Deus deve admitir que começa como um infante, numa mescla de compreensão e incompreensão, confiança e reconhecimento. Em benefício da compreensão da infância como metáfora dos momentos iniciais (e, em certa medida, de todos os momentos do conhecimento humano sobre Deus), compreende-se por que, em sua narrativa, Agostinho insista repetidas vezes que não sabe por si mesmo o que sabe sobre sua infância, mas sempre pelo que os outros lhe contavam. Assumida, assim, a infância como metáfora, resultaria que não é por mera casualidade ou descontinuidade a passagem agostiniana dos problemas gnosiológicos implicados na tríade *conhecer – invocar – louvar* à narrativa dos anos iniciais de sua vida.

3. A narrativa da infância e a gnosiologia agostiniana

Porém, a infância como metáfora parece permitir uma exploração mais intensa de seu sentido. Talvez ela não apenas se aplique ao conhecimento sobre Deus, caso em que o ser humano é sempre um infante, mas também seja uma metáfora do conhecimento humano em geral, quer dizer, do conhecimento humano propriamente dito: assim como a existência humana individual fundamenta-se sobre uma fase de não posse consciente de si e de total confiança nos outros, assim o conhecimento humano também parece repousar em confiança e, em grande medida, em não dominação conceitual total dos objetos conhecidos. Na vida histórica, mesmo quando um indivíduo atinge a luz da autoconsciência, sua infância permanece-lhe um mistério; ela praticamente não lhe pertence, mas aos outros, os familiares e amigos que têm a memória da infância desse indivíduo. Assim também, na atividade cognitiva, mesmo quando alguém atinge a clareza da ideia, o movimento que o leva até ela não inicia já como clareza ou lucidez; seria um equívoco supor que o conhecimento humano é baseado apenas em evidências e certezas totalizantes. Dessa perspectiva, a infância como metáfora permitirá ver que nos fundamentos mesmos de nossa atividade cognitiva em geral (seja de um ponto de vista genético-psicológico, seja de um ponto de vista ontológico) encontra-se a mesma correlação entre conhecer e confiar ou aceitar, bem como entre reconhecer e de certo modo louvar. Em outras palavras, o conhecimento, mesmo certo e demonstrativo, funda-se em atos de confiança ou crença, e não propriamente em evidências e certezas.

Há várias provas, na obra de Agostinho, de que mesmo aquilo que chamamos de conhecimento indubitável (com a pretensa exclusividade dos atos de compreensão) inicia por aceitação de algo que nos é dito ou por confiança naqueles que nos dizem. Um exemplo claro vem dos postulados matemáticos, que adotamos num ato de crença e dos quais nos servimos para demonstrações (as quais, sim, podem ser objeto de compreensão e clareza). A própria infância é o exemplo mais eloquente dessa dinâmica cognitiva, pois só falamos de nossos anos iniciais com base no testemunho de outros; a rigor, não sabemos nada

em primeira pessoa sobre nossa própria infância. Não haveria, assim, nada de mais tipicamente humano do que assumir que nossa atividade cognitiva inicia pela crença e se fundamenta nela. Tratando-se especificamente do conhecimento de Deus, o intelecto assente à revelação divina, é iluminado por ela e ao mesmo tempo investiga o sentido daquilo a que assente, reconhecendo pelo louvor a grandeza desse mistério. Esse parece ser o porquê de Agostinho insistir que tem necessidade de falar à misericórdia divina, dizendo não saber de onde vem (nem, portanto, quem é) a não ser pelo que lhe contaram seus pais. Com efeito, depois de registrar seus primeiros dias de bebê, diz Agostinho: «Post et ridere coepi dormiens primo deinde uigilans. Hoc enim de me mihi indicatum est et credidi, quoniam sic uidemus alios infantes; nam ista mea non memini.»¹²

O fato de não lembrar não impede que Agostinho creia no que lhe dizem nem que entenda aquilo que é dito, o que, aliás, é compreendido pela contraposição com a observação de outras crianças. Instala-se, pois, uma dinâmica em que o fundamento do conhecimento é um não saber total, uma crença que pode levar à compreensão porque faz nascer uma memória do que não é propriamente lembrado. Tal dinâmica permeará toda a estrutura da parte, digamos, autobiográfica das *Confissões*, pois, nos livros I-IX, como se costuma dizer, narra-se como Agostinho era, para, enfim, no livro X, narrar-se como ele se encontrava no momento da redação, isto é, depois de sua conversão. Será sempre por uma rememoração que ele louvará a Deus, confiando na misericórdia divina e dando-se conta de como ela o resgatou em seu itinerário. Como se trata, então, de uma dinâmica na qual, para chegar à clareza é preciso confiar na alteridade (seja a alteridade dos que narram o que não lembramos, seja a alteridade de Deus, que revela o sentido do itinerário percorrido), parece possível compreender a narrativa da infância, no livro I, não apenas como um relato histórico-biográfico, mas como a imagem mais adequada para exprimir as raízes mesmas da

12 AGOSTINHO, *Conf.* I, 6, 8: « Depois, comecei a rir, primeiro dormindo, depois acordado. Isso foi indicado a meu respeito e acreditei, pois assim vemos ocorrer com outras crianças; com efeito, não me lembro disso tudo.»

compreensão agostiniana da atividade cognitiva.

Para o tema da autobiografia, esse dado é de importância extrema, pois a narrativa histórica, biográfica, revela ter em Agostinho um sentido que está para além da simples narrativa. Não parece casual que a primeira expressão das *Confissões* não se refira ao eu do autor, mas a Deus: *Magnus es domine et laudabilis ualde*, « Grande és, Senhor, e digno do máximo louvor ». Mais significativo ainda é o fato de que, nas *Revisões*, ao referir-se às *Confissões*, Agostinho dê ênfase não aos eventos de sua vida, mas ao louvor de Deus que a narrativa desses eventos produz. Ele não afirma que os treze livros narram sua vida individual, mas sim louvam a Deus, justo e bom, estimulando o intelecto e o afeto.

Dessa perspectiva, as *Confissões* não parecem propriamente uma autobiografia, nem mesmo no sentido de que elas inauguram um tipo de narrativa novo na Antiguidade, qual seja, a narrativa interior ou centrada no indivíduo, pois o centro da narrativa das *Confissões* é Deus, não Agostinho. Poderíamos, evidentemente, afirmar que o centro da escrita é o homem Aurélio Agostinho, mas tratar-se-ia justamente de um centro da redação; o centro do sentido não parece ser ele, mas Deus. Dito de outro modo, o centro da narrativa é o homem Agostinho em seu encontro com a presença divina (dizer isso, aliás, desobriga da necessidade de decidir se o centro é Agostinho ou Deus).

Em termos mais recentes, poderíamos dizer que a autobiografia de Agostinho cria uma tensão: a da relação entre um singular e o sentido universal. As *Confissões* mostram-se, sim, o itinerário de um indivíduo, a singularidade concreta, mas que se converte progressivamente ao sentido que o universal tem para o singular. Nem de longe as *Confissões* poderiam ser associadas ao que hoje, em tempos burgueses, consideramos uma autobiografia,¹³ pois, enquanto as biografias antigas eram orientadas pela finalidade de apresentar um itinerário pelo qual o indivíduo chega a universalizar-se (itinerário ao fim do qual o indivíduo confunde-se com o absoluto), na era burguesa as

13 Cf. G. BORNHEIM, « O drama burguês », TV CULTURA, *Série Ética*, Fundação Padre Anchieta, São Paulo 1994 (videoconferência).

biografias são orientadas pelo individualismo, a celebração dos atos propriamente individuais. Agostinho, Boécio, Anselmo, Abelardo, entre outros, produziram narrativas autobiográficas de maneira muito diferente da de Marco Polo ou Rousseau, por exemplo, que valorizam o cotidiano pelo cotidiano e que não pretendem escrever narrativas que mereçam ser imitadas. Talvez a autobiografia propriamente dita seja, de fato, uma invenção moderna. Mesmo as artes figurativas parecem comprová-lo: no Medievo, o repertório é sempre Cristo, a Virgem, os santos; nunca os homens comuns, pois estes não são modelos. Aos poucos, porém, na história da pintura da Baixa Idade Média, os homens comuns passam a aparecer em cenas religiosas (por exemplo, ajoelhados diante do crucifixo ou mesmo ao lado da manjedoura de Belém, em postura de oração), para, na arte burguesa, ganhar a cena¹⁴. Passa-se a representar, então, a vida cotidiana, e não mais o universal; as pessoas comuns (principalmente as que têm riqueza) e não mais as personagens-modelos.

Além disso, é notável o fato de que as *Confissões* não são exatamente uma narrativa em primeira pessoa,¹⁵ mas uma longa invocação e louvor, um ato de amor no vocativo, um dirigir-se

14 Cf. *Ibidem*.

15 Therese Fuhrer, da Universidade de Berlim, tem explorado com acuidade a relação entre a ideia de confissão e a construção da imagem do eu em Agostinho. Cf., por exemplo, T. FUHRER, « De-Konstruktion der Ich-Identität in Augustinus *Confessiones* », A. ARWEILER, & M. MÖLLER (eds.), *Vom Selbst-Verständnis in Antike und Neuzeit*, De Gruyter, Berlim 2008, pp. 175-188; « La révélation de soi comme stratégie d'authenticité – La représentation de soi dans les *Confessions* d'Augustin », D. VAN MAL-MAEDER, et alii (eds.), *Jeux de voix – Énonciation, intertextualité et intentionnalité dans la littérature antique*, Peter Lang, Bern 2009, pp. 385-398. Referência já obrigatória para uma reflexão sobre o eu em Agostinho é o livro de Jean-Luc Marion, de 2008. Defendendo uma alteridade do si ao si em Agostinho, Marion opera no registro da fenomenologia e da desconstrução ou da *différance*, identificando na ideia de confissão um desencobrimento não teórico, mas erótico da verdade, à qual se deve amar para conhecer. Cf. J.-L. MARION, *Au lieu de soi – L'approche de Saint Augustin*, PUF, Paris 2008.

a Deus em cada parágrafo, linha e frase. Se se pode falar de biografia nas *Confissões*, também se pode falar de uma longa oração. Seu autor não representa a si mesmo, mas dirige-se a outro e dá forma a pensamentos que transcendem o ato mesmo de exprimir. Expressão, dialogismo e transcendência são, aliás, três atos que correspondem às três grandes funções que a sabedoria antiga reconhece ao *logos* e em vista dos quais nascem a Lógica, a Retórica e a Poética, bases das artes da palavra,¹⁶ transfiguradas, porém, por Agostinho.

4. História, historicidade e interioridade

Caberia aqui uma palavra sobre a concepção agostiniana de História, a fim de fazer sobressair o sentido da centralidade de Deus nas *Confissões*. Em outras palavras, caberia perguntar pelo porquê de Deus ser o centro de uma narrativa que pretende interpretar a História, a qual, no limite, seria composta por eventos humanos.

Recorrer simplesmente à fé cristã de Agostinho ou dizer que a centralidade de Deus deve-se ao fato de que ele se comporta como crente é, sem dúvida, uma resposta possível, mas, dita desse modo, tal resposta não parece esclarecer o alcance do sentido de sua narrativa.

Antes mesmo de recorrer à fé como explicação, é possível observar o modo como Agostinho, nas *Confissões*, realiza como que um esgotamento dos modelos de explicação do cosmo e da experiência individual (e, por conseguinte, também da História), mostrando que as teorias com as quais se deparou terminavam em contrassensos insuperáveis e exigiam, por sua própria estrutura interna, a superação de si mesmas. Assim, o maniqueísmo, supondo como que dois absolutos materiais e isentando o indivíduo de responsabilidade moral,¹⁷ mostrou-se insuficiente tanto como o ceticismo probabilístico de Carnéades, que, lançando a sombra da dúvida sobre todas as explicações do cosmo, não fixava a devida atenção no ato mesmo de pensar, inegável em

16 Cf. R. DE MONTICELLI, « Una metafisica al vocativo », AGOSTINHO, *Confessioni*, trad. it. R. de Monticelli, Garzanti, Roma 1991, pp. XLIV-XLV.

17 Cf., entre outras passagens, AGOSTINHO, *Conf.* III, 7, 12 e VII, 1 a VII, 3.

seu dinamismo,¹⁸ mas atinha-se às explicações mesmas ou a algo como os conjuntos de proposições emitidas sobre o mundo. Do ponto de vista da concepção da História, nem o maniqueísmo nem o ceticismo conseguiam conceber a experiência humana de modo satisfatório para interpretar a experiência do homem Agostinho, pois supunham uma espécie de objetivismo ingênuo que concebia o tempo ao modo de algo que pode ou não ser conhecido em si, e terminavam por entender o indivíduo humano como simples resultado de fatores determinantes os mais diferentes. Quando muito, viam no ser humano a ação de forças sobre-humanas, as quais não poderiam ser de modo algum controladas.

A experiência agostiniana, ao contrário, pretende-se marcada pela possibilidade de o indivíduo autodeterminar-se, embora esteja ele bem situado em meio a determinações extrínsecas. O ato de pensar, inquestionável em si mesmo (mesmo quando erra no nível das explicações proposicionais do mundo), leva Agostinho a fixar a atenção em sua experiência interna, não apenas numa atitude de crítica radical a todo esquema metafísico objetivista e materialista,¹⁹ mas sobretudo na percepção de uma presença atuante em seu íntimo, como condição e garantia de seu ato de pensar e também como instância julgadora do próprio ato de pensar. Mais do que uma ideia ou o resultado de uma *theoría*, essa presença, de acordo com o *De libero arbitrio*, apresenta-se em primeiro lugar como um *a priori* que possibilita o conhecimento, mas, ao mesmo tempo, julga o conhecimento, mostrando não resultar desse mesmo ato, mas precedê-lo e transcendê-lo. Essa presença é a presença da verdade, que, por seus atributos essenciais, confunde-se com a presença de Deus.

Como se costuma dizer, antes de essa experiência dever-se à conversão cristã de Agostinho, ela se deve à conversão de

18 Cf., por exemplo, AGOSTINHO, *Contra academicos* III, 3, 5; *De libero arbitrio* II, 3, 7. Edição utilizada: *Contra academicos & De libero arbitrio* [et alia]. Ed. W. M. Green & K. D. Daur, Brépols, Turnhout 1970. (*Corpus Christianorum*, Series Latina, Volume 29).

19 Cf. LIMA VAZ, « Santo Agostinho – A metafísica da interioridade », *op. cit.*, pp. 84-85.

seu olhar, propiciada pelo encontro com os platônicos. Talvez, do ponto de vista biográfico, se possa dizer que essas duas últimas conversões (do materialismo e do ceticismo ao platonismo-cristianismo) tenham ocorrido mais ou menos contemporaneamente. Seja como for, os platônicos abriram os olhos de Agostinho para o apriorismo que impede uma espécie de empirismo ou objetivismo ingênuo, enquanto o cristianismo o fez experimentar uma completude existencial que as *theoriai* não proporcionavam (nesse sentido, enquanto o próprio Agostinho converteu-se em platônico, é Deus que o converte em cristão, pois essa conversão é dom da fé). Em suma, no seu íntimo mais íntimo, Agostinho encontra o que há de mais superior, Deus, como condição, garantia e instância crítica de sua experiência do mundo. Não é nada casual, portanto, que, ao querer louvar a Deus, Agostinho narre sua vida, pois é só por meio de uma volta para si, pela rememoração de sua existência, que ele encontra a presença divina. Isso tem duas consequências fundamentais.

A primeira delas é uma interpretação da experiência do tempo com base em um esquema compreensivo segundo o qual o elemento explicador não vem do tempo mesmo, mas de seu contraponto, qual seja, a eternidade transcendente. Agostinho, de certo modo, parece reintroduzir, no quadro das concepções antigas da História, um elemento que os historiadores haviam relativizado, qual seja, a referência mítico-poética para explicar o tempo e a temporalidade. Como bem lembra Franklin Leopoldo e Silva,

[...] a presentificação ritual e a atemporalidade poética vinculavam-se firmemente a referências supra-históricas que fundavam a genealogia da temporalidade no intemporal. Quando Heródoto, Tucídides e os logógrafos tentam superar a opacidade do mundo superando a opacidade do passado e compreendendo o presente no interior de uma continuidade significativa de fluxo temporal, o que se opera é uma des-sacralização dos fundamentos da temporalidade: o homem torna-se responsável pela negatividade do devir e perde a possibilidade de contrapor à degradação temporal as refe-

rências mítico-religiosas da justiça imanente ao curso.»²⁰

As consequências dessa mudança de referência, fazendo o eixo compreensivo deslocar-se da eternidade para a temporalidade, ou da transcendência para a imanência, concentram-se numa espécie de absolutização explicativa da temporalidade por ela mesma, terminando na visão do eterno retorno que, embora garanta a alteridade (por não ser o retorno do mesmo) e embora faça o homem arcar com o *páthos* do destino, pressupõe uma concepção objetivista do tempo, como se ele fosse algo cognoscível em si mesmo. No limite, os historiadores antigos não distinguiam a História (como discurso que considera a autonomia do tempo profano) da historicidade, ou seja, do modo de existência temporal do homem. Aliás, se havia História, não havia historicidade, quer dizer, o reconhecimento da eventualidade histórica como modo de existir.

É justamente uma atenção à historicidade do homem que parece primordial para Agostinho. Isso pode ser compreendido num primeiro nível, digamos, teórico, pois a necessidade de afirmar o *a priori* transcendente (ao modo da ideia platônica) leva-o a conceber o indivíduo tanto como um ser relativo, que não está no tempo, mas é temporal, quanto como um ser que espelha a eternidade, pois é na transcendência que se pode encontrar o princípio explicativo do desenrolar histórico. Entretanto, num segundo nível, a ênfase agostiniana na historicidade do homem pode ser compreendida da perspectiva da fé. Essa distinção entre teoria e fé talvez seja artificial quando atribuída a Agostinho, mas ela permite explorar algumas articulações teóricas que só foram possíveis graças à experiência religiosa de Agostinho.

O dado central dessa experiência pode ser expresso como o fato de que Deus, encontrado no ato de fé, não é uma ideia ou uma *theoría*, mas um ser encontrado realmente, não produzido; uma presença que, embora absoluta, manifesta-se na História

20 Cf. F. LEOPOLDO E SILVA, *Santo Agostinho: história e historicidade*. USP, São Paulo, s.d., conferência, texto fotocopiado, p. 4. Essas linhas são claramente devedoras da bela conferência de Franklin Leopoldo e Silva. Cf. também F. CHÂTELET, *La naissance de l'Histoire. La formation de la pensée historique en Grèce*, Minuit, Paris 1974, pp. 50ss.

como condição da historicidade e redenção dela. Agostinho não opta entre duas teorias; a fé cristã não será uma alternativa à filosofia grega, mas um descortinar de horizontes antes insuspeitados para a própria razão. Assim, a visão do invisível (*pístis, fides*) ou a concepção do cosmo em total dependência para com Deus socorre a insuficiência da *theoria* ou a redução da compreensão da História apenas à visão do visível.²¹ Nesse sentido, a experiência de Agostinho, ou sua *philosophia christiana*,²² não é uma simples reposição da eternidade para a compreensão da temporalidade, ao modo da mitologia e da poesia antiga, ou mesmo ao modo de um platonismo segundo o qual o tempo é o espelho da eternidade. Para Agostinho, a eternidade explica o tempo porque age nele; a temporalidade e a historicidade, portanto, não são o lugar de uma degradação senão metafísica, pois, ética e teologicamente falando, elas são desejadas por si mesmas como a ocasião em que pode ocorrer a redenção. Como diz Hans Urs von Balthasar,

[...] a partir da historicidade da revelação de Cristo, o polo histórico da existência humana ganha uma valoração que, em parte, a livra de um indevido encarceramento na filosofia das essências, carente de sentido histórico, e, em parte, lhe permite participar na facticidade teológica, mais além do puramente filosófico. Certo é que agora, também a nova filosofia religiosa da existência deu um passo mais além do velho esquema platônico, ao fazer, em uma espécie de volta ao revés, que a esfera da essência, do *lógos*, se abra no fundo da esfera que a fundamenta, a da existência, como *ek-sistencia* da essência, entrando no tempo e na História, enquanto que o adicionado ao ser (o *esse accidens*, dizia a escolástica árabe), o ter-tempo (na ordem religiosa a aber-

21 Cf. F. LEOPOLDO E SILVA, *Santo Agostinho: história e historicidade*, op. cit., p. 11. Cf. também K. LÖWTH, *O sentido da História*, Trad. Maria Georgina Segurado, Edições 70, Lisboa 1990, pp. 161-162.

22 Cf. AGOSTINHO, *Contra Iulianum* IV, 14, 72. Edição utilizada: *Contra secundam Iuliani responsionem opus imperfectum*, Ed. M. Zelzer. Salzburgo, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 1974 (Volume 85/1-2).

tura para a vontade e o mandato legados de Deus) é o acontecer naquilo que impeça de cimentar-se o ser homem.»²³

O existencial cristão de Agostinho permite-lhe, assim, completar ou talvez mesmo suplantar o platonismo de Plotino, que lhe foi tão essencial em sua peregrinação filosófica. O neoplatonismo punha a alma humana, como entidade individual, diante de duas opções:²⁴ visto que o ser, na metáfora plotiniana, é como uma esfera de luz, e que as experiências sensíveis estão no limite exterior dessa esfera, a alma ou identifica-se com essas experiências e se dispersa nas sensações ou se reconhece como parte da alma universal, reencontrando sua verdadeira natureza, mas perdendo sua individualidade. Não é por acaso que Plotino, ao mesmo tempo em que chamava a alma de « aquilo de que se lembra », dizia que « a alma boa é desmemoriada ».²⁵ Será somente por uma superação desse quadro que Agostinho conseguirá afirmar o que lhe é tão caro: o valor de cada evento histórico e a liberdade individual mesmo em meio a determinações. Como acabamos de lembrar, essa superação só será possível por meio da tematização do absoluto na História, o Verbo Encarnado, que por amor redime o cosmo de cuja criação havia participado.

O caminho, porém, para essa nova experiência da temporalidade e da historicidade é a interioridade; e a interioridade, como bem analisam as *Confissões*, é memória. Ao dar-se conta de que é pela memória (a experiência do presente do passado, do presente do presente e do presente da expectativa) que o homem pode superar os esquemas cosmológicos incoerentes e encontrar a presença do transcendente na imanência, Agostinho articula História e interioridade; desespacializa e desobjetiva o

23 H. U. VON BALTHASAR, *Teologia da História*, Trad. Cláudio J. A. Rodrigues. Novo Século, São Paulo 2003, p. 19.

24 Cf. L. MAMMI, « Stillae temporis – Interpretação de uma passagem das Confissões XI, 2 », P. M. PALACIOS (org.), *Tempo e razão. 1600 anos das Confissões de Agostinho*, Loyola, São Paulo 2002, pp. 55-61.

25 Cf., respectivamente, PLOTINO, *Enéadas* IV, 4, 5-6 e IV, 3, 18. Edição utilizada: *Enneadi*. Testo greco a fronte. Ed. Roberto Radice. Mondadori, Milão 2002. Cf. também MAMMI, « Stillae temporis », *op. cit.*, p. 60.

tempo, mostrando que ele é, acima de tudo, uma experiência interna ou a condição mesma do existir humano, mais do que um objeto de investigação ou um movimento cujo desenrolar-se pode ser compreendido e narrado. Ao contrário, o tempo, em si mesmo, não pode ser explicado; donde a necessidade de centrar-se na experiência do tempo ou na temporalidade, tendo como corolário imediato a necessidade da narrativa.²⁶

Daqui se pode extrair a segunda das duas consequências fundamentais do fato de, querendo louvar a Deus, Agostinho narrar sua vida. Essa consequência é a articulação entre História e interioridade, pois sua narrativa não é apenas um recurso literário, mas o meio específico pelo qual pode chegar a Deus. Em outras palavras, a discursividade histórica só tem sentido, para Agostinho, como interiorização, e não como fixação numa pretensa exterioridade do tempo que pode ser descrita por um observador. É a perscrutação da memória que permitirá constatar a historicidade da existência humana e fundar o discurso da História, ou, mais ainda, a « consciência histórica ». É como se Agostinho comentasse a distinção feita por Heidegger entre história-descrição (ciência dos fatos, *Historie*) e história-realidade (ser dos fatos, *Geschichte*),²⁷ dizendo que a história-descrição só pode ser feita de dentro da dimensão histórica da consciência, de sua distensão interior, a memória, pela qual se recupera o ser na forma do passado e se o projeta simetricamente no espaço hipotético do futuro.²⁸

Dessa perspectiva, parece artificial o problema da unidade das *Confissões*, pois os livros XI-XIII só ganham todo seu sentido quando lidos depois dos livros I-X. A parte a que se costuma chamar de *autobiográfica* mostra-se, assim, uma narrativa na qual também se evidencia a ação de Deus, enquanto a parte *doutrinária* explicita o modo como se dá essa ação. No limite,

26 A esse respeito vale ler o capítulo de Paul Ricoeur, « As aporias da experiência do tempo », P. RICOEUR, *Tempo e narrativa*, Trad. Claudia Berliner, WMF Martins Fontes, São Paulo 2010, pp. 13-55.

27 Cf. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1957, pp. 378-382.

28 Cf. H. C. LIMA VAZ, « Cristianismo e consciência histórica », *Ontologia e História*, op. cit., p. 166.

não haveria uma parte autobiográfica e outra doutrinária; toda a obra seria autobiográfica e doutrinária, porque retrata uma única tensão e distensão interna. Lorenzo Mammi, que estudou a transição da parte autobiográfica à parte doutrinária por meio da investigação da enigmática expressão *stillae temporum* (gotas do tempo),²⁹ afirma que a unidade das *Confissões* pode ser compreendida segundo um modelo em que, primeiro (livros I-X), se narra a formação e conversão de Agostinho sob a ação providencial de Deus, para, na sequência (livros XI-XIII), mostrar-se como, em cada instante, a eternidade se verte no tempo.³⁰ Ora, poderíamos acrescentar: se é pela memória de si e de Deus que se pôde dar a percepção da eternidade no tempo, é também a memória, no limite, que dá a unidade das *Confissões*, numa articulação clara entre temporalidade e interioridade pela presentificação rememorativa da eternidade.

Como narrativa de uma intensa *peregrinatio*, quase ao modo de uma epopeia virgiliana, as *Confissões* reencontram Deus, que não é encontrado apenas como aquele que está escatologicamente no final da viagem, mas como quem age desde o início, condicionando todo o itinerário; afinal, é a saudade dele que proporciona o sentido de cada instante e move ao retorno. Nesse sentido, o protagonista das *Confissões* não parece ser Agostinho, mas Deus.

Juvenal Savian Filho é doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo, pós-doutor pela Université de Paris IV (Sorbonne), professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp) e coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da mesma universidade. jsfilho@usp.br

29 Cf. AGOSTINHO, *Conf.* XI, 2, 2.

30 Cf. MAMMI, « *Stillae temporis* », *op. cit.*, p. 60.

El intelecto agente según Capreolo y Cayetano.

The agent intellect according to Capreolus and Cajetan.

JUAN FERNANDO SELLÉS

Sumario:

1. Introducción
2. Juan Capreolo
 - 2.1. *In I Sententiarum*
 - 2.2. *In II Sententiarum*
 - 2.3. *In III et IV Sententiarum*
3. Cayetano
 - 3.1. Naturaleza y semejanzas
 - 3.2. ¿Cómo actúa el intelecto agente sobre el fantasma?
 - 3.3 Las notas del intelecto agente
4. Conclusiones

Resumen: En este trabajo se estudia la versión del intelecto agente según dos grandes comentadores tomistas del s. XV: Capreolo y Cayetano. El primero sostuvo que el intelecto agente es la misma alma; el segundo, que su realidad es un actividad, que es acto previo a todo otro conocimiento, y que actúa siempre.

Palabras clave: intelecto agente, Capreolo: la misma alma; Cayetano: acto previo que conoce siempre.

Abstract: In this work we study the version of the agent intellect ac-

©Scripta Mediaevalia. Revista de pensamiento medieval, vol. 7 (2014),
pp. 161-176. ISSN: 1851-8753

Centro de Estudios Filosóficos Medievales, Facultad de Filosofía y Letras,
Universidad Nacional de Cuyo
Centro Universitario, 5500 – Mendoza, Argentina.

ording to two great commentators of Thomas Aquinas in the XVth century: Capreolus and Cajetan. The first one defends that the agent intellect is the same soul; the second one, that the agent intellect is the same that his activity, an act previous to any other act, that always acts.

Key words: agent intellect, Capreolus: the same soul; Cajetan: previous act that knows always.

1. Introducción

Desde el s. XIII muchos pensadores consideraron al intelecto agente como una *potencia* del alma humana. Algunos de ellos fueron seguidores de Alberto Magno (Dionisio el Cartujano, Juan Versor, Cristóforo Landino, Juan de Mechlinia y Juan de Glogowia); otros, continuaron la estela de Tomás de Aquino (Pedro Níger, Nicolás Tignosius, Lamberti de Monte, Domingo de Flandes, Ofredo Apolinar Cremonense, Crisóstomo Javelli y Joannes de Lutria).

En este trabajo se estudia el parecer sobre el *intellectus agens* de dos de los tres comentadores tomistas más destacados del s. XV: Juan Capreolo y Tomás de Vio, el Cardenal Cayetano. El tercero, que aquí se excluye es Silvestre de Ferrara. ¿Por qué esta selección? Porque los dos primeros, sin salirse del tomismo, ofrecen pareceres novedosos y bien fundamentados; la lectura del Ferrariense, en cambio, da la impresión de que quiere permanecer enteramente fiel al legado tomista. Por lo demás, las tesis de estos tres comentadores serán conocidas –seguidas o discutidas– por buena parte de los pensadores que a partir del s. XVI estudiaron el intelecto agente.

2. Juan Capreolo

Este tomista francés (1380-1444) no tiene ningún comentario explícito al *De anima* aristotélico, ni tampoco un libro específico que verse sobre cuestiones del alma, pero en su obra *Defensiones Theologiae Thomae Aquinatis, In IV Sententiarum* encontramos varias alusiones al intelecto agente repartidas a lo largo de los siete volúmenes que componen la edición actual de

esa obra.¹

2.1. *In I Sententiarum*

Desde el comienzo defiende que tanto el agente como el posible son las dos únicas *potencias* cognoscitivas superiores del alma humana.² Con todo, podemos preguntarnos por qué las considera *potencias*. La respuesta, de común aceptación en la escuela tomista, dice así: porque «toda propiedad que sigue a la esencia del alma según su naturaleza, se llama aquí potencia del alma, ya sirva o no para obrar».³ Sin embargo, habría que cuestionar si el intelecto agente es una «propiedad que sigue a la *esencia* del alma», o si, más bien, la *precede* ontológicamente, pues de ser anterior a ella, no podrá pertenecer a la *essentia animae*, sino más bien al *actus essendi hominis*. No obstante, este comentador, que conoce la distinción real tomista,⁴ no la aborda en teoría del conocimiento.

En esta misma cuestión Capreolo expone una aguda obje-

-
- 1 Cfr. JOHANNES CAPREOLUS, *Opera Omnia*, Minerva GmbH, Frankfurt-Main, Alfred Cattier, 1967.
 - 2 «Diversificabitur tamen potentia intellectus agentis et intellectus possibilis; quia, respectu eiusdem obiecti, aliud principium oportet esse potentiam activam quae facit obiectum esse in actu, et aliud potentiam passivam quae movetur ab obiecto in actu existente; et sic potentia activa comparatur ad suum obiectum, ut ens in actu ad ens in potentia; potentia autem pasiva comparatur ad suum obiectum, e converso, ut ens in potentia ad ens in actu. Sic igitur nulla alia differentia potentiarum in intellectu esse potest, nisi possibilis et agentis». *In I Sententiarum*, dist., III, quaes., III, Tertia conclusio, ed. cit., p. 196 b.
 - 3 *Ibid.* Aporta la denominación de «potencia» en otros lugares. Por ejemplo: vol. IV, p. 284 a.
 - 4 Cfr. John Lawrence DEWAN, *Doctrine of Being of John Capreolus: A Contribution to the History of the Notion of esse*, Dissertatio doctoralis, University of Toronto, Toronto, 1967, 2 vol. Cfr. para comparar su doctrina sobre este punto con los otros dos pensadores aquí estudiados: Johannes HEGYI, *Die Bedeutung des Seins bei den klassischen Kommentatoren des heiligen Thomas von Aquin: Capreolus, Silvester von Ferrara, Cajetan*, Berchmanskolleg, Pullach bei München, 1959.

ción de Pedro Aureolo. La objeción dice así: «según la mente de Aristóteles, el intelecto agente siempre entiende, y contiene virtualmente todas las formas inteligibles. Pero ninguna cualidad es de este estilo, ni es probable que el Filósofo pensase esto. También dice el Filósofo que el intelecto agente es sustancia que es ente en acto, y que es la perfección del intelecto posible. Pero esto no se puede decir de alguna cualidad o de cualquier accidente. Así pues, el intelecto agente no es accidente distinto de nuestra alma». ⁵ La respuesta de Juan Capreolo a esta objeción es filológica, no filosófica, pues indica que el Filósofo habla de dos *virtutes* ⁶ en el alma. Pero esta contestación no es suficiente.

Tal vez por eso más adelante se reafirma en que el intelecto agente es un *accidente*, porque no acepta la tesis averroísta de que sea *sustancia separada*:

«Según la sentencia de Aristóteles, el intelecto agente no es como la sustancia, como soñó Averroes y sus seguidores, sino que es una virtud natural del alma, y se asimila a la luz que inhiere en lo diáfano, y no al Sol subsistente. Y santo Tomás, siguiendo esto de modo excelente (*S. Th.*, I, q. 79, a. 4), manifestó que es accidente, no sustancia, pues es *cualidad de la segunda especie*, a saber, una potencia natural». ⁷

Capreolo añade que «no es de la mente de Aristóteles que el intelecto agente entienda siempre, pues esto lo atribuye al intelecto en acto». ⁸ Juan piensa así porque tiene *in mente* que la función del intelecto agente es abstraer ⁹ y, obviamente, no se abstrae siempre. Como se puede apreciar, aunque admite explícitamente que «de modo natural el acto es anterior a la potencia, y simplemente hablando incluso es anterior en el tiempo, es necesario poner algún intelecto en acto además del intelecto en

5 JOHANNES CAPREOLUS, *Ibid.*, p. 199 a-b.

6 *Ibid.*, p. 209 a.

7 *In II Sententiarum*, ed. cit., vol. III, p. 476 b.

8 *In I Sententiarum*, ed. cit., vol. I, p. 210 a.

9 «Intellectus agens non facit alias intelligibiles in actu nisi eorum quorum habet phantasmata». *Ibid.*, p. 209 b.

potencia, el cual se reduce al acto por algún intelecto en acto»,¹⁰ sin embargo, este *acto* lo entiende –curiosamente– como una *potencia* y, por tanto, como un *accidente* del alma.

2.2. *In II Sententiarum*

En su comentario al libro II de las *Sentencias* encontramos otras alusiones al intelecto agente. En una de ellas niega –siguiendo a Tomás de Aquino– que en los ángeles se dé intelecto posible y agente, porque –dice– los ángeles «no son inteligentes en potencia, sino en acto, ni sus inteligibles lo son en potencia sino en acto».¹¹ Con todo, cabe preguntar si los ángeles ya saben inicialmente todo lo que deben saber o si, más bien, su conocimiento –por ejemplo de Dios y de su providencia histórica con los hombres– puede aumentar. Seguramente lo segundo, pues respecto de Dios que es infinito, siempre se puede crecer cognoscitivamente. Más adelante concluye que en los ángeles su *virtud* intelectual no es lo mismo que su esencia. En esa conclusión escribe que «en todo lo creado la *esencia* difiere de su *ser*, y se compara a él como la potencia al acto»,¹² pero enseguida baja de nivel explicativo al decir que «el acto al que se compara la potencia operativa es la operación».¹³ La conclusión a la que llega según este esquema es, pues, forzosa: «en el ángel no es lo mismo su entender que su ser».¹⁴ Consecuentemente, como la causa principal de la distinción entre el intelecto posible y el agente es la operativa, en los ángeles no cabe hablar de tales intelectos.¹⁵

10 *Ibid.*, p. 210 a. También admite la existencia del intelecto agente en otros pasajes de su obra. Cfr. por ejemplo: ed. cit., vol. III, p. 321 b.

11 *In II Sententiarum*, ed. cit., vol. III, p. 222 a-b.

12 *Ibid.*, p. 254 a.

13 *Ibid.*, p. 254 a.

14 *Ibid.*, p. 254 a.

15 Cfr. *Ibid.*, p. 254 b. Más adelante añade: «intellectus angelicus non proprie dicitur agens sicut in nobis, non solum quia non abstrahit species, sed quia non potest abstraere». *Ibid.*, p. 291 a. Y un poco más adelante declara: «liceo intellectus angelicus non habeat virtutem abstrahendi species a rebus sensibilibus, sicut habet intellectus humanus, ex hoc non arguitur

En su comentario a este mismo libro II de las *Sentencias*, pero más adelante, explica el papel del intelecto agente tras aportar las largas argumentaciones contrarias de Durando. Éste es doble: uno, *abstraher de los fantasmas*, y otro, *actuar sobre el posible*.¹⁶ En cuanto a lo primero, lo que realiza sobre los fantasmas es darles una virtud tal para que puedan actuar sobre el intelecto posible, es decir, «no sólo asiste a los fantasmas, sino que es concausa de ellos en su generación, en cuanto que tiene tal virtud antes mencionada».¹⁷ Añade que «la abstracción no es por separación del accidente del sujeto, o de la parte del todo, sino por la educción en acto de la especie inteligible en potencia de los fantasmas».¹⁸ En cuanto a lo segundo, indica que «el intelecto agente no obra él sólo en el posible, sino con los fantasmas [...] de modo que el intelecto agente con los fantasmas causan la especie inteligible en el intelecto posible, pero el intelecto agente es como el agente principal, mientras que el fantasma es como instrumental».¹⁹

2.3. In III et IV Sententiarum

Comentando el III libro de las *Sentencias*, Capreolo atiende al *objeto* del intelecto agente y posible, y escribe: «el objeto del intelecto, en cuanto que es anterior a todo acto del intelecto, tanto agente como posible, no es inteligible sino en potencia, ni es universal sino en potencia. Pero en tanto que sigue al acto del

imperfectior, immo perfectior: quia talis abstractio est compassive causata a re materiali, a qua longe est angelus; et iterum, intellectus angelicus ordinatur ad perfectiores operationes quam sit abstractio specierum a phantasmatis vel a rebus materialibus». *Ibid.*, p. 291 b.

16 «Intellectus agens habet actionem et in phantasmate et in intellectum possibilem». *Ibid.*, p. 324 b. En otro lugar habla de tres funciones: «actio intellectus agentis est primo illustrare phantasmata, influendo eis virtutem motivam intellectus possibilis; secundo, coagere phantasmatis ad gignitionem speciei intelligibilis in intellectu; tertio, coagere speciebus intelligibilibus ad gignitionem conceptionem intellectualium». *Ibid.*, p. 376 b.

17 *Ibid.*, p. 325 a.

18 *Ibid.*, p. 325 b.

19 *Ibid.*, p. 326 b.

intelecto agente y precede al acto del intelecto posible es universal en hábito, o en acto primero; sin embargo, en tanto que sigue al acto del intelecto posible formando el concepto perfecto de la realidad, es universal en acto completo, y segundo».²⁰ No obstante, esta doctrina debe ser corregida o, como mínimo, matizada, pues antes del acto de conocer no hay propiamente *objeto* intelectual, sino fantasmas y realidades. Por otra parte, el objeto conocido no sigue al intelecto agente ni precede al acto del posible, sino que es *simul* con ellos. En cuanto a la distinción entre el *hábito* como acto primero y la *operación inmanente* como acto segundo, es un tema amplio que desborda nuestro actual propósito, pues habría que justificar que aquello con lo que se corresponden primariamente los hábitos adquiridos son los actos, mientras que éstos se corresponden con los objetos.

Cabe destacar también que en un comentario al libro IV de las *Sentencias* Capreolo afirma –con Tomás de Aquino– que, para conocer intelectualmente, tanto los primeros principios como otros objetos, se requiere la unión de los dos intelectos, el pasivo y el agente.²¹ Añade que de esto no se sigue que el intelecto posible sea superior o más noble que el agente, ni que realice un efecto superior. Explica asimismo que «el intelecto agente es luz según su esencia; mientras que el intelecto posible es luz, o lúcido, por participación, a saber, en cuanto recibe las especies fúlgidas de la luz del intelecto agente. Por lo cual, tanto el intelecto agente como las especies por él abstraídas, como los primeros principios o los segundos, como el intelecto posible, y de modo general todas las cosas que pueden ser principio de conocimiento intelectual, se pueden llamar luces, en cuanto que son cierta manifestación».²²

Ahora bien, la distinción entre el intelecto agente y las demás luces estriba, para Capreolo, en que el agente es origen de aquéllas: «toda luz natural del intelecto nace del intelecto agente».²³ Tal vez esta concepción del intelecto agente como

20 *In III Sententiarum*, ed. cit., vol. V, p. 96 b.

21 Cfr. *In IV Sententiarum*, ed. cit., vol. VII, p. 212 a.

22 *Ibid.*, p. 212 b.

23 *Ibid.*, p. 214 a.

principio o fuente le lleva a decir que

«El intelecto agente no es propiamente viviente, ni alguna cualidad del alma, sino *la misma alma*. Y si alguna potencia del alma se llama cualidad vital por esencia, se dice equívocamente, por alguna analogía o atribución, ya que [...] en el hombre habría esencialmente muchas vidas distintas [...]. Concedo que el intelecto agente es luz vital por esencia, se puede conceder que el intelecto posible es luz y lúcido vital por esencia, no porque sea esencialmente luz, sino porque es esencialmente potencia vital».²⁴

Con todo, esto no se compagina muy bien con lo que a continuación declara de la vida *post mortem*, a saber, que únicamente el entendimiento posible es susceptible de elevación sobrenatural.²⁵ Defiende esta posición porque considera que

«El intelecto agente no es intensificable, ni remisible. Ni su virtud puede aumentar extensivamente, ni intensivamente, así que algo se le añada o infunda; no es sujeto de algún hábito, ni de acto primero ni segundo [...]. En cambio, la virtud del intelecto posible puede aumentar [...] por tanto, la luz de la gloria se da directamente para perfeccionar al intelecto posible, no para perfeccionar al intelecto agente, sino supliendo su defecto».²⁶

En suma, la tesis fuerte de Capreolo sobre el intelecto agente, formulada por primera y única vez en la historia de la filosofía, es que éste es *la misma alma*, no una *potencia* suya, lo cual equivale a indicar que lo asemeja a lo que Tomás de Aquino llamó *acto del alma*,²⁷ que es lo neurálgico de ella y raíz de las

24 *Ibid.*, p. 214 a.

25 «Sufficit enim quod lumen gloriae reducatur ad intellectum possibilem, et non ad intellectum agentem». *Ibid.*, p. 214 a. Esta tesis se encuentra asimismo páginas atrás: «tam activa quam pasiva indigent elevatione, scilicet intellectus possibilis, qui est passivus et receptivus quoad actum primum, et activus quoad actum secundum», p. 209 a.

26 *Ibid.*, p. 214 a-b.

27 «Anima humana, cum sit subsistens, composita est ex potentia et actu.

demás potencias.

3. Cayetano

Tomás de Vio (1469-1534) ha pasado a la historia como el gran comentador de la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino durante el siglo XV. Rechazó del averroísmo la unicidad del intelecto y la inmortalidad impersonal, pero no siguió a Tomás de Aquino y a Alberto Magno en su concepción de la inmortalidad del alma, pues pensó que Aristóteles no sostuvo la inmortalidad del entendimiento posible. Sin embargo, a pesar de que había escrito que la inmortalidad del alma humana la puede demostrar la razón humana,²⁸ se abstuvo de secundar esa tesis en el Concilio de Letrán, y posteriormente escribió que sólo cabe admitirla por fe.

El cardenal de Gaeta trató del intelecto agente en varios textos: sus comentarios a la *Suma Teológica* y al *De ente et essentia* de Sto. Tomás, en su *In Porphyrii Isagogem ad Praedicamenta Aristotelis*, en los *Scripta philosophica (De nominum analogía y De conceptu entis)*. Su parecer al respecto en estos lugares está bien expuesto y muy documentado por Mariano Tobes.²⁹ Este expositor señala que Cayetano no acepta la tesis escotista de que el entendimiento posible sea pasivo respecto de las especies; que, frente a la doctrina platónica, acepta la existencia

Nam ipsa substantia animae non est suum esse, sed comparatur ad ipsum ut potentia ad actum. Nec tamen sequitur quod anima non possit esse forma corporis: quia etiam in aliis formis id quod est ut forma et actus in comparatione ad unum, est ut potentia in comparatione ad aliud; sicut diaphanum formaliter advenit aeri, quod tamen est potentia respectu luminis». TOMÁS DE AQUINO, *Cuestiones Disputadas De Anima*, q. única, ar. 1, ad 6. Cfr. también: *Suma Teológica*, I, q. 75, a. 5, ad 6.

28 Cfr. Edward P. MAHONEY, «Cajetan (Thomas de Vio) (1468-1534)», *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, 2, Routledge, London, 1998, 171-75; Marcos F. MANZANEDO, «La inmortalidad del alma según Cayetano», *Angelicum*, 76 (1999) 309-40.

29 Cfr. Mariano TOBES ARRABAL, «El 'entendimiento agente' según Cayetano», en Juan Fernando SELLÉS (ed.) *El intelecto agente en la escolástica renacentista*, Eunsa, Pamplona, 2006, 81-109.

del intelecto agente y le adjudica dos funciones: la factiva y la iluminante. La primera parece consistir en tornar más virtuosos los fantasmas, disponerlos para la abstracción y en abstraer a partir de ellos las especies inteligibles. La segunda, en iluminar al posible. Además de los textos mencionados, Tomás de Vio trata especialmente del intelecto agente en su comentario al *De anima*,³⁰ que vamos a seguir a continuación.

3.1. Naturaleza y semejanzas

El capítulo segundo de su comentario al libro III^o *De anima* lo titula *De intellectu agente*. Tras recoger el pasaje de Aristóteles ofrece en un sumario 7 conclusiones.³¹ La primera de ellas se refiere a la *existencia* del intelecto agente; la segunda, a sus *operaciones*; la tercera, a su *esencia*; la cuarta, a su *inmortalidad*; la quinta, a su *continua* actividad; la sexta, abunda en su *inmortalidad*; la séptima, a su ser *condición de posibilidad* del conocer humano, ya que sin él –afirma– el alma no conoce nada.

En el comentario de Cayetano al principio de este pasaje in-

30 Cfr. THOMAS DE VIO CARDINALIS CAIETANUS, *Comentaria in libros Aristotelis De anima*, I. III, ed. de G. Picard y G. Pelland, Bruges, Desclée de Brouwer, Paris, 1965, pp. 45-79.

31 «*1^a conclusio*: Necessè est in anima has esse differentias. Probat: quoniam, sicut in omni natura, est aliquid hoc quidem materia unius generi (hoc autem est in potentia omnia illa); alterum causa et factivum, quod in faciendo omnia ut ars ad materiam sustinuit. *2^a conclusio*: Est hic quidem intellectus talis in omnia fieri, ille vero in omnia facere, sicut habitus quidam et sicut lumen. Declaratur hoc ultimum: ex hoc quod quodammodo lumen facit potentia existens colores actu colores. *3^a conclusio*: Et hic intellectus est separabilis et impassibilis et inmixtus, substantia actu ens. Probat: quia semper honorabilius est agens patiente, et principium materia. *4^a conclusio*: Scientia secundum actum idem est rei. Quae vero secundum potentiam tempore prior in uno est. Omnino autem neque tempore. *5^a conclusio*: Non aliquando quidem intelligit, aliquando vero non. *6^a conclusio*: Separatus est solum hoc quod vere est. Et hoc solum immortale et perpetuum est. *7^a conclusio*: Non reminiscimur autem: quia hoc quidem impassibile, passivus vero intellectus corruptibilis; et sine hoc nihil intelligit anima». Ed. cit., pp. 45-46.

terpreta el término *naturaleza* (del texto aristotélico «así como en toda naturaleza [...]», *De anima*, l. III, cap. 5, 430 a 10) como *potencia*, es decir, en cuanto que se opone a *operación*. Así concluye «que una y la misma alma en número sea agente y paciente por diversas potencias», pues así como «en toda naturaleza que produce inhieren estas dos como causa y efecto, así en el alma intelectiva, que produce en el ser lo intelectivo en acto primero, inhieren estas diferencias como causa y efecto, ya coincidan estas causas en el mismo sujeto en número o no».³² Como se ve, el inicio de su planteamiento es *potencialista*. En cuanto a los diversos oficios de ambos intelectos Tomás de Vio dice que la distinción que media entre ellos (*in omnia fieri* e *in omnia facere*) es la que se da entre la *potencia* y el *acto*,³³ pero no saca partido de esta observación, ni la contrasta con lo ya dicho acerca de que el intelecto agente sea «potencia».

Por lo que respecta a la equiparación del intelecto agente al *hábito*, el Cardenal enseña que «esta asimilación no es entre el intelecto agente en sí y el hábito [...], sino entre el modo de obrar del intelecto agente y el modo de obrar del hábito [...] y que el modo por el que el hábito actúa, en el que se asimila el hábito al intelecto agente haciendo todas las cosas, se expone: que obramos cuando queremos [...] se insinúa que hacer inteligibles todas las cosas está en nuestra potestad».³⁴ En efecto, si el hábito es un modo de tener, y el intelecto agente se asimila a él, éste debe ser un modo de disponer, lo cual es indicio de *libertad*. ¿Pero está el intelecto agente en el orden del *tener* o del *ser*?, ¿existe más *libertad* en el plano del *tener* que en el del *ser*?

Cayetano añade que el intelecto agente también se asimila a la *luz*, pues «así como la luz hace los colores en potencia colores en acto, así el intelecto agente hace todos los inteligibles en potencia inteligibles en acto. Y por esto difiere el intelecto agente del arte. Pues el arte realiza la forma no preexistente en la materia, pero el intelecto agente no influye en el intelecto posible o

32 *Ibid.*, nº 75, ed. cit., p. 51.

33 *Ibid.*, nº 76, ed. cit., p. 53.

34 *Ibid.*, nº 78, ed. cit., p. 54.

en el fantasma inteligible, sino que preexistiendo el inteligible en potencia en los fantasmas lo hace inteligible en acto, del mismo modo que la luz no hace los colores, sino que preexistiendo los colores en potencia los hace colores en acto».³⁵ Como se ve, equipara el intelecto agente a la luz como foco. Con todo, como foco la luz física es transitiva, pero la del intelecto agente no lo es. Por tanto, ¿cómo será si no se desplaza? Seguramente *transparente*.

3.2. ¿Cómo actúa el intelecto agente sobre el fantasma?

En lo referente a la *asimilación* o modo según el cual el intelecto agente hace el inteligible en potencia inteligible en acto Cayetano escribe:

«Imagino que el intelecto obra en el fantasma sólo objetivamente, no poniendo nada en él, sino haciendo aparecer en él la naturaleza o la quiddidad de la piedra, no según aparentes condiciones individuales [...] Y así pone en el fantasma el inteligible en acto no formal sino objetivamente [...] que consiste, no en quitarle algo al fantasma, sino en el relucir de uno sin el relucir de otro –y en esto consiste para Cayetano la abstracción–, hacer relucir en él la naturaleza de la piedra sin el relucir de las condiciones individuales».³⁶

Añade que estas condiciones individuales no relucen porque repugnan al esplendor de tal luz, ya que repugnan aparecer ante la inmaterialidad abstractiva. Sin embargo, si en el abstracto se conociera a la par lo universal y lo individual de la realidad física, esto no repugnaría a nuestro conocimiento, porque conocer lo singular además de lo universal es conocer más que si se conoce sólo lo universal.

Respecto de la actividad del intelecto agente sobre el fantasma, la precedente opinión de Cayetano será la más debatida en los siglos posteriores. En efecto, tomaron partido sobre ella, a favor o en contra, pensadores como Agustino Nifo, Francisco Suárez, Domingo Báñez, Francisco de Toledo, Sebastiano

35 *Ibid.*

36 *Ibid.*, nº 83, ed. cit., p. 57.

Peresio, Antonio Montecatini, Vincentius Quintianus Brixienis, Chrysostomi Iavelli Canapicii, Diego Zúñiga, Juan Merinero, Francisco de Oviedo Madritani, Bartolomaei Mastri de Meldula y Bonaventurae Belluti de Catana, Francisco Murcia de la Llana, Ioanne Martínez de Prado, los Complutenses, Juan de Sto. Tomás, Francisco Palanco Campo, Antonio Rubio, Iosepho De Aguilera Salmanticensi, Iacobi Fournenc, Bernardo Boedder, Iosephus Fröbes, J. Muñoz, J. J. Urráburu, etc.

3.3 Las notas del intelecto agente

Por lo que se refiere a las *condiciones* del intelecto agente, a saber, las tres comunes al posible –*separado, impasible, inmixto*– y la suya propia –*sustantia actu ens*–, Cayetano escribe que «este intelecto es intelecto en acto según su sustancia». ³⁷ Tal actividad la explica con tres propiedades: *identidad, prioridad y continuidad*.

Identidad, porque «su ciencia es idéntica a la realidad», lo cual indica que todo su ser es conocer, o también, que no hay en él ignorancia, sencillamente porque carece de *potencia* cognoscitiva. Pero Tomás de Vio no saca esta conclusión, pues afirma que eso «no es propio de nuestra ciencia actualmente considerada, sino sólo de la ciencia de las sustancias separadas», ³⁸ en las que su ciencia es su realidad; nuestra ciencia, en cambio, no es idéntica a nuestra realidad sino en cuanto que es escible.

Prioridad, porque es anterior a todo otro conocimiento, no sólo en *perfección*, sino también «temporalmente». ³⁹ Si es temporalmente el primer conocer, tiene que ser la raíz de todo otro conocimiento humano; si es el primer conocer en orden de importancia, a él se deben subordinar todos los demás.

Continuidad, porque «continua e infatigablemente entiende

37 *Ibid.*, nº 86, ed. cit., p. 58.

38 *Ibid.*, nº 89, ed. cit., p. 59.

39 *Ibid.*, nº 90, ed. cit., p. 60.

siempre»,⁴⁰ es decir, no es intermitente, de modo que abstraer no debe ser su acto distintivo, puesto que no siempre se abstrae. La genial observación cayetanista sobre la continuidad del intelecto agente no está tomada de Tomás de Aquino, pues –recuérdese– para el de Aquino, el intelecto agente no entiende siempre. Sin embargo, ya fue puesta de relieve en el s. XIII, por ejemplo, por Mateo de Acquasparta.⁴¹ Con todo, requiere sacarle más partido, pues ¿qué significa que entienda siempre? Si el intelecto agente es un conocer permanente, y es manifiesto que no abstraemos siempre, entonces, ¿cuál es su tema permanente y cómo se refiere cognoscitivamente a él?, ¿es su tema superior, inferior, o del mismo nivel que él? Si fuera inferior no se entendería por qué no lo conoce clara y distintamente (como conoce los abstractos); si fuera del mismo nivel, debería dominar el tema. Pero ni conoce su tema con precisión, ni es consciente de que su tema sea del mismo nivel que él. Esto indica que no todo conocer humano es igual, y que el tema del intelecto agente se le escapa en buena medida a éste. Si se retrotrae a ser manifestado, es porque le trasciende, lo cual indica que es más acto que él, o un acto sin necesidad de estar vinculado a potencia ninguna.

En cuanto a la *separación e inmortalidad* del intelecto agente, Tomás de Vio sutilmente advierte que si se mantiene que el intelecto no puede conocer sin la fantasía –entiéndase «sin convertirse a las especies particulares»– (tesis que tantos tomistas recientes han defendido), no será separado (porque la fantasía tiene órgano) y, por tanto, no será inmortal, lo cual es contrario a la propia tesis del Estagirita según la cual el intelecto es separado del cuerpo.⁴² Esta objeción se puede formular respecto del posible y del agente. Más aún, plantearla a éste último es volver a cuestionar si la abstracción es su función primaria o radical,

40 *Ibid.*, nº 91, ed. cit., p. 60.

41 Cfr. MATTHIEU D' AQUASPARTA, *Quaestiones Disputatae De Anima*, q. VII, ed., A. J. GONDRÁS, Vrin, París, 1961, p. 135.

42 Cfr. *De Anima*, I, II, cap. 1 (Bk 413 a 6). Cfr. asimismo: *Ibid.*, I, I, (Bk 403 a 3); *Ibid.*, I, I, (Bk 411 b 17); *Ibid.*, I, II, cap. 1 (Bk 413 a 4); *Ibid.*, I, II, cap. 2 (Bk 413 b 24); *De generatione animalium*, I, II, cap. 3 (bk 736 b 28); *Metaphysica*, I, XII, cap. 3 (Bk 1070 a 26).

puesto que se abstrae de la fantasía. Añádase que si antes se ha dicho que su ser consiste en su conocer, y que su conocer es continuo, ello equivale a concluir –con Aristóteles– que sólo él (no necesariamente el posible) es *inmortal* y *perpetuo*. Con ello no se quiere sostener que el posible sea mortal, pero dado que su conocer no es continuo, no se puede decir que sea *perpetuo*, porque *perpetuo* indica algo más que *inmortal*. Por lo demás, que el intelecto agente conozca siempre, no equivale a sostener –obviamente– que conozca siempre el posible, pues en ese caso, nuestro conocer objetivante (abstractivo) no sería adquirido, sino innato, como defendió Platón. Ello lleva a pensar que el conocer del agente es innato y no puede ser objetivante, lo cual Aristóteles lo indica diciendo que tras la muerte del cuerpo *no recuerda*, pues la memoria sensible se corrompe. Por eso Cayetano observa que «nuestro saber no es recordar. De donde, que *saber sea recordar* no sigue a que *el intelecto sea perpetuo en acto*, sino a que *el intelecto pasivo sea perpetuo en acto*». ⁴³ Véase que la pieza clave de la distinción entre la teoría del conocimiento platónica y aristotélica (y la de todas las filosofías posteriores dependientes de alguna forma de estos dos grandes socráticos) es el *intelecto agente*, asunto, por lo demás, antaño advertido. ⁴⁴ Hasta aquí la exposición central del Cardenal de Gaeta. ⁴⁵

Como se puede apreciar, la lectura del anterior documento nos permite descubrir un Cayetano menos deslucido del que ordinariamente nos reflejan sus críticos. Con todo, es verdad que se pueden sacar más consecuencias de sus propios plantea-

43 *Ibid.*, nº 96-97, ed. cit., p. 63.

44 Cfr. por ejemplo: Étienne GILSON, «Pourquoi Saint Thomas a critiqué Saint Augustin», *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, I (1926) 5-127.

45 Al final de esta exposición Tomás de Vio plantea y resuelve varias dudas sobre lo expuesto, como la fundamentación de la inmaterialidad del intelecto posible, la posibilidad de éste de conocer sin imágenes, la distinción entre la separación formal del posible y real del agente, el modo de estar unida el alma al cuerpo. Pero estas cuestiones son tangenciales para nuestro propósito. Cfr. *Ibid.*, nº 99-141, ed. cit., pp. 64-79.

mientos. En efecto, antes de comentar el pasaje aristotélico central del intelecto agente (*De anima*, l. III, cap. 5, 430 a 10-25), Tomás de Vio había recogido del Estagirita que «tal como son los actos, así son las potencias [...] de donde (Aristóteles) quiere expresamente que la potencia se defina por el acto, pero no a la inversa».⁴⁶ Si esta tesis la hubiese aplicado con rigor al intelecto agente, el *Princeps thomistarum* no podría afirmar, como expresamente lo hace, que el intelecto agente sea una *potencia*.

4. Conclusiones

Tras revisar el legado de estos dos grandes comentaristas tomistas del s. XV cabe concluir que, además de las tesis comunes en la escuela tomista referidas al intelecto agente, cada uno de estos pensadores se caracteriza por defender una tesis específica al respecto.

1. Juan Capreolo sostuvo que el intelecto agente es *la misma alma*.
2. Tomás de Vio, el cardenal Cayetano, mantuvo que el *ser del intelecto agente equivale a su actividad*, que *es previo ontológica y temporalmente a todo otro conocer humano*, y *conoce siempre*.

Es una lástima que estas tesis tan relevantes y de las que se puede sacar tanto partido cayesen en el olvido en la posteridad. En efecto, la mayor parte de los pensadores de la Escolástica Renacentista las olvidaron por completo.

Juan Fernando Sellés, Doctor en Filosofía por la Universidad de Navarra (España), profesor Titular de Antropología en dicha institución académica. e. mail: jfselles@unav.es

Recibido: 05 de setiembre de 2014.

Aceptado para su publicación 08 de noviembre de 2014.

⁴⁶ *In de anima*, nº 25.

XIV Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval

En torno al lema *Filosofía Medieval: continuidad y rupturas* se celebró en la ciudad de San Miguel de Tucumán el XIV Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval, durante los días 11 al 14 de setiembre de 2013. Esta reunión convoca a estudiosos y especialistas en el pensamiento medieval, procedentes tanto de países iberoamericanos cuanto del medio internacional, con el propósito de fortalecer el cultivo de la Filosofía Medieval en América Latina. Generando una tradición de investigación, docencia y divulgación de esta porción conceptual, tal encuentro es continuación de la serie de congresos bianuales cuyo objetivo primario consiste en fomentar, fortalecer y afianzar una promoción cada vez más nutrida de vertientes de estudios medievales en materia filosófica y en sus disciplinas afines: historia, literatura, entre otras. En tal oportunidad, se contó con el auspicio de la Fundación para el Estudio del Pensamiento Argentino e Iberoamericano (FEPAI) y de la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino (UNSTA) que fue, por lo demás, sede del congreso. La coordinación general del evento en cuestión estuvo a cargo de Celina A. Lértora Mendoza (CONICET) junto con la colaboración de Silvia Contaldo (Pontificia Universidade Católica de Minas Gerais), Susana Violante (UNMP), Juan José Herrera (UNSTA), Rafael Cúnsulo (UNSTA), Natalia Jakubecki (UBA), Marcela Borelli (UBA-CONICET) y Gustavo Fernández Walker (UNSM). Lenguas oficiales del congreso fueron el español y el portugués, si bien también se previó la posibilidad de presentar trabajos en otros idiomas modernos.

La estructura de la reunión se organizó a partir de conferencias plenarias a cargo de especialistas invitados, mesas redondas o paneles de interés especial, simposios, sesiones simultáneas de comunicaciones ordenadas de acuerdo con ejes

temáticos transversales, informes de investigación y sesiones para alumnos avanzados. En relación con las ponencias, no puedo hacer mención pormenorizada de todas y cada una de ellas. Sería insensato de mi parte si paso revista del número excesivo de trabajos que fueron leídos durante esos cuatro días; en este sentido y puesto que tal magnitud supera la intención de una breve crónica como la que aquí se presenta, el lector interesado podrá consultar el CD de *Actas* donde aparecen publicadas las diferentes ponencias que fueron aceptadas por el comité asesor para su correspondiente exposición. Traeré a colación tan sólo dos conferencias de cuño más bien alegórico e interpretativo, proferidas en sesiones distintas, que manifiestan de una forma u otra – ya sea por su carácter sinóptico, por la pertinencia de los temas tratados o bien por la premura con que los desarrollaron – el talante indagatorio y laborioso propiciado en el congreso. Me refiero, en primer lugar, a la comunicación de Ruth Ramasco (UNT) cuyo título reza: *Continuidad y ruptura: el “ahora” como espejo y enigma*, donde la autora invita a interrogarse por el sentido que encierra el pasaje de 1Cor. 13, 12 planteado en el ámbito de la reflexión patristica y medieval con respecto a los diversos tipos de visión y niveles del conocimiento. Su intención es el establecimiento de propuestas de significación para ahondar, por medio de una interpelación hermenéutica actual, en ciertos aspectos de sus continuidades y rupturas con el pensamiento medieval. El otro trabajo corresponde a la disertación de Oscar Velásquez (UCh): *Momentum aeternitatis: Ostiae Tiberinae contemplatio*, leída en el marco de la *Sessio Latina Agitata*. El Dr. Velásquez analiza de qué manera la contemplación en Ostia Tiberina, que Agustín de Hipona narra en sus *Confesiones* (IX, 23), muestra la experiencia concreta de una relación profunda entre temporalidad y eternidad, existente asimismo en la mente humana. A través de un ejercicio espiritual que no es otro que el de la dialéctica platónica, el autor afirma que el entendimiento asciende a las realidades inteligibles, reconociendo la existencia de la vida perfecta a la vez que conciliando en sí mismo lo gradual y lo repentino.

Cabe señalar que en los días previos al congreso se lle-

vó a cabo un triduo *Deus et Logica* cuyas lecciones, a saber, *Logica, Logica Dei et Logica Naturae*, fueron dictadas por Walter Redmond (UT, Austin). Se previó, a su vez, un espacio para la presentación de libros recientes y revistas científicas. Entre estas producciones, se dio a conocer la edición del CD *Filosofía Medieval: Continuidad y rupturas. XIV Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval* (Ed. FEPAI, Buenos Aires: 2013), la traducción a lengua portuguesa del *Tratado de los principios* de Orígenes (Trad. por João Lupi, Paulus, São Paulo: 2012), el volumen *Cadernos Patrísticos. Textos e Estudos* ofrecido igualmente por João Lupi (Instituto de Teología de la Facultad Católica de Santa Catarina, Florianópolis: 2011), el 15° fascículo de *Versiones* (FEPAI-Ediciones del Rey, Buenos Aires: 2013), la traducción española de una parte del *Comentario de Tomás de Aquino a las Sentencias de Pedro Lombardo* (Trad. por Ana Mallea, Eunsa, Pamplona: 2013), la edición crítica del *Alcibiades* de Platón preparada por Oscar Velásquez (Ediciones Tácitas, Santiago de Chile: 2013), la edición bilingüe comentada de ese mismo texto, los volúmenes 5° y 6° de *Scripta Mediaevalia* (CEFIM, Mendoza: 2013) y, finalmente, una versión del *Epistolario entre Abelardo y Eloísa* con estudio preliminar, trad. y notas de Natalia Jakubecki y Marcela Borelli (La Parte Maldita, Buenos Aires: 2013).

El último día se realizó la Asamblea en la que fue discutido, entre otros asuntos, la sede del próximo congreso y se invitó a los participantes que todavía no integraban la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval a que se incorporasen en calidad de miembros plenos de la misma. El lugar elegido como asiento de la próxima reunión fue la Universidad Católica de Santiago de Chile.

Por último, aunque no en menos términos, debe señalarse el clima humano y fraterno en que transcurrió, en latitudes no europeas, esta semana abocada al estudio de tópicos variados del pensamiento medieval. Es de desear que la solidez y erudición de los trabajos presentados, el rigor de análisis en las exposiciones y la presencia de jóvenes becarios e investigadores en la filosofía de esta porción que con poca justicia histórica ha

sido denominada *media*, el conjunto de tales elementos – repito – augure no sólo la eficacia sino también la permanencia en la continuidad de esta serie de eventos.

FERNANDO G. MARTIN DE BLASSI
CONICET-Red Latinoamericana
de Filosofía Medieval

RESEÑAS

Beda el Venerable, *Historia eclesiástica del pueblo de los Anglos*, Akal, Madrid, 2013, 330 pp. ISBN: 978-84-460-3223-6.

La editorial Akal ha publicado recientemente la traducción al castellano de esta obra de Beda el Venerable. La misma fue realizada con exquisita prolijidad y sobriedad por el catedrático español José Luis Moralejo, quien en su estudio preliminar, dividido en cinco partes, destaca con rigor científico-académico notas relativas a la vida de Beda, a su influencia en la posteridad medieval, y a la clasificación de sus textos. Le continúa, propiamente, un análisis de la misma *Historia Eclesiástica* desde diferentes ópticas: aquella del conocimiento científico de la historia y la veracidad correspondiente, y el lenguaje y estilo utilizado. Todo ello es complementado con estudios sobre las ediciones existentes y la afirmación de que esta traducción al castellano es la primera que se realiza sobre la totalidad del texto. La introducción se cierra con la bibliografía, en la que se destacan las mejores ediciones actuales, diferentes traducciones vernáculas y comentarios al texto original. También es digno de mención el índice de nombres propios y gentilicios que figura al final del libro, el mapa geopolítico que acompaña la edición y el singular complemento a la obra del Venerable que constituye la *Carta sobre la muerte de Beda* escrita por su discípulo Cuthberto.

La *Historia Eclesiástica* constituye un monumento a un modo singularísimo de relatar la historia. No se rige por los cánones actuales de la ciencia de la historia en lo que hace al modo de exponer los hechos y sus relaciones. En efecto, el lector comprobará que Beda se ha guiado por el canon de lo que ha leído, de lo que ha oído de fuentes fidedignas y de lo que ha experimentado. Todo lo cual arroja como resultado un notorio desequilibrio en la forma particular de exponer hechos, en la que en ocasiones se afana por precisar fechas y genealogías en la que se dan cita lugares, nombres de reyes, de monjes, obispos y papas, de generales y emperadores romanos. Sin embargo todo ello gira en torno a la evangelización de los habitantes de las tierras insulares de Hibernia (Irlanda) y Britania, tales como

los britanos, anglos o escotos. La irregularidad del relato está en los capítulos que constituyen ellos mismos cartas entre los papas y los misioneros, la vida de algunos santos, las curaciones milagrosas y la expulsión de demonios. Se dan cita también consejos morales, y la preocupación por celebrar la Pascua en las fechas que lo hacía Roma. Se exponen también las construcciones de iglesias, la vida de monjes y vírgenes consagradas, la incesante lucha contra la idolatría pagana, las numerosas conversiones de reyes y pueblos.

En suma, el aporte de esta obra en lengua castellana es un detalle de no menor envergadura para quienes desean entrar en contacto en forma directa con el pensamiento y la cultura medieval. Pues el texto no sólo fija acontecimientos, sino también breves discusiones intelectuales en torno a muchos de ellos. Por esto puede afirmarse que se trata de una valiosa obra de especial relevancia histórica e intelectual, que es ella misma un enclave de interpretación para el siglo VIII en la que fue escrita.

JOSÉ MARÍA FELIPE MENDOZA

Alejandro LLANO, *Metafísica y Lenguaje* (3^o edición), Eunsa, Pamplona 2011, 309 pp., ISBN 978-84-313-2795-8.

A pesar de que la primera edición de este libro data de 1984, evidentemente el mismo no pierde actualidad, no sólo porque tanto la ciencia metafísica como el propio lenguaje son temas perennes en la filosofía, sino también porque Alejandro Llano ha sabido abordar dichos tópicos con notable agudeza, de modo tal que queden claramente explicitadas sus relaciones y límites.

La obra que nos convoca se divide en cuatro capítulos: 1. *Metafísica, filosofía trascendental y filosofía analítica*; 2. *Los sentidos del ser*; 3. *Ser y Existencia* y 4. *Modalidades*. Si bien el autor se mueve con gran soltura entre los pensadores antiguos, medievales, modernos y contemporáneos, aquí tan sólo nos ocuparemos del particular análisis de algunas nociones de notable importancia en el pensamiento medieval que luego se fueron desdibujando en la Modernidad hasta llegar con otro sentido a la contemporaneidad.

Es dable destacar el cuarto apartado del capítulo 1, titulado *Palabra y concepto*, en donde el profesor español señala que el talante representativo que se adscribe al concepto en la Modernidad no coincide con el sentido clásico del mismo. Por ello el concepto no reemplaza la forma de las cosas, sino que nos dirige de modo intencional hacia ellas. En este sentido, el concepto no es una *realidad objetiva* que pudiera obviar el estudio de la misma realidad extramental; por tanto para Llano el concepto según la tradición debe considerarse un *signo formal*. Desde esta mirada el concepto es *via* hacia la realidad extramental; pero no hay que entender esto como un camino que se transita sucesivamente o procesualmente, pues aquí no hay procesos mentales dado que — ya desde Aristóteles — «el conocimiento es *enérgeia* y no *kinesis*: es operación inmanente, no movimiento. En las operaciones inmanentes [...] no hay proceso hacia un fin, sino que en ellas se da el fin. Lo cual se manifiesta lingüísticamente en que las operaciones del pensamiento se pueden designar igualmente con el presente y con el pretérito perfecto del verbo correspondiente, porque uno piensa y ha

pensado, entiende y ha entendido» (p. 86). Lo que Llano intenta mostrar es que el concepto es signo que no mediatiza sino que remite inmediatamente a una *ratio*, no es la cosa conocida sino la *species* o *intentio* en la que se da la cosa conocida. Este es el auténtico sentido en el que se puede decir que el concepto *representa*. Asimismo, no puede negarse que el concepto se conoce, pero sólo en una segunda instancia y por reflexión, pues, como explica el catedrático español, en un primer momento el conocimiento conceptual es atemático mientras que el de la forma real es temático. El planteamiento del autor no se ciñe a lo medieval, en donde el concepto es *via ad res*, o a lo moderno donde adquiere un ser propio y se vuelve una realidad objetiva, sino que llega a la contemporaneidad con claros ecos en la *Philosophy of Minds*.

Otra noción tratada puntillosamente en el tercer apartado del capítulo 3, titulado *Existencia veritativa y ser como acto*, y neural a la filosofía del medioevo es la de *ser* en sus diversas acepciones. Llano, retomando la letra de Tomás de Aquino, nos dice que el verbo de marras debe entenderse en un triple sentido: como la *quiddidad* o naturaleza de las cosas; como *ipse actus essentiae*, es decir en cuanto acto primero o acto de ser; y como la verdad que se da en la composición de las proposiciones, aquí el verbo *ser* funciona como la cópula que compone, divide y se funda en el ser de la cosa. El primero y el segundo de los sentidos son ontológicos, y se refieren a la distinción real entre *esse* y *essentia*, distinción que opera en el ámbito de las cosas reales, donde se aplica primariamente la doctrina de la *analogía entis* (el ente se declina de modo análogo en los diez predicamentos). Ahora bien, estos dos primeros sentidos se diferencian del tercero (como cópula) pues aquellos pertenecen al ámbito del *esse naturae*, en cambio éste al del *esse ut verum*. Aquí la analogía sigue aplicándose pero no sólo en su sentido primigenio, sino también como modo proposicional de ser. Al respecto, Llano deja bien claro que esta segunda aplicación de la analogía sólo es posible en tanto y en cuanto hay una analogía ontológica que sirve como fundamento del ser veritativo. Dicho de otro modo, el ser como acto (segundo sentido) es el basamento del ser en

las proposiciones (tercer sentido), y lo es incluso en mayor medida que el ser como esencia (tercer sentido), justamente porque en la realidad el *actus essendi* se erige como fundamento de la *essentia*.

Si se tienen en claro estas distinciones, las mismas pueden reducirse incluso a sólo dos, ya que según el *dictum* tomasiano *esse dupliciter dicitur*: a) a veces será la *essentia rei* y otras el *actus essendi* o *actus entis* y b) se refiere a la verdad de la proposición o “*actus intellectus*, por el que la mente se adecúa a la realidad a la que se refiere la proposición” (p. 208).

Los contextos tomasianos por antonomasia en los que aparecen tales distinciones son la explicación de la existencia de privaciones y la existencia de Dios. En ninguno de los dos casos el *es* (en el sentido de *existir*) con el que se afirman las privaciones y la existencia de Dios expresan directamente un *ser proprio*, pues la privación no tiene ser propio y el ser propio de Dios nos es desconocido. Por ello, cuando se dice que el mal *existe* se lo está afirmando como la verdad de una proposición. Ahora bien, en el caso de Dios surge la siguiente objeción: se puede saber que Dios *es* o *existe* (*an sit*), pero no podemos saber *qué* sea (*quid sit*), ergo se entiende que el ser de Dios y su esencia se distinguen. Sin embargo, Tomás de Aquino responde con la distinción ya explicada: el ser se dice de dos modos, como acto de ser y como la composición de la proposición. Según el primer sentido no podemos conocer el ser ni la esencia de Dios, aunque sí podemos conocerlo en el segundo de los sentidos porque estamos ciertos de que la proposición *Deus est* es verdadera; y esto lo sabemos por sus efectos. Este último modo en el que Llano plantea la cuestión no nos deja de resultar problemático, en cuanto parece aflorar en él un exceso de formalismo toda vez que tal demostración no conduciría a la existencia real de Dios, sino a una existencia de orden proposicional. Tal dificultad ya fue advertida por el autor, quien intentará resolverla a lo largo de algunas páginas (pp. 213ss).

Estos temas que hemos seleccionado del libro de Llano no son para nada novedosos dentro del ámbito de la filosofía medieval, y en concreto de la escolástica. Sin embargo, — como lo

transmite el autor — a medida que se llegaba a los albores del siglo XIII fueron perdiendo su original estampa y terminaron en muchos casos tergiversados durante la segunda escolástica y minusvalorados durante la Modernidad. Es el caso, por ejemplo, de las nociones de *ser como hecho* y el *ser como acto*, que el autor trata con meridiana claridad (pp. 221ss).

Uno de los aspectos que por momentos nos resulta forzado en la tesis del libro que estamos reseñando es el acercamiento que el autor intenta establecer entre la actual filosofía analítica y la metafísica clásica, dado que, por lo mismo que explica Llano, la filosofía analítica es deudora de la Modernidad. Y en este sentido, las limitaciones propias de la metodología analítica pueden potenciarse al momento de estudiar la filosofía primera, toda vez que aquella está cargada de residuos de un espíritu antimetafísico, tal como el mismo autor español reconoce (p. 13).

Insistimos nuevamente en que el ejemplar aquí presentado pasa revista por las relaciones entre la metafísica y el lenguaje desde la antigüedad hasta la contemporaneidad, incluso comparando tesis capitales de ambas cosmovisiones. Y aunque nosotros sólo nos hemos detenido en aquellos tópicos más propios del saber medieval, invitamos a la lectura completa de este libro que rebosa en ideas maduras y que ha pasado a ser un material de consulta indispensable para el lector especializado.

CEFERINO P.D. MUÑOZ

Fernando Martin De Blassi, *Consideraciones sobre la justicia en Tomás de Aquino*, CEFIM – SS&CC Ediciones, Mendoza 2013 (Cuadernos Medievales de Cuyo 7), 166 pp., ISBN 978-950-9064-90-4.

Este libro encara una temática de interés central para la filosofía práctica: la justicia, la cual es tratada siguiendo y analizando la obra de un autor como Tomás de Aquino que, aunque representante eximio del pensamiento medieval, continúa aún vigente.

La tesis central que defiende el autor en su libro es la del carácter analógico de derecho y la defensa de la centralidad de la acepción de derecho como conducta jurídica. En este sentido, se encolumna en la corriente de interpretación tomista que puede denominarse *existencial* y que, liderada por Gilson, Mondin y Fabro, propugna un retorno al espíritu y a los textos originales del tomismo y un abandono del racionalismo legalista de la manualística escolástica originaria del siglo XVII.

El libro comienza con un apartado destinado a realizar una serie de *distinciones preliminares* en la que Martin De Blassi procura establecer una serie de elementos pertenecientes a la crítica y a la discusión contemporánea por parte de los estudiosos de las obras más importante que utilizará en su trabajo, tales como la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, las *Sententia libri Ethicorum* o la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino.

Luego de esta necesaria y pertinente introducción, se suceden ocho capítulos los cuales constituyen el cuerpo central del libro, que desglosan analíticamente diversos aspectos de la justicia, en primer lugar, entendida como virtud y, luego, se estudia el derecho como objeto de la virtud de la justicia, la justicia legal, la justicia particular, justicia y bien común, el concepto de lo justo natural, la equidad y la justicia metafórica.

El método que sigue el autor a lo largo de su escrito es el de una exégesis minuciosa del comentario de Tomás de Aquino al V libro de la *Ética* de Aristóteles pero que no se limita a «comentar un comentario» sino que introduce la discusión con autores contemporáneos que se han destacado por su interés en

esta temática, tales como Perkams, Pinckaers, Massini Correas o Corso de Estrada. Es importante destacar, sin embargo, que el orden en el que se presenta esta investigación no es idéntico al presentado por el Aquinate en su libro V de la *Ética a Nicómaco*, ya que Martin De Blassi se ha apartado de la taxonomía allí seguida en los casos en los que era necesario desglosar, desarrollar o bien complementar con una exposición más detallada algunas afirmaciones que allí se presentaban con una formulación acotada o cuya justificación se daba por supuesta al haber sido tratadas en otras obras del Aquinate.

Hasta aquí, la estructura del libro de Fernando. Pero, más importante que esto, me parece reflexionar acerca del valor que tiene este texto en tanto y en cuanto propicia una reivindicación del concepto clásico de justicia frente a una comprensión meramente positivista.

Sabemos que una acepción de la palabra *justicia* es la que la identifica con el bien supremo, teniéndola como la más alta de las virtudes y viendo en ella la realización ética perfecta. Este significado aparece ya en el pensamiento griego anterior a los socráticos. Y es también el sentido que tiene la palabra justicia en la Biblia, tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo. Justicia es virtud, comportamiento interior, conducta a realizar por cada uno de los hombres, como camino para alcanzar su salvación eterna.

También en Aristóteles, la justicia en sentido general corresponde a la presente acepción. El Estagirita dice que «la justicia es la virtud completa» y «a la justicia no puede considerársele como una simple parte de la virtud; es la virtud entera; y la injusticia que es su contraria, no es una parte del vicio, es el vicio todo». Esta acepción de la justicia indudablemente no pertenece al campo del derecho sino al de la moral. Para muchas de las corrientes de la filosofía del derecho contemporáneas, esta acepción de justicia es completamente ajena al derecho. La justicia como virtud suprema representa un valor a realizar por el hombre individual, que le señala deberes por cumplir en el ámbito de su conciencia. Nada tiene, entonces, que ver con lo jurídico.

Para el derecho positivo, justicia es la legalidad expresada

en las normas del ordenamiento vigente. Es costumbre muy generalizada el referirse a los órganos jurisdiccionales como *tribunales de justicia*, con lo cual no se pretende afirmar que sean ellos formas precisas de realización del ideal jurídico, sino medios de cumplir la legalidad. Siendo el papel de los tribunales cumplir o aplicar el derecho vigente, deberíamos decir *tribunales de legalidad* para indicar su verdadero carácter.

Sin embargo, Aristóteles en *La Gran Moral* hace referencia también a esta distinción cuando dice: «Si estudiamos la naturaleza misma de lo justo, reconocemos que es de dos clases. La primera es lo justo según la ley, y en este sentido se llaman justas las cosas que la ley ordena». Pero los autores positivistas, que niegan la existencia de un valor trascendente a realizar por el derecho, ven en la justicia un sinónimo de legalidad. Si no hay una justicia universal, no habrá otra forma posible de ella que la que se encuentre consagrada en el Derecho Positivo: justicia y legalidad, justicia y norma, son términos sinónimos.

El estudio de la teoría de la justicia se confunde, entonces, con el enfoque de los elementos fundamentales de la norma jurídica o de las ideologías políticas que pueden determinar el contenido de cada sistema jurídico. Si la justicia existe únicamente en la ley, cualquiera que ella fuera, es indudable que no puede servir de base para una crítica axiológica del ordenamiento positivo. Una proposición que diga: «Es justo lo que la ley ordena» no es sino una forma de expresar el criterio de que no hay posibilidad de reflexión estimativa sobre el derecho, puesto que no se reconoce medida de crítica alguna.

El libro de Fernando Martín De Blassi nos coloca, frente a este tema, en un punto de vista moral: a la sociedad no le resulta de ninguna manera indiferente la virtud de sus miembros, sobre todo en aquel ámbito que le es más afín y le toca más de cerca: el de la virtud social por excelencia, la *justicia*. Y tampoco el derecho es mera técnica de comportamientos externos, pues no le resulta del todo indiferente la práctica justa de los ciudadanos. Santo Tomás, nos recuerda el autor, habla de una doble intención del legislador, mejor diríamos, que el legislador intenta dos cosas por medio de los preceptos de la ley: una el cumplimiento

de la acción, que impone concretamente el precepto (v. gr., pagar un impuesto); la otra, inducir a los hombres a la virtud. No es lo mismo el fin del precepto y aquello acerca de lo cual se da el precepto, así como en todas las cosas no es lo mismo el fin y aquello que conduce al fin. Al legislador le interesa que llegue a vivenciarse en la sociedad el fin o intención última del precepto, en el sentido expuesto, que consiste en hacer buenos a los hombres, primordialmente buenos ciudadanos (es decir, adornados con la virtud de justicia), porque de ello depende la salud de la República. Propósito primordial del ordenamiento jurídico es la instauración de relaciones objetivas de justicia y efecto de la ley hacer que la justicia, como virtud, se haga hábito subjetivo en los ciudadanos. Cuanto más justos sean moralmente los miembros de la comunidad, más fácil y rectamente se cumplirá el ordenamiento jurídico, en cuanto importa esencialmente un orden social justo. En las ciudades, dice Aristóteles, los legisladores hacen contraer hábitos a los ciudadanos para hacerlos buenos, y en esto consiste la intención de todo legislador. Los que no hacen bien esto yerran el blanco, pues es en ello en lo que el buen gobierno difiere del malo.

En definitiva, el ensayo que hoy presentamos, más allá de ser una obra de investigación dentro del ámbito de la filosofía medieval, a mi entender es, sobre todo, una invitación a reflexionar acerca del verdadero significado de la *justicia* en una sociedad en la que su reclamo es permanente.

RUBÉN PERETÓ RIVAS



SCRIPTA
REVISTA DE PENSAMIENTO MEDIEVAL
MEDIAEVALIA

Scripta Mediaevalia es una publicación semestral del Centro de Estudios Filosóficos Medievales dependiente del Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina) y busca ser un medio más de expresión de los avances científicos en el espacio del pensamiento y de la filosofía medieval.

El área del conocimiento al que se dirige la revista se define como “pensamiento medieval”. Se trata de aquel sector transitado por los denominados *borders*, es decir, aquellos académicos e investigadores que han radicado su objeto de estudio en las problemáticas confluencias de disciplinas tales como la filosofía, la historia, la teología, la literatura y otras más. Lejos de significar indefiniciones, estos aportes procuran una mirada holística y, sobre todo, realista de la Edad Media, periodo en el que las divisiones disciplinares estancas propias de la Modernidad, y que hoy nos parecen insuperables, no existían.

Scripta Mediaevalia, por tanto, publica artículos, reseñas y notas referidas preferentemente al ámbito histórico-filosófico pero también a otras disciplinas propias de los estudios medievales que incursionen en los aspectos culturales de esa época.

Las contribuciones son puestas a consideración del arbitraje de dos pares ciegos especialistas en cada uno de los temas, quienes dictaminarán por escrito y reservadamente acerca de la calidad científica del trabajo. Los autores recibirán notificación de la aceptación de sus trabajos indicándoles, si es menester, la manera de subsanar deficiencias o realizar los cambios que se solicitan o, eventualmente, de su rechazo con las fundamentaciones especificadas en los informes de los árbitros en un plazo máximo de tres meses. En el caso de contar con un dictamen

positivo y otro negativo, el escrito se pondrá a consideración de un tercer arbitraje para la decisión final.

Los trabajos deben ser inéditos y adecuarse a las pautas que figuran más abajo. La convocatoria de la revista es de modo permanente.

Scripta Mediaevalia posee intercambio con numerosas revistas de Argentina y del exterior y es reseñada en los siguientes indexadores: Scielo (Scientific Electronic Library Online), Núcleo Básico de Revistas Científicas Argentinas, International Medieval Bibliography, Bulletin de Philosophie Médiévale, Medioevo Latino, Repertorio de Medievalismo Hispánico, Dialnet, Latindex, Informe Académico Gale y L'Année Philologique.



GUÍA PARA LA PUBLICACIÓN DE ARTÍCULOS

Instrucciones Generales

- La convocatoria para publicar en la revista está abierta permanentemente. Por tanto, los artículos originales pueden ser enviados en cualquier momento del año.

- El artículo debe ser enviado en **formato electrónico** como documento Word o compatible, a la siguiente dirección: cefm@ffyl.uncu.edu.ar con copia a ceferinomm@hotmail.com. La recepción de todos los textos será confirmada por mail.

- **Todos los artículos serán enviados para su evaluación a dos pares ciegos.** La decisión será comunicada a los autores dentro de los tres meses de recepción.

- **Idiomas:** Los artículos pueden ser escritos en castellano, francés, italiano, inglés, portugués o alemán.

- El editor no realiza revisiones lingüísticas. Por tanto, los manuscritos deben estar escritos en forma correcta en cada una de las lenguas.

- El texto con notas no debe exceder las **15 páginas**, con fuente 12 (Times/Times New Roman), con 1,5 de interlineado y suficientes márgenes. **Las notas** se escribirán en fuente 10, con 1 de interlineado, sin sangrías.

- Cada artículo debe comenzar con el título (en estilo Normal, negritas y centrado), con el nombre del autor. Ej.:

El símbolo cristiano del pez. Origen y proyecciones

Hugo Costarelli Brandi

- Al final del artículo deberá consignarse el nombre del autor con su titulación, su afiliación académica y su e-mail.

Ej.: *Hugo Costarelli Brandi es Doctor en Filosofía y profesor adjunto de Estética en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. hugocb@ffyl.uncu.edu.ar*

- A continuación del **título** debe incluirse un **resumen** del artículo, hasta **5 palabras** y un **sumario** del artículo (índice de subtítulos y partes). Todos los elementos mencionados, excepto el sumario, **deben estar escritos en español y en inglés**.

- Todas las **citas** deben escribirse entre comillas latinas « » (no utilizar comillas inglesas “ ” para las citas).

- **Las citas más extensas** en el cuerpo del texto puede ser presentadas en un párrafo separado, en fuente 10 con interlineado simple.

- **Las referencias bibliográficas** deben estar incluidas en las notas (ver los formatos más abajo). El texto no debe tener bibliografía al final.

- **Las notas** deben estar numeradas automáticamente como notas al pie.

- Los números de las notas al pie deben ubicarse luego de los signos de puntuación. Ej.: «Deus est quo nihil melius excogitari possit».¹

- **La cursiva** podrá ser usada en expresiones breves latinas o en otra lengua, o en títulos de libros. También podrá usarse para destacar alguna palabra escrita en el idioma del artículo.

- No deberán utilizarse ningún otro **signo gráfico** aparte de la cursiva, tales como negritas, palabras en mayúsculas, etc.

- Se permiten las **abreviaturas** más usuales, preferentemente en su forma latina: f./ff. (folium, folia), v (verso), r (recto), c. (circa), Lib. (liber), q. (quaestio), d. (distinctio), a. (articulum), sol. (solutio), vd. (vide), cfr., op. cit., id./ead., ibid., e.g., ed., eds., p./pp. No está permitido el uso de otro tipo de abreviaturas.

- Si se usa algún **tipo especial de fuente** (griega, hebrea, árabe, cirílica, o transliteraciones con caracteres especiales), se debe enviar el archivo de la fuente utilizada.

- El texto debe enviarse listo para imprimir. Los autores de los trabajos seleccionados recibirán las pruebas de galera en formato PDF para su revisión. Por razones técnicas, no se permitirán cambios sustanciales o demasiado extensos.

Referencias bibliográficas

Todas las referencias bibliográficas deben adaptarse a las siguientes normas:

- La información bibliográfica debe permitir una completa identificación del texto o estudio citado.
- La primera cita debe ser completa. Las citas siguientes, deben estar abreviadas de un modo claro.
- **No deben escribirse** palabras o nombres en MAYÚSCULAS, sino usar VERSALES solamente en el caso de los autores clásicos y medievales y los apellidos de autores modernos.

Ejemplos:

CITAS DE ARTÍCULOS:

Nombre (s) del autor, apellido(s) del autor en versales, «Título del artículo entre comillas latinas», *Título de la revista en cursiva*, número del volumen (año de publicación) número de página.

Ej.: Jean-Yves HAMMELINE, «Éléments d'anthropologie, de sociologie historique et de musicologie du culte chrétien», *Recherches de Science Religieuse* 78 (1990) 397-424.

Nota: En la primera cita, el nombre de la revista no debe estar abreviado.

CITA DE UN LIBRO CON AUTOR INDIVIDUAL:

Nombre (s) del autor en normal, apellido(s) del autor en versales, *Título del libro en cursiva*, editorial, lugar de publicación año de publicación, número de páginas (colección opcional, entre paréntesis).

Ej.: Pierre HENRIET, *La parole et la prière au Moyen Age. Le Verbe efficace dans l'hagiographie monastique des XI^e et XII^e siècles*, DeBoeck Université, Bruxelles 2000, pp. 8-11.

CITAS DE CAPÍTULOS DE OBRAS COLECTIVAS:

Nombre (s) del autor en normal, apellido(s) del autor en

versales, «Título del capítulo entre comillas latinas », inicial del nombre del editor. Apellido del editor en versales (ed.), *Título completo del libro en cursiva*, editorial, lugar de publicación año de publicación, número de páginas (colección opcional, entre paréntesis).

Ej. Janet L. NELSON, «The Lord's Anointed and the People's Choice: Carolingian Royal Ritual», in David CANNADINE y Samuel PRICE (eds.), *Rituals of Royalty. Power and Ceremonial in Traditional Societies*, Cambridge University Press, Cambridge 1987, p. 140.

CITAS DE LIBROS ANTIGUOS Y EDICIONES CRÍTICAS:

Nombre del autor en versales, *Título en cursiva*, nombre del editor, editorial, lugar de publicación año de publicación, parte o cuestión, número de páginas y/o líneas (colección opcional). (En casos especiales de fácil reconocimiento se permiten formas abreviadas de citas. Cfr. Ej. 1 y 2)

Ej. 1: PLATÓN, *Rep.* 531b; Tomás de Aquino, *Su. Theol.* I-II, q. 95, a. 3.

Ex. 2: BEDA, *De temporum ratione*, P.L., vol. 90, 234.

Ex. 3: JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa. Versions of Burgundio and Cerbanus*, Ed. by E.M. BUYTAERT, The Franciscan Institut—E. Nauwelaerts—F. Schönungh, St. Bonaventure (New York)—Louvain—Paderborn 1953, cap. 35, p. 131.

Ex. 4: AVERROES, *L'intelligence et la pensée. Grand commentaire du De anima, Livre III (429a10-435b25)*, trad., introd., notes par A. de LIBERA, Flammarion, Paris 1998, p. 181, n. 21 (GF, 974).

CITAS DE MANUSCRITOS:

Ciudad, biblioteca, colección, ubicación, folio.

Ej.: Lisboa, Biblioteca Nacional, Alc. 262, f. 149ra.

Nota: En la primera cita, el nombre de la biblioteca no debe estar abreviado.

GUÍA PARA LA PUBLICACIÓN DE RESEÑAS

- *Scripta Mediaevalia* publica, en cada fascículo, una selección de notas, reseñas y comentarios bibliográficos de los libros que se reciben en la redacción.

- Los libros para reseña deben enviarse a *Scripta Mediaevalia*, Centro de Estudios Filosóficos Medievales de la Facultad de Filosofía y Letras (UNCuyo). Centro Universitario, Ciudad de Mendoza, Provincia de Mendoza (Argentina). C.P: M5500 CBH.

- También podrán enviarse reseñas de libros que hayan sido editados hasta **tres años antes** del año en curso, sobre temáticas relacionadas con el pensamiento medieval.

- Cada reseña podrá tener una extensión máxima de **15 páginas**, con fuente 12 (Times/Times New Roman), con 1,5 de interlineado y suficientes márgenes.

- Las reseñas deben consignar en las primeras líneas autor, título, ciudad de publicación, editorial, año, ISBN y número de páginas del libro reseñado.

- Las reseñas no llevan notas a pie de página ni bibliografía.

- Las citas del libro reseñado que se hagan en el cuerpo de la reseña deben incluir, entre paréntesis, el número de páginas de donde fue extraída.

PAPERS PUBLICATION GUIDELINES

General instructions

- The call for papers is open all over the year.
- The paper must be sent in **electronic format**, saved as a Word document or convertible, by e-mail to cefm@ffyl.uncu.edu.ar with copy ceferinomm@hotmail.com. Reception of all the texts will be acknowledge by an email reply.
- **All the papers will be submitted to two blind peers.** A decision will be communicated to the authors within 3 months after the paper's reception.
- **Languages:** The papers could be written in Spanish, French, Italian, English, Portuguese, or German.
- The editor can not undertake a **linguistic revision** of the texts, thus, the manuscripts which are not written in the author's mother tongue should be sent already revised.
- The whole text with notes must not exceed **15 pages**, in type 12 (Times/Times New Roman, or similar font), with a 1,5 line spacing and with sufficient margins. **The notes** can be paged, with 1 line spacing, in type 10.
- Each paper should begin with its full title (In normal body, boldface and centred), with the author's name, ex:

El símbolo cristiano del pez. Origen y proyecciones

Hugo Costarelli Brandi

- At the end of the paper should be the author's name with his/her degree, academic affiliation and email.

Ex.: Hugo Costarelli Brandi es Doctor en Filosofía y profesor adjunto de Estética en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. hugocb@ffyl.uncu.edu.ar

- After the Title must be include an **abstract** of the paper

and a summary of the article (index captions and parts). All the above items except the summary must be written in **Spanish and English**.

- All **Quotations** are to be set off in quotation marks: « » (do not use high commas “ ” for quotations).

- **Long quotations** in the body of the text can be presented in a separated paragraph, detached, and in type 10.

- **Bibliographic References** must be included in the notes (see the guidelines below). The text cannot have a final bibliography.

- **Notes** must be numbered automatically and are to be presented as footnotes.

- The **footnotes** numbers should appear after any punctuation mark closing the clause, Ex.: «Deus est quo nihil melius excogitari possit».¹

- **Italics** are to be used for short Latin expressions or titles of books and also for highlight a word.

- Apart from italics **no other graphic presentations** will be permitted (such as bold, underlined, full words in capital letters, or abnormal line spacing, etc.)

- Common **abbreviations** are allowed, preferably in their Latin form: f./ff. (folium, folia), v (verso), r (recto), c. (circa), Lib. (liber), q. (questio) , d. (distinctio), a. (articulum), sol. (solutio), vd. (vide), cfr., op. cit., id./ead., ibid., e.g., ed., eds., p./pp. The use of other kind of abbreviations is not allowed.

- If **special fonts** are used (Greek, Hebrew, Arabic, or transliterations with special characters), you **must send** the font file.

- The text must be ready for print. **A set of galleys** in PDF file of the selected studies will be sent to the authors **for revision**. For technical reasons, substantial or long revisions will not be permitted.

Citations in notes

All citations must comply with the following indications and guidelines:

- The bibliographic information should allow a complete identification of the quoted text or study.
- The first citation must be complete. The following citations should be abbreviated in a clear manner.
- **Do not write** words or names in ALL CAPS, use Small Caps only for classical and medieval authors and modern authors last names.

Examples:

CITATIONS OF ARTICLES:

Author's first name(s) with period + Author's last name in small caps, «Title of the article in quotation marks», *Title of a Journal in italics*, volume number (year of publication) page numbers.

Ex.: Jean-Yves HAMMELINE, «Éléments d'anthropologie, de sociologie historique et de musicologie du culte chrétien», *Recherches de Science Religieuse* 78 (1990) 397-424.

Note: In the first citation the title of the Journal cannot be abbreviated.

CITATIONS OF INDIVIDUAL BOOKS: Author's first name(s) with period + Author's last name in small caps, *Title of the book in italics*, Publisher, place of publication year of publication, page numbers (collection: optional).

Ex.: Pierre HENRIET, *La parole et la prière au Moyen Age. Le Verbe efficace dans l'hagiographie monastique des XI^e et XII^e siècles*, DeBoeck Université, Bruxelles 2000, pp. 8-11.

CITATIONS OF STUDIES IN COLLECTIVE WORKS:

Author's first name(s) with period + Author's last name in small caps, «Title of the study, in quotation marks», in Editor's name (ed.), *Complete Title of the Volume in italics*, Publisher, place of publication year of publication, page numbers (collection: optional).

Ex. Janet L. NELSON, «The Lord's Anointed and the People's Choice: Carolingian Royal Ritual», in David CANNADINE and

Samuel PRICE (eds.), *Rituals of Royalty. Power and Ceremonial in Traditional Societies*, Cambridge University Press, Cambridge 1987, p. 140.

CITATIONS OF ANCIENT BOOKS AND CRITICAL EDITIONS: Author's name in small caps, *Title in italics*, Editor's name, Publisher, place of publication year of publication, part or question, page numbers or lines (collection: optional). (in special cases of easy recognition, an abbreviated form is allowed, cfr. ex. 1 e 2)

Ex. 1: PLATO, *Rep.* 531b; Thomas Aquinas, *Su. Theol.* I-II, q. 95, a. 3.

Ex. 2: BEDA, *De temporum ratione*, P.L., vol. 90, 230.

Ex. 3: JOHN DAMASCEN, *De fide orthodoxa. Versions of Burgundio and Cerbanus*, Ed. by E.M. BUYTAERT, The Franciscan Institut–E. Nauwelaerts–F. Schönungh, St. Bonaventure (New York)–Louvain–Paderborn 1953, cap. 35, p. 131.

Ex. 4: AVERROËS, *L'intelligence et la pensée. Grand commentaire du De anima, Livre III (429a10-435b25)*, trad., introd., notes par A. DE LIBERA, Flammarion, Paris 1998, p. 181, n. 21 (GF, 974).

CITATIONS OF MANUSCRIPTS: City, Library, Collection, shelf mark, folium. Ex.: Lisboa, Biblioteca Nacional, Alc. 262, f. 149ra.

Note: In the first citation, the name of the library cannot be abbreviated.

BOOK'S REVIEW GUIDELINES

- *Scripta Mediaevalia* publishes, in each fascicle, a selection of notes, reviews, and bibliographic comments of the books received in the editorial department.

- Books for review should be sent to *Scripta Mediaevalia*, Centro de Estudios Filosóficos Medievales de la Facultad de

Filosofía y Letras (UNCuyo). Centro Universitario, Ciudad de Mendoza, Provincia de Mendoza (Argentina). C.P: M5500 CBH.

- There can be shipped book reviews that have been published up to three years before the current year, on topics related to medieval thought.

- It must not exceed **15 pages**, in type 12 (Times/Times New Roman, or similar font), with a 1,5 line spacing and with proper margins.

- The review must provide the author's name, the full title, place of publication, publisher, year, ISBN and number of pages.

- The review has not footnotes or bibliography.

- The reviewed book appointments, to be made in the body of the review, should include in parentheses the number of pages of the original book.

www.cefim.wordpress.com



**Centro de Estudios
Filosóficos Medievales**
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional de Cuyo