



**LEGADOS DEL
PENSAMIENTO MEDIEVAL**

Ricardo O. Díez
(Compilador)



LEGADOS DEL PENSAMIENTO MEDIEVAL

Díez, Ricardo O.

Legados del pensamiento medieval / Ricardo O. Díez; Compilación de
Ricardo O. Díez - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Academia
Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2025.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-537-184-2

1. Filosofía Medieval. I. Díez, Ricardo O., comp. II. Título.
CDD 189

Imagen de cubierta: Sceau de l'Abbaye vers 1230

LEGADOS DEL PENSAMIENTO MEDIEVAL

Ricardo O. Díez
(Compilador)

ÍNDICE

El legado de marción a la crítica contemporánea de las escrituras Juan Carlos Alby	11
El silencio como respuesta. Fe y obediencia en Søren Kierkegaard y Duns Scoto María Cielo Aucar	23
Liturgia cósmica y poesía mistagógica Máximo el Confesor, Hans Urs von Balthasar y Christophe Lebreton Cecilia Avenatti de Palumbo	35
San Buenaventura y Henri Bergson: dos legados sobre la persona Mg. Julián Andrés Beltrán ofm, Mg. Julio César Barrera Vélez	49
Símbolos escatológicos en los mosaicos romanos tardoantiguos y medievales María Sara Cafferata	63
La cuestión de los bienes morales en <i>La Consolatio</i> de Boecio Nahima Caram	77
El Legado de Plotino y de Orígenes a la Cultura Teológica y Filosófica de Occidente Patricia Ciner	83
Plotino sobre lo Uno: inmanencia y trascendencia Gerald Cresta	99
El perfeccionamiento humano: medioevo y transhumanismo contemporáneo Rafael Cúnsulo	109
Un legado de la Edad Media: la noción de persona Marta Daneri Rebok	119

Una aproximación a la exégesis de Tomás de Aquino en el Proemio a la <i>Expositio super librum de causis</i> Fernando G. Martin De Blassi	127
Sobre la paciencia: de la constancia del corazón al bien de la razón Flavia Dezzutto	139
Creer y Entender Ricardo Oscar Díez	149
Consideraciones sobre la versión en inglés medio del <i>Espejo de las almas simples</i> de Margarita Porete L. Carolina Durán	159
La imperiosa necesidad del silencio María del Carmen Fernández	171
Aportes medievales a la incansable búsqueda de un sentido de la vida María Raquel Fischer	181
<i>Legatus divinae pietatis</i> : El legado del Monasterio de Helfta Ana Laura Forastieri, OCSO	189
Las tres hipóstasis y el juramento pitagórico por la sagrada <i>Tetractys</i> . Gnósticos, platónicos pitagorizantes y platonicos aristotelizantes Francisco García Bazán	215
Un arte de vida para la formación científica en Galeno de Pérgamo: ejercicios lógicos, éticos y físicos en sus escritos clínicos y morales María Teresa Gargiulo	229
Martha entre dos Marías. Una lectura filosófico-cosmologica del sermón 86 de Meister Eckhart Ángel Garrido Maturano	251
La princesa que gobierna el alcazar concupiscible El legado de Bernardo de Claraval en la <i>Parábola</i> V sobre la relación de la esperanza con el apetito concupiscible y el libre albedrío Pedro Edmundo Gómez, osb.	273
El legado medieval oculto en la IA Daniela López De Luise	287

La confesión como acontecimiento: Lyotard, lector de Agustín Claudio Martínez	313
Experiencia y misterio del hombre más allá del hombre. Jon Fosse y el legado del pensamiento medieval Marisa Mosto	321
Amistad y amor. Una reflexión etimológica Rubén Peretó Rivas	337
El legado eclesial de Orígenes Leonardo Vicente Pons	347
Un legado complejo Luisa Ripa	365
La herencia teológica de san Bernardo y el primer movimiento cisterciense Fernando Rivas	373
Entre <i>nugae</i> y <i>nugatores</i> : los <i>vestigia</i> para el futuro príncipe Victoria Lucía Valdez	391

EL LEGADO DE MARCIÓN A LA CRÍTICA CONTEMPORÁNEA DE LAS ESCRITURAS

Juan Carlos Alby*

FUENTES PARA EL ESTUDIO DE MARCIÓN

Los estudios sobre Marción cobraron gran impulso en el siglo pasado gracias a la investigación del historiador protestante de las religiones Adolf von Harnack que culminó en una obra ineludible para el estudio del heresiarca, de la cual todos los estudios posteriores resultaron deudores. Su autor dedicó cincuenta años de su vida al estudio de Marción y lo atestigua en un párrafo cargado de afecto: “Por eso Marción, en la historia de la Iglesia, fue mi primer amor, y esta inclinación, esta veneración no las ha debilitado, en el medio siglo que llevo viviendo con él, ni siquiera Agustín”¹. Más adelante, consciente del problema de las fuentes, agrega: “Falta la documentación para una biografía de Marción”².

La crítica que hace Harnack al Antiguo Testamento se enfoca en su rechazo a la manera en que Dios es presentado en las escrituras hebreas, especialmente por los rasgos antropomórficos con que la divinidad judía era investida. Esta disconformidad propia de un erudito

*UNL – UCAMI – UCSF.

1 Adolf von Harnack, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott*, Darmstadt, wissenschaftliche Buchgesellschaft, 19963 (original de 1921), p. VI.

2 Harnack, A., *Marcion*, p. 3*.

alemán de comienzos del siglo XX, lo llevó al encuentro con Marción que, en el siglo II, ya se había erigido como un antecedente de la crítica que tardaría siglos en aparecer y escolarizarse. Dice Harnack:

Rechazar en el siglo II al Antiguo Testamento fue un error al que se negó con razón la Gran Iglesia. Conservarlo en el siglo XVI fue un destino al que la Reforma no pudo sustraerse. Pero seguir conservándolo, desde el siglo XIX, en el protestantismo como prototestimonio canónico es consecuencia de una parálisis religiosa y eclesial³.

Es un clásico error creer que para Marción el Antiguo Testamento había quedado obsoleto. Como cristiano que era y creyente en la autoridad de la Biblia, Marción consideraba que el Antiguo Testamento era tan real como el Nuevo, pero dada la época en que vivió, no podía resolver la cuestión del Dios que allí se presenta, con las herramientas del método histórico crítico como lo haría un moderno. En consecuencia, para Marción el Dios judío poseía las características que esos textos le atribuían. Se trataba de una figura real, creador del mundo y legislador. En cambio, el Dios del Nuevo Testamento, al que podríamos llamar el “segundo Dios” de Marción, es la antítesis del primero, pero no lo sustituye en modo alguno. El gran error de Harnack consistió en proyectar sobre el contraste marcionita entre ambos testamentos, la distinción paulina / luterana entre ley y gracia, porque Marción no pensaba en esos términos abstractos. A lo largo del siglo pasado, se multiplicaron las críticas a Harnack en distintas monografías que fueron señalando los posibles defectos de su visión acerca del Póntico⁴.

Acerca de Marción se ha escrito más que sobre cualquier otro cristiano considerado “hereje” en su tiempo, de modo que las fuentes son numerosas. Entre ellas, podemos señalar la siguientes: 1) Los cinco libros de Tertuliano *Adversus Marcionem*, escritos en torno al 210, constituyen el testimonio más amplio a nuestra disposición respecto de la confrontación de la teología marcionita con la de la Gran Iglesia⁵; 2) *Apología* de Justino Mártir, donde por primera vez encontramos el nombre de Marción. Fue escrita entre el 153-154 y su carácter contemporáneo de Marción la hace muy valiosa para su estudio, tanto para enmarcar temporalmente su actividad como para conocer

3 Harnack, A., *Marcion*, p. 235.

4 Una lista de estos estudios que cuestionan la tesis de Harnack puede encontrarse en Moll, Sebastian, *Marción. El primer hereje*, Salamanca, Sígueme, 2010, pp. 17-24.

5 Tertuliano, *Adversus Marcionem*, I-V, ed. René Braun y Claudio Moreschini, SC 365 / 368 / 369 / 456 / 483, Paris, Cerf, 1990-2001.

su doctrina casi de primera mano⁶; 3) Epifanio, obispo de Salamina, quien en su *Panarion*, escrito alrededor del 375, despliega un análisis muy amplio sobre el Nuevo Testamento de Marción⁷; 4) Ireneo vincula por primera vez a Marción con Cerdón y afirma que Marción llegó a Roma después de Cerdón, quien a su vez arribó a la ciudad eterna en tiempos de Higino⁸; 5) Rodón e Hipólito informan sobre cambios radicales en el desarrollo de la doctrina de Marción. Rodón⁹ escribió un *Contra Marción* entre el 180 y el 190, donde afirma que la doctrina original de Marción era dualista pero fueron sus seguidores los que introdujeron en ella la idea de los tres principios: “Dios bueno-Dios justo-materia mala” o “Dios bueno-Dios justo-Dios malo”, alejándose así de la enseñanza de su maestro¹⁰. En el caso de Hipólito, su testimonio sobre Marción en la *Refutatio omnium haeresium* (ca. 250) consta de dos informes que resultan, en cierto modo, contradictorios. Según el primer informe¹¹, Marción distinguía entre un Dios bueno y uno malo¹². En su segundo informe, declara que Marción creía en tres principios: bien, justo y materia¹³; 6) Clemente de Alejandría se ocupa de informar acerca de la ética marcionita, diciendo que sus seguidores “no quieren poblar el mundo por causa del Demiurgo”¹⁴; 7) Prólogos

6 Justino, *Apología*, en D. Ruíz Bueno (Introducción, traducción y notas), *Padres Apologetas griegos (s. II)*, edición bilingüe completa, Madrid, BAC, 19963.

7 Epifanio, *Panarion*, ed. K. Holl – J. Dummer (GCS 25 /31/ 37), Leipzig, 1915-1933.

8 Cfr. Ireneo de Lyon, *Adversus haereses (Adv. haer.)* I, 27, 1, en Adelin Rousseau, Louis Doutreleau, *Irénee de Lyon. Contre les hérésies*, Livre I, Tome II, SC 264, Paris, Cerf, 1979, p. 349; *Adv. haer.* III, 4, 3, en A. Rousseau, L. Doutreleau, *Irénee de Lyon. Contre les hérésies*, Livre III, Tome II, SC 211, Paris, Cerf, 1974, pp. 50.

9 Mencionado por Eusebio en *Historia Eclesiástica* V, 13, 1-7, en Argimiro Velasco-Delgado (traducción, introducción y notas), *Eusebio de Cesarea. Historia eclesiástica (HE)* I, texto bilingüe, Madrid, Gredos, 1997, pp. 305-307.

10 Apeles no introdujo un tercer principio, pero también se desvió de la dualidad de su maestro: “Marción se equivoca en hablar de dos principios: ahora hablo de uno, el cual estableció un segundo principio”. Cfr. A. H. B. Logan, *Marcellus of Ancyra (Pseudo-Anthymus), “On the Holly Church”: Text, Translation and Commentary*, JTS 51 (2000), p. 96.

11 Cfr. Hipólito, *Refutaciones (Ref.)* VII, 29, 31, en José Montserrat Torrents (traducción y notas), *Los gnósticos II*, Madrid, Gredos, 2002, p. 207-213.

12 Cfr. Hipólito, *Ref.* VII, 30, 2-3, pp. 213-214.

13 Cfr. Hipólito, *Ref.* VII, 31, 2-10, pp. 215-16. Según Hipólito, Marción habría seguido aquí la doctrina de Prepón el asirio, que introdujo un tercer principio entre el bien y el mal, a saber, lo justo.

14 Cfr. Clemente de Alejandría, *Strómata* III, III, 12, 1-2, en Marcelo Merino Rodríguez (Introducción, texto griego, traducción y notas), *Clemente de Alejandría. Strómata II-III: Conocimiento religiosos y continencia auténtica*, edición bilingüe,

marcionitas a las cartas paulinas, sobre los cuales hay consenso de que no existen motivos suficientes para atribuirles un origen marcionita¹⁵; 8) Prólogos marcionitas a los evangelios, sobre los que se ha demostrado que no es posible encontrar en los mismos una tendencia antimarcionita¹⁶; 9) La *Carta a los Filipenses* de Policarpo¹⁷; 10) La *Carta a Flora* de Tolomeo¹⁸; 11) El Anciano del *Adversus haereses* de Ireneo¹⁹; 12) El *Carmen Adversus Marcionitas*²⁰.

Con excepción de la *Segunda Carta a los Filipenses* de Policarpo, todas las demás fuentes citadas nos brindan noticias sobre Marción y su doctrina. En el caso de Policarpo, no hay pruebas suficientes para determinar si ese tal “primogénito de Satanás” al que el obispo de Esmirna menciona en 6, 3 – 7, 1, es Marción. Por otra parte, la *Carta a Flora* de Tolomeo como el pasaje acerca del Anciano en Ireneo, fueron escritos en vida de Marción, lo que indica que contamos con tres fuentes contemporáneas, además de la gran *Apología* de Justino.

MARCIÓN Y LAS ESCRITURAS

A comienzos del siglo III, Tertuliano escribía: “Separatio legis et evangelii proprium et principale opus est Marcionis” (“La separación de la Ley y del Evangelio es la propia y principal obra de Marción”)²¹. Con el término “Ley”, por un lado y “Evangelio” por otro, Tertuliano se refiere a los testimonios completos del Antiguo y del Nuevo Testamento, respectivamente, como lo prueba un texto de la misma obra apologética²².

Un error de Harnack en su valoración de la teología marcionita consiste en afirmar que la distinción paulino-luterana entre Ley y

Fuentes patrísticas 10, Madrid, Ciudad Nueva, 1998, p. 335s.

15 Cfr. Nils Dahl, *The Origin of the Earliest Prologues to the Pauline Letters*, Semeia 12 (1978), p. 262.

16 Cfr. Jürgen Regul, *Die antimarcionitischen Evangelienprologue*, Friburg, Herder Freiburg 1969, pp. 77-84.

17 Policarpo de Esmirna, *Carta a los Filipenses* VI, 3-VII, 1, en D. Ruiz Bueno (Introducción, traducción y notas), *Padres apostólicos*, edición bilingüe completa, Madrid, BAC, 19936, pp. 666

18 Apud Epifanio, *Panarion* 33, 3-7, en F. García Bazán, *La gnosis eterna. Antología de textos gnósticos griegos, latinos y coptos I*, Madrid, Trotta, 2003, pp. 185-191.

19 Cfr. Ireneo de Lyon, *Adv. haer.* IV, 27-32, en A. Rousseau, *Irénee de Lyon. Contre les hérésies*, Livre IV, Tome II, SC 100, Paris, Cerf, 1965, pp. 729-805.

20 Karla Pollmann, *Das Carmen adversus Marcionitas. Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar*, Göttingen, 1991, pp. 32-33.

21 Tertuliano, *Adversus Marcionem (Marc)* I, 19, 4, en R. Braun, *Tertullien. Contre Marcion*, Tome I, Livre I, SC 365, Paris, Cerf, 1990, p. 189.

22 Cfr. Tertuliano, *Marc.* IV, 6, 1.

Evangelio es el punto de partida de la enseñanza de Marción. Este ha sido uno de los focos en los que más se han concentrado las críticas a Harnack, quien influido tal vez por su protestantismo, creyó ver en Marción una especie de Lutero *avant la lettre*. El problema para Harnack consiste en que tal distinción paulina entre Ley y Evangelio no existe, pues Pablo contrasta la Ley con el Espíritu, la Ley con la gracia o la Ley con la fe, pero jamás la Ley con el Evangelio.

A) EL ANTIGUO TESTAMENTO

En cuanto a su aproximación al Antiguo Testamento, hay que puntualizar ciertas características de la teología de Marción. En primer lugar, Marción es literalista, acepta la Escritura tal como esta se ofrece en el sentido llano del texto. No recurre a alegorías ni a interpretaciones filosóficas, pues su interés está muy lejos de la filosofía. Este rasgo de su interpretación bíblica condujo a algunos a pensar que Marción tuvo algún vínculo con Aquila, de quien era contemporáneo y compatriota. Ireneo afirma: "Aquila también procedía del Ponto"²³. Epifanio coincide con Ireneo respecto del lugar de procedencia de Aquila, pero con mayor precisión, cuando afirma que provenía de Sínope²⁴.

En Aquila también encontramos una preferencia por la lectura literal de la Biblia; su traducción de las escrituras hebreas al griego resulta desmesuradamente literal a punto tal que estropea el estilo griego, introduciendo palabras cuya sintaxis no es natural en griego, con tal de conducir al lector al texto hebreo²⁵.

Pero esta comparación entre Marción y Aquila no resulta viable, porque Marción no lee el Antiguo Testamento como lo haría un judío ortodoxo, ya que su concepción del Dios veterotestamentario resultaría escandalosa para esa clase de judaísmo al que podría conducir la lectura de Aquila. La interpretación que hace Marción, en cambio, conduce a un dualismo radical de dioses.

Tampoco Marción podría ser comparado con Celso, como se ha intentado²⁶, porque el filósofo pagano consideraba al Antiguo

23 Ireneo de Lyon, *Adv. haer.* 3, 21, 1, p. 399.

24 Cfr. Epifanio, *De mensuris et ponderibus* 14, en E. Moutsoulas (ed.), *θεολογία* 41-44, *Biblia Patristica* volume BP\$, 1973, pp. 157-198.

25 Cfr. Timothy Law, *Cuando Dios habló en griego*, Salamanca, Sígueme, 2014, p. 112. No obstante, ese literalismo ha sido muchas veces exagerado en la investigación, ya que la lectura atenta de la versión de Aquila permite descubrir que está utilizando una metodología ya utilizada en la revisión *kaigé*.

26 Ese es el caso, por ejemplo, de David Dungan, *Reactionary Trends in the Gospel Producing Activity of the Early Church: Marcion, Tatian, Mark*, en M. Sabbe (ed.), *L'Évangile selon Marc: Tradition et rédaction*, Lovain, Leuven University 1974, p. 191.

Testamento como una invención, con tal de demostrar la necesidad de la fe cristiana. Pero esto no ocurre con Marción, sino con su discípulo Apeles, como se puede advertir en el análisis de sus *Silogismos*, escritos entre el 160 y 17027.

Tertuliano, uno de los rivales más importantes que tuvo Marción, sostiene que los marcionitas deberían reconocer dos técnicas de interpretación de la profecía. Una, que anuncia los acontecimientos futuros como si ya hubiesen sucedido. Otra, que hay pasajes del Antiguo Testamento que tienen que ser interpretados de manera no literal, es decir, como figuras²⁸.

Pero Tertuliano sostiene contra sus oponentes la necesidad de observar estos métodos sólo para el caso de las profecías mesiánicas. El cartaginés tiene aquí a la vista la interpretación que hace Marción del pasaje de Is 8, 4, que dice: “Antes de que el niño sepa decir ‘mi padre’ o ‘mi madre’, el rey de Asiria se llevará la riqueza de Damasco y el botín de Samaría”. Marción, en cambio, dice que antes de que el niño sepa decir ‘mi padre’ o mi madre, tomará la fortaleza de Damasco y el botín de Samaría contra el rey de los asirios²⁹. Ante esto, Tertuliano responde que si en alguna parte la naturaleza permite que un soldado antes de saber decir “padre” o “madre”, es capaz de tomar la fortaleza de Damasco, esto sólo podría entenderse en sentido figurado³⁰.

Convencido de la maldad del mundo y del carácter terrible de esta existencia, Marción culpa directamente al Creador y para ello recurre a Is 45, 7, en que Dios dice: “Yo soy el que crea el mal”³¹. Considera que alma que el Creador insufló en el hombre, lo hace responsable de su situación. Tertuliano enfrenta esto diciendo que existen dos clases de mal: los males de pecado y los males de castigo. Dios es sólo autor del segundo tipo, que en realidad no es un mal, sino algo propio de un juez³².

Marción consideraba que la prueba de la ignorancia del Creador está en la pregunta del Génesis: “Adán, ¿dónde estás?”. A esto, Tertuliano contesta que no se trata de una pregunta de ignorancia,

27 Puede verse un ejemplo de este análisis en Moll, S., *op. cit.*, pp. 203-209.

28 Cfr. Tertuliano, *Marc.* III, 5, en R. Braun, *op. cit.* Tome III, Livre III, SC 399, 1994, pp. 70-73.

29 Cfr. Tertuliano, *Marc.* III, 13, 1, p. 123.

30 Cfr. Tertuliano, *Marc.* III, 13, 3, p. 123s.

31 Cfr. Tertuliano, *Marc.* I, 2, 2, p. 108.

32 Cfr. Tertuliano, *Marc.* II, 14, 2, en R. Braun, *op. cit.* Tome II, Livre II, 1991, SC 368, p. 92s.

sino de acusación³³. Es decir, el africano en esta ocasión no recurre al sentido figurado para combatir a su adversario, sino que lo hace en el mismo terreno de la literalidad. En otra ocasión, dice explícitamente que se reserva el sentido figurado porque lo considera innecesario para refutar a su enemigo. Se trata de la acusación que Marción hace al Creador de incoherencia, al ordenar a Moisés levantar la serpiente de bronce en el desierto, luego de haber prohibido a Israel hacerse imágenes por causa de la idolatría. Tertuliano le responde que la serpiente nada tiene que ver con la idolatría porque fue elaborada como remedio de las mordeduras de serpientes ardientes. Y agrega: “Me callo el sentido figurado del remedio (*taceo de figura remedii*)”³⁴.

Detrás de la hermenéutica de Marción se esconde su acendrado odio al mundo y al Creador, por lo cual no duda de que el Antiguo Testamento los presenta tal como son en realidad.

La valoración del Antiguo Testamento por parte de Marción es indiscutible al momento de comprobar que utilizó las mismas escrituras hebreas que empleó la Iglesia sin quitar ni agregar, hasta donde sabemos, ningún libro de la misma. Cosa contraria es lo que ocurre con el Nuevo Testamento, al que Marción reduce casi a una mínima expresión. A primera vista, pareciera que se trata de dos acciones contradictorias: por un lado, dejar intacto el Antiguo Testamento; por otro, producir cambios notables en el Nuevo. A este proceder desconcertante, Harnack lo califica de “misterio psicológico”³⁵, pero la solución de la cuestión consiste en que Marción no comprendió el Antiguo Testamento a la luz del Nuevo, sino que interpretó el Nuevo a la luz del Antiguo, lo que le permitió establecer sus famosas antítesis.

B) EL NUEVO TESTAMENTO

Marción consideraba que había que depurar el Nuevo Testamento de interpolaciones judaizantes, la peor de las cuales consistía en hacer creer que Cristo le pertenecía al Creador. Acerca de esta operación sobre los textos cristianos, dice Tertuliano:

Eliminó aquello que contradecía su idea, aquello que se conformaba al Creador, como si hubiese sido incorporado por sus representantes, pero conservó aquello que coincidía con su juicio³⁶.

33 Cfr. Tertuliano, *Marc.* II, 25, 1-2, p. 148ss.

34 Cfr. Tertuliano, *Marc.* II, 22, 1, p. 132.

35 Cfr. A. Harnack, *op. cit.*, p. 67.

36 Tertuliano, *Marc.* IV, 6, 2, en R. Braun, Tome IV, Livre IV, SC 456, 2001, p. 87.

¿Quiénes son, según Marción, estos “representantes” del Creador? De ninguna manera podrían serlo los judíos, pues no obtendrían ningún beneficio al asociar a Cristo con su dios cuando, al mismo tiempo, se empeñaban en distinguirse de los cristianos. Para identificar a estos secuaces del Creador, Marción sigue a Pablo, quien según Gal 2, 9, reprendió a Pedro por no proceder de acuerdo al Evangelio³⁷.

La ignorancia de Pedro, según Marción, queda al descubierto tanto aquí como cuando afirma “Tú eres el Cristo, el hijo del Dios viviente”, porque confundió a Jesús con el Mesías del Creador. Ante la ignorancia y sinceridad de Pedro, el Dios verdadero suscitó un nuevo apóstol, Pablo, para que combatiera a sus predecesores³⁸. Pero aun así, los primeros Apóstoles, pese a su ignorancia, no son responsables según Marción de haber pervertido los textos, sino que su acusación recae sobre aquellos a los que Pablo denomina “falsos hermanos que se han infiltrado en nuestras filas para espiar la libertad que tenemos en Cristo Jesús y esclavizarnos”³⁹. Este grupo anónimo de falsos cristianos habría introducido en los textos las interpolaciones con las que presentaron un Cristo perteneciente al Creador⁴⁰.

Con respecto a su interpretación de las cartas de Pablo, Marción las utiliza en el aspecto soteriológico e incluso en esto presenta grandes diferencias con el Apóstol, cuyo movimiento quería reivindicar. Las incluyó en su canon porque Pablo era para el Póntico la garantía

37 Cfr. Tertuliano, *Marc.* I, 20, 2; Gal 2, 9-11. Como señala Moll, este episodio produjo una fuerte impresión en Marción, si se tiene en cuenta que Tertuliano lo refiere cuatro veces en sus obras contra él (Cfr. Tertuliano, *Marc* I, 20, 2; IV, 3, 2; V, 3, 7; *De praescriptione haereticorum* (*Praescr.*) 23, 1-5) y que también Ireneo lo cita: “En cuanto a los Apóstoles que rodeaban a Santiago, permitían a los gentiles actuar libremente, confiándolos al Espíritu de Dios. Sin embargo, ellos mismos, conociendo a Dios, perseveraban en las antiguas observancias; a tal punto que Pedro, temiendo que lo condenaran, aunque antes comía con los gentiles por la visión y por el Espíritu que reposaba en ellos, no obstante habiendo llegado algunos del partido de Santiago, se apartó y ya no comía con ellos. Pablo dijo que también Bernabé había hecho lo mismo. De este modo los Apóstoles, a quienes el Señor hizo testigos de todas sus obras y de su doctrina (pues siempre encontramos a su lado a Pedro, a Santiago y Juan) se comportaban con reverencia respecto de las enseñanzas de la Ley de Moisés. Así mostraban que Dios es uno y el mismo. Esto no lo habrían hecho, como antes hemos dicho, si hubiesen aprendido del Señor que aparte de aquel Dios que decidió la Economía de la Ley, hay ‘otro Padre’”, *Adv. haer.* III, 12, 15. Si bien aquí no se menciona explícitamente a Marción ni a sus seguidores, el contexto indica que el obispo de Lyon se está refiriendo a ellos. Cfr. S. Moll, p. 115, n. 36.

38 Cfr. Tertuliano, *Marc.* IV, 22, 4-6, p. 111.

39 Gal 2, 4.

40 Cfr. Tertuliano, *Marc.* V, 3, 2-3, en R. Braun, *op. cit.*, SC 483, 2004, p. 67.

de restitución del Evangelio falsificado, pues sólo él y no los demás Apóstoles se habían percatado de esta situación⁴¹.

En cuanto al *corpus paulinum*, es preciso señalar que antes de Marción existía ya una colección de cartas de Pablo prácticamente idéntica a la que él incluye en su *Apostolikon*. La nómina y organización de las mismas es la siguiente: Gálatas, Primera-Segunda Corintios, Romanos, Primera-Segunda a los Tesalonicenses, Efesios, Colosenses, Filipenses, Filemón⁴². Las variantes textuales que introduce Marción a este catálogo se corresponden con cuatro aspectos principales: a) Abraham como padre de todos los creyentes; b) Israel como punto de referencia para la Iglesia; c) El juicio conforme a la Ley; d) Cristo como aquel en quien en todo fue hecho. En cuanto a supresión de palabras sueltas, la única que puede certificarse es la de σάρξ, en relación con la carne de Cristo, ya que, como ha demostrado Ulrich, en la versión de la carta a los Romanos de la colección premarcionita ya faltaban los dos últimos capítulos⁴³.

Respecto del Evangelio, Marción sólo admitió en su canon el de Lucas. Lo que se discute entre los especialistas es si esto resulta de una selección por parte del heresiarca que, en caso de ser así, ya habría conocido una colección tetramorfa del Evangelio. Hay pruebas de que esta colección circulaba a mediados del siglo II, según lo atestiguan tanto Justino cuando menciona las *Memorias de los Apóstoles* como su discípulo Taciano en su composición del *Diatéssaron*. Por lo tanto, es posible que Marción haya tenido contacto con esa colección, pero a mediados del siglo II su doctrina ya estaba establecida y su movimiento estaba en auge. Esto lleva a pensar que Marción tendría que haber estado familiarizado con esta tradición ya en su juventud, hacia los años 110-130, lo cual resulta poco probable⁴⁴. Harnack opina que el único evangelio que Marción conoció en su juventud fue el de Lucas, porque probablemente ha sido este el primer evangelio que llegó al Ponto⁴⁵. Otras hipótesis señalan que, como Marción no le dio ningún nombre a su evangelio, es dudoso que haya confiado en el nombre de Lucas. Tertuliano corrobora que Marción no le atribuyó a su evangelio ningún nombre de autor⁴⁶.

41 Cfr. Ireneo de Lyon, *Adv. haer.* III, 13, 1, p. 251ss.

42 Cfr. Ulrich Schmid, *Marcion und sein Apostolos*, Berlin, De Gruyter, 1995, pp. 294-296.

43 Cfr. U. Schmid, *op. cit.*, p. 289.

44 Cfr. S. Moll, *op. cit.*, p. 123.

45 Cfr. A. Harnack, *op. cit.*, p. 42.

46 Cfr. Tertuliano, *Marc.* IV, 2, 3, p. 45.

Megecio, autor del *Diálogo adamantino*, fechado entre 350-360, sostiene una versión casi legendaria acerca de que el evangelio de Marción habría sido, según sus seguidores, co-escrito entre Cristo y Pablo⁴⁷. Pero esta afirmación no parece en absoluto provenir de una postura original marcionita. Lo más probable es que Marción haya aceptado la relación entre Pablo y Lucas y no identificó el evangelio con el nombre del compañero de Pablo.

Casi todas las fuentes coinciden en que fue Marción quien cambió el Lucas canónico y no a la inversa. J. Tyson sugiere un modelo de redacción en tres etapas⁴⁸. La primera versión de Lucas, conocida como “proto-Lucas”, se habría escrito entre el 70 y el 80 y se parece a nuestro Lc 3-23. Esta versión primigenia habría sido utilizada por Marción para componer su evangelio y, al hacerlo, omite muchas partes del “proto-Lucas”. Esto se produce alrededor del 115-120. Luego se escribe el Lucas canónico, para el cual su autor emplea el “proto-Lucas” y añade nuevas perícopas con la intención, entre otras, de responder a la amenaza marcionita. La composición definitiva habría culminado en torno al 120-125.

CONSIDERACIONES FINALES

La poderosa influencia de Harnack impuso durante más de medio siglo una interpretación sesgada por el prejuicio de que Marción desdeñaba la importancia del Antiguo Testamento. Esto hizo que la mayoría de los investigadores no advirtieran que para comprender la fuerza del pensamiento del heresiarca, era necesario comenzar por el Antiguo Testamento, al que interpretaba a la luz del Nuevo. Por otra parte, los conceptos de “Antiguo” y “Nuevo” para referirse a las dos alianzas, fueron acuñados contra Marción. Hasta su tiempo, no había una distinción clara entre Antiguo Testamento y Evangelio. Ni Clemente de Roma en su *Primera Carta a los Corintios* ni Ignacio de Antioquía distinguen de forma particular las dos alianzas. Clemente acepta el Antiguo Testamento como libro cristiano, lo que Bultmann califica de una actitud “totalmente ingenua”⁴⁹.

Tanto la *Carta del Pseudo-Bernabé* como *El Pastor* de Hermas parecen indicar una alianza única al identificar la Ley con Cristo, por una disociación deliberada con las tradiciones judías. Hasta los días

47 Cfr. *Diálogo adamantino* I, 8. En K. Tsutsui, *Die Auseinandersetzung mit der Markioniten im Adamantios-Dialog*, Berlin, De Gruyter, 2004, pp. 127.

48 Cfr. J. Tyson, *Marcion und Luke-Acts: A Defining Struggle*, Columbia, University of South Carolina Press, 2006, pp. 119-120.

49 Cfr. Robert Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 20115, p. 161.

de Marción, nadie había establecido un contraste tan radical entre ambas alianzas, a punto tal que este planteamiento inició un camino sin retorno en la historia de la exégesis. De aquí en adelante no fue posible proponer una armonía entre ambas alianzas sin recurrir a artificios hermenéuticos. Uno de los primeros teólogos que se vio obligado a confrontar la postura de Marción fue el valentiniano Tolomeo, que en su *Carta a Flora* (ca. 150) le explica a su destinataria que algunos dicen que la Ley ha sido dada por Dios Padre, mientras que otros adoptan la postura contraria e insisten sin cesar en que fue dada por el Adversario, el diablo pernicioso, al igual que le atribuyen la creación del mundo, diciendo que es el padre y hacedor de este universo⁵⁰. El valentiniano sostiene que las dos afirmaciones son erróneas, tanto la “ortodoxa”, que identifica al Dios Supremo con el Legislador, como la de Marción, que considera que el Legislador es malo. Para resolver ese dilema, Tolomeo adopta una vía media. En primer lugar, distingue tres partes en la Ley: a) la que pertenece a Dios mismo; b) la que corresponde a Moisés; c) la que pertenece a los ancianos. A continuación, caracteriza cada una de las partes y sus diferencias de acuerdo a ciertos textos de la Ley y del Evangelio. Su esfuerzo exegético es encomiable, y tal vez nunca se hubiese realizado de no haber existido la provocativa y a la vez “natural” interpretación que Marción hace del Antiguo Testamento, quien simplemente se atiene al sentido literal de las palabras. Con respecto al Nuevo Testamento, su actitud es distinta, pues altera la colección recibida y la reduce a un número exiguo de textos, las diez cartas de Pablo y el Evangelio de Lucas.

Si bien resultaría anacrónico comparar los métodos actuales de la crítica de la redacción evangélica surgida a mediados del siglo XX en el ámbito de la investigación alemana con los criterios que Marción empleó para operar de manera tan reductiva en su interpretación del Nuevo Testamento a mediados del siglo II, hay que reconocer que fue guiado por una intuición crítica que lo llevó a intervenir en textos cristianos que no habían sido cuestionados hasta entonces. A pesar de esto, no es posible afirmar que Marción haya sido alguien que se adelantó a su tiempo, como cree Harnack, quien ofrece una visión edulcorada sobre el hombre del Ponto, llegando a afirmar que sus ideas innovadoras se dieron en una época en que la Iglesia no estaba preparada para comprenderlas. La manera en que Marción promovió la reacción de la Iglesia fue por la crisis que suscitó su lectura del Antiguo Testamento, pero su solución consistió en falsificar textos. Este tema ya había preocupado a Schelling, cuando en 1795 presentó junto a G.

50 Cfr. Epifanio, *Pan.* 33, 4, 2, en García Bazán, F., *La gnosis eterna I*, p. 186s.

Storr su tesis doctoral sobre Marci3n como enmendador de las cartas paulinas⁵¹. Su osadía desat3 una cuesti3n sin precedentes hasta ese momento para la Iglesia, pero fue incapaz de resolverla.

En el a3o 2014 asistimos a un intento de reconstrucci3n fiable del evangelio de Marci3n, es decir, no afectada por los prejuicios de Harnack, con el citado libro de S. Moll, quien emprende esta tarea entre las p3ginas 126-131.

En el mismo a3o, se publica el libro de Markus Vinzent, *Marcion and the Dating of the Synoptic Gospels*, que introduce a Marci3n y su evangelio en la discusi3n decimon3nica acerca de la investigaci3n en la tradici3n sin3ptica⁵². Dentro del f3rrago de literatura existente respecto de la relaci3n de Marci3n con las Escrituras, baste con mencionar estos dos t3tulos relativamente recientes para evidenciar la vigencia de este personaje tan controvertido en los estudios de los comienzos del cristianismo.

51 Cfr. Friedrich Schelling; Gottlob Storr, *De Marcione Paulinarum epistolarum emendatore*, T3bingen, 1795 (Publicaci3n del facs3mil por Rodolpi, Universidad de Michigan, 1968).

52 Cfr. Markus Vinzent, *Marcion and the Dating of the Synoptic Gospels*, *Studia Patristica*, Supplement 2, Leuven-Paris-Walpole, Peters, 2014, pp. 145-158.

EL SILENCIO COMO RESPUESTA. FE Y OBEDIENCIA EN SØREN KIERKEGAARD Y DUNS SCOTO

María Cielo Aucar*

En 1843, bajo el pseudónimo de Johannes de silentio, Kierkegaard aborda por primera vez la cuestión de la paradoja de la fe en lo que él mismo denomina una “lírica dialéctica” y que publica bajo el reconocido título de *Temor y temblor*. El protagonista de esta obra es Abraham, figura silenciosa y obediente al misterio divino. En lo que sigue, me referiré a las reflexiones de Johannes de silentio en torno a estas cuestiones, teniendo en cuenta los puntos de convergencia que pueden señalarse entre su posición y la de Duns Scoto. De acuerdo a mis propias interpretaciones, existe entre ellos un punto de convergencia fundamental: ambos consideran *la fe* como un acto de confianza y entrega que trasciende toda comprensión racional. Este será el punto de partida. Además, el carácter absolutamente libre de la voluntad de Dios señalada por Scoto, coincidiría con el Dios de Abraham al que Johannes de silentio se refiere.

En este sentido, el objetivo que persigue mi presentación consiste, pues, en dilucidar y volver explícitos los puntos de convergencia entre ambos pensadores en torno a la cuestión de la fe y de la voluntad divina. Para alcanzar dicho objetivo, dividí mi trabajo en cuatro momentos. En primer lugar, abordaré la relación entre fe y razón. En segundo lugar, analizaré la concepción kierkegaardiana de la fe como

* Universidad Nacional del Nordeste. Correo electrónico: cieloaucar79@gmail.com.

acto de obediencia que supone la suspensión teleológica de la ética. En tercer lugar, me detendré en la cuestión del silencio. Finalmente, en cuarto lugar, trataré la cuestión del amor como fundamento de la fe.

1. FE Y RAZÓN

La primera cuestión en la que convergen la propuesta de Johannes de silentio y la de Duns Scoto es la relación entre fe y razón. Esta es una de las más fundamentales en la historia del pensamiento cristiano: ¿Es posible “ir más allá” de la fe? En otras palabras, ¿es la fe un acto objetivo, racionalmente comprensible y demostrable? ¿Puede la obediencia a Dios ser racionalmente justificable, especialmente en los casos en los que su voluntad pareciera contradecir nuestros deberes éticos? Nuestros pensadores coinciden en que la fe no tiene su origen en ni se limita a aceptar o a contradecir proposiciones racionales, sino que las *trasciende*. La fe es, para ambos, un *acto* de confianza y entrega absoluta, del que se desprende una forma de obediencia que, en algunos casos, desafía la capacidad humana de comprensión.

Duns Scoto fue un gran defensor de la distinción entre fe y razón. Si bien consideraba que por la razón el hombre podía llegar a conocer ciertas verdades sobre Dios, también creía que las verdades reveladas trascienden completamente toda lógica humana. Ellas no pueden ser demostradas ni justificadas racionalmente. El fracaso del entendimiento da lugar al acto de fe. Este no tiene un carácter pasivo ni se funda en la mera aceptación intelectual. Por el contrario, es el acto *voluntario* de obediencia a Dios, fundado en la libertad humana, que surge como respuesta a la Gracia divina. El hombre orienta *libremente* su voluntad individual hacia Dios. Quien *cree* no es movido por el intelecto o la razón, sino más bien por su propia voluntad.

El énfasis en la voluntad libre del hombre tiene implicaciones antropológicas y teológicas determinantes. Siguiendo a Scoto, la voluntad del hombre es radicalmente libre. La fe supone, entonces, un *querer creer* y un *querer responder* al Amor desde la interioridad de la subjetividad. Lo que mueve al hombre a la fe no es la evidencia racional, sino la fuerza de la Gracia conjugada con el consentimiento libre de la voluntad.

La postura de Johannes de silentio al respecto es también muy clara: “la fe empieza precisamente allí donde el pensamiento termina”¹. Ya en el prólogo de *Temor y temblor*, el autor pseudónimo critica el

1 Kierkegaard, S., “Temor y temblor”, en: *Escritos*, vol. 4/1, Madrid: Trotta, 2019, 143 / SKS 4, 147.

intento de “ir más allá” de la fe, negando, racionalmente, toda posibilidad de trascendencia. Tal como advierte Parcero Oubiña, “se identifica así el extravío de la razón moderna con una ciega entrega a lo especulativo”², en la que la fe en lo Absoluto no tiene lugar. Desde una posición crítica al respecto, Johannes de silentio se describe a sí mismo como un no-filósofo, como “un copista, que no escribe el Sistema ni *promesas* del Sistema, que no se compromete con el Sistema ni *para* el Sistema”³. Desde su propia perspectiva, quien quiere “ir más allá de la fe” no llega más que “a la cordura terrenal, a los cálculos mezquinos, a la ruindad y la miseria, a todo lo que puede hacer dudoso el origen divino del ser humano. ¿No sería mejor detenerse en la fe y que el que se detenga se cuide de no caer?”⁴.

De un modo semejante a Duns Scoto, Johannes de silentio considera que la fe presupone el acto *existencial* y *libre* en el que el individuo singular se entrega a lo absoluto sin garantías. La voluntad individual es movida por la fe y la confianza en la revelación, que *trasciende* toda mediación racional. En este sentido, la fe es, para él, lo más alto.

La figura paradigmática de esta posición es la de Abraham: “Por la fe partió Abraham de la tierra de sus padres y se volvió extranjero en la tierra prometida. Dejó algo atrás y llevó algo consigo; atrás dejó su entendimiento mundano y consigo llevó la fe”⁵. Abraham es el elegido de Dios, el heredero de la promesa, el *creyente* por excelencia, el padre de la fe. Por su fe, Abraham se aferra a la promesa de Dios. Cree en ella, por más absurda que esta pudiera parecer. Lo hace sin dudar. Si hubiera dudado, hubiera abandonado su misión para dedicarse a otra cosa. Tal vez habría sido admirado por el mundo, pero no habría llegado a ser el padre de la fe. Sin embargo, Abraham tuvo fe. Confiado, por la fe, *actuó*: tomó el cuchillo, dispuesto a sacrificar a su único hijo. Es precisamente en ese instante, en el punto más alto de la prueba, donde acontece la revelación: por medio del ángel que detiene su mano y del cordero que reemplaza a Isaac en el sacrificio, Dios se le revela a Abraham. Se vuelve evidente, pues, que la prueba misma exige una revelación. Dicho en otros términos, no hay prueba sin revelación. La relación entre ambas es de mutua correspondencia: allí donde la voluntad y la razón de Abraham son llevadas al extremo, Dios *ha de* revelarse. El movimiento es dialéctico: por un lado, el

2 Parcero Oubiña, O., “Temor y temblor, o la singularidad del silencio”, en: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 40, 2023, 83-93, 89.

3 *TT*, 109 / *SKS* 4, 103.

4 *TT*, 130 / *SKS* 4, 132.

5 *TT*, 116 / *SKS* 4, 113.

hombre confirma su fe y ratifica que su obediencia tiene sentido; por otro lado, Dios se revela a sí mismo, dando testimonio de su propio ser. Al mismo tiempo, el movimiento del hombre es doble. Abraham realiza, en el mismo momento, el movimiento de la resignación y el de la fe. Por la resignación, *renuncia* a Isaac. Por la fe, está resuelto a *entregarlo*: “él sabe bien que Dios exige a Isaac en sacrificio, y sabe que él mismo, en ese preciso instante, está dispuesto a sacrificarlo. Así que a cada instante, al haber hecho ese movimiento, ha hecho el siguiente, ha hecho el movimiento de la fe”⁶. En ese doble movimiento –resignación y fe– se consuma la paradoja del caballero de la fe: solo quien está dispuesto a perderlo todo, *recibe* todo por obra de lo divino. La revelación es, pues, la manifestación de un Dios que responde a y colma de sentido el movimiento de la resignación y de la fe de Abraham.

Ahora bien, desde una perspectiva puramente humana, el acto de Abraham carece de sentido: “Le lleva setenta años tener un hijo de la vejez. Lo que otros obtienen rápidamente y disfrutan durante tiempo le lleva a él setenta años; ¿y por qué? Porque él es puesto a prueba y tentado. ¿No es una locura? Pero Abraham tuvo fe”⁷. Y la tuvo en virtud del absurdo. Creer en virtud del absurdo quiere decir creer que no hay nada imposible para Dios. En esta misma línea, Davenport advierte que “‘lo imposible’ no quiere decir lo lógicamente o comúnmente imposible, sino más bien lo que no puede ser provocado por un acto del protagonista, que es también el significado de ‘lo absurdo’”⁸. De esta manera, en virtud de la fe en el absurdo, lo *humanamente imposible* se vuelve *divinamente posible*. Lo absurdo no es lo *improbable* ni lo *inesperado*. Tampoco es lo imposible en sentido lógico. Lo absurdo es, más bien, lo *humanamente imposible* y lo *divinamente posible*. Por la fe, el hombre *cree* que Dios es el origen y la garantía de lo imposible. He aquí lo *decisivo*. La fe de Abraham en que Dios le devolvería la felicidad en la tierra después de sacrificar a su único hijo, es una fe puesta en lo absurdo:

No llegó ni demasiado *pronto* ni demasiado tarde. Montó en el asno, cabalgó lentamente por el camino. Todo el tiempo tuvo fe, fe en que Dios no le exigiría a Isaac, al tiempo que estaba dispuesto a ofrecérselo si se lo exigiese. Tuvo fe en virtud del absurdo, pues no se trataba de cálculos humanos, y sin duda era absurdo que Dios, que le exigía eso,

6 TT, 194-195 / SKS 4, 206.

7 TT, 161 / SKS 4, 168.

8 Davenport, J. J., „Faith as Eschatological Trust in Fear and Trembling“, en: *Ethics, Love and Faith in Kierkegaard*, USA: Indiana University Press, 2008, 196-233, 205.

revocase la exigencia un instante después. Ascendió al monte, e incluso en el instante en el que el cuchillo destelló, tuvo fe – en que Dios no le exigiría a Isaac⁹.

En el dolor de la resignación, de la renuncia absoluta, que antecede al movimiento de la fe, el caballero de la fe mira a la imposibilidad a los ojos y, en el mismo momento, *cre* en lo absurdo: cree que para Dios todo es posible. La fe en lo absurdo no supone la pérdida absoluta de lo finito, sino su *renuncia* y su consecuente *recuperación*. Por la resignación, renuncio a todo. Pero por la fe, “lo obtengo todo, en el preciso sentido en que se dice que aquel que tiene fe, como un grano de mostaza, puede mover montañas”¹⁰. De la misma manera, por la fe, Abraham renuncia a Isaac. Pero no lo pierde completamente, sino que, por la fe, lo recupera.

En este sentido, la fe es, para Johannes de silentio, la paradoja por excelencia. Ella no puede ser medida por la razón, es decir, no puede ser comprendida en términos racionales. La fe supone, más bien, una *práctica*, una *acción*: la de confiar en que para Dios todo es posible, incluso lo humanamente imposible. No se trata de una certeza demostrable, sino de una decisión existencial que implica una entrega. Sostenido por la relación absoluta con lo absoluto, Abraham es “aquel cuya vida no solo es la más paradójica que se puede pensar, sino que es tan paradójica que no se puede pensar”¹¹. En él, la paradoja y la contradicción no son resueltas, sino habitadas con una confianza en virtud de lo absoluto.

La paradoja de la fe, que transforma un potencial asesinato en un acto sagrado, es humanamente incomprensible. Abraham es el mártir de la *incomprensión*. Él sufre y se angustia ante el dolor de no poder hacerse comprensible para otros. Permanece en soledad y en silencio frente al misterio. El acto de obediencia más grande, hecho por amor y por la fe de Abraham en Dios, no deja de ser el más paradójico de todos. La figura de Abraham pone de relieve los límites de la razón humana y la apertura al prodigio de la fe. En este sentido, Johannes de silentio admite:

Si (...) he de pensar en Abraham, quedo como aniquilado. A cada momento advierto aquella enorme paradoja que constituye el contenido de la vida de Abraham, a cada momento soy rechazado, y mi

9 TT, 129 / SKS 4, 130-131.

10 TT, 139/ SKS 4, 143.

11 TT, 145 / SKS 4, 150.

pensamiento, a pesar de toda su pasión, es incapaz de penetrar en ella, no puede acercarse ni un pelo. Fuerzo cada músculo para lograr la visión, e instantáneamente me quedo paralizado.¹²

2. LA FE COMO COMO ACTO DE OBEDIENCIA Y LA SUSPENSIÓN TELEOLÓGICA DE LO ÉTICO

El acto de fe de Abraham no sólo es racionalmente incomprensible, sino que además *va en contra* del deber moral universal que trae consigo la paternidad: el de amar al hijo más que a uno mismo. Por cumplir el mandato divino de Dios, Abraham *suspende* su obligación ética hacia su hijo.

Por su confianza en Dios y por su obrar conforme a la voluntad divina, Abraham deviene superior a lo general: trasciende lo ético. Lo suspende, lo pone entre paréntesis, con el fin de alcanzar el *télos* superior, exterior a él mismo. Una vez suspendido lo ético, existe en contraposición a lo general. Aquí radica la paradoja de la fe: “que el individuo es superior a lo general, que el individuo (...) determina su relación con lo general mediante su relación con lo absoluto, no su relación con lo absoluto mediante su relación con lo general”¹³. En virtud de la paradoja de la fe, Abraham ha de subordinar su deber ético (no asesinar a Isaac) al deber absoluto para con Dios (sacrificar a Isaac), relacionándose así, en tanto que *individuo*, *absolutamente* con lo *absoluto*. La relación ética de Abraham con Isaac se vuelve *relativa* en contraposición con la relación *absoluta* con Dios. Lo que antes era el valor más alto (proteger, cuidar y no dañar a su propio hijo, al que le lleva setenta años tener), es suspendido por algo superior: la fe que supone, en última instancia, un acto de obediencia a Dios. Abraham renuncia a lo general, a lo ético, para llegar a ser *el individuo* que ha de ser *ante Dios*.

Por eso Abraham, el padre de la fe, “es un emigrante de la esfera de lo general”¹⁴: su historia contiene la suspensión teleológica de lo ético en aras de mantener, como *individuo*, una relación absoluta con lo absoluto. Al caballero de la fe se le exige que renuncie a su deseo y a su deber en pos de cumplir con el deber absoluto. Abraham *va en contra* del deber ético que imprime la paternidad, pero no lo hace movido por un motivo no-ético, sino por *la fe* que *supera* al deber ético.

12 TT, 127 / SKS 4, 128.

13 TT, 157 / SKS 4, 162.

14 TT, 191 / SKS 4, 202.

Por la fe, Abraham suspende su deber ético y *cree* en virtud de lo absurdo. Por la fe, Abraham se convierte en el individuo singular que *está por encima* de lo general. ¿Existe acaso algo más paradójico que esto?

Semejante acto de fe no puede ser justificado ante el mundo. No puede ser explicado por razones universales. Sólo puede fundarse en la fe. Y “la fe como tal no se puede mediar en lo general, pues con ello se la suprime”¹⁵. La fe es la paradoja de la imposibilidad de la mediación: lo éticamente impensable (el sacrificio de Isaac) es un acto de fe que no se puede justificar ni comunicar. Abraham sólo puede responder por sí mismo *ante Dios*.

La exigencia paradójica de Dios a Abraham –el mandato divino de sacrificar a su hijo único– supone, tal como se presenta en *Temor y temblor*, la suspensión radical del deber ético. Desde una perspectiva ética, Abraham debería cuidar y proteger a su hijo. Sin embargo, por su fe, actúa *en contra* de esa obligación. Ahora bien, esta exigencia paradójica sólo puede sostenerse si Dios es concebido no como razón suprema, sino como una voluntad absolutamente libre. Es en este punto donde la lectura de Kierkegaard puede entrar en diálogo con la de Duns Scoto.

En el libro primero de su *Ordinatio*, Scoto expresa que la voluntad divina es absolutamente libre¹⁶. No está determinada por ninguna norma externa a ella. Tampoco por el orden racional ni por el orden moral. Para nuestro pensador, no es la ley moral la que determina la voluntad de Dios, sino que es la voluntad de Dios la que funda la ley moral. Dios no actúa siguiendo un criterio ético y moral preexistente, sino que su querer funda lo éticamente vinculante. En este sentido, lo bueno no es bueno por su carácter racional y universal, sino *porque Dios así lo quiere*. En otras palabras, Dios no quiere lo bueno porque sea bueno, sino que algo es bueno porque Dios lo quiere. La tesis por la que la voluntad de Dios es separada del orden racional permite pensar la paradoja del mandato divino en el relato bíblico de esta manera: si Dios es una voluntad suprema e incondicionada, entonces *puede* exigir algo que humanamente y éticamente no sólo resulta incompreensible sino también injustificable. Si pensamos, entonces, en el Dios de Abraham en clave scotista, este representa una voluntad absolutamente libre que, siendo la fuente última del Bien, *puede* exigir la suspensión del deber moral.

15 TT, 157 / SKS 4, 163.

16 Duns Scoto, J., *Ordinatio* I, dist. 44, q. unica, n. 7.

En este sentido, el Dios de Scoto, que es una voluntad libre y suprema, ofrece una clave interpretativa coherente con la lógica de la fe descrita por Johannes de silentio: una lógica que no se funda en la mediación racional, sino en la paradoja de lo absoluto.

3. EL SILENCIO COMO RESPUESTA

Dispuesto a obedecer a Dios aún en lo absurdo, Abraham “no dijo nada a Sara, nada a Eliezer, ¿pues quién podría comprenderlo? ¿No le había impuesto la prueba, por su propia naturaleza, un voto de silencio?”¹⁷. Frente al misterio del mandato divino, sólo cabe *callar*, pues la prueba y la fe son humanamente incomprensibles. Y Abraham *calla*. Pero no calla para salvar a Isaac¹⁸. Tampoco calla por cobardía. No calla porque *quiere*, sino porque “no *puede* hablar; pues no puede decir aquello que lo explica todo (esto es, para que sea comprensible): que es una prueba; una prueba tal, nótese bien, en la que lo ético es la tentación”¹⁹. Frente a la prueba, Abraham no busca una explicación ni una justificación. Guarda silencio, porque *no puede* hablar.

No poder hablar no quiere decir, necesariamente, no emitir palabra alguna. Aunque Abraham habla, no puede volver comprensible lo humanamente incomprensible, pues no puede explicar el misterio: “Él puede decir de todo, pero hay una cosa que no puede decir, y sin embargo, si no puede decirla, esto es, decirla de tal modo que otro la entienda, entonces no habla”²⁰. Tal como señala Ettore Rocca, “esto hace que sus palabras sean mudas para los oídos humanos”²¹. La fe de Abraham es una fe *muda*, no porque él sea incapaz de hablar, sino porque todo sonido que emita no puede ser escuchado por el oído humano. Su lenguaje trasciende toda lengua humana.

Es cierto que Abraham podría intentar explicar y justificar el misterio. Él podría renunciar al sacrificio que Dios le pide e intentar explicarlo todo en un lenguaje humano. Pero hacerlo supondría renunciar a su fe y a ser el creyente que él es. Entonces, la paradoja se rompería. En cambio, Abraham, el padre de la fe, el elegido de Dios, frente al misterio, *tiene fe en virtud del absurdo* y por eso *calla*.

17 TT, 120 / SKS 4, 117.

18 Su tarea no es ni estética (si lo fuera, entonces callaría para salvar a Isaac) ni ética (si lo fuera, entonces sacrificaría a Isaac para lo general, en cumplimiento del deber).

19 TT, 191 / SKS 4, 202.

20 TT, 190 / SKS 4, 201.

21 Rocca, E., “If Abraham is not a Human Being”, en: *Kierkegaard Studies. Yearbook 2002*, Berlin/New York: De Gruyter, 2002, 247-258, 249.

Las únicas palabras que de él se conservan pertenecen a la única respuesta que da a Isaac. Según el relato bíblico, “Isaac pregunta a Abraham dónde está el carnero para el sacrificio. “Y Abraham dijo: ¡Dios proveerá el carnero para el holocausto, hijo mío!”²². Si estas últimas palabras no hubieran sido pronunciadas, entonces faltaría algo. Si ellas hubieran sido diferentes, entonces Abraham dejaría de ser el padre de la fe. Pero Abraham dijo estas últimas palabras.

Se ha conservado una última palabra de Abraham (...) Ante todo, él no dice nada, y de esta forma dice lo que tiene que decir. Su respuesta a Isaac tiene la forma de la ironía, pues es siempre una ironía si digo algo y, sin embargo, no digo nada. Isaac pregunta a Abraham suponiendo que Abraham sabe. Si Abraham hubiese respondido: no sé nada, entonces habría dicho una falsedad. Decir algo, no puede; pues lo que sabe no lo puede decir. Así que responde: ¡Dios proveerá el carnero para el holocausto, hijo! Se ve aquí el doble movimiento en el alma de Abraham.²³

Al igual que Abraham, también la Virgen María calla frente al misterio. A ambos Dios les pide sacrificar a su propio hijo. Y la respuesta es, en ambos casos, la misma: un silencio amoroso y obediente, que no supone una simple sumisión sino *la fe en la divina Providencia* y la aceptación de la Voluntad de Dios.

En su respuesta, María no exige certezas ni busca comprender. Guarda todas las cosas en su corazón. *Acoge, en silencio, lo que Dios le pide*. Frente al pedido divino, sólo pronuncia dos palabras: “Aquí estoy”. Su respuesta no es intelectualmente elevada. No explica nada. No exige nada. Se traduce, más bien, en una entrega absoluta en la fe y en el amor. Su respuesta y su silencio la engrandecen: “Cuando ella dijo: “He aquí la esclava del Señor”, en ese momento ella es grande”²⁴.

Pero la grandeza no está exenta de angustia y sufrimiento. Al contrario, se forja en medio de la indigencia, el tormento y la paradoja. Así, la fe de María y de Abraham no es ingenua ni triunfalista, sino una fe atravesada por la incomprensión, la angustia, la ausencia de toda certeza. Ni María ni Abraham pueden justificar su fe frente al mundo. No pueden explicar su obediencia ni su respuesta amorosa. Y, sin embargo, *creen*. Y porque creen, *aman*. Y porque aman, *callan*.

22 TT, 192 / SKS 4, 203.

23 TT, 194 / SKS 4, 206.

24 TT, 152 / SKS 4, 158.

Su respuesta silenciosa no significa resignación, sino *confianza* en el amor y la misericordia de Dios, para quien nada es imposible.

4. EL AMOR Y LA PARADOJA

El gran prodigio en la vida de Abraham es haberse mantenido fiel a la voluntad de Dios. Por su amor a Dios, no sólo está dispuesto a sacrificar a su único hijo, sino que cree y confía en que Dios se lo devolverá. Sabe que su recompensa no está en la vida futura, sino ya en esta. Por eso, en miras al amor, su sufrimiento es apaciguado. Pero Dios “ve en secreto, y conoce la indignancia y cuenta las lágrimas y no olvida nada”²⁵.

La relación de Abraham con Dios, fundada en el amor, es paradójica. Y lo es en, al menos, dos sentidos fundamentales. En primer lugar, porque Abraham ama profundamente a Isaac, su único hijo, el hijo prometido por Dios. Sin embargo, cuando Dios lo pide en sacrificio, Abraham no se opone. En un acto de obediencia absoluta, está dispuesto a renunciar a aquello que más ama, por amor a Dios. Esta es la primera paradoja: el amor a Isaac no se disuelve, sino que se subordina al amor absoluto e incomprensible de Abraham a Dios. En este sentido, Johannes de silentio advierte que el deber absoluto –la relación absoluta con lo Absoluto– no anula el amor del hombre hacia su prójimo, sino que lo exige en su forma más intensa y paradójica:

El deber absoluto puede por tanto llevar a hacer lo que la ética prohibiría, pero de ninguna manera puede llevar al caballero de la fe a dejar de amar. Esto lo muestra Abraham (...). A Isaac debe amarlo con toda su alma; ya que Dios se lo exige, debe amarlo, si es posible, aún más, y solo entonces lo puede sacrificar, pues ciertamente es este amor hacia Isaac lo que en virtud de su paradójica oposición con su amor por Dios convierte su acción en un sacrificio.²⁶

Desde una mirada humana, este gesto resulta contradictorio: ¿cómo es posible que alguien que ama a su hijo esté dispuesto a sacrificarlo? Y, sin embargo, a la luz de la fe, esto cobra sentido: Abraham no renuncia al amor a Isaac, sino que lo ama con un amor que trasciende lo ético y lo racional. Y es precisamente porque Abraham ama a Isaac que su acto de fe es angustiante y sublime al mismo tiempo.

Por otro lado, la segunda paradoja radica en que, por su acto de fe, Abraham deviene el individuo que, en tanto individuo, se relaciona

25 TT, 195 / SKS 4, 207.

26 TT, 159 / SKS 4, 165.

con lo Absoluto de manera absoluta. Abraham no actúa como representante de la especie ni como una figura ejemplar en sentido ético. Actúa como *individuo singular* y lo hace en virtud de una relación que no admite mediaciones: la relación *absoluta* con lo *Absoluto*. “Esta es la paradoja por la cual él permanece en el vértice (...) la paradoja es que él como individuo se pone en una relación absoluta con lo absoluto”²⁷: Abraham no puede apelar a la ética universal ni puede explicar ni justificar su acto de fe ante los demás ni ante sí mismo.

Este es el punto en el que Kierkegaard y Scoto vuelven a encontrarse: el Dios de Abraham pareciera ser un Dios absolutamente libre. Su voluntad no está determinada por un elemento externo a él. Esto hace que la exigencia impuesta a Abraham trascienda todo límite racional y ético.

Desde lo ético, Abraham está condenado. Desde lo racional, Abraham está perdido. Si no existe la paradoja de la fe –según la cual el individuo es superior a lo universal en virtud de su relación con lo absoluto–, entonces Abraham es un asesino, un fanático, no un héroe de la fe. Así, para Johannes de silentio, “o bien existe una paradoja, que el individuo está como individuo en una relación absoluta con lo absoluto, o Abraham está perdido”²⁸.

La fe no puede reducirse ni a la ética ni al pensamiento especulativo, porque su lógica no es la de lo universal, sino la de lo *singular*. La paradoja consiste, precisamente, en que el individuo no puede definirse a sí mismo en relación a otros, no puede explicar su modo de actuar. Está *solo delante de Dios*. Su fe se funda en la convicción interior de que para Dios todo es posible y no puede pretender que otros lo entiendan, que otros lo guíen, que otros lo aconsejen, porque nadie puede reemplazarlo en el cumplimiento del deber divino.

La fe, el “vértice” en el que Johannes de silentio ubica a Abraham, es “lo más alto” y, al mismo tiempo, el más angustiante. El de la fe no es un estado cómodo ni glorioso ni admirado por los hombres. La paradoja de la fe –la tensión entre la fe y el absurdo– no se resuelve, sino que *se vive*, se sostiene en la respuesta obediente, silenciosa y amorosa frente a lo que no puede ser explicado.

Abraham es el representante de la paradoja llevada al extremo: la paradoja de un individuo que, por amor a Dios, renuncia a todo lo que más amaba en el mundo, y cree en virtud del absurdo. Acepta la voluntad de Dios en su vida y responde con una fe confiada, obediente y silenciosa.

27 *TT*, 150 / *SKS* 4, 155.

28 *TT*, 195 / *SKS* 4, 207.

PALABRAS FINALES

Para concluir, quisiera señalar que, tal como he intentado mostrar hasta aquí, la exigencia paradójica de Dios a Abraham –el mandato divino de sacrificar a su hijo único– supone una voluntad divina absolutamente libre, suprema e incondicionada, fundamento de toda ley racional y moral. Este es el punto fundamental en el que el Dios de Scoto y el Dios de Abraham al que Johannes de silentio refiere se encontrarían.

Tal vez valga la pena terminar haciendo alusión a la interpelación que el mismo Johannes de silentio dirige a su lector: “Leemos en aquellas sagradas escrituras: “Y Dios tentó a Abraham, y dijo: ‘Abraham, Abraham, ¿dónde estás? Y Abraham respondió: ‘Aquí estoy’”. Tú, al que se dirige mi discurso, ¿sucedió lo mismo contigo? Cuando a lo lejos veías acercarse las duras adversidades, ¿no dijiste entonces a los montes, escondedme, a las alturas, caed sobre mí? O si fuiste más fuerte, ¿no se apartó el pie poco a poco del camino, no retrocedió, buscando los viejos pasos? Cuando fuiste llamado, ¿respondiste, o no respondiste? ¿Quizás hablaste susurrando? No así Abraham, que alegre, valiente, confiado, respondió bien alto: “Aquí estoy”²⁹.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Davenport, J. J., “Faith as Eschatological Trust in Fear and Trembling”, en: *Ethics, Love and Faith in Kierkegaard*, USA: Indiana University Press, 2008, 196-233pp. 196-233.
- Duns Scoto, J., *Ordinatio* I.
- Kierkegaard, S., “Temor y temblor”, en: *Escritos de Søren Kierkegaard*, vol. 4/1, Madrid: Trotta, 2019.
- Parcero Oubiña, O., “Temor y temblor, o la singularidad del silencio”, en: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 40, 2023, 83-93.
- Rocca, E., “If Abraham is not a Human Being”, en: *Kierkegaard Studies. Yearbook 2002*, Berlin/New York: De Gruyter, 2002, 247-258.

29 TT, 119-120 / SKS 4, 117.

LITURGIA CÓSMICA Y POESÍA MISTAGÓGICA

**MÁXIMO EL CONFESOR, HANS URS VON
BALTHASAR Y CHRISTOPHE LEBRETON**

Cecilia Avenatti de Palumbo*¹

PRESENTACIÓN DEL TEMA Y DE LA ESTRUCTURA DE LA EXPOSICIÓN

La colección “Sources chrétiennes” fue un emprendimiento editorial de matriz espiritual, que tuvo como propósito acercar a los cristianos del siglo XX el corpus filosófico y teológico fundacional de los Padres de la Iglesia, cuyas raíces comparten las tres grandes tradiciones cristianas: católica, evangélica y ortodoxa. Los estudios de Hans Urs von Balthasar² sobre los Padres griegos –entre los cuales destaca su tem-

* Facultad de Filosofía y Letras, Pontificia Universidad Católica Argentina. Correo electrónico: ceciliapalumbo52@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-2654-5901>

1 Este texto ha sido elaborado sobre la base de la Conferencia pronunciada el 12 de agosto de 2023 durante mes inaugural dedicado al tema “Los estudios patrísticos y su impacto en la contemporaneidad”, en el Doctorado en Estudios Patrísticos, Universidad Católica de Cuyo (San Juan).

2 Uno de los grandes teólogos del siglo XX, que nació y vivió en Suiza: Lucerna 12 de agosto de 1905 - Basilea 26 de junio de 1988. Cf. <https://balthasarspeyr.org/es>

prana *Liturgie cosmique*³ sobre Máximo el Confesor⁴– son por sí mismos prueba fehaciente de la vigencia de este legado.

El primer objetivo de esta exposición es mostrar el impacto de la *Mistagogía* de Máximo el Confesor –“la flor más perfumada del pensamiento alejandrino”⁵– en la teología de Hans Urs von Balthasar, quien propone la *liturgia cósmica* como clave hermenéutica en la que el culto sacramental, el culto teológico y el culto del amor se integran en una síntesis⁶. Para Máximo, lo propiamente humano es su ser orante, dado que es en la oración donde acontece su deificación o theosis, justamente allí donde los tres cultos se armonizan. No se trata de una oración individual sino cultural y comunitaria, de ahí la importancia de la circularidad dinámica entre liturgia, teología y amor místico, puesto que, señala Balthasar, “la oración no se actualiza sino en la acción, es decir, en el servicio”⁷.

En el corpus teológico balthasariano es evidente la influencia de esta doctrina maximiana. En la *Trilogía*⁸, la dimensión “teoestética” de la manifestación del Misterio de Dios en Cristo, por acción del Espíritu, no se consuma sino en la “teodramática”, es decir, en la “acción” kenótica de Dios sobre el escenario del mundo y en la respuesta de la acción humana que se diviniza y se hace palabra viva y transfigurada, es decir, “teológica”, atravesando el camino de la Pascua tras las huellas del Maestro. Aquí confluyen pensamiento y vida, la deificación con la plena humanidad.

El segundo propósito es mostrar la actualidad de este concepto patrístico en la “poesía mistagógica” del Christophe Lebreton⁹, más

3 Hans Urs von Balthasar, *Liturgie cosmique. Maxime le Confesseur* (Aubier, Paris 1947). [1ª edición en alemán *Kosmische Liturgie. Höhe und Krise des griechischen Weltbilds bei Maximus Confessor* (Herder, Freiburg 1941)].

4 Padre de la Iglesia de Oriente perteneciente al período tardío. Se cree que nació en Constantinopla alrededor del 580 y que falleció el 13 de agosto de 662, como confesor de la fe, luego de la amputación de su lengua y de su mano. Para una primera aproximación. cf. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiences/2008/documents/hf_ben-xvi_aud_20080625.html

5 H. U. von Balthasar, *Liturgie cosmique...*, 245.

6 Cf. H. U. von Balthasar, *Liturgie cosmique...*, 242-265.

7 H. U. von Balthasar, *Liturgie cosmique...*, 252.

8 La Trilogía es considerada como la obra orgánica de mayor alcance de la teología balthasariana. Está compuesta por tres partes según la unidad de los trascendentales del ser, lo bello, lo bueno y lo verdadero: *Gloria. Una Estética Teológica* (7 tomos); *Teodramática* (5 tomos) y *Teológica* (3 tomos), más un *Epílogo*. La escribió y publicó en alemán durante 25 años (1961-1987). Está traducida al español por Ediciones Encuentro.

9 Nació en Blois, Francia, en 1950 y murió martirizado junto con seis de sus her-

específicamente en la serie titulada *Amor I*, cuya elección obedece al hecho de que los poemas que la integran se corresponden con el ritmo temporal de la *liturgia de las horas*, considerada aquí como acción orante. En dicha serie el poeta recrea libremente una *liturgia cósmica* en el lenguaje de la poesía contemporánea, reuniendo las tres dimensiones culturales que Balthasar destaca en Máximo, cuyo punto axial es el amor nupcial que unifica contemplación, acción y palabra, es decir, la teoestética, la teodramática y teológica.

El marco teórico metodológico para trazar este puente es el de la correlación crítica. En 1995, el cincuentenario de la publicación de la mencionada colección patrística suscitó un interesante corpus en torno al sentido de leer a los Padres en vistas a una renovación de la integración de vida y pensamiento cristianos. La pregunta planteada entonces: “¿Por qué leer hoy a los Padres de la Iglesia?”, fue retomada recientemente en el coloquio realizado para el vigésimo quinto aniversario del martirio de los siete monjes de Tibhirine, en la Argelia violenta de la década negra de finales del siglo XX¹⁰. Gilles Routhier, teólogo de la Universidad de Laval (Quebec) trazó un paralelo entre los Padres y los monjes planteando al auditorio la misma pregunta: “¿Por qué leer hoy a los monjes de Tibhirine?”¹¹. El canadiense retomó las cuatro razones propuestas por M. Fédou en relación con los Padres de la Iglesia y las aplicó a los monjes de Tibhirine:

¿Qué nos motivaría hoy a leerlos? ¿Qué justifica nuestro interés por el itinerario de monjes que han vivido en un contexto tan diferente del nuestro? ¿Cómo siguen siendo sus escritos fuentes para la comunidad cristiana? ¿Qué frutos podemos esperar de ellos para una comprensión contemporánea de la fe, dada la brecha cultural entre su experiencia en el Magreb y la nuestra tan diferente?¹²

El camino de respuesta a ambas preguntas coincide en que “se trata de correlacionar dos experiencias y no comparar dos contextos que siguen siendo particulares e irreductibles”¹³. Este procedimiento

manos del Monasterio del Nuestra Señora del Monte Atlas (Tibhirine -Argelia) el 21 de mayo de 1996. Poeta, monje y mártir. Cf. <https://es.lecloitredetibhirine.org/>

10 Marie-Dominique Minassian et alt. (dir), *Tibhirine: Hermanos para nuestro tiempo*. Coloquio Internacional 2021 para el 25º aniversario del martirio de los hermanos del Atlas (Agape Libros, Buenos Aires 2022).

11 Gilles Routhier, “Leer y trabajar los escritos de los monjes de Tibhirine”, en M.-D. Minassian et alt. (dir), *Tibhirine: Hermanos para nuestro tiempo...*, 59-71.

12 G. Routhier, “Leer y trabajar...”, 60-61.

13 G. Routhier, “Leer y trabajar...”, 61.

hermenéutico considera que estos escritos poseen “el mismo poder que la gran literatura (novela, teatro, poesía o cine), a saber, sacarnos fuera del lugar de origen para devolvernos mejor a nuestra propia experiencia. El despliegue del mundo del texto tiene el efecto de hacernos conscientes de nuestra propia historia”¹⁴. De este modo, la lectura de textos alejados en tiempo y geografía nos vivifican en tanto la experiencia que atestiguan nos reconduce a la comprensión de nuestro época, desafiándonos a una nueva creatividad.

La lectura de la teología de Máximo el Confesor como *liturgia cósmica* realizada por Hans Urs von Balthasar, que proponemos vincular aquí con la *poesía mistagógica* de Christophe Lebreton, ha sido posible porque se trata de textos “clásicos”, que son tales no en razón de su antigüedad, estilo o autoridad, sino por el efecto de resonancia que los ubica en una continuidad cultural viva, como afirmaba Italo Calvino en el libro en el que se planteaba *Por qué leer los clásicos*¹⁵.

1. ¿POR QUÉ LEER HOY A LOS PADRES DE LA IGLESIA? LITURGIA CÓSMICA Y VIGENCIA DE LA MISTAGOGÍA DE MÁXIMO EL CONFESOR

Con lenguaje mistagógico nos introduce Balthasar en el misterio de la figura del teólogo de la liturgia cósmica:

La visión del mundo que nos ha dejado Máximo el Confesor en sus escritos es la consumación y la plena madurez del pensamiento griego, místico, teológico y filosófico. Su visión aparece en ese instante gozoso y fugitivo que une por última vez, antes de la descomposición ya próxima, las riquezas pacientemente adquiridas y desarrolladas por el efecto de una cultura entera: tal como lo hace la rosa en la plenitud de su floración que no espera sino el próximo golpe de viento para ser dispersada, tal como se conserva todavía la serenidad sin nubes de un día de otoño cuyas sombras y ligeras brumas anuncian la declinación.¹⁶

En el frágil e inexorable ocaso de una época ubica Balthasar el pensamiento de Máximo el Confesor quien, tras sufrir el silenciamiento de su palabra y escritura por la amputación de su lengua y de su mano –tal era la potencia de la atracción que suscitaba la convicción de su fe– dio testimonio en su cuerpo, del dogma de la Encarnación del Hijo de Dios que había defendido con su escritura: dos voluntades en dos naturalezas en la misma persona divina del Hijo. Por eso su vida

14 G. Routhier, “Leer y trabajar...”, 61.

15 Cf. Italo Calvino, *Por qué leer los clásicos* (Siruela, Madrid 2009) 13-20.

16 H. U. von Balthasar, *Liturgia cosmique...* 11. (La traducción es nuestra).

late hoy todavía en sus textos atravesando los siglos como aurora de renacimiento y fuente de esperanza. Este es el trasfondo existencial de esta obra de juventud, la *Mistagogía*, que se hizo realidad en el anciano octogenario, quien murió como Confesor de la fe que había vivido desde su Bautismo.

La patróloga francesa Ysabel de Andia¹⁷ sitúa la mistagogía entre el misterio y la mística, ofreciéndonos una clave hermenéutica fundamental para configurar este concierto de voces teológicas, martiriales y poéticas:

La Escritura nos da a conocer el *magnum mysterium* de Cristo y de la Iglesia, pero solo la mistagogía, como su nombre lo indica, nos “conduce hacia” y nos hace “entrar (*agogé*) en” este misterio (*mystérion*) por medio de los sacramentos de iniciación (el bautismo, la unción y la eucaristía), que nos permiten vivir de él. Los Padres de la Iglesia compusieron unas “catequesis mistagógicas” que estaban destinadas a los neófitos y que predicaban en la semana pascual, después de que, en la Fiesta de Pascua, estos hubieran sido iniciados en los santos misterios de la muerte y la resurrección del Señor. Por lo tanto, el misterio pascual es la fuente del nuevo nacimiento, del agua y del Espíritu, del bautizado. Cirilo de Jerusalén y Juan Crisóstomo escribieron unas *Catequesis mistagógicas*, más tarde, Máximo el Confesor escribió una *Mistagogía*.¹⁸

La manifestación y la acción se implican recíprocamente en su diferencia. Mientras la Palabra revela en el ocultamiento (dimensión teoestética), la liturgia actúa (dimensión teodramática) y la mística dice la palabra de la unión en el Espíritu (dimensión teológica). El sacramento es el que introduce en la vida mística cristiana que es bíblica, nupcial y trinitaria¹⁹.

La expresión “liturgia cósmica” no aparece en el texto de Máximo si no que es el nombre con el que Balthasar presenta su comprensión contemporánea de la *Mistagogía*. En la síntesis de los tres cultos, es donde Balthasar halla la clave de la teología de Máximo: “el Verbo es

17 La patróloga filósofa y teóloga francesa Ysabel de Andia (1937-) que ha dedicado su vida y obra a las tradiciones místicas del occidente y oriente cristianos

18 Ysabel de Andia, *Mística. El admirable misterio de Dios y del hombre en Cristo* (Sígueme, Salamanca 2022) 97.

19 Y. de Andia, *Mística...* 20.

más que verdad, es una vida. Por eso no instituye una comunidad de sabios sino un organismo viviente, una Iglesia”²⁰.

Es justamente la vida la que vincula la liturgia sacramental con la liturgia cósmica. En palabras de Balthasar: “La idea fundamental de la *Mistagogía* es que el culto sacramental de la Iglesia es el símbolo eficaz de la liturgia trascendente universal cósmica”²¹. De ahí también la unidad de pensamiento y vida puesto que “el culto teológico tiene su lugar en la esfera de lo sacramental”²². ¿Acaso no podríamos reconocer aquí el germen de la unidad entre “teología y santidad”, que Balthasar acuñó en la fórmula “teología de rodillas”²³? La relectura del teólogo de la belleza y de la acción teodramática va más allá todavía, cuando, citando a Máximo, afirma que:

Como la Iglesia es un “mundo”, así el mundo es una iglesia cósmica, en la que la nave sería el mundo sensible y el coro el mundo espiritual. Así el alma se refugia como en una iglesia y en un asilo de paz, en la contemplación espiritual de la naturaleza..., entra en ella con el Verbo y bajo la guía del Verbo.²⁴

La mistagogía litúrgica adquiere dimensión cósmica, señala Andia: “en el desarrollo del culto (tiempo) y los lugares de celebración o de la santa *synaxis* (espacio), la antropología y la cosmología, el cielo y la tierra, se corresponden”²⁵. Estos dos cultos, en los que reconocemos el dinamismo mistagógico de “entrar en” el misterio de “la vida en Cristo” por el camino del cosmos y de la Iglesia, confluyen en el tercer culto del amor que es el de la unión mística. Este es el amor que diviniza, en el cual pasamos del misterio a la mistagogía y de la mistagogía a la mística. Para Andia, “Máximo insiste más en el carácter cósmico que en el carácter místico de la liturgia, quizás porque ya no se halla como los Padres capadocios, frente a los misterios paganos”²⁶. ¿Cuál sería el lenguaje del misterio hoy? ¿Acaso la “poesía mistagógica” de Christophe Lebreton no podría presentarse como un culto del amor místico? ¿No reconocemos aquí las resonancias de la figura estética

20 H. U. von Balthasar, *Liturgie cosmique...* 243.

21 H. U. von Balthasar, *Liturgie cosmique...* 246.

22 H. U. von Balthasar, *Liturgie cosmique...* 249.

23 Cf. H. U. von Balthasar, “Teología y santidad”, en *Ensayos teológicos I. Verbum caro* (Cristiandad, Madrid 1964) 235-268.

24 H. U. von Balthasar, *Liturgie cosmique...* 250.

25 Y. de Andia, *Mística...* 106.

26 Y. de Andia, *Mística...* 107.

que Balthasar propuso como “tercer camino del amor”, que no es sino la divinización de lo humano por la vía de la hospitalidad del amor recíproco entre lo divino y lo humano ²⁷? La lectura sobre la divinización que realiza Andia sobre Máximo vendría a confirmar nuestra propuesta del camino poético místico. Dice la patróloga que:

Este estudio del lenguaje del misterio y de los misterios no es si no una introducción al fruto de estos misterios, a saber: la divinización del ser humano, que es llamada igualmente un “gran misterio” o el “colmo del misterio”. El tema de la divinización es más griego que sirio o latino, y Máximo define la mística como un proceso objetivo, cualitativo más que experimental.²⁸

En consecuencia, de ser posible transitar la vía poético-mística como divinización, el acto creador que lo dé a luz habrá de ser una escritura originada en la mistagogía objetiva de la liturgia sacramental. Proponemos, pues, considerar en el segundo bloque la palabra poética de Christophe Lebreton como un sacramental litúrgico-cósmico en el que la divinización se realiza en la unión mística.

2. ¿POR QUÉ LEER HOY A LOS MONJES DE TIBHIRINE? LA POESÍA MISTAGÓGICA Y MÍSTICA DE CHRISTOPHE LEBRETON

No sólo la “mistagogía”²⁹ vincula la figura maximiana del siglo VII con la del poeta del siglo XX, sino también el martirio. Siendo aún novicio en el monasterio de Tamié (Francia), el 1º de septiembre de 1980 escribió este texto profético, en el que responde “hasta el fin del fuego” al llamado de Dios con toda su vida:

27 Cf. H. U. von Balthasar, *Sólo el amor es digno de fe* (Sígueme, Salamanca 1988) 45-54.

28 Y. de Andia, *Mística...* 107.

29 La confirmación de la hipótesis de la dimensión mistagógica como una consecuencia de la dinámica propia de la escritura poética de Christophe ha sido el resultado del trabajo de investigación que venimos realizando con dos colegas en el Laboratorio poético sobre su corpus. Cf. Cecilia Avenatti de Palumbo, Marie-Dominique Minassian, Blandine Poinsignon, “*Tierra de pasaje, de encuentro y de partición*”. Un trabajo en curso sobre la poesía del hermano Christophe”, en M.-D. Minassian et al. (dir), *Tibhirine: Hermanos para nuestro tiempo...* 83-101 y “Leer la cruz: una nueva lectura de la poesía del Hno. Christophe”, en *Cistercium*. 283 (2024), 217-229.

No tengo miedo

mi rostro puesto al desnudo esta noche

para ofrecerse mañana

a la ternura de tu mano

llora

No tengo miedo

ella vendrá por la mañana es una promesa

a despertarme

tu mano

seguramente la violencia se callará vencida

dado que me hablará

y yo seré solamente tu voluntad

y yo diré: Cristo mío, dibújame, hoy, en forma de poema: don de vida para mis hermanos. Me gustaría mucho: un poco de luz, a la espera en la piedra; una llama, en marcha sobre el camino; un grano de paz, oculto en la tierra; el canto de un pájaro, sobre el árbol de silencio; y lleno de flores, en alegría; y luego, en recuerdo del jardín, una rama de olivo. Me gustaría también, por favor (pero, ¡tú lo sabes bien!): la amistad bien fuerte del sol; la llamada tan ancha del viento; y la sonrisa tímida de una estrella.

Este será un poema

sin pretensión

ni grandes movimientos

algo simple

muy dulce

como una vocación

la música eterna

de un día de Pascua

serás tú viviente ³⁰

El escenario para entrar en el misterio es para él el poema vital. La búsqueda de la paz lo atraviesa en medio de la violencia. Ser poema es su vocación plenamente humana, divinizada en servicio. Poema eucaristizado: “don de vida para mis hermanos”. Liturgia pascual abierta a la dimensión cósmica. Esta ha sido una de las conclusiones parciales de la investigación realizadas en el “Laboratorio poético”:

Christophe comparte su relación con el misterio en el lugar privilegiado que es para él el poema. En efecto, sus escritos se basan en tres dimensiones fundadoras de la mistagogía: la oración, la teología y la liturgia. Para él el poema es un gesto que permite orar, tratar de penetrar en el misterio de Dios y celebrarlo al mismo tiempo, gracias a una escritura libre de concepto, capaz de llevarnos a una experiencia vivida en el día a día.³¹

La fuente de su escritura es la vida monacal, marcada por el ritmo de la liturgia de las horas y de una sacramentalidad abierta a la comunión con el cosmos y con el pueblo argelino pobre atrapado en el contexto socio político de violencia, de injusticia y de muerte. En el origen y en el fin se halla la alteridad viviente del Dios amante, la *unio mistica* de la nupcialidad cisterciense.

En la serie de poemas reunidos bajo el título “Amor, tú vienes” se cristaliza su proyecto de “dibujar una nueva escritura” sin puntos ni comas, caligráfica, contruída sobre espacios en blanco para poder respirar entre los versos, como una liturgia de las horas a cielo abierto. De los siete poemas que componen este corpus, sólo citaremos los

30 Christophe Lebreton, “Dibújame”, en *Ama hasta el fin del fuego. Cien poemas de verdad y de vida* (Agape Libros, Buenos Aires 2017) 67-68. [1º edición en francés: *Aime jusque au bout du feu. Frère Christophe. Moine-Martyr de Tibhirine* (Annecy, Monte Cristo 1997)].

31 C. Avenatti de Palumbo, M.-D. Minassian y B. Poinsignon, “Tierra de pasaje, de encuentro y de partición. Un trabajo en curso sobre la poesía del hermano Christophe”, en M.-D. Minassian et al. (dir), *Tibhirine: Hermanos para nuestro tiempo...* 92.

cinco publicados. De estructura litúrgico hímica, la serie está precedida por dos poemas inéditos.

El primero es una invocación de auxilio y el segundo representa en clave nupcial y mariana el misterio pascual. El Amor se declina y explicita luego en cinco poemas orientados hacia la manifestación divina en la plenitud de la historia, la carne, el miedo, la tierra y, finalmente, el poema. Así nos introduce en el misterio esta poesía mistagógica:

(I)

en plena historia

Amor tú vienes

en pleno corazón

a ofrecirme

tu cruz

eres tú

puedo venir

con manos llenas

a recoger

tu aliento

...y a alejarme de ti

herido de por vida³²

(II)

en plena carne

32 C. Lebreton, "Amor, tú vienes (I)", en *Ama hasta el fin del fuego...* 168.

Amor tú vienes
en pleno rostro
a ofrecerme

 tu gracia

eres tú
puedo venir
con la boca llena
a tomar

 tu nombre

...y alejarme de ti

restablecido en paz ³³

(III)

en pleno temor
Amor tú vienes
en pleno tormento
a ofrecerm
tu grito
eres tú
puedo venir
a lágrimas llenas

33 C. Lebreton, "Amor, tú vienes (II)", en *Ama hasta el fin del fuego...* 169.

a rezar

a tu Padre

...y alejarme de ti

cargado de infancia ³⁴

(IV)

en plena Tierra

Amor tú vienes

en plena pascua

a ofrecerme

tu alegría

eres tú

puedo venir

con brazos llenos

a abrazar

tu pasión

...y alejarme de ti

marcado de eternidad ³⁵

34 C. Lebreton, "Amor, tú vienes (III)", en *Ama hasta el fin del fuego...* 170.

35 C. Lebreton, "Amor, tú vienes (IV)", en *Ama hasta el fin del fuego...* 171.

[V]

en pleno poema

Amor

eres tú

... yo voy³⁶

Es el camino de la vida hecho poesía. Son siete poemas, siete horas litúrgicas en el tiempo, el número siete que une cielo y tierra y el eje axial del tú personal divino que viene como el Esposo del Cantar y del Apocalipsis. El dinamismo mistagógico está atravesado por el llamado –“tú vienes”–, el reconocimiento –“eres tú”– y el origen de la palabra poética que procede –“de ti”–.

La nupcialidad es la plenitud de Dios en el escenario del mundo: (I) en plena historia, la Anunciación; (II) en plena carne, la Encarnación; (III) en pleno temor, Getsemaní; (IV) en plena tierra, la Pascua; [V] en pleno poema, la Divinización. En el centro de la “liturgia cósmica” está el ser humano transfigurado. Los puntos suspensivos que preceden cada díptico final acompañan la herida de la cruz, recogiendo en sí todo el inmenso dolor humano que ha sido asumido por la Palabra.

En la figura mariana se halla la dimensión comunitaria de esta experiencia nupcial. Es el poema el que conduce al Esposo y que convierte a la Iglesia en Esposa. En todos los finales encontramos el juego “eres tú” y “de ti”. La función de la liturgia es comunitaria, consiste en abrirnos unos y otros, los unos a los otros, para recibir la plenitud de Dios. El yo es restituido plenamente en el hacer poético. Christophe es monje y mártir porque es un artesano de la paz, un bienaventurado en quien se ha cumplido la promesa de ser hijo de Dios. Leer su poesía es entrar en oración, es convertimos lentamente en poemas de Dios. La divinización de lo humano es el alfa y el omega de la mistagogía, el centro de la patrística griega.

CONCLUSIONES

“La vocación del hombre es cumplir su humanidad, convirtiéndose en Dios por la gracia, es decir, ser plenamente vivientes; hacer de su humanidad el templo de la *Gloria*: “No olvides que vivir es gloria”, decía Rilke en su lecho de muerte. Una gloria que más bien, invierte

36 C. Lebreton, “Amor, tú vienes (V)”, en *Ama hasta el fin del fuego...* 22.

la muerte”.³⁷ Así establece el teólogo ortodoxo Olivier Clément la vida como signo de la deificación humana. El hombre no es verdaderamente humano sino cuando por la vía de la *mistagogía* ingresa al santuario del Dios vivo, pues es s en el Dios encarnado, crucificado y resucitado donde habita la Vida verdadera que plenifica lo humano. “Porque Dios se ha hecho hombre, el hombre puede llegar a ser Dios”³⁸, afirma una vez más San Máximo Confesor y Doctor de la Iglesia, para quien no hay alienación sino plenitud que acontece cultualmente en la unidad de liturgia, teología y amor místico. Christophe Lebreton ha expresado este misterio del Amor viviente en el lenguaje de una poesía orante en el que se integran la liturgia cósmica y el Misterio Pascual. Es la gloria del Verbo encarnado hecha poesía en la palabra humana y en el cuerpo martirizado. Nos hallamos, ciertamente, ante una propuesta de renovación de la *vía mistagógica* de los Padres, tanto en la teología balthasariana como en la poesía lebretoniana.

37 Olivier Clément, *Fuentes. Los místicos cristianos de los orígenes*, Buenos Aires, Agape Libros, 2012, 105.

38 Máximo el Confesor, *Capítulos teológicos y económicos* (PL 90, 1165). Citado por O. Clément, *Fuentes...* 360.

SAN BUENAVENTURA Y HENRI BERGSON: DOS LEGADOS SOBRE LA PERSONA

Mg. Julián Andrés Beltrán ofm

Mg. Julio César Barrera Vélez

Para Bárbara por supuesto...

I. BREVE APROXIMACIÓN A SAN BUENAVENTURA Y HENRI BERGSON

El pensamiento filosófico de San Buenaventura (1221-1274) se caracteriza por su imbricación armónica en la relación entre la fe y la razón. Como uno de los principales representantes de la escuela franciscana, enfatiza la importancia de la experiencia mística y la revelación divina, pero también la relación con el otro. Su obra más destacada, *Itinerarium mentis in Deum*, propone que el conocimiento de Dios se alcanza a través de un proceso de purificación y elevación espiritual, donde la razón sirve como un medio para acercarse a la fe¹.

Por otro lado, Henri Bergson (1859-1941) es conocido por su crítica al racionalismo y su defensa de la intuición como método de conocimiento. En su obra *L'Évolution Créatrice*, argumenta que la vida no puede ser completamente comprendida a través de la lógica y la

* Licenciado en Filosofía por la Universidad de San Buenaventura, Bogotá, Magister en Filosofía por el Instituto Católico de París y Candidato a Doctor en Filosofía por la Universidad Pompeu Fabra-Barcelona. Secretario General de la Universidad de San Buenaventura Seccional Cartagena. E-mail: beltranjulian985@gmail.com

** Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México, Magister en Filosofía por el Instituto Católico de París, Profesor-Investigador-Depto de Humanidades de la Universidad de Cartagena. E-mail: jbarrerav@unicartagena.edu.co

1 Delio, Ilia *Cheminer avec Saint Bonaventure: Une introduction à sa vie, sa pensée et ses écrits*. (Paris, Éditions Franciscaines, 2015), 25

ciencia, ya que hay aspectos de la realidad que solo pueden captarse mediante la experiencia directa y la intuición. Su concepto de *élan vital* sugiere que la vida es un proceso dinámico y creativo, en contraposición a una visión mecanicista del mundo. A pesar de pertenecer a contextos y épocas diferentes, ambos filósofos comparten una preocupación por la limitación del conocimiento humano y la necesidad de trascenderlo a través de experiencias más profundas: en el caso de San Buenaventura, mediante la fe; en el de Bergson, a través de la intuición.

II. DE LA RELACIÓN EN BUENAVENTURA AL *MISTERIUM* EN HENRI BERGSON

En este apartado expondremos, en primer lugar, el legado del pensamiento de San Buenaventura en el contexto de la *Translatio Studiorum*, replanteando algunos aspectos de la *Theologia de la Imago* y de la persona. En segundo lugar, se presentará el legado de Henri Bergson sobre la persona como *mysterium*.

DE LA RELACIÓN EN BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO

Ubicarnos teóricamente en la perspectiva del legado *ad intra* de la *traditio philosophica mediaeval* nos remite al concepto de *translatio*, un eje conceptual que se imbrica en la génesis misma de la *Philosophia Mediaeval*, dado que esta surge de la articulación armónica entre las tres grandes religiones del Libro: judaísmo (*Torá*), islamismo (*Corán*) y cristianismo (*Biblia*). Cada una de estas tradiciones posee su propia cosmovisión de Dios, del mundo y del ser humano². *Grosso modo*, esta síntesis constituye el corpus de la *Philosophia Mediaeval*, la cual se reconfigura constantemente en los sucesivos movimientos de la *Translatio Studiorum*. Según De Libera:

Hay varias *Translatio Studiorum* en los confines de la Antigüedad y de la Edad Media: una se realiza de Atenas a París y de Persia a Harrán (...) Otra se hace de Alejandría a los monasterios sirios de los siglos VII y VIII; un tercer movimiento se efectúa de Alejandría a Bagdad. Estos movimientos recorren toda la alta Edad Media (...) Una nueva *translatio* va de Bagdad a Córdoba y luego a Toledo; dicho de otro modo: del Oriente musulmán al Occidente musulmán y, posteriormente, de ahí al Occidente cristiano.³

2 De Libera, Alan. *La filosofía medieval*. (Valencia:PV-Editores,2007), 30

3 De Libera. *La filosofía medieval*,25.

VESTIGIUM DE LA *TRANSLATIO STUDIORUM* COMO LEGADO EN SAN BUENAVENTURA

En el *corpus* de la *Theologia de la Imago*, el proceso de ascenso de las creaturas como *vestigium Dei* en San Agustín implica un descenso de Dios hacia ellas. El Seráfico Doctor, inserto en esta *traditio*, realiza una recepción crítica de la misma y, en su esquema de emanación-retorno (*exitus-reditus*), reinterpreta dicho movimiento dentro de una nueva circularidad integral. En ella, articula el descenso divino mediante la iluminación jerárquica de corte dionisiano y el retorno agustiniano a través de los grados o escalas gnoseológico-ontológicas que estructuran el *Itinerarium mentis in Deum*. En este tránsito, se pasa de la sombra (*umbra*) a la huella (*vestigium*), de esta a la imagen (*imago*) y, finalmente, a la semejanza (*similitudo*)⁴.

Por otra parte, en el capítulo II del *Itinerarium mentis in Deum*, Buenaventura subraya el *transitus* de lo sensible a lo inteligible y concibe los entes en general como signos-símbolos que permiten al sujeto orante integrarse en el movimiento ascendente. En este proceso, el intelecto, el afecto, el entendimiento y la voluntad se conjugan en un devenir pleno.⁵ En palabras del Seráfico Doctor:

De los grados primeros que nos han llevado de la mano a especular a Dios en sus vestigios –a modo de dos alas que descendían cubriendo los pies–, bien podemos colegir que todas las criaturas de este mundo sensible llevan al Dios eterno, el espíritu del que contempla y degusta, por cuanto somos sombras, resonancias y pinturas de aquel primer Principio, poderosísimo, sapientísimo y óptimo, de aquel origen, luz y plenitud eterna y de aquella arte eficiente, ejemplante y ordenante; son no solamente vestigios, simulacros y espectáculos puestos ante nosotros para conducirnos a Dios, sino también signos que, de modo divino, se nos han dado; son, en una palabra, ejemplares o, por mejor decir, copias propuestas a las almas todavía rudas y materiales para que, de las cosas sensibles que ven, se trasladen a las cosas inteligibles, como del signo a lo significado.⁶

4 Zas Friz de Col, Rossano Zas. *La teología del símbolo de San Buenaventura* (Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1977), 40

5 Mathieu, Luc. *La Trinité créatrice d'après saint Bonaventure*. (Paris: Éditions Franciscaines, 1992), 35

6 Buenaventura, San. *Itinerarium mentis in Deum*, In *Opera omnia*, Vol V. studio et cura PP. Coleggii a S. Bonaventura (Typ. Coleggii a S. Bonaventura, Ad Claras Aquas, Quaracchi, 1882-1902), n.11

DE LA PERSONA COMO LEGADO

La concepción de persona en San Buenaventura, como legado producto de la *Translatio Studiorum*, se inserta en la perspectiva metafísica clásica, pero la re-significa. Recordemos que el Doctor Seráfico recibe y re-crea la gran *traditio* metafísica-teológica que va de Platón a los Victorinos de la Escuela de Chartres. En este contexto, Buenaventura desarrolla, a lo largo de su *Opus*, una metafísica del ser creado cuyo rasgo principal es la relacionalidad óntico-existencial, imbricada con su antropología metafísica en armónica síntesis con la *Theologia de la Imago* de talante agustiniano, que subraya la recepción de la gracia divina en el ser humano en tanto semejante al Dios Trino –*imago in naturalibus, similitudo in gratuitis*–.⁷

Otro aspecto del legado que Buenaventura recibe por la *Translatio Studiorum* estriba, a nuestro juicio, en la re-elaboración y resignificación bonaventuriana del ejemplarismo agustiniano. Este se transforma, en el filosofar-teologizar del Doctor Seráfico, en un *ejemplarismo expresivo o significativo*, el cual abarca la totalidad de la realidad –léase *macro y microcosmos*–. Según el clásico Jean-Marie Bissen (1929), este nuevo ejemplarismo se concibe y caracteriza como: “La doctrina de las relaciones de expresión existentes entre las creaturas tal como son en sí mismas y tal como son en Dios o en el Verbo”⁸.

Buenaventura, como teólogo-místico, identifica las *huellas* (*vestigia*) del *Dios Trino en todas las creaturas*, lo que le posibilita establecer una *analogía entre la persona divina y la persona humana*. En este contexto, marcado por la *Translatio* y el legado, Buenaventura expone, a lo largo de su obra –diez volúmenes–, una novedosa concepción de la persona que emerge del diálogo crítico con la *traditio* precedente y con el *transitus* de las intuiciones místico-teológicas de Francisco de Asís al ámbito de los *philosophemas* (Mathieu, 1992). La novedad bonaventuriana sobre la persona radica, a nuestro juicio, en la superación de la concepción abstracta de la persona que la *traditio*, materializada en la propuesta de Boecio y Ricardo de San Víctor, sustentaba.⁹

Recordemos que Boecio definía la persona como “*rationalis naturae individua substantia*” [“sustancia individual de naturaleza racional”], mientras que Ricardo de San Víctor la definía como “*intellectualis naturae incommunicabilis existentia*” [“existencia incommunicable de

7 Lázaro Pulido, Manuel. “La persona en san Buenaventura”. *Revista Española de Filosofía Medieval*, n.13, (2006):76

8 Bissen, Jean Mari. *L'exemplarisme divin selon saint Bonaventure*. (Paris:Vrin, 1929), 45

9 Berti, Enrico. “*Persona e soggetto. La nascita del concetto di persona nella filosofia antica e medievale*”. *Rivista di Storia della Filosofia*, 65(2010), 212.

naturaleza intelectual”] (*De Trinitate*, IV, c. 22, p. 284). Buenaventura, a partir de la intuición místico-teológica de San Francisco de Asís sobre la singularidad de las creaturas y su individuación, infiere que la persona es un ser concreto y singular, dado que, en el mundo de la vida, no nos relacionamos con sustancias ni con naturalezas abstractas, sino con personas contextualmente situadas: con Pedro, con Juan o con Yesenia, la de ojos garzos¹⁰. Por otra parte, Buenaventura, desde su *metafísica expresiva*, interpela al ser humano actual a reconducir su ser y quehacer a la interioridad o intimidad del corazón. Para el Doctor Seráfico, el ser humano es concebido como un ente en total apertura a la otredad, a la vida, al tiempo y en tensión dialéctica hacia lo sagrado. En un mundo impregnado hasta la médula de solipsismo y subjetivismo cuasi monárquico, Buenaventura nos convoca a realizar y actualizar la vocación relacional de la persona, que, como una flecha, está referenciada a los otros.¹¹

El ser humano, en Buenaventura, es persona en cuanto está arrojado, lanzado a la alteridad y a la comprensión de la otredad. En este horizonte, el Doctor Seráfico subraya que la identidad, como propiedad de la persona, implica un rasgo común con los *alter* y una *dimensión incommunicable* que la caracteriza. Al respecto, afirma:

A lo que se objeta que la persona se define o por la sustancia o por la relación, hay que decir que persona no es otra cosa que una hipóstasis, que se distingue por la propiedad; y por eso se predica en virtud de *una relación no común, sino propia* (*M. Trin.*, q. 2, a. 2, concl. ad).

Por otra parte, la persona en Buenaventura se distingue, además de por la relación, por sus propiedades –léase, facultades o capacidades para actuar¹²– [*I Sent.*, d. 16, a. 1, q. 1, concl. II]; su dignidad, en cuanto *Imago Dei*; su individuación, es decir, la singularización ontológica de su unicidad existencial¹³ [*II Sent.*, d. 25, a. un., q. 4]; y, sobre todo, su relación, entendida como una total apertura a la existencia¹⁴ [*II Sent.*, d. 3, q. 3, concl. II]. En términos generales, Buenaventura actualiza y resignifica el legado de la reflexión filosófico-teológica sobre la persona, subrayando su dimensión relacional como elemento óntico

10 Lázaro Pulido, *La persona en san Buenaventura*, 79

11 Merino Jose Antonio y MartínezFresneda, Francisco. *Manual de Teología Franciscana* (Madrid: BAC, 2003), 25

12 Bonaventure saint. *Les senteces*. Livre I. *Opera omnia*. Vol I

13 Bonaventure saint. *Les senteces*. Livre II. *Opera omnia*. Vol II

14 Bonaventure saint. *Les senteces*. Livre III. *Opera omnia*. Vol II

y estructural. En este sentido, sostiene que la persona: “(...) Es la expresión de la dignidad y de la nobleza de la naturaleza racional, y esta nobleza relacional no es una cosa accidental que fuera sobreañadida a esta naturaleza, sino que pertenece a su esencia”¹⁵ [II Sent., d. 3, a. 2, q. 2, ad 1].

Obsérvese que la expresividad de la persona es la propiedad que le permite revelar su sentir íntimo y resignificar su mundo inmediato, al tiempo que posibilita la interrelación dialógica y dialéctica con los otros.¹⁶ Buenaventura también enfatiza la relacionalidad como constitutiva del ser-persona, pues para el Doctor Seráfico: “(...) La persona, además, se define por la sustancia o por la relación. Si se define por la relación, persona y relación serán conceptos idénticos.”¹⁷[II Sent., d. 25, a. 1, q. 1]. En suma, para Buenaventura, la persona es relación en tanto *receptividad* –la *traditio* que asume, el legado genético-ontológico y la cultura que la habita–, pero también es *referencialidad* –en cuanto apertura existencial total a...– y *polaridad dialéctica* entre su interioridad –lo más profundo de su corazón– y su ser-con-otros.¹⁸ Este es el legado que Buenaventura otorga a los hombres de hoy.

DEL MISTERIUM EN HENRI BERGSON

LA PERSONA Y EL ÉLAN VITAL DESDE LA VISIÓN DE BERGSON

Henri Bergson (1859–1941) desarrolló una filosofía caracterizada por su profunda crítica al positivismo imperante en su época. El positivismo, representado por figuras como Herbert Spencer, Wilhelm Wundt y Auguste Comte, ofrecía una visión mecanicista y reduccionista de la realidad, enfocándose en explicaciones científicas que, según Bergson, carecían de dinamismo y vida.¹⁹ Para él, esta concepción científica del mundo abarcaba solo una parte de la realidad, dejando de lado aspectos fundamentales relacionados con la vida y la conciencia²⁰

En su obra *La evolución creadora*, Bergson introduce el concepto de *élan vital* para explicar la evolución y el desarrollo de los organismos. Este término, que puede traducirse como “impulso vital”,

15 Bonaventure saint. *Les senteces*. Livre II. *Opera omnia*. Vol II

16 Chavero Blanco, Francisco. “Ser y significado: Aproximación al simbolismo bonaventuriano.” *Themata*, 5 (1988), 55

17 Bonaventure saint. *Les senteces*. Livre II. *Opera omnia*. Vol II

18 Mathieu, *La Trinité créatrice d'après saint Bonaventure*, 40

19 Bergson, Henry. *La evolución creadora*. (Barcelona: Editorial Cactus, 2007), 27

20 Bergson, Henry. *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. (Madrid: Editorial Trotta, 2020), 47

se refiere a una fuerza hipotética que impulsa el crecimiento y la diferenciación de los seres vivos, estrechamente relacionada con la conciencia.²¹ Bergson sostiene que la personalidad humana es una continuidad de cambio y movimiento, lo que implica que nuestra vida interior fluye a lo largo del tiempo sin perder su unidad. El ser humano se encuentra en una constante tensión entre su pasado, presente y futuro, lo que le permite elegir y definir su propia historia.²² Desde la perspectiva bergsoniana, el élan vital anima al ser humano, le confiere fuerza y equilibrio, y le otorga la inteligencia para desarrollar proyectos a lo largo de su vida.²³

Esta concepción del élan vital guarda paralelismos con la noción de conatus en Spinoza, entendida como el esfuerzo fundamental que lleva al ser humano a perseverar en su ser y transformar la realidad. El conatus es una fuerza inherente a nuestra condición de seres naturales, a través de la cual nos esforzamos por mantenernos en la existencia. En este punto, podemos establecer un puente con la concepción de San Buenaventura sobre la relación. En la metafísica bonaventuriana, la relación no es un mero accidente, sino un principio constitutivo del ser, presente en la naturaleza humana, que está abierta a la experiencia de Dios. En esta visión, toda realidad se entiende en función de su vínculo con Dios y con los demás. Esta relacionalidad no es solo externa, sino que define el ser mismo, cuya plenitud se alcanza en la comunión con el Creador. Así, la persona no se concibe como una entidad cerrada, sino en apertura y diálogo con la trascendencia, y con los otros.

Si bien Bergson no desarrolla explícitamente una teoría de la relacionalidad, su noción de persona implica una interdependencia con el proceso vital en el que está inserta. Tanto en Buenaventura como en Bergson, la persona no es un ente estático, sino un dinamismo que encuentra su sentido en la relación: en el primero, con Dios; en el segundo, con el flujo creador de la vida. Mientras que San Buenaventura enfatiza la ontología de la relación, Bergson lo hace desde la perspectiva del devenir y la libertad en el despliegue de la conciencia humana.²⁴

Desde esta óptica, la filosofía que desarrolla Bergson puede ser considerada vitalista. En este marco, lo irreducible a la mecánica es el espíritu, que en la vida se manifiesta como un impulso creador. La

21 Bergson. *La evolución creadora*, 30

22 Bergson. *Materia y memoria: Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*, 85

23 Bergson. *La evolución creadora*, 35

24 Bergson, Henry. *Materia y memoria: Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu* (España: Ediciones Sígueme, 2021), 70

vida y la naturaleza aparecen, entonces, como fuerzas generadoras, porque: “Vista desde fuera, la naturaleza aparece como una inmensa eflorescencia de imprevisible novedad.”²⁵

En consecuencia, así como en San Buenaventura la persona se define en su relación con Dios, en Bergson se define por su conexión con el flujo de la vida. El élan vital abre una perspectiva de futuro, una dimensión que invita a la creatividad y a la transformación constante. Uno de los grandes legados del élan vital es el impulso interior, esa fuerza que nos permite transformar el flujo de vida presente en nuestra interioridad.²⁶

DE MISTERIO EN BERGSON

Henri Bergson, en su obra, aborda la naturaleza de la conciencia y la experiencia humana desde un ángulo que enfatiza el flujo continuo y dinámico de la vida. Su concepto de duración (*durée*) describe la experiencia temporal como una sucesión ininterrumpida, donde la conciencia no se segmenta en instantes discretos, sino que fluye de manera continua²⁷. Esta visión contrasta con las concepciones mecanicistas del tiempo y subraya la complejidad inherente de la experiencia humana. En ella, lo vital se manifiesta no como una suma de momentos, sino como una totalidad indivisible, que sólo puede ser comprendida por la intuición y no por el análisis racional.

La pregunta “¿quién soy yo?” es central en múltiples tradiciones filosóficas y, en el caso de Bergson, adquiere una dimensión que integra lo psicológico con una dinámica vitalista. En sus conferencias y obras fundamentales, el filósofo francés explora la relación entre la conciencia y el tiempo, sugiriendo que la identidad personal no es una entidad fija, sino un proceso en constante devenir.²⁸ Esta visión desestabiliza las categorías fijas del yo, proponiendo en su lugar una identidad en flujo, que se revela en el movimiento mismo de la vida interior.

Aunque algunos analistas, como Falque,²⁹ han interpretado aspectos del pensamiento de Bergson con una impronta existencialista, es crucial precisar que Bergson no se encuadra estrictamente dentro del existencialismo. Si bien su filosofía comparte ciertas preocupaciones con pensadores existencialistas como Kierkegaard o Heidegger—la subjetividad, la temporalidad, la interioridad—, Bergson se sitúa en

25 Bergson. *La evolución creadora*, 35

26 Bergson. *La evolución creadora*, 45

27 Bergson. *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, 50

28 Bergson. *Materia y memoria: Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*, 85

29 Falque, Emmanuel. *Métamorphose de la finitude*. (Paris: Du Cerf, 2017), 30

una tradición distinta, centrada en la intuición como vía privilegiada de acceso a la realidad.³⁰ A diferencia del existencialismo clásico, que parte muchas veces del drama de la finitud y la angustia, Bergson ofrece una mirada afirmativa del devenir, donde la vida es fuerza creadora en constante expansión.

El existencialismo, más que una escuela filosófica estructurada, se manifestó como una corriente que desplazó el centro de gravedad desde la esencia hacia la existencia. La historiografía ha situado a Heidegger dentro de esta corriente—discusión aún abierta—, pero es en Kierkegaard donde se encuentran los cimientos del pensamiento existencialista. En su planteamiento, la verdad de la existencia se expresa en la intensidad de una experiencia irreducible al pensamiento conceptual. Su crítica al racionalismo hegeliano se traduce en una concepción de la existencia como paradoja, un principio que resuena, aunque con otro acento, en la visión bergsoniana de la persona y sus estados: ambos entienden que la verdad existencial no se somete a esquemas lógicos, sino que emerge desde el interior de la vivencia misma.

La filosofía kierkegaardiana desarrolla una pasión por lo incomprendible. Desde esta perspectiva, la fatiga humana y el esfuerzo por ser persona no constituyen únicamente fenómenos psicológicos, sino que se inscriben en una dimensión existencial. Bergson, por su parte, analizó el desdoblamiento de la personalidad—hoy comprendido como trastorno de identidad disociativo—, pero su exploración del movimiento de la vida interior se sitúa más allá del ámbito estrictamente científico. Allí donde la razón no alcanza a comprender, emerge el misterio: lo inaprensible que, lejos de cerrarse en la opacidad, se revela en su misma manifestación. Este elemento atraviesa tanto la noción de lo sagrado en Bergson—donde la figura del Creador adquiere relevancia—como la experiencia paradójica de lo divino en Kierkegaard. El misterio, en Bergson, no representa un límite negativo del saber, sino un horizonte donde lo vital se abre a lo más profundo y creativo de la existencia.

La mirada cristiana sobre el ser humano lo sitúa en el centro de un misterio mayor. La existencia humana alcanza su plenitud en el misterio de Cristo como Hijo de Dios, revelando que la vida del hombre, con todas sus tensiones y dificultades, se orienta hacia Dios como destino último. Esta visión trasciende el pensamiento cristiano y resuena en múltiples tradiciones religiosas, donde la vida se concibe como un tránsito hacia una plenitud superior. En este contexto, la

30 Bergson. *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, 60

intuición bergsoniana se vuelve un punto de contacto entre filosofía y espiritualidad, al señalar que lo esencial de la vida no puede ser comprendido sino vivido.

Henri Bergson, en *L'énergie spirituelle*, plantea preguntas fundamentales que reflejan esta inquietud existencial: “*D’où venons-nous ? Que sommes-nous ? Où allons-nous ?*”³¹ Estas preguntas, lejos de ser meros ejercicios especulativos, configuran el horizonte mismo de la reflexión sobre la persona humana. En su filosofía, la conciencia se presenta como un flujo continuo en el que la vida interior se desenvuelve entre dudas y vacilaciones. En este sentido, Søren Kierkegaard sostiene que existir es, ante todo, experimentar la angustia. Aunque en Bergson no se encuentra explícitamente esta noción, su tesis sobre la persona sugiere que el esfuerzo por ser implica una fatiga ontológica, donde la existencia se convierte en un proceso de constante devenir, sin garantías, pero lleno de sentido.

Desde esta perspectiva, la vida humana no es producto del azar. La existencia se interroga a sí misma, revelando que el ser humano no es una entidad fija, sino una posibilidad en construcción. Esta idea encuentra un desarrollo particular en el existencialismo, donde el hombre no es una esencia predefinida, sino una apertura a la libertad. Jean-Paul Sartre impulsa esta visión al afirmar que “el hombre no es lo que es”. La angustia emerge como consecuencia de esta condición, pues, según Sartre, la existencia no está determinada por cualidades innatas, sino que se proyecta continuamente en el mundo a través de la acción. Sin embargo, frente a esta angustia sin salida, Bergson ofrece una visión donde el devenir, aunque incierto, está animado por una energía vital que orienta la vida hacia la plenitud, o, si se prefiere, hacia el misterio.

En última instancia, en Bergson el misterio no representa la clausura del sentido, sino la apertura a una comprensión más plena de la vida, donde la intuición penetra lo inefable y la persona se desenvuelve como un flujo de sentido en devenir. El misterio no es lo que escapa a la razón para permanecer oculto, sino lo que se revela en su misma profundidad, como una presencia que acompaña el despliegue de la vida interior y le confiere su espesor más humano. San Buenaventura, desde una perspectiva teológica, también reconoce en la existencia humana un itinerario, un proceso de ascenso hacia Dios en el que el hombre no es una sustancia estática, sino una realidad en perpetua conversión. De este modo, la experiencia de la fatiga, la angustia y la libertad se inscriben en un horizonte donde la persona se

31 Bergson, Henry. *L'énergie spirituelle: Essais et conférences*. (Paris:Vrin, 2008), 35

descubre en el cruce entre lo finito y lo infinito, entre la inmanencia y la trascendencia.

III. PERSPECTIVAS

Henri Bergson y San Buenaventura ofrecen perspectivas complementarias sobre la persona humana, a pesar de provenir de tradiciones filosóficas diferentes y estar separados por siglos. Para Bergson, cuya crítica al mecanicismo y racionalismo del positivismo es fundamental, la persona es esencialmente un devenir constante, una creación dinámica impulsada por el élan vital, una fuerza interior que anima la evolución continua de la conciencia. La personalidad, afirma Bergson, no es fija, sino que se redefine perpetuamente en un flujo temporal indivisible donde el individuo debe esforzarse para sostener su identidad frente a la fatiga existencial. Por otra parte, San Buenaventura propone una antropología metafísica en la que la persona humana es concebida principalmente en términos relacionales. Inserto en la tradición franciscana, considera que la existencia humana es un itinerario que asciende hacia Dios, en un constante proceso de conversión e iluminación progresiva. En este camino, la persona no se entiende como una sustancia cerrada, sino como apertura al otro, a la trascendencia y, finalmente, a lo divino, que es el horizonte último de sentido y plenitud³².

Ambos pensadores coinciden en que el hombre es un ser en tensión constante, marcado por la fatiga existencial que deriva del esfuerzo por sostener su propio devenir. En Bergson, este esfuerzo se traduce en la necesidad constante de crear, elegir y redefinir su existencia en el flujo temporal de la conciencia. Para San Buenaventura, la tensión se manifiesta en la búsqueda de comunión con lo trascendente, donde la persona se reconoce incompleta hasta que se abre al misterio divino³³.

Aunque Bergson no desarrolla una doctrina teológica específica, su concepción del hombre tiene resonancias místicas. Su visión de lo sagrado no se institucionaliza, configurándose más bien como una religiosidad abierta, sin dogmas definidos. Por el contrario, San Buenaventura encuentra en la estructura eclesial y en la Revelación cristiana el fundamento último de la trascendencia personal. Pese a

32 Falque, Emmanuel. "El proemio del comentario a las sentencias. El acto fenomenológico de la *Perscrutatio* en la Obra de San Buenaventura". Barrera Vélez, Julio César et al. *Perspectivas investigativas sobre el pensamiento de San Buenaventura y Otros estudios*. (Bogotá: Editorial Bonaventurina, 2018), 23

33 Falque. "El proemio del comentario a las sentencias. El acto fenomenológico de la *Perscrutatio* en la Obra de San Buenaventura", 28

estas diferencias, ambos coinciden en que la existencia humana es fundamentalmente dinámica y relacional.

En definitiva, el legado de ambos pensadores ofrece una visión enriquecida sobre la persona, entendida no como esencia fija, sino como proceso de constante transformación. La existencia, marcada por la fatiga, la tensión y la apertura hacia lo infinito, aparece como un misterio en constante revelación; un movimiento donde el ser humano, en su devenir permanente, descubre no solo quién es, sino quién está llamado a ser.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bergson, Henry. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. (España:Ediciones Sígueme, 2020), 50
- Bergson, Henry. *La evolución creadora*. (Barcelona:Editorial Cactus, 2007), 27
- Bergson, Henry. *La risa: Ensayo sobre el significado de lo cómico*. (Madrid:Ediciones Godot, 20016), 40
- Bergson, Henry. *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. (Madrid:Editorial Trotta, 2020), 47
- Bergson, Henry. *L'énergie spirituelle: Essais et conférences*. (Paris:Vrin, 2008), 35
- Bergson, Henry. *Materia y memoria: Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu* (España:Ediciones Sígueme, 2021), 70
- Berti, Enrico. "Persona e soggetto. La nascita del concetto di persona nella filosofia antica e medievale". *Rivista di Storia della Filosofia*, 65(2010), 211–224.
- Bissen, Jean Mari. *L'exemplarisme divin selon saint Bonaventure*. (Paris:Vrin, 1929), 45
- Bonaventure saint. *Les senteces*. Livre I. *Opera omnia*. Vol I
- Bonaventure saint. *Les senteces*. Livre II. *Opera omnia*. Vol II
- Bonaventure saint. *Les senteces*. Livre II. *Opera omnia*. Vol II
- Bonaventure saint. *Les senteces*. Livre III. *Opera omnia*. Vol II
- Buenaventura, San. *Itinerarium mentis in Deum*, In *Opera omnia*, Vol V. studio et cura PP. Colegii a S. Bonaventura (Typ. Colegii a S. Bonaventura, Ad Claras Roma-Aguas, Quaracchi, 1882-1902), n 11.
- ChaveroBlanco, Francisco. "Ser y significado: Aproximación al simbolismo bonaventuriano." *Themata*, 5 (1988), 51-71.
- De Libera, Alan. *La filosofía medieval*. (Valencia:PV-Editores, 2007), 30
- Delio, Ilia *Cheminer avec Saint Bonaventure: Une introduction à sa vie, sa pensée et ses écrits*. (Paris, Éditions Franciscaines, 2015), 25
- Falque, Emmanuel. *Métamorphose de la finitude*. (Paris:Du Cerf, 2017), 30

- Falque, Emmanuel. "El proemio del comentario a las sentencias. El acto fenomenológico de la *Perscrutatio* en la Obra de San Buenaventura". Barrera Vélez, Julio César et al. *Perspectivas investigativas sobre el pensamiento de San Buenaventura y Otros estudios*. (Bogotá: Editorial Bonaventurina, 2018), 23
- Heidegger, Martín. *Ser y tiempo*. (Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2010)
- Kierkegaard, Søren. (2013). *Temor y temblor* (Madrid: Editorial Trotta, 2013)
- Kierkegaard, Søren. *El concepto de la angustia*. (México: Ediciones Guadarrama, 2007)
- Lázaro Pulido, Manuel. "La persona en san Buenaventura". *Revista Española de Filosofía Medieval*, 13, (2006): 75-98.
- Mathieu, Luc. *La Trinité créatrice d'après saint Bonaventure*. (Paris: Éditions Franciscaines, 1992), 35
- Merino José Antonio y Martínez Fresneda, Francisco. *Manual de teología franciscana*. (Madrid: BAC, 2003), 25
- Riquier, Charles. *Bergson et le devenir de la théologie*. (Paris : PUF, 2009)
- Sartre, Jean-Paul. (2014). *El ser y la nada*. (Madrid: Alianza Editorial, 2014).
- Spinoza, Baruch (2016). *Ética* (Madrid: Alianza Editorial), 20
- Zas Friz de Col, Rossano Zas. *La teología del símbolo de San Buenaventura* (Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1977), 40.

SÍMBOLOS ESCATOLÓGICOS EN LOS MOSAICOS ROMANOS TARDOANTIGUOS Y MEDIEVALES

María Sara Cafferata

INTRODUCCIÓN

Desde que los cristianos pudieron comenzar a expresar su fe libremente en el Imperio romano con la emisión del Edicto de Milán del año 313 por el emperador Constantino, la liturgia de la Iglesia naciente tuvo su espacio comunitario en las basílicas cristianas que el mismo emperador mandó construir y otras muchas que se fueron sucediendo. De las obras más bellas que embellecían dichos espacios sagrados fueron los mosaicos con que decoraron sus ábsides, arcos y otros espacios de esos templos magníficos, ilustrando así las verdades de la fe que eran leídas por los fieles en las paredes y los techos.

En el presente trabajo tomaré como ejemplo algunos de esos mosaicos eligiendo de entre los muchos que se conservan hasta el día de hoy en la ciudad de Roma algunos de aquellos que pertenecen al período que nos ocupa en las presentes Jornadas, sin pretender abarcar el amplio repertorio de los mismos y dejando de lado los que superan el período del primer milenio.

He querido elegir para profundizar uno de los muchos temas que se encuentran expresados en dichas decoraciones monumentales: los elementos apocalípticos y por tanto escatológicos. De hecho, sería imposible comprender la iconología de esos mosaicos absidales sin recurrir al último libro de la Sagrada Escritura. Podríamos decir que estas obras son el Apocalipsis en piedra y, en eso mismo, se encuentra

implícito todo el significado salvífico y escatológico que en dicho libro de la Escritura se encuentra.

Refiriéndose al período tardo-antiguo y altomedieval, nos dicen Barroso Cabrera y Morín de Pablos: “En este periodo asistimos a una nueva religiosidad caracterizada por la importancia que se otorga al más allá y a la fe en la vida después de la muerte. De esta forma, la creencia en la vida futura pasó a convertirse en el aspecto capital de la propia existencia humana y de ahí la preocupación constante por el problema de la salvación. Así, en el caso concreto del arte, los temas clásicos de época pagana (escenas cinegéticas, ciclo de las estaciones) dejaron paso a un nuevo repertorio en el que abundan escenas referidas a narraciones bíblicas, con especial predilección por las escenas taumaturgicas y salvíficas”¹.

Tomaré algunos de los elementos que expresan simbólicamente estas verdades, a saber: el jardín, la Jerusalén celeste, el cordero místico, el trono, las nubes de colores, los cuatro seres vivientes, los veinticuatro ancianos.

EL JARDÍN

Las escenas de muchos de los mosaicos absidales se encuentran enmarcadas en un jardín que acoge a los personajes protagonistas². “El jardín del Edén había sido traducido en griego con el concepto de παράδεισος, que designaba un vasto y ameno jardín cerrado, adornado con magníficos árboles y flores”³. Este jardín remite al Paraíso terrenal, el cual, a su vez, remite al Paraíso celestial. “Se trata del paraíso celeste, del cual el terrestre es figura”⁴.

Como figura en el Génesis, este jardín está lleno de árboles y de ríos, lo cual también está cargado de simbolismo. Nos dice Baudry en su obra sobre los símbolos cristianos primitivos: “En el paraíso celeste no se encuentran solamente los árboles, entre los cuales el árbol de la vida, sino también los cuatro ríos, símbolos también ellos de la vida divina transmitida a los elegidos”⁵.

Esta idea del Paraíso como un jardín tiene relación con simbologías paganas previas al cristianismo, que ya expresaban la vida en

1 Barroso Cabrera, R. & Morín de Pablos, J., *Muerte y escatología en el arte de la Antigüedad Tardía y época visigoda*, Actas del III Congreso Internacional de Arqueología, Arte e Historia de la Antigüedad tardía y Alta Edad Media, UAM, Casa de San Isidro, 17-18 diciembre de 2007, pág. 359.

2 Ver imágenes 4 y 5.

3 Baudry, G. H., *Simboli cristiani delle origini*, Jaca Book, Milano, 2016, pág. 220.

4 Baudry, G. H., ob. cit., pág. 220.

5 Baudry, G. H., ob. cit., pág. 220.

el más allá a través de escenas pastoriles o de la naturaleza, como alusión a la felicidad. “Esta visión del paraíso como un jardín en el cual reina la felicidad, se relaciona a aquella del mundo romano que representa la *felicitas*, con escenas agrestes y pastorales en las cuales hombres y animales viven en armonía con la naturaleza. A esto también se relaciona la figura de Orfeo que encanta a los animales”⁶.

En este paraíso se ven no solamente árboles y vegetación, sino también animales simbólicos: “Dentro de este jardín se encuentran diversos animales, también con un simbolismo particular referido al más allá. Entre ellos, el pavo real y el Ave fénix. Respecto a estos dos animales nos dicen Cabrera y Morín de Pablo: “Bastante frecuente es la aparición dentro de contextos funerarios del tema de los pavones enfrentados a un motivo central. Las diferencias de plumaje y detalles que a veces se aprecian entre ambos pavones bien pudieran ser interpretadas como distinción de dos aves diferentes pero de simbología semejante: el pavo y el ave fénix. Dentro de la tradición hermenéutica cristiana, desde Lactancio, a San Agustín pasando por el Fisiólogo, la aparición de estas aves se justifica como símbolos de la incorruptibilidad y de la resurrección de la carne, de ahí su aparición en múltiples sarcófagos y en los mosaicos de iglesias”⁷.

Otro animal que suele encontrarse es el ave fénix, símbolo de la resurrección. “En la iconografía paleocristiana el paraíso celeste es representado como un jardín de vegetación arbórea constituido principalmente de palmeras. En el mosaico absidal de la Basílica de San Cosme y Damián (VI siglo) figuran dos palmeras, sobre una de las cuales se encuentra un ave fénix refulgente, símbolo de la resurrección, mientras en la parte inferior de la escena se ve al Cordero crístico sobre un monte del cual brotan los cuatro ríos”⁸.

También las ovejas tienen aquí su lugar, significando los fieles, y en muchas ocasiones, los doce apóstoles⁹. El paisaje enmarcado en un jardín lleno de vegetación se debe interpretar como una alusión al Paraíso, donde está Cristo con todos aquellos salvados por su fe, identificados como las ovejas.

Vemos este jardín en el mosaico del siglo IX de Santa Maria in Domnica, en que encontramos a la Virgen con el niño, situada claramente en el Paraíso por la presencia de los santos que rodean a los dos protagonistas: el jardín en que se ubican remite, justamente, al

6 Baudry, G. H., ob. cit., pág. 221.

7 Barroso Cabrera, R. & Morín de Pablos, J., ob.cit., pág. 360.

8 Baudry, G. H., ob. cit., pág.221.

9 Cfr: imágenes 2, 3 y 5.

Paraíso. El mismo jardín se repite en el arco superior, en donde están los Apóstoles rodeando a Cristo.

Otro mosaico del mismo siglo en que vemos el Jardín es el de Santa Cecilia en el Trastevere. En él vemos a Cristo en el centro, rodeado de San Pedro a su izquierda, de Pablo a su derecha, y diversos santos –entre los cuales la santa a quien está dedicada la basílica–, además del Papa comitente, con el edificio en sus manos como ofrenda. Todos se sitúan sobre las flores del jardín, ubicando así la escena claramente en el Paraíso.

LA JERUSALÉN CELESTE

“En el arte cristiano de la Edad Media es frecuente la representación del Paraíso incorporada al tema del Juicio Final, programa iconográfico casi obligado en las portadas románicas y góticas, donde se ajusta a dos modelos: el Seno de Abraham, de origen bizantino, o la Jerusalén Celeste, concebida como ciudad amurallada”¹⁰. Esta ciudad podemos verla de un modo muy elocuente en un temprano mosaico absidal, el de la Basílica de Santa Pudenziana¹¹. El mosaico presenta a Cristo sentado en un trono, sobre una especie de montículo, enmarcado en una ciudad. Se trata de una ciudad con doble valencia: ante todo, reconocemos en ella, por las formas arquitectónicas, los edificios de Jerusalén que había construido Constantino un siglo antes. Es decir, en primer lugar, se trata de la Jerusalén real y concreta. Pero al mismo tiempo, ésta remite a la Jerusalén del cielo, la ciudad amurallada de la que habla el Apocalipsis: “Luego se acercó uno de los siete Ángeles que tenían las siete copas llenas de las siete últimas plagas, y me dijo: “Ven que te mostraré a la novia, a la esposa del Cordero”. Me llevó en espíritu a una montaña de enorme altura, y me mostró la Ciudad santa, Jerusalén, que descendía del cielo y venía de Dios. La gloria de Dios estaba en ella y resplandecía como la más preciosa de las perlas, como una piedra de jaspe cristalino. Estaba rodeada por una muralla de gran altura que tenía doce puertas: sobre ellas había doce ángeles y estaban escritos los nombres de las doce tribus de Israel. La muralla de la Ciudad se asentaba sobre doce cimientos, y cada uno de ellos tenía el nombre de uno de los doce Apóstoles del Cordero. Los cimientos de la muralla estaban adornados con toda clase de piedras preciosas”¹².

10 Perez Higuera, T., *El jardín del paraíso, paralelismos iconológicos en el arte hispanomusulmán y cristiano medieval*, Universidad Complutense de Madrid, 2003, pág. 1.

11 Ver imagen 1.

12 Ap. 21, 9-23.

Uniendo los dos símbolos que venimos analizando, el del jardín y el de la ciudad, Baudry nos dice: “Junto a la imagen del jardín también la de la ciudad celeste tiene la función de representar la morada de los santos (...). La Jerusalén terrestre ha sido transpuesta en la ‘Jerusalén celeste’. Para los hebreos, Jerusalén era la ciudad santa, puesto que ella era la ‘ciudad de Dios’, la ciudad en la cual él tenía su ‘casa’ (...)”¹³. La ciudad celeste, la esposa del Cordero, comparte la gloria de Dios, por eso su signo son las piedras preciosas, que veremos presentes en la iconografía de la ciudad santa. Los muros son el signo no ya de la protección contra los enemigos, como en toda ciudad antigua y medieval que tenía sus muros circundantes, sino que encierra la gloria luminosa de la ciudad celeste.

La ciudad se hace presente en la mayoría de los mosaicos en dos ciudades concretas que son Belén y Jerusalén, las ciudades de la teofanía de Cristo, donde nació y donde murió y resucitó¹⁴. Vemos en los mosaicos de los distintos períodos dos pequeñas ciudades amuralladas de las que salen las ovejas –símbolo de los apóstoles–, podemos darles todo este sentido simbólico de la Jerusalén del cielo, manifestada en los lugares concretos en los cuales Cristo manifestó su gloria.

EL CORDERO MÍSTICO

Y en medio del jardín encontraremos el elemento central que figura en el Apocalipsis: el Cordero, que es Cristo mismo. “La reactualización celeste del Edén ha sido bien ilustrada en el Apocalipsis: ‘Me mostró luego un río de agua viva límpida como cristal, que brotaba del trono de Dios y del Cordero, por una parte y por la otra del río se encuentra un árbol de la vida’”¹⁵. Así lo vemos en los mosaicos de San Cosme y Damián en el Foro, del siglo VI, y en los de Santa Cecilia, Santa Práxedes y San Marcos, del siglo IX y San Clemente, del siglo XII¹⁶.

El significado teológico del Cordero hunde sus raíces en toda la tradición judía que ya en el Exilio de Egipto había inmolado el Cordero para señalar las puertas de los que serían salvados, y en el Poema del Siervo de Yahvé en que el profeta Isaías habla del Cordero que será

13 Ap. 21, 1-27.

14 Ver Imagen 3b e Imagen 7.

15 Apocalipsis, 22, 1-2.

16 Nombro solamente los mosaicos que hemos elegido, pero estos elementos se encuentran también en muchos otros, por poner dos ejemplos: el de San Clemente, posterior a los que estamos tratando, y el de San Apolinario in Classe, o sea, que nos queda fuera de lo que estamos considerando porque no es en Roma, pero es importante destacar cómo estos elementos continuaron en el tiempo y se divulgaron por todo el espacio cristianos.

llevado al matadero. La interpretación cristiana, desde los inicios, vio en Cristo crucificado la culminación del significado del Cordero de la tradición judía.

Así, el mismo Juan Bautista señala a Cristo como el Cordero, es decir, aquel en quien se cumplían las Escrituras que lo prefiguraban: “He aquí el cordero de Dios que quita el pecado del mundo”¹⁷.

El Cordero crístico ocupa un puesto importante en la literatura y en la iconografía paleocristiana. Ireneo escribió que “Dios salvó a los hijos de Israel del exterminio, revelándoles simbólicamente la pasión de Cristo a través del sacrificio de un cordero sin defecto”¹⁸, o también Justino, en su diálogo con Trifón: “El misterio del Cordero, que Dios mandó inmolar como pascua, era la figura de Cristo, con la sangre del cual aquellos que creen en Él ungen sus casas, es decir, a sí mismos”¹⁹.

Así veremos en muchos de estos mosaicos apocalípticos la presencia de este Cordero, sea sentado en el trono con el libro en sus manos –en el mosaico de San Cosme y Damián–²⁰ sea en el centro de los apóstoles/ovejas, como en San Marco, Santa Cecilia, Santa María in Domnica y Santa Práxedes.

Hay que señalar que la representación de Cristo como Cordero fue prohibida en el Concilio de Constantinopla (691-692).

EL TRONO

En los mosaicos aparece de diverso modo el trono: en algunos Cristo sentado en él, como en Santa Pudenziana, en otros lo vemos vacío, o con el Cordero sentado, como en San Cosme y Damián, o con la Virgen sobre él, como veremos en ejemplos posteriores: Santa Francesca Romana en el foro, del siglo X, y en Santa María in Trastevere, del siglo XII, o bien en Santa María Maggiore, del siglo XIII. Veamos el texto apocalíptico que alude al mismo. “Vi un trono colocado en medio del cielo y sobre el trono, uno sentado. Delante del trono había como un mar de vidrio semejante al cristal, y en medio del trono y en redor de él, cuatro vivientes, el primer viviente era semejante a un león, el segundo viviente, semejante a un toro, el tercero tenía semblante como de hombre, y el cuarto era semejante a un águila voladora”²¹.

El trono nos remite al símbolo del emperador, que era significado a través de la presencia del trono en el que se sentaba para mostrar su

17 Jn 1, 29.

18 Ireneo, Exposición de la predicación apostólica, 25.

19 Justino, 1 Apología, 10, 1.

20 Ver imagen 2.

21 Ap. 4, 2.6.7.

poder. La iconografía cristiana toma algunos elementos de la iconografía imperial, y este es un ejemplo de ello²².

LAS NUBES DE COLORES

Algo que llama la atención en todos los mosaicos es la decoración del cielo con nubes de colores. Esto lo vemos en prácticamente todos los ejemplos: San Venanzio, Santa Pudenziana, San Cosme y Damián, Santa Práxedes, Santa Cecilia, San Marcos, Santa María in Domnica, y del mismo modo lo seguiremos encontrando en ejemplos posteriores. Rodríguez Fernández se refiere a esto diciendo: “Desde un punto de vista iconográfico, todos ellos aparecen sobre unas nubes de tonalidades rojizas y azuladas y cuentan con alas, tal y como aparece referenciado en el texto bíblico”²³.

El ocaso es el fin de los tiempos, el atardecer de la vida, el más allá, el tiempo más allá del tiempo.

LOS CUATRO SERES VIVIENTES

Desde los primeros ejemplos en Santa Pudenziana y San Cosme y Damián encontramos los cuatro seres vivientes del Apocalipsis. En el primer ejemplo mencionado, no vemos que tengan los libros en sus manos, recién a partir del siglo VI se vincularán estos seres nombrados por Ezequiel y por el Apocalipsis con los cuatro Evangelistas. Anteriormente significaban el reinado de Cristo por sobre todo el universo. Vemos los textos bíblicos: “En medio del trono y alrededor de él, había cuatro Seres Vivientes, llenos de ojos por delante y por detrás. El primer Ser Viviente era semejante a un león; el segundo, a un toro; el tercero tenía rostro humano; y el cuarto era semejante a un águila en pleno vuelo. Cada uno de los cuatro Seres Vivientes tenía seis alas y estaba lleno de ojos por dentro y por fuera. Y repetían sin cesar, día y noche: “Santo, santo, santo es el Señor Dios, el Todopoderoso, el que era, el que es y el que vendrá”. Y cada vez que los Seres Vivientes daban gloria, honor y acción de gracias al que está sentado en el trono, al que vive por los siglos de los siglos, los veinticuatro Ancianos se postraban ante él para adorarlo, y ponían sus coronas delante del trono, diciendo: “Tú eres digno, Señor y Dios nuestro, de recibir la gloria, el honor y el poder. Porque has creado todas las cosas: ellas existen y fueron creadas por tu voluntad”²⁴.

22 Cfr. Cutler, A., *Transfigurations, Studies in the Dynamics of Byzantine Iconography*, University Park and London, Londres, 1975, p. 30ss.

23 Rodríguez Fernández, L., *La representación escatológica y paradisiaca a través del mosaico altomedieval en Rávena*, Universidad de Valladolid, pág. 45.

24 Apocalipsis 4, 6-11.

El elemento más definitorio del tetramorfo son las cuatro formas de león, toro, hombre y águila que siempre le acompañan y que están presentes en las descripciones del Apocalipsis y de Ezequiel. Estas figuras están además dotadas de alas, normalmente dos y sin ojos, siguiendo por tanto el texto de Ezequiel. Sin embargo, en alguna ocasión es posible encontrar las seis alas llenas de ojos del Apocalipsis 4, 8. Con frecuencia sostienen un libro, ya que desde muy temprano fueron asimilados a los evangelistas (por ejemplo la figura de Lucas en los mosaicos de San Marcos de Venecia, s. XII)²⁵.

LOS VEINTICUATRO ANCIANOS Y EL LIBRO DE LOS SIETE SELLOS

Mencionemos dos elementos más que encontramos también presentes, de los descritos por el Apocalipsis. En Santa Práxedes el ábside del fondo donde se ve a Cristo rodeado de las dos santas veneradas en el templo está escoltado por el primer arco –ya que tiene dos arcos– en donde se ven los veinticuatro ancianos que se dirigen en procesión adorante hacia Él. Podríamos decir que es el mismo texto bíblico en mosaico: “Cuando tomó el libro, los cuatro Seres Vivientes y los veinticuatro Ancianos se postraron ante el Cordero. Cada uno tenía un arpa, y copas de oro llenas de perfume, que son las oraciones de los Santos, y cantaban un canto nuevo, diciendo: “Tú eres digno de tomar el libro y de romper los sellos, porque has sido inmolado, y por medio de tu Sangre, has rescatado para Dios a hombres de todas las familias, lenguas, pueblos y naciones. Tú has hecho de ellos un Reino sacerdotal para nuestro Dios, y ellos reinarán sobre la tierra”²⁶. Dicho libro también aparece con frecuencia, sea en manos de Cristo, sea en las del Cordero. En San Cosme y Damián encontramos ambos ejemplos: en el centro, Cristo con el libro, y arriba, el Cordero con el libro y los siete sellos. A Cristo con el libro lo vemos también en Santa Cecilia, en Santa Práxedes, en San Marcos. Así dice el texto bíblico: “Después vi en la mano derecha de aquel que estaba sentado en el trono un libro escrito por dentro y por fuera, y sellado con siete sellos. Y vi a un ángel poderoso que proclamaba en alta voz: “¿Quién es digno de abrir el libro y de romper sus sellos?”. Pero nadie, ni en el cielo ni en la tierra ni debajo de ella, era capaz de abrir el libro ni de leerlo”²⁷.

25 González Hernando, I., “El tetramorfo”, *Revista Digital de Iconografía Medieval*, vol. III, n° 5, pp. 61-73.

26 Ap. 5, 8-10.

27 Ap. 5, 1-3.

CONCLUSIONES

La presencia de todos estos símbolos que hacen referencia al último libro de la Escritura manifiesta la visión escatológica que impregnaba el espíritu no solamente de los primeros cristianos, sino que este sentir puede verse presente durante todo el primer milenio. Si en los primeros cristianos el acento apocalíptico procedía de la conciencia de una inminente segunda venida de Cristo, cuando este sentimiento se fue transformando en una esperanza más trascendente, ese sentir permaneció intacto, tanto en el pensamiento patrístico como en la vida de los fieles. La presencia de estos temas en los espacios centrales de los templos vincula además esta fe en una vida en el más allá que se relaciona con nuestro tiempo a través de la liturgia, en la cual siempre se hace presente la eternidad en el tiempo y el tiempo se trasciende a sí mismo hacia la eternidad. El aquí y ahora son atravesados por el más allá, y así, tiempo y espacio son atravesados por lo divino: la encarnación de Dios manifestada en Cristo Jesús es lo que posibilita esta realidad en la que el cielo se toca con la tierra, lo divino con lo humano, el tiempo con la eternidad, el espacio con la trascendencia del Dios viviente. El 'ya y no todavía' de la Escritura se expresa elocuentemente en la belleza iluminada de estos mosaicos que con su titilante brillo simbolizan y significan el misterio inefable de una Vida que se inicia en la fe y culmina en la visión de la Trinidad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Andaloro, M., Romano, S., "L'immagine nell'abside", en *Arte e Iconografia a Roma, dal tardoantico alla fine del medioevo*, Jaca Book, Milano, 2002, (77-78).
- Barroso Cabrera, R. & Morín de Pablos, J., *Muerte y escatología en el arte de la Antigüedad Tardía y época visigoda*, Actas del III Congreso Internacional de Arqueología, Arte e Historia de la Antigüedad tardía y Alta Edad Media, UAM, Casa de San Isidro, 17-18 diciembre de 2007.
- Baudry, G. H., *Simboli cristiani delle origini*, Jaca Book, Milano, 2016.
- Cutler, A., *Transfigurations, Studies in the Dynamics of Byzantine Iconography*, University Park and London, Londres, 1975.
- Daniélou, J., *I simboli cristiani primitivi*, Edizioni Arkeios, Roma, 1997.
- Dulaey, M., *I simboli cristiani, Catechesi e Bibbia*, San Paolo, Milán, 2004.
- González Hernando, I., "El tetramorfo", *Revista Digital de Iconografía Medieval*, vol. III, n° 5, pp. 61-73.

- Muzj, M.G., *Le origini dell'iconografia cristiana*, Pontificia Università Gregoriana, Corso Superiore per i Beni culturali della Chiesa, 2004-2005, Pro-manuscrito.
- Perez Higuera, T., *El jardín del paraíso, paralelismos iconológicos en el arte hispanomusulmán y cristiano medieval*, Universidad Complutense de Madrid, 2003.
- Plazaola, J., *Historia del arte cristiano*, Biblioteca de Autores cristianos, Madrid, 1999
- Rodríguez Fernández, L., *La representación escatológica y paradisíaca a través del mosaico altomedieval en Rávena*, Universidad de Valladolid, Facultad de Filosofía y Letras, 2023.

IMÁGENES



Imagen 1. Santa Pudenziana, Roma, siglo V

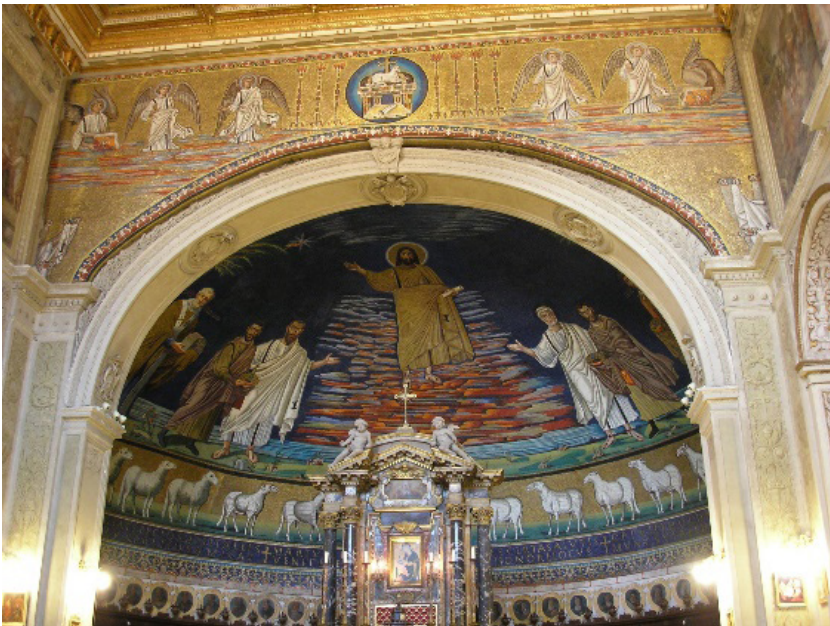


Imagen 2. San Cosme y Damián, Roma, siglo VI



Imagen 3a. Santa Prassede, Roma, siglo IX



Imagen 3b. Mosaico Absidal de Santa Prassede, Roma, siglo IX



Imagen 4. Santa María in Domnica, Roma, siglo IX



Imagen 5. Santa Cecilia en el Trastevere, siglo IX



Imagen 6. San Venanzio, Roma, siglo VII



Imagen 7. Mosaico absidal de San Clemente, siglo XII, Roma

LA CUESTIÓN DE LOS BIENES MORALES EN LA CONSOLATIO DE BOECIO

Nahima Caram*

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

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

Recordemos que Boecio, en este momento, aproximadamente año 500 d. C formaba parte de la corte de Teodorico y como tal disponía de todas los bienes y comodidades que le proporcionaba formar parte de lo que en ese momento se consideraba un “estado”. Cuando es acusado y mandado a prisión, pierde todos aquellos bienes a los cuales estaba acostumbrado: poder, honor, riqueza, fortuna. Y cumpliendo su condena, sin tener su biblioteca a la mano, con el solo poder de su memoria, escribe este texto que pertenece al género de la literatura consolatoria.

En esta situación, lo único que espera Boecio es la muerte pues ante la pérdida de todos sus bienes no encuentra otro camino

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

distinto a ella. En una situación de puro lamento, se le aparece la Dama Filosofía, es decir la Filosofía personificada como una mujer. “La mujer llevaba en la mano derecha unos libros y en la izquierda un cetro” (Boecio, p. 97). Lo primero que hace esta mujer es expulsar a las musas de la poesía que lo único que hacen es distraerlo: “¿Quién ha permitido que se acerquen a mi enfermo estas despreciables prostitutas de teatro que no sólo son incapaces de aliviar sus sufrimientos sino que además lo alimentan con sus dulces venenos?”

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

La Filosofía señala que Boecio “sufre de letargia” (Boecio, p. 102), pues ha perdido “la conciencia de sí” (Boecio, p. 102). La Filosofía se propone entonces limpiar sus ojos y ayudarlo a recuperar la posibilidad de hablar. Allí, La Filosofía declara: “nada esperes, nada temas” (Boecio, p. 109). La segunda declaración consiste en hacer que Boecio entienda que en más de un sentido la mala *fortuna* ¹es preferible a la buena fortuna.

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

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

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

A continuación Boecio rechaza que sea el azar el que dirija los hechos que se suceden, por el contrario tiene que haber un Dios, Absoluto o

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

Providencia que lo haga sin disminuir en ningún sentido el libre albedrío del ser humano. (Boecio, p. 130). Además, la Filosofía le hace reconocer la definición aristotélica de “hombre” como “animal racional”, definición que él había olvidado por estar absorto en sus lamentos. (Boecio, p. 131).

La explicación que da la Filosofía acerca de por qué Boecio no debe de temerle a las desgracias de la fortuna es que la esencia de ésta última es la mutabilidad, la contingencia y la fugacidad. La esencia de todo bien es la posibilidad de perderlo. Si esto no fuese así, entonces dejaría de ser un bien. Entonces no tiene sentido la queja y el lamento de haber perdido, porque ya sabíamos de antemano que la posibilidad de la *pérdida*² era una opción.

Habla la Filosofía:

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

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

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

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

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

2 Las cursivas son mías.

(...) Así siempre es el placer
Aguijonea a quienes gozan de él
Y, como un enjambre de abejas,
Una vez que esparce la dulce miel,
Huye y lastima los corazones
Con una picadura difícil de curar (Boecio, p. 202).

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

En su argumentación, la Filosofía considera que todo en la naturaleza pretende conservarse en su ser, buscando un bien. Incluso los seres humanos buscamos el bien, y al mismo tiempo lo queremos. Nadie desearía en su sano juicio su propia muerte. Todos buscamos conservarnos en el o los bienes. Así, el mal moral no solamente es ineficaz sino que además es inconsistente y débil (Boecio, p. 243).

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

La Filosofía aclara que para poder llevar a cabo una acción se necesitan dos elementos: 1) Voluntad y 2) Capacidad. Con lo cual, para ejecutar la acción primero hay que querer y después hay que poder hacerlo hasta terminarlo. Por eso, “nadie comienza una acción que en realidad no quiere” (Boecio, p. 244).

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

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

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

Todo esto es visto por Dios en un presente eterno. Boecio distingue “presente eterno” y “presente temporal”, el primero parte de Dios

el segundo de nosotros los seres humanos. Esta distinción le permite compatibilizar la Providencia o Preciencia con el libre albedrío.

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

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

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

EL LEGADO DE PLOTINO Y DE ORÍGENES A LA CULTURA TEOLÓGICA Y FILOSÓFICA DE OCCIDENTE

Patricia Ciner*

1. INTRODUCCIÓN

Los conocimientos filosóficos y teológicos de los primeros siglos de nuestra era están siendo revisados en la actualidad, de manera muy especial. En efecto, en los círculos de especialistas se está llevando a cabo una enorme tarea, que, sin duda, está cambiando la visión de esta apasionante etapa de la historia y de la cultura de Occidente. Nos referimos especialmente, a los nuevos estudios en Patrística y a las investigaciones acerca de una correcta demarcación de límites e influencias entre neoplatonismo y cristianismo. Nuestra ponencia intentará colaborar dentro de sus posibilidades con esta última temática, a través de una comparación entre los dos grandes místicos que vivieron en Alejandría, durante el siglo III: Plotino y Orígenes. Comenzaremos entonces nuestra exposición, con una afirmación que quizás pueda parecer audaz, pero que, sin embargo, pensamos podrá ser justificada a lo largo de esta conferencia: la influencia de Plotino y Orígenes fue tan decisiva, que, en la conjunción de ambos, se forjó la matriz mística de toda la cultura de Occidente. En ese sentido, diremos también, que siguiendo la definición etimológica de cultura que hace alusión al verbo latino *colo, colere, cultum*, que significa cultivar, estos dos

* Universidad Nacional de San Juan- Universidad Católica de Cuyo.

grandes místicos, sembraron las semillas que permitieron crecer los árboles, que guían el camino seguro hacia lo Divino.

Será nuestro objetivo central –más allá del controvertido tema de que ambos hayan tenido o no como maestro común a Ammonio Saccas¹– respetar las coordenadas metafísicas y teológicas de sus sistemas. Estamos convencidos que sólo así, se podrá comprender cabalmente la gran originalidad y profundidad de ambos pensadores, permitiendo clarificar su verdadero legado a la tradición mística de Occidente. Nuestra decisión de comenzar el análisis de la temática, en primer lugar, por Plotino y luego por Orígenes, no responde ni a un capricho ni al desconocimiento de criterios cronológicos². Sabemos perfectamente que Orígenes era aproximadamente 20 años mayor que Plotino, según los datos que nos proporcionan las diversas crónicas históricas. En efecto, según la información que poseemos, Orígenes nació en Alejandría durante los años 185-186, mientras que Plotino nació también en Egipto, en la ciudad de Licópolis, alrededor de los años 203-204. Por lo tanto, la elección del comienzo de la exposición formará parte de nuestra hipótesis de trabajo, en cuanto a la intención de mostrar y respetar las tradiciones que ambos pensadores asumieron y no seguir tan solo la cronología en que sus vidas se desarrollaron. Plotino fundamentalmente fue un continuador y por supuesto también un innovador de la tradición platónico-pitagorizante, mientras que Orígenes a pesar de todas las influencias filosóficas que pudo haber recibido y de todas las críticas que debió soportar a lo largo de la historia, fue un teólogo eminentemente cristiano. Dicho esto, iniciaremos nuestra tarea.

2.EL LEGADO DE PLOTINO

En esta ocasión, centraremos nuestra reflexión en el tratado enéadico V,1(10), por considerar que están allí condensadas de una manera magnífica, los postulados fundamentales del sistema de Plotino. A partir de este texto, nos abriremos al resto del *corpus* plotiniano

El maestro neoplatónico comienza este tratado, al que Porfirio tituló *Sobre las tres primeras hipóstasis*, buscando la causa del alejamiento que a veces observa en las almas humanas. Con palabras que no dejan de impactar a pesar de la distancia de los siglos, afirma:

1 Cf. J. Igal, Introducción *Enéadas*, (Madrid, Gredos, 1985) 14-16, H. Crouzel, *Orígenes un teólogo controvertido*, (Madrid: BAC, 1998), 19-21.

2 Cf. P. Ciner, *Plotino y Orígenes. El amor y la unión mística*. (Mendoza: Ed. del Instituto de Filosofía, 2001) 29-30.

¿Qué es, por cierto, lo que ha hecho que las almas se hayan olvidado de Dios su Padre y que, siendo porciones de allá y enteramente de aquél, se desconozcan a sí mismas y se desconozcan a aquél? Digamos que el principio de su mal es la audacia, la generación, la diferenciación primera y el deseo de ser ellas mismas. Pues queriendo gozar de su independencia, se sirven del movimiento que ellas poseen para dirigirse al lugar contrario al que ocupa la divinidad. ...Como no ven a aquél (a Dios), ni siquiera se ven a sí mismas. Estas almas se menosprecian por desconocimiento de su propio linaj” (ἀτιμάσασαι ἑαυτὰς ἀγνοίᾳ τοῦ γένους...),³

En este fragmento está explicado con toda claridad, la concepción plotiniana acerca de que la naturaleza del alma humana es semejante a la divinidad y que justamente de este linaje ontológico proviene la posibilidad de unirse al primer principio. Las almas al olvidar su estirpe, pierden momentáneamente el sentido y el rumbo de su existencia. Decimos momentáneamente, porque en Plotino no existe la categoría teológica de “pecado original”, razón por la cual el viaje de ascenso hacia el Uno, consiste en recordar la naturaleza primigenia, que no puede ser borrada ni destruida por nada ni por nadie.

Prosigue Plotino, describiendo las etapas fundamentales de este viaje esencial. Para ello recomienda que el alma se plantee estos dos razonamientos:

Uno que muestre la vileza de las cosas que el alma estima actualmente y el otro que instruya al alma y le rememore cómo es en estirpe y dignidad (δὲ διδάσκων καὶ ἀναμνησκων τὴν ψυχὴν οἷον τοῦ γένους καὶ τῆς ἀξίας).⁴

Plotino, que fue sin duda uno de los grandes maestros de mística que ha tenido la humanidad, exhorta en este fragmento a que las almas recuerden su verdadero destino y que no dejen de intentarlo. Por eso, también insiste en que recuerden que poseen un ojo que es capaz de ver. Este ojo, según lo expresa con mucho más detalle en III,5 (50) es el ἔρωϛ, el amor. El reencuentro del alma con su verdadero linaje, se produce al tomar contacto con las tres hipóstasis: el Uno, la Inteligencia y el Alma. Estas son trascendentes, pero al mismo tiempo inmanentes al alma misma. Por esta razón este viaje no se realiza en el tiempo ni en el espacio, sino que más bien consiste en descubrir la divinidad, que

3 V,1 (10), 1-10

4 V,I (10),1, 28--29

en todas sus manifestaciones habita en cada alma. Las tres Hipóstasis por ser fundamentalmente omnipresentes están en todos los seres, sin embargo, en el alma humana lo están de una manera muy especial. Anticipándonos a lo que explicaremos con respecto a la unión mística, diremos que la presencia del Uno es recibida con “lo que en nosotros hay de semejante a él, pues aún en nosotros hay algo de él”⁵. Plotino denomina “centro del alma” (τὸ κέντρον)⁶ a ese punto que coincide con el Centro Universal” y que será el lugar místico donde el alma podrá llegar al estado de suma felicidad. Estas consideraciones sobre las tres hipóstasis nos permiten caracterizar al plotinismo como “una mística de la inmanencia encuadrada en una metafísica de la trascendencia”⁷. Esta caracterización puede ser comprendida en profundidad a través de la noción de παρουσία (presencia), pues en ella se encuentra la clave de acceso a este imponente sistema: la posibilidad de una presencia que se manifiesta a todos los seres, pero sin agotarse en ninguno de ellos ya que todo lo que sigue al Uno es imagen de éste y por tanto capaz de aprehenderlo⁸.

Nos detendremos brevemente a considerar, cómo se produce el encuentro con cada hipóstasis y que características tienen también, cada una de ellas. Con respecto al Alma Universal, Plotino recomienda lo siguiente:

el alma deberá razonar así: ella, que es un alma y nada pequeña, por cierto, si es digna de verificar este examen y de liberarse del engaño y la seducción a que se ven sujetas las otras almas, en virtud de su tranquilidad natural, habrá de dirigir su atención a esa gran Alma Universal.⁹

Para el maestro neoplatónico el cosmos sensible es hermoso y ordenado en su nivel ontológico: no tiene sentido buscar la plenitud absoluta en los seres compuestos, pero tampoco tiene sentido desacreditarlos por no tener la perfección de los seres primarios o inteligibles. Esta cuestión ha sido explicada por los especialistas Evangeliou y Hadley¹⁰,

5 III,8,9,21-23 “Ἐστὶ γάρ τι καὶ παρ’ ἡμῖν αὐτοῦ· ἢ οὐκ ἔστιν, ὅπου μὴ ἔστιν, οἷς ἔστι μετέχειν αὐτοῦ.

6 VI,9(9) 10,16-18

7 C.F. H. C. Puech, “Position spirituelle et signification de Plotin”, *Bulletin de l'Assoc. G. Bude* 61(1938), 31 (*En quête de la Gnose*, Gallimard, 1978, t.I, p.69)

8 Op. cit, P.Ciner, *Plotino y Orígenes. El amor y la unión mística*, 83-105.

9 V,1(10),2,10-15

10 Cf. C. Evangeliou, “Plotinus’ Defense of Platonic Cosmos and Its Demiurge”, D. Hadley, “Plotinus’ Defense of the Sensible: The Metaphysics of Image and Dance in Ennead II.9(33)”, *The Journal of Neoplatonic Studies*, N° 1, Volume VII, 1998.

quienes han mostrado como en el pensamiento de Plotino hay una defensa y un gran respeto hacia el Cosmos sujeto al tiempo y al espacio, oponiéndose así, a las tesis gnósticas acerca del mal constitutivo de este mundo. La lectura cuidadosa de las *Enéadas*, permite advertir el profundo conocimiento que el maestro neoplatónico tenía de las diversas interpretaciones filosóficas-teológicas acerca de la doctrina de la providencia. Estas consideraciones nos han llevado a afirmar, que con Plotino se inicia una línea mística-metafísica que contribuirá a la constitución de la Ecofilosofía y que hemos denominado “Proyección del paradigma plotiniano del Alma Universal en la Ecología Contemporánea”¹¹. El primer aspecto que es necesario destacar al analizar este paradigma, es que sólo puede ser entendido desde el término griego que Plotino utiliza para nombrar la providencia, es decir *πρόνοια*, ya que evidencia la conexión esencial entre las hipóstasis Inteligencia y Alma Total. Plotino sostiene que la belleza y el orden del cosmos, provienen de que la Inteligencia está presente constantemente en él. El segundo aspecto consiste en que Plotino afirma categóricamente que el ser humano puede percibir con su inteligencia, el orden y la buena disposición del universo y que esto se hace manifiesto para el alma que, por su esfuerzo de purificación, está en condiciones de contemplarlo. Y el tercero, que sin duda constituye una novedad en la historia de la metafísica occidental, es afirmar que la contemplación es una posibilidad universal de todos los seres vivos (tanto plantas como animales), y que no está reservada exclusivamente al ser humano. Esto permite resolver el complejo problema de cómo se relacionan la Unidad con la multiplicidad y enriquece aún más al denominado “paradigma ecológico”.

En cuanto a la segunda hipóstasis, la Inteligencia, Plotino afirma que allí residen los inteligibles, las Formas eternas¹². Pero la visión de la Inteligencia y del mundo inteligible es preliminar a la del Uno. El paso siguiente consistirá en la contemplación del Uno y su relación con la multiplicidad. Plotino no teme plantear la cuestión de las cuestiones: como lo Uno puede generar lo múltiple sin perder su mismidad y como lo múltiple, es decir cada uno de los seres existentes, tienen

11 P. Ciner, “La cuestión de la contemplación en la ecofilosofía. Aristóteles y Plotino”, en *Ecofilosofía. Una tradición antigua y nueva a la vez*, (San Juan: Ed. De la FFHA de la UNSJ, 2004), 60-73,

12 V,1(10),7,30-35: “Este es, pues, el linaje” de la Inteligencia, linaje digno de la más pura Inteligencia”. Consiste en que no nació de ningún principio más que del primero, y en que, una vez nacido, generó consigo todos los Seres, toda la Belleza de las Formas, todos los dioses inteligibles”.

presente la huella (ἥχος) de la unidad¹³. En términos metafísicos: cómo se resuelve el delicado problema de la participación (μέθεξις). Según explicamos en otros artículos anteriores¹⁴, la doctrina de la participación se expresa para Plotino con una doble significación, que se oculta cuando se traducen los verbos μεταλαμβάνειν y μετέχειν simplemente por participar. Estos dos momentos son ontológicos, no cronológicos. Por lo tanto, Plotino usará cada uno de estos términos según el ángulo de análisis que realice: o como lo inferior recibe o aprehende lo superior (μεταλαμβάνειν) o como lo inferior lo tiene y tiende hacia el Uno (μετέχειν). La doctrina de la participación se muestra en Plotino entonces con tanta coherencia, porque el primer principio es considerado como potencia activa (δύναμewς).¹⁵

Plotino finaliza V,1 postulando la existencia de un nivel supra-intelectivo en el alma humana, que en realidad nunca tiene ningún contacto con la materia. Al activar ese nivel al que denominaremos místico, el sabio puede dirigir y controlar las manifestaciones del compuesto psicofísico a las que comúnmente denominamos emociones y pensamientos, y comunicarse directamente con el Uno.

En palabras del maestro neoplatónico: "... tocamos verdaderamente a Dios, convivimos (σύνεσμεν) con El y estamos suspendidos de él. Es decir, estamos situados en El desde el momento en que nos inclinamos decididamente a El"¹⁶.

Hasta aquí nuestro análisis del legado de Plotino.

3. EL LEGADO DE ORÍGENES

Pocos teólogos han tenido tanta influencia en la cultura occidental como Orígenes y pocos también han generado tantas polémicas, como el maestro alejandrino. Si bien sus detractores han intentado a lo largo de la historia ocultar la profundidad y la belleza de sus geniales intuiciones aduciendo "supuestas herejías", su legado se ha mantenido incólume a lo largo de los siglos. Entre sus admiradores se destacan teólogos tan prominentes como los siguientes: Gregorio Nacianceno, Basilio, Dionisio Aeropagita, Dídimo el Ciego, Atanasio, Ambrosio

13 V,1(10),6,5-10: "¿cómo del Uno, tal como nosotros lo entendemos, pueden venir a la existencia una multiplicidad cualquiera, una diáda o un número, o lo que es igual, como el Uno no permaneció en sí mismo y cómo creemos poder reducir a la unidad esa multiplicidad de los seres visibles".

14 P. Ciner de Cardinali, "La Participación y la Mística en las *Enéadas* de Plotino", *Epimeleia*, Año IV, N°7, 1995, 55-107.

15 Cf. F. García Bazán, *Plotino. Sobre la trascendencia divina*, (Mendoza: Ed. De la Fac. de Filosofía y Letras de la UNCU, 1992), 275.

16 V,1(10),11,10-15

de Milán, Hilario de Poitiers, Bernardo de Claraval, Juan de la Cruz, Nicolás de Cusa, Erasmo, H. Von Balthasar, etc. Hace ya algunos años Benedicto XVI, reafirmó la permanencia de este legado escribiendo que: “Orígenes imprime un “cambio irreversible” al desarrollo del pensamiento teológico, basado en la explicación de las Escrituras, para progresar en el conocimiento de Dios”¹⁷. A esta clara descripción del aporte del alejandrino a la teología cristiana, también debemos añadir que Orígenes a través de un exhaustivo trabajo exegético del texto bíblico, dejó abierto ya en su época, el camino del diálogo con las ciencias particulares, tales como la astronomía, la biología, etc. En ese sentido, para el alejandrino la fe de la sabiduría¹⁸, tal como él la denominaba en el *Comentario al Evangelio de Juan*¹⁹, no se contraponen al diálogo interdisciplinario.

El hilo conductor de este apartado dedicado a Orígenes, consistirá en mostrar parte del legado que el maestro alejandrino, ha realizado a la teología cristiana occidental. Este legado incluye tanto los aspectos más aceptados por la tradición, como así también los llamados “controvertidos”. Entendemos que una obra de la genialidad como la de Orígenes no debe ser fragmentada en aspectos “supuestamente” ortodoxos y en aspectos “supuestamente” heterodoxos. Esta actitud hace mucho daño, tanto a la teología contemporánea como a la investigación actual. Entre los aportes de Orígenes a la cultura teológica de Occidente, merecen especial mención los siguientes: a) el inicio de la *lectio* divina, que como hermenéutica de las Sagradas Escrituras, estuvo presente en todos los grandes comentarios exegéticos de Occidente y b) la creación de figuras simbólicas en el lenguaje místico, que fueron utilizadas por todos los grandes místicos de Occidente y c) las implicancias antropológicas de las llamadas “doctrinas controvertidas”, tal como por ejemplo, la doctrina de la preexistencia. Comenzaremos pues, con los temas propuestos

3.1 LA *LECTIO* DIVINA

Lectio divina es la expresión latina para significar la meditación orante de la Sagrada Escritura. Esta expresión fue utilizada por primera vez por Orígenes, en la carta que el maestro alejandrino le envía a

17 Benedicto XVI, *Los Padres de la Iglesia. De san Clemente Romano a san Agustín*, (Buenos Aires:, Ed. Agape, 2008), 37-47.

18 *Clo* X, XLIII, 298-301

19 Orígenes, *Comentario al Evangelio de Juan*, Introducción, traducción y notas, Patricia, A. Ciner, Vol. N° 115, Biblioteca de Patrística, (Madrid: Ed. Ciudad Nueva, 2020); Orígenes, *Comentario al Evangelio de Juan*/2, traducción y notas, Patricia, A. Ciner, Biblioteca de Patrística, Vol N° 116, (Madrid: Ciudad Nueva, 2020).

Gregorio Taumaturgo, cuando éste debe partir hacia su ciudad natal, en la que luego desarrollaría sus funciones como obispo.

Con su acostumbrada humildad, Orígenes comienza la carta saludándolo en Dios, es decir señalando que el verdadero maestro que lo ha guiado no ha sido él, sino la sabiduría divina. Luego enfatiza las cualidades y las posibilidades que Gregorio podría tener en el mundo. Y así escribe que:

Ahora bien, tu talento natural puede hacer de ti un cabal jurisconsulto romano o un filósofo griego de cualquiera de las famosas escuelas. Más yo quisiera que, como fin, emplearas toda la fuerza de tu talento natural en la inteligencia del cristianismo.²⁰

La imponente de Orígenes como maestro, se muestra justamente en la actitud de haberle dado todos los elementos racionales imprescindibles para un intelectual de la época, pero al mismo tiempo en la advertencia cariñosa de los peligros que este camino puede tener. Justamente por esto utiliza el texto del Éxodo, y la alegoría de Egipto, cuyo significado más profundo es el que explica bellamente en las Homilías del mismo nombre. En palabras de Orígenes: “Salimos de Egipto por un camino de tres días si, abandonando la sabiduría racional, natural, moral de las cosas del mundo, nos convertimos a las decisiones divinas”²¹. Esta salida no es por supuesto espacial, sino que se da en el alma que decide progresar en la fe. Orígenes le recuerda a Gregorio el ejemplo de Ader (Adad), idumeo, quien cuando empezó a gustar de los panes de Egipto, traicionó a su propio pueblo. También le enseña cómo sólo un verdadero maestro puede hacerlo, que el mundo de la acción puede ser bueno y productivo, pero que el alma sólo encuentra fuerza y claridad, en la Palabra divina. Y así le recomienda que:

Tú, pues señor e hijo mío, atiende principalmente a la lección de las Escrituras divinas...Y a la par que atiendes a la lección de las cosas divinas con intención fiel y agradable a Dios, llama y golpea a lo escondido de ellas, y te abrirá aquel portero de quien dijo Jesús: A éste le abre el portero. Pero no te contentes con golpear y buscar, pues necesaria es de todo punto la oración pidiendo la inteligencia de lo divino.

20 *Carta de Orígenes a Gregorio*, 1.

21 *HEx.*, III, 3.

Exhortándonos a ella el Salvador, no sólo dijo: Llamad y se os abrirá, buscad y encontraréis, sino también: Pedid y se os dará.²²

Orígenes utiliza aquí la expresión griega *θείων γραφῶν ἀναγνώσει* que luego se traducirá como *lectio* divina y que tuvo una importancia decisiva en la espiritualidad cristiana posterior. Orígenes le pide a su discípulo que a la hora de elegir qué camino seguir, se deje iluminar siempre y en primer lugar por la fe de la sabiduría. Teniendo siempre en cuenta, la excelente formación filosófica que Orígenes le había proporcionado a Gregorio, esto no puede ser considerado como una crítica a la razón humana y a sus posibilidades. La última lección que quiere legarle Orígenes a su discípulo es que no permita que las vanidades del mundo lo confundan. La *lectio* divina es entonces, no sólo una técnica hermenéutica, sino más bien una posibilidad de encuentro con Dios mismo. Este encuentro requiere de la superación del pensamiento lógico-racional para activar las potencias supraracionales, que por supuesto, no son sinónimos de irracionalidad. Este aspecto está totalmente explicitado, en el episodio de la fuente del Libro XIII del *Comentario al Evangelio de Juan*²³, en donde Orígenes diferencia la fuente de Jacob de la fuente de agua viva de Jesús. En la explicación alegórica de Orígenes, el agua de la fuente de Jacob no se refiere únicamente al sentido captado por los más simples e ingenuos, sino también al sentido exacto y preciso hallado por los exegetas, lo que hoy llamaríamos los intelectuales, con relación a las Escrituras. La exégesis exacta y precisa de todas las Escrituras, no deja de ser un conocimiento mediado de Verdad, a través de tipos, palabras y figuras, de parábolas e imágenes. Los sabios según las Escrituras, aun cuando hayan obtenido un breve sosiego procurado por la comprensión de las razones y pensamientos de lo profundo del pozo de Jacob, experimentan en breve de nuevo la misma perplejidad e incertidumbre que antes. Lo que ellos habían comprendido como profundo, ha sido incapaz de procurarles un encuentro, una verdadera iniciación en los misterios divinos. La palabra de Jesús en cambio es tal, que hace brotar en el interior mismo de aquel que ha recibido su buena nueva, una Fuente de Agua viva, capaz de hallar todo lo buscado y de elevar progresivamente la mente, hasta hacerle dar el salto a la Vida Eterna. La Escritura concebida como el pozo de Jacob, contiene solamente aquellos misterios que pueden ser expresados conceptualmente y en este sentido Orígenes afirma que: “Pienso que, frente al conocimiento

22 *Carta de Orígenes a Gregorio*, 4.

23 *Clo* XIII

total, las Escrituras enteras, incluso comprendidas exactamente, no son más que ínfimos elementos y comienzos muy modestos”²⁴. Los Misterios de Dios más eximios, los Misterios por antonomasia requieren de la unión transformante con el Hijo comprendido como *Logos-Sofía*. Los cristianos que se contentan con una instrucción elemental o con un estudio intelectual son los que, en palabras de Pablo, se alimentan de leche. Los cristianos adultos, perfectos²⁵, son los que progresan en el conocimiento de Dios y se alimentan del manjar sólido de la Sabiduría, pasando de la interpretación literal de la Escritura, a la espiritual. La *lectio* divina será para Orígenes entonces, sinónimo de iniciación, ya que ésta es la única forma en que la sed de Dios podrá ser calmada.

Esta bella doctrina de la “*Lectio* divina” se convirtió en la columna vertebral de la vida religiosa posterior. Las reglas monásticas de Pacomio, Agustín, Basilio y Benito hicieron de esa práctica, junto al trabajo manual y la liturgia, la triple base de la vida monástica.

3.2 LAS FIGURAS SIMBÓLICAS DEL LENGUAJE MÍSTICO: EL TEMA DE LA HERIDA DE AMOR

Orígenes ha tenido el mérito de haber desarrollado también por primera vez, una de las figuras espirituales que más impacto tuvo en la historia de la mística occidental: nos referimos al tema de la herida de amor. Aparece, como veremos, totalmente desplegada en el *Comentario al Cantar de los Cantares* (versión de Rufino) y en la segunda *Homilía al Cantar de los Cantares*²⁶ (versión de Jerónimo), pero también se encuentra tratada en otras obras de su producción, como el *Contra Celso*²⁷. Transcribiremos a continuación, un fragmento del prólogo al *Comentario al Cantar de los Cantares*, en donde Orígenes transido de verdadero entusiasmo místico, escribe lo siguiente:

Ahora bien, el alma es movida por el amor (amore) y el deseo celeste (cupidine caelisti) cuando, examinados a fondo la belleza y la gloria del Logos de Dios, se enamora de su aspecto y recibe de él como una saeta y una herida de amor (vulnus acceperit).... Por consiguiente, si alguien logra con la capacidad de su inteligencia (capaci mente) vislumbrar y

24 *Clo* XIII, V, 26, 30. Οἷμαι δὲ τῆς ὅλης γνώσεως στοιχεῖά τινα ἐλάχιστα καὶ βραχυτάτας εἶναι εἰσαγωγὰς ὅλας γραφάς

25 οἱ τέλειοι

26 Cf. Orígenes, *Homilías sobre el Cantar de los Cantares*, Orígenes, Introducción, traducción y notas, Samuel Fernández, Vol. N° 51, Biblioteca de Patrística, (Madrid: Ed. Ciudad Nueva, 2000.

27 *CC* VI,9,19-21

contemplar la gloria y la hermosura de todo cuanto ha sido creado por él, pasmado por la belleza misma de las cosas y traspasado por la magnificencia de su esplendor como por una saeta bruñida, en expresión del profeta, recibirá de él una herida salutífera y arderá en el fuego delicioso de su amor.²⁸

Comenzaremos nuestro análisis diciendo, que, si bien el tema de la herida de amor parece a primera vista un simple recurso estilístico, éste debe ser considerado como un elemento vital dentro de la antropología origeniana, ya que es a través suyo como se produce la comunicación entre el alma y lo divino. En términos estrictamente metafísicos podríamos decir que la participación con lo divino, sólo se actualiza cuando se produce esta herida y que es en este momento cuando el alma adquiere la verdadera sabiduría, es decir “la ciencia de las cosas divinas y humanas y sus causas”.²⁹ También podremos comprender que es en y a través del Hijo que el Padre se alcanza, ya que ellos son dos y uno al mismo tiempo y que por lo tanto en el momento de la unión mística el alma no trasciende al *Logos* para unirse a Dios-Padre³⁰. Esto implica que cuando un alma es herida de amor participa directamente del *Logos* divino y a través de él, de Dios mismo y que por tanto en la medida en que se esfuerza, está en condiciones de comunicarse directamente con lo divino. Daniélou³¹ ha afirmado a modo de crítica que, en Orígenes, el parentesco con lo divino aparece todavía como una propiedad de la naturaleza, y que por tanto esta concepción lo vincula demasiado con el platonismo y con el plotinismo. Nosotros pensamos que lo que Daniélou sugiere como debilidad del sistema es en realidad el elemento que más fascinación ha ejercido a lo largo de los siglos: la doctrina de la preexistencia.

28 CCT, Prol. 2,17.

29 CMt, XII,5.

30 Es interesante destacar que hay una variación importante de traducción entre la versión de los LXX y el texto hebreo del *Cantar*. En efecto, en este último la expresión que se utiliza puede ser traducida como “es que estoy enferma de amor”. ¿Por qué la versión de los LXX tradujo el adjetivo hebreo “enferma” por el participio perfecto aoristo *τερωμένη* que significa herida? A modo de hipótesis diremos que quizás se estaba tratando de mostrar que la relación con lo divino no podía producir enfermedad sino apertura o contacto. Pensamos que Orígenes basándose fundamentalmente en esta idea agregó además que esta herida es salutífera, es decir que el alma humana realmente encuentra el camino de la salvación cuando la recibe.

31 J. Daniélou, *Orígenes*, (Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 1958), 364.

3.3 IMPLICANCIAS ANTROPOLÓGICAS DE LA DOCTRINA DE LA PREEXISTENCIA

Brevemente explicaremos en que consiste esta doctrina para el alejandrino. En investigaciones anteriores³² hemos sostenido que, desde nuestra perspectiva, la doctrina de la preexistencia, no es como lo sostuvo H. Crouzel “la hipótesis favorita de Orígenes y al mismo tiempo la más extraña de su teología”³³. Por el contrario, hemos afirmado que es un pilar fundamental de su doctrina, sin la cual toda la belleza y profundidad de sus posteriores desarrollos se derrumban por completo. Por tal razón, hemos intentado también clarificar y resignificar la palabra preexistencia (en latín *praexistentia*)³⁴. Es indispensable destacar al respecto que, el verbo utilizado en el texto de las condenas del Concilio de Constantinopla fue προϋπάρχω³⁵, que es también el verbo que Orígenes utiliza en el libro II del *Comentario al Evangelio de Juan*³⁶ para referirse al Logos que está desde el principio en el alma. Este verbo está formado por las preposiciones πρό y ὑπό, que significan “antes” y “debajo de” respectivamente y el verbo ἄρχω, que entre sus múltiples significaciones puede ser traducido como “dar origen”, “comenzar”, “preceder”, “ser la causa de”, etc. Si unimos todos los matices de este complejo y hermoso verbo y lo aplicamos a la obra de Orígenes, en donde lo que “da origen” hace alusión a la sabiduría eterna de Dios y de su Hijo, creemos que debería ser entendido “como la eternidad del principio que está antes del tiempo y subyace en él”. Por esta razón consideramos que la clarificación del término preexistencia permitiría comprender el objetivo del maestro Alejandrino, que está dirigido a mostrar la continuidad de la eternidad en el tiempo, y cómo esta eternidad del principio convive con la dimensión material que está sujeta al tiempo y al espacio. En otros términos: que

32 Cf. P. Ciner, “Una relectura del *De Principiis* a la luz del *Comentario al Evangelio de Juan*. La cuestión de la preexistencia”, en *Teología y Vida*, LV (2014), pp. 263-285.

33 Cf. Henri Crouzel, *Orígenes. Un teólogo controvertido*, (Madrid: BAC, 2000), 289.

34 Es muy importante destacar que, Rufino utiliza en *Prin* II,10,7(20) y en III,6,1(19)), las expresiones “prima conditionis” y “prima conditione” respectivamente, que han sido traducidas por S. Fernández “como primera creación”, para referirse a la doctrina de la preexistencia. Posiblemente y sólo a modo de conjetura, podríamos afirmar que la expresión “doctrina de la preexistencia”, comenzó a utilizarse con posterioridad a las condenas del Concilio de Constantinopla.

35 Cf. J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, tomus nonus, Florence 1763, pp. 533-534; J. P. Migne, PL (*Patrologiae Cursus Completus*, Tomus LXIX), Justiniani Lib. Adv. Origenem, p. 221; H. Denzinger, P. Hünermann, *El Magisterio de la Iglesia*, (Barcelona: Ed. Herder, 2000), 408-409.

36 *Clo* II, XVIII, 129.

las criaturas intelectuales (voῒς³⁷) jamás pierden la herencia espiritual proporcionada por Dios a través de la imagen inscrita en ellas. Esta imagen les otorga la capacidad de devenir y asemejarse a Dios a través del progreso espiritual (προκοπή) y, por lo tanto, independientemente del estado transitorio que asuman al hacer uso de su libre albedrío (ángel, hombre o demonio), nunca pierden, tal como lo afirma en su obra *Sobre los Principios* la posibilidad de su herencia de salvación (*hereditatem salutis*)³⁸. Es necesario añadir que, esta doctrina a pesar de todas las condenas que sufrió, tuvo y continúa teniendo, un gran impacto en la Cultura de Occidente, ya que el núcleo esencial de la misma es la convicción profunda en que a las criaturas intelectuales desde la eternidad, se les otorgó el don del libre albedrío y que se don les permite a todos los seres, aún a los demonios, transformarse hasta llegar a ser un día, Hijos de Dios. En ese sentido, Orígenes puede ser considerado como un paladín de la libertad. La clave hermenéutica para comprender este proceso, que se extiende desde la preexistencia hasta la apocatástasis (otra doctrina también condenada), reside en el uso que hace Orígenes del verbo γίγνομαι. Este verbo, que es uno de los más utilizados por el alejandrino, hace referencia al proceso dinámico para llegar a ser hijos de Dios y debe por lo tanto ser traducido, como “llegar a ser” o “devenir”³⁹. Orígenes enseña a través de su uso, que la divinidad esencial de las criaturas intelectuales puede ser desenvuelta y perfeccionada. Por tal razón, uno de los grandes méritos del alejandrino, ha sido distinguir entre las nociones de libre albedrío como don otorgado por Dios en la preexistencia y el estado de libertad total⁴⁰, alcanzado a través del progreso espiritual y de

37 Cf. H. Crouzel, *op. cit.*, p. 289. El especialista francés realiza una interesante acotación: “Nunca hemos encontrado en las obras griegas de Orígenes el término voῒς en plural. Como él declina este término según la declinación ática y no la de la *koiné*, salvo cuando cita el Nuevo Testamento, habría dicho ciertamente en plural, voi y nunca voῒς».

38 *Prin* III.3.5-6: “Por ello, de día y de noche, nuestro corazón debe ser resguardado con todo cuidado, y no se debe dar lugar al diablo, sino que se debe hacer todo para que los ministros de Dios (es decir, aquellos espíritus que han sido enviados para servir a los llamados a la herencia de la salvación) encuentren lugar en nosotros, se complazcan en entrar al cobijo de nuestra alma y habitando en nosotros, es decir, en nuestro corazón, nos rijan con los mejores consejos, si acaso han encontrado adornada la habitación de nuestro corazón con el cultivo de la virtud y de la santidad”.

39 Cf. P. Ciner, “Devenir hijo de Abrahán: exégesis y mística en el *Comentario al Evangelio de Juan* de Orígenes”, en J. C. Caamaño y H. Giudice (eds.), *Patrística, Biblia y Teología. Caminos de diálogo*, (Buenos Aires: Agape, 2017), 73-81.

40 Cf. L. Pons, *El problema de la libertad en Orígenes*, (Buenos Aires: Agape, 2019).

la contemplación, aún después de la muerte física⁴¹. Esta insistencia en el libre albedrío no se opone a la doctrina de la gracia, como a veces se ha supuesto erróneamente⁴². Decimos esto, en función de que Orígenes ha enseñado a lo largo de toda su obra, que, sin progreso y esfuerzo no hay posibilidad de que la naturaleza divina inscripta desde la preexistencia se manifieste, pero que, sin la gracia que otorga Jesús, tampoco esta imagen divina puede llegar a su plenitud. En ese sentido, pensamos que las condenas del Concilio de Constantinopla⁴³ a la doctrina de la preexistencia, así como también a la doctrina de la apocatástasis, se hicieron desde un paradigma teológico y filosófico que impidió comprender la relación existente entre tiempo y eternidad, entre principio y fin, entre esclavitud y liberación espiritual, entre gracia y libre albedrío.

En última instancia Orígenes a través de su doctrina de la preexistencia, ha sido fiel a la tarea de todo buen maestro: dar a sus discípulos los instrumentos para alcanzar por ellos mismos la Sabiduría, premio espiritual que no está fuera de ellos, sino en su ser más íntimo.

41 Orígenes a través de la exégesis de algunos fragmentos bíblicos dejó planteada la posibilidad de la existencia de vida después de la muerte, siempre en vinculación con ciencias como la astronomía y la física, etc. Cf. *Prin* II. 11.7: “Algo así hay que decir también sobre el lugar del aire. En efecto creo que todos los santos, al partir de esta vida, permanecerán en algún lugar de la tierra, al que la Escritura divina llama ‘Paraíso’, como en un lugar de instrucción y, como si dijera, en una sala de audiencia, o escuela de almas, en que serán adoctrinados en todo aquello, que han visto sobre la tierra, y recibirán también algunos vestigios o señales, de lo que va a tener lugar después o en el futuro, como cuando estando en esta vida, recibieron vestigios de las cosas futuras, aunque en *un espejo y enigma* y conocieron *de un modo parcial*, lo que ha sido revelado con mayor evidencia y claridad en sus lugares y tiempos. Si alguno fuere *limpio de corazón*, más puro de mente y de entendimiento más adiestrado, al partir con mayor rapidez, subirá pronto al lugar del aire y llegará al reino de los cielos, como si dijera, a través de las moradas de cada lugar, que los griegos designaron *sfairás*, esto es esferas, y la Escritura divina llama *cielos*; en cada uno de los cuales verá en primer lugar lo que allí se lleva a cabo y después conocerá también la razón de por qué se lleva a cabo: y así por orden recorrerá cada lugar, siguiendo al que *entró* en los cielos, *Jesús el Hijo de Dios*, que decía: *Quiero que donde yo estoy, estén también éstos conmigo*. Pero señala también la diversidad de lugares, cuando dice: *En la casa de mi Padre hay muchas mansiones*”.

Cf. P. Ciner, “*En la casa de mi Padre hay muchas moradas* (Jn 14,2). El camino hacia la Sabiduría en la escatología de Orígenes”, en *Revista de Teología*, Tomo LV, N° 127, Diciembre 2018, 31-48.

42 Cf. Ciner, P. “Mi alma está aferrada a ti: El Camino hacia Cristo en el Comentario al Evangelio de Juan de Orígenes” en *Cuadernos de Teología*, editada por la Universidad Católica del Norte-Antofagasta-Chile, Vol. VIII, N°2, 2016, pp.10-11-33.

43 Cf. A. Guillaumont, *Les ‘Kephalaiá Gnostica’ D’Evagre Le Pontique. Et L’histoire de L’origénisme chez les grecs et chez les syriens*, (Paris: Ed. du Seuil, 1962) 140-147.

4. CONCLUSIONES

A modo de conclusión de esta ponencia, señalaremos brevemente los aspectos en que ambos autores continúan teniendo vigencia en nuestra cultura actual.

En lo que se refiere a la doctrina de Plotino, sin duda, influyó notablemente en todo la historia de la filosofía europea. Baste recordar a autores como Escoto Eriúgena, Meister Eckhart, Bergson, y el último Heidegger ⁴⁴. Su legado sigue vigente y es una opción intelectual que puede ser reactualizada por la Metafísica y la Mística del tercer milenio. Quisiéramos sintetizar algunos aspectos de su pensamiento, que seguramente, nos permitirían pensar temas tan acuciantes para nuestro tiempo, tales como la ecología, la naturaleza humana, y porque no la unidad planetaria, como modo de vida:

1. Para Plotino en todos los seres está presente el Uno, como hipótesis fundante. Si la humanidad del tercer milenio recupera como modo supremo de conocimiento la contemplación, podrá acordar con Plotino que un hombre sabio es el que “va camino a la unidad y de la serenidad”, y que por tanto “todo le es interior”⁴⁵. De este estado de sabiduría, devendrá la certeza absoluta de que todos los seres que conforman la “Vida” sobre nuestro planeta, forman parte de esa Unidad, ya que en cada uno de ellos está inscrita la huella de la divinidad.
2. El ser humano alberga en su interior un nivel o dimensión mística, que le permite controlar sus manifestaciones internas y externas. Nuestra época debe recordar esta doctrina antropológica, que, al igual que en Orígenes, sostiene que el ser humano puede a través de una correcta educación espiritual, elegir libremente la conducta que lo conduzca hacia el bien y hacia la virtud.

La doctrina de Orígenes por su parte ha tenido el mérito de conciliar a través del ejemplo de su propia vida, una inmensa profundidad teológica con la experiencia directa de unión con lo divino. En el análisis de su doctrina, ha sido posible advertir que su obra sigue siendo un ejemplo de apertura y de coherencia a la vez. De apertura, porque Orígenes, representa el modelo de un teólogo cristiano absolutamente comprometido, que no teme reflexionar sobre cuestiones difíciles y

44 J. Narbonne, *Henénologie, ontologie et Ereignis (Plotin, proclus, Heidegger)*, (Paris: Belles Lettres, 2001).

45 III,8(30), 6,35-40.

que requieren muchas veces confrontar su posición religiosa con ideas filosóficas diferentes a las suyas, respetando el fondo de verdad que fuera posible encontrar en ellas. También, porque su modo de hacer y de comprender la Teología, dejó como legado para el Siglo XXI un camino abierto al diálogo con las Ciencias Contemporáneas, ya que permite construir puentes de comunicación, entre ámbitos a veces aparentemente desconectados, como la Ciencia y la Espiritualidad. De coherencia, porque no existe en su sistema la posibilidad de separar lo que la *hiper* especialización contemporánea denomina teoría, de la experiencia práctica. Toda su obra está transida de una única fuerza, la fuerza del Espíritu, que la vivifica convirtiéndola en una posibilidad de realización para el ser humano del tercer milenio.

Finalmente, sólo nos queda agregar que estos dos místicos, a pesar de las grandes diferencias en sus sistemas, han mostrado a lo largo de los siglos que el alma humana tiene la posibilidad de realizar la experiencia de unión con lo divino, aquella por la que en palabras de Plotino “es menester desechar reinos y mandos sobre la tierra entera, el mar y el cielo⁴⁶”. Ambos autores también han fundamentado sus sistemas en un paradigma al que hemos denominado “de la relationalidad”, cuya lógica admite la complementariedad entre lo Uno y lo múltiple, permitiendo la posibilidad de comunicación entre todos los seres, a través de la divinidad que los reúne. Esto implica que trascendencia e inmanencia no se oponen, sino que, por el contrario, se encuentran en la doctrina de la participación. Desde las perspectivas propias de cada sistema, los dos también afirman que el cosmos sensible es hermoso y ordenado en su nivel ontológico, ya que manifiesta y refleja presencia del cosmos inteligible y eterno. Este paradigma permite que todos los seres humanos sin excepción, podamos encontrar hoy, la divinidad que vive y mora en lo más profundo de cada uno de nosotros, ya que todos tenemos inscripta esa huella o imagen desde la eternidad. En ese sentido, ambos han enseñado el camino de regreso hacia el primer principio, enseñando que sólo allí podrá el alma humana encontrar plenitud y sentido. La inmensa riqueza y profundidad de estos dos místicos, nos permite afirmar nuevamente y ya sin miedo a equivocarnos, que han sido ellos los verdaderos forjadores de la tradición mística en la Cultura de Occidente.

46 I,6(1),38

PLOTINO SOBRE LO UNO: INMANENCIA Y TRASCENDENCIA

Gerald Cresta*

La doctrina plotiniana sobre la naturaleza de lo Uno fue una de las cumbres filosóficas del neoplatonismo tardoantiguo y un modelo de referencia en los temas metafísicos desde los orígenes hasta avanzada la Edad Media. La realidad trascendente de lo Inteligible platónico es también para Plotino el principio de racionalidad, pero hay otro fundamento originario cuya irracionalidad propicia el despojo del conocimiento y la orientación hacia una experiencia mística; paradójicamente, es otro que no es otro. Acceder discursivamente a la significación de esa realidad absoluta conlleva la paradoja de sustraer gran parte, o casi toda, de la significación del lenguaje tal como lo conocemos, en un contrapunto entre lo dicho y lo indecible. El presente trabajo se centra brevemente en algunos fragmentos de *Enneada*, VI, 9, e intenta señalar una posible reflexión sobre los conceptos de inmanencia y trascendencia.

INTRODUCCIÓN

En las reflexiones de Plotino sobre la vida filosófica se destaca la unión espiritual del alma individual con el Principio fontal y a la vez último de la realidad. Esta unión presenta una vez más el problema teórico de la relación ontológica de lo inmanente con lo trascendente,

* CONICET, UCA, CEF-ANCBA.

de la multiplicidad con la unidad. Las doctrinas metafísicas precedentes –tomando en cuenta los dos cauces más representativos para el neoplatonismo– habían formulado una radical trascendencia: las Ideas en Platón y el primer Motor en Aristóteles. El neoplatonismo plotiniano propuso una instancia intermedia entre esa trascendencia necesaria y la contingencia sensible: el Alma del mundo, como expresión o procesión del Intelecto; y éste último como instancia sustancial que trasciende la realidad sensible. Transmitida de primera fuente por Porfirio, esta doctrina tiene una clave de bóveda en el tratado noveno de la sexta *Enneada*, que trata de lo Uno: trascendencia absoluta no sólo respecto del mundo sensible, sino también respecto del ámbito inteligible¹.

Con todo, se presenta un nuevo problema teórico: de lo Uno no puede hablarse, aunque se recurra a metáforas que en última instancia resultan infructuosas. Principio absoluto de unidad, lo Uno trasciende el orden de lo inteligible platónico, en primer lugar porque las Ideas participan en sentido horizontal de la Idea de Unidad; en segundo lugar porque el ámbito de las Formas arquetípicas es asimismo un ámbito de multiplicidad, una compleja dualidad ontológica, como sostuvo Aristóteles. Las Ideas comparten entre sí a la unidad, pero no son lo Uno.

Por otra parte, Aristóteles fundamenta la realidad en la *ousía*, es decir, que en los entes mismos pueden señalarse las cuatro causas, pero el mundo sensible es también inmanente frente a la trascendencia del primer Motor. Aristóteles no duplica el mundo sensible, pero sigue pensando en un necesario Principio inteligible como fundamento trascendente. Se trata, tanto en Platón como en Aristóteles, de una trascendencia última, es decir, primera. Para Plotino, en cambio, sería una trascendencia a la vez transcendida.

1. EL ALMA NO ES PRINCIPIO

En la doctrina de Plotino, el Alma cósmica es por un lado la fuerza organizadora de los cuerpos en el mundo, y en este sentido su función es coherente con lo bueno y necesario. Por otra parte, el alma individual como forma de los cuerpos, si bien es principio de movimiento de los seres vivos, padece el contacto con la materia corporal que la corrompe mediante la impureza y los vicios². Por esa carencia frente a

1 Edición crítica de P. Henry, H.R. Schwyzwer, *Plotino Opera*, 3 tomos, París-Bruselas-Leiden, 1951-1973 (*editio maior*). Para las citas he seguido la edición *Plotino. Enéadas* (3 tomos). Introducción, traducción y notas de Jesús Igal, Editorial Gredos, Madrid, 1982-1998.

2 García Bazán señala en Plotino la experiencia de “una Belleza extraordinaria-

la realidad inteligible, la realidad sensible debe ser fundamentada por una realidad superior. Es un proceso ascendente. En *Enéadas*, IV, 6, 3, Plotino afirma que “el Alma es la última de las razones inteligibles y a la vez la primera del mundo sensible, y es por eso que está en relación con los dos”, pero en VI, 7, 35 dirá que “en la comunión con lo Uno, el alma ya no es más un alma”³.

Por tanto hay aquí dos connotaciones en el término: por una parte el Alma es el intermediario entre mundo inteligible y mundo sensible, organizadora de éste último; por otra, es el recorrido del alma individual a través de las distintas regiones de la realidad, y su destino. Al estar en contacto con la Inteligencia que es el orden mismo, existe como tal por ser objeto de contemplación; y por el contacto con la materia que organiza, es objeto de ciencia. Puede ser principio de organización de la actividad corpórea porque por su parte superior es principio de actividad contemplativa. De la contemplación dirigida al Alma del mundo –segunda hipóstasis– se pasa a la contemplación del Intelecto o Nous –primera hipóstasis– y del Ser inteligible pero múltiple existente en el Nous se trasciende a lo Uno inexistente. La consistencia ontológica de los sensible y de lo inteligible están ligadas a una forma, tienen cierta configuración; la naturaleza de lo Uno en cambio no comparte ninguna esencia con el ser de los entes. Dice Plotino en este fragmento:

Quienquiera, pues, que aprestado para la contemplación de semejante naturaleza, se imagine en ella magnitud, figura o masa, es que no lleva la inteligencia por guía de su contemplación: la inteligencia es incapaz por naturaleza de representarse tales cosas; tal representación es propia de la sensación y del juicio subsiguiente a la sensación. Bien al contrario, hay que aceptar de parte de la inteligencia el anuncio de lo que es capaz; pero de lo que la inteligencia es capaz es ver o los propios inteligibles o los anteriores a ella. Ahora bien, ya los inteligibles inmanente a ella son puros, pero más puros y simples son los anteriores a ella, mejor dicho, el anterior a ella. Luego tampoco es inteligencia, sino anterior a ella; porque la inteligencia es alguno de los seres, mientras aquel no es ninguno, sino anterior a cada uno. (*Enéadas* VI, 9, 3, 30).

Es posible entonces pensar un sentido primero del término trascendencia correspondiente a un orden inteligible no inmanente, y

mente maravillosa” situada “más allá de lo inteligible”. Cf. F. García Bazán, *Plotino y la Mística de las tres hipóstasis*, Buenos Aires, 2011, 478.

3 Cf. E. Bréhier, *La filosofía de Plotino*, Sudamericana, Bs. As. 1953, 76.

un sentido más simple a la vez que radical: el de una trascendencia absoluta respecto de la cual la trascendencia inteligible también es inmanencia.

2. LO INTELIGIBLE NO ES PRINCIPIO

Del mismo modo que el Alma cósmica no es fundamento metafísico absoluto, tampoco lo es el Intelecto o lo Inteligible. Anterior al neoplatonismo, el concepto de trascendencia refiere, en Platón, a una ontología de las Formas, postuladas como modelos arquetípicos de las sustancias sensibles. El problema a resolver, como se sabe, es el dualismo que genera serias dificultades en la doctrina de la participación. Una de estas dificultades, y quizás la más relevante, es la unidad como propiedad de la Idea suprema del Bien, porque el Bien, a diferencia de la Idea de Unidad, aparece como innegable necesidad de finalidad. Si la unidad es una propiedad de su naturaleza, el Bien no puede ser trascendente a la Unidad, y por ende tampoco a las demás Ideas. Plotino concuerda con Platón al afirmar una relación de dependencia fundamental de toda entidad, sea material singular o ideal universal, respecto al Principio de la unidad, es decir, a una Idea y a la vez a una de las propiedades de las demás Ideas. Plotino afirma en las primeras líneas de *Enéadas* VI, 9, 1: “Todos los entes por la unidad son entes [...] Porque qué podrían ser si no fueran unos, toda vez que, desprovistos de ser un esto o aquello, no son esto o aquello?”. Es en otras palabras la *aporía* del tercer hombre, autocrítica de Platón y argumento definitorio en Aristóteles.

Para superar el dualismo platónico, Aristóteles sin embargo debe considerar también una instancia similar a la Forma platónica, pero no como Arquetipo junto a otros Arquetipos, sino como acto puro que se contempla eternamente a sí mismo. Las Ideas, que son contempladas por nuestra razón mediante la *episteme*, no presentan en Platón una autorreferencialidad; el primer Motor en cambio es eterno pensamiento de sí mismo, y no comparte su naturaleza pensante con otros principios ontológicos: es la última referencia metafísica. Podría argumentarse a favor del platonismo señalando que la Idea en sí de la Ciencia incluiría, además de ser Arquetipo de nuestra ciencia, el de ser conocimiento en sentido supremo, tal como es presentada en el *Parménides*. Pero sería entonces también contemplativa; en todo caso debería conocerse a sí misma y conocer a la vez las otras Ideas⁴. De esto se deduce que si bien no hay dualismo en el ámbito de las Formas

4 *Parménides*, 134 b. Platón se cuestiona aquí, en el personaje de Parménides, la problemática de los dos ámbitos, sensible e inteligible, como dos órdenes incommunicables.

porque todas comparten una misma naturaleza, tampoco hay unidad entre contemplativo y contemplado, como sí la hay en el Motor inmóvil. Y con todo, el Principio aristotélico, aún siendo divino, lleva en sí una imagen antropomórfica: la dupla pensamiento-pensado no deja de ser –de un modo superior– una operatividad que Aristóteles explica a partir de un examen de la psicología humana y de una teoría acerca de cómo pensamos⁵. Por esto, cuando Plotino insiste en que lo Uno trasciende nuestra comprensión y no es reducible a una forma conceptual, elude la posibilidad de construir un primer Principio que manifestamente es una imagen de nosotros.

Ambas realidades inteligibles –Ideas y Motor inmóvil– son trascendentes respecto al mundo sensible. Son dos concepciones de la trascendencia, pero ambas se refieren a entidades existentes postuladas como Principios ontológicos. Esto significa, en la perspectiva metafísica de Plotino, una trascendencia que no trasciende a los entes considerados en sentido absoluto, porque los Principios mencionados son a su vez entes; es verdad que no lo son de manera contingente como los sensibles, pero también como ellos son sustanciales. En los fragmentos de *Enéadas* VI sobre lo Uno, la trascendencia no corresponde a una sustancia suprema.

Otra dificultad respecto de la unidad sustancial en el aristotelismo es que las cuatro causas siguen siendo inteligibles inmanentes a la existencia de la sustancia sensible individual. Por eso la estructura causal de su metafísica le permite dar un paso más allá de la aporética platónica⁶. El ente puede ser explicado de manera más asequible en los términos inclusivos de especie y género, y de modo conclusivo en los de sustancia primera y sustancia segunda. De idéntica manera sucede con la verdad, el bien y la belleza del mundo: la verdad es definida como oposición a la falsedad y por tanto no fuera del juicio; el bien siempre es bien en cuanto a su relación con el bien común, es decir, en el contexto discursivo de la ética; y la belleza es una cualidad que genera placer y admiración en el espectador; esto es, una relación con las percepciones de los sentidos, explicada con los conceptos de orden, armonía, proporciones, dimensiones, y en definitiva con la subjetividad de los singulares⁷. Aristóteles resuelve la *aporía* dualista, porque

5 Cf. J.M. Rist, *The One of Plotinus and the God of Aristotle*, *Review of Metaphysics* 27-1, 1973, 76.

6 Cf. J.L. Arce Carrascoso, *La metafísica de Plotino: expresión y trascendencia*, *Convivium. Revista de filosofía*, Nro. 1, 1990, 45.

7 Sobre el juicio como afirmación de la verdad o falsedad, véase *Metafísica* V, 7, 1017a 35-1017b 2; sobre el bien como bien moral, véase *Ética a Nicómaco* I, 4, 1095 b; sobre la belleza como armonía de formas véase *Poética* I, 1447 a.

las cuatro causas inteligibles son principios metafísicos que están en las sustancias sensibles y no fuera de ellas, pero por esa misma razón, desde la perspectiva de Plotino no serían trascendentes.

En este fragmento de la sexta *Enéada*, la sustancialidad inteligible –y con ella lo sensible participado– representa una realidad múltiple que no corresponde a la trascendente ausencia de entidad:

Y así, a la Inteligencia hay que caracterizarla como sigue: está presente al Bien y al Primero, y dirige su mirada a aquel; pero la vez está consigo misma y se piensa a sí misma, y se piensa a sí misma como idéntica a todas las cosas. Luego, siendo multiforme, dista mucho de ser el Uno. (*Enéadas*, VI, 2, 40).

El desarrollo de las reflexiones sobre la contingencia de lo sensible y la necesidad de lo inteligible, que fueron planteadas en las *Enéadas* anteriores, cobra sentido metafísico en un vislumbrar, por cierto intelectivo pero sobre todo sufriente añoranza de unidad, *un* supremo origen. No cabe ninguna clasificación discursiva, y todo discurso es vanamente aproximativo; no alcanza su objeto porque se trata de una plenitud inaccesible⁸.

Los conceptos generalísimos que recibe Plotino de la tradición no le satisfacen para conformar una metafísica de lo Uno cuya base no son los géneros supremos, ni un ámbito de Ideas como fundamento del ámbito sensible, al menos no en última instancia. La multiplicidad sensible, en este sentido, no tendría su fuente originaria en lo Inteligible, sino en una incapacidad propia que la limita⁹.

La singularidad de Plotino, tiene sus raíces en el convencimiento de una desigualdad metafísica entre lo Uno y el Ser; en otras palabras, el Ser conlleva la posibilidad de la existencia, sea en la singularidad sensible y la abstracción conceptual, como en Aristóteles, sea como la sustancialidad en sí de las Ideas. La sustancia segunda aristotélica, si bien no tiene realidad plena como la Idea platónica, es un universal abstraído a partir de la percepción sensible –Platón también llega a la Idea partiendo de lo sensible–; y el Motor inmóvil, aún como sustancia suprema puramente actual, tiene asimismo existencia. Lo Uno plotiniano, por el contrario, no admite abstracción ni siquiera en el modo de una sustancia pura. La unidad esencial de los entes no depende entonces de las Formas platónicas ni de la sustancia aristotélica; al

8 Cf. O. Becker, *Plotin und das Problem der geistigen Aneignung*, Berlin, de Gruyter, 1940, 93.

9 Cf. E. Bréhier, *La filosofía de Plotino*, 132.

trascender las esencias, lo Uno no es algo que sea uno, sino condición de posibilidad de la Unidad y por ende de la existencia múltiple.

El Intelecto por lo tanto es trascendente, como en Platón y en Aristóteles, pero en Plotino no es Principio absoluto, es decir, la trascendencia anterior es transcendida a su vez.

3. LA NATURALEZA DE LO UNO: INDECIBLE COMO TRASCENDENCIA, EXPRESABLE COMO IMMANENCIA

¿Cuál es entonces para Plotino la naturaleza de lo Uno? Debe ser señalado como Principio de unidad que no sea una propiedad de la naturaleza de las Ideas, sino la fuente absoluta no formal –gnoseológico y ontológico– cuya naturaleza escapa a cualquier intento de explicación, porque no hay allí ninguna determinación:

Qué será, pues lo Uno? ¿Cuál será su naturaleza? [...] Nuestro conocimiento se apoya en formas. Pero cuanto más se adentra el alma en algo carente de forma, al no poder abarcarlo por falta de una impronta que la determine y como que la marque con variedad de rasgos, tanto más se escurre y más miedo se tiene de no aprehender nada. (*Enéadas* VI, 9, 4).

No es posible saber acerca de lo Uno, pero se puede saber que ninguna de las Formas platónicas, ni siquiera el Bien, carece de determinaciones o propiedades: eternidad, perfección, unidad, etc. Tampoco el primer Motor aristotélico carece de estas notas constitutivas.

Y sin embargo, lo Uno es presentado por Plotino como Uno-Bien, asimilando la Idea platónica cumbre. Esto sería postular una trascendencia del Bien respecto de la trascendencia de las Ideas, una de las cuales es el mismo Bien. Aunque inaprehensible, puede pensarse que lo Uno es Principio absoluto de unidad respecto de la Idea de Unidad, pero no que lo Uno sea el Bien y que éste sea lo Uno. Esta dificultad puede deberse precisamente a las dificultades expresivas del discurso especulativo¹⁰. Una aproximación posible estaría en la relación o participación entre las Ideas, que Plotino recepciona y transforma. En Platón el Bien es uno porque participa de la Idea de Unidad, que no es suprema entre las Ideas, pero sí es un constitutivo esencial del Bien. En este intercambio, la Unidad –y las demás Ideas– a su vez recibe el sentido y el valor que aporta el Bien; es dependiente de la Idea de Bien, porque ésta es causa de la verdad y el conocimiento así como

10 Cf. J. M. Rist, *Plotinus: The Road to Reality*, Cambridge: University Press, 1967, 213.

fuentes de belleza y perfección. En este sentido metafísico la Idea de Unidad participada puede entenderse como esencial estructura de la realidad y por tanto como buena, no sólo por participar de la Idea de Bien, sino porque toda la realidad existente aspira en su tendencia ontológica a un bien teleológico¹¹.

El Bien debe ser postulado como condición de posibilidad lógica y ontológica de la realidad en su conjunto. Es una postulación necesaria para que la trascendencia de lo Uno, en su naturaleza invisible e indecible, no sea equiparado con la nada en el sentido no sólo de lo inaccesible a la intelección, sino a lo carente de toda finalidad, que no puede ser acto desde ninguna perspectiva:

El Bien es Principio, de él tiene la Inteligencia los seres que produce. Cuando lo mira, ya no puede la Inteligencia pensar otra cosa que lo que en él es, pues de lo contrario ella no engendraría. A él debe la capacidad de engendrar y de saciarse con los seres que engendra: él le da lo que él mismo no posee. Por intermedio de la Inteligencia procede una multiplicidad; la Inteligencia, incapaz de contener la potencia que recibe de él, la fragmenta y la multiplica, con el fin de poder sobrellevarla así parte por parte. (*Enéadas* VI, 7, 5).

En este fragmento puede observarse la necesidad de primacía de lo Uno-Bien respecto de la fundamentación del conocimiento de la realidad y su expresión. Pero al mismo tiempo, el empleo de categorías predicativas no es de utilidad, y como contrapartida ofrece un simulacro de acceso¹². Si lo Uno no puede ser definido o toda definición lo condiciona a ser algo que por principio no es, las dificultades expresivas carecen por lo tanto de una referencialidad. Plotino indica un modo de presencia que escapa a los contextos epistemológicos tal como son conocidos, por ejemplo: “La dificultad surge principalmente porque la comprensión de aquel no se logra por ciencia ni por intuición, como los demás inteligibles, sino por una presencia superior a la ciencia” (VI, 9, 3). Se indica que es preciso ensayar un acceso indirecto, una aproximación a otra realidad que por oposición haga las veces de contraste opuesto a lo vislumbrado oscuramente, es decir que considerar a los principios metafísicos más elaborados como un acceso efectivo y verdadero al conocimiento del mundo en sus raíces trascendentes, es

11 Cf. M. Stróżyński, *Plotinus on the contemplatio of the Intelligible world*, Cambridge University Press, 2024, 271.

12 Cf. F. De Haas, Did Plotinus and Porphyry disagree on Aristotle's 'categories?', *Phronesis* 46-4, 2001, 493.

por cierto un ejercicio válido de la razón, pero este ejercicio no logra el acceso a aquello que es del orden de lo inaccesible.

La propuesta metafísica plotiniana puede llegar a ser interpretada como una inmanencia *de* la trascendencia, pero no solamente en el sentido estoico de la circulación y la dispersión del Principio divino o Logos como estructural del mundo, sino, por el contrario, de lo que podría a su vez ser pensado como inmanencia *en* lo trascendente¹³. No se trata por lo tanto de una trascendencia explicada por la participación dualista de un orden en otro, sino una trascendencia en la cual predomina, por el necesario proceso de retorno, una absorción de los entes sensibles e inteligibles en lo Uno, desde donde se despliegan.

5. CONCLUSIÓN

Dos sentidos de trascendencia surgen en el análisis del término, según sea la valoración de la sustancia última como instancia plena: por un lado el mundo de las Ideas en Platón compartiría con el Motor inmóvil de Aristóteles un primer modo de entender la trascendencia. En este primer sentido, el ámbito de las Formas platónicas trasciende el mundo contingente, pero deja sin resolver o resolviendo de manera parcial la dicotomía dualista; y la postulación aristotélica de cuatro causas inherentes a las sustancias, comprendida como compuesto, resuelve el dualismo, pero teniendo como instancia final la causa inmóvil del primer Motor que por sus atributos trasciende el ámbito de la contingencia.

El segundo sentido de lo trascendente es el ofrecido por Plotino. Sobre esta trascendencia casi nada puede decirse, porque escapa al conocimiento predicativo. Es señalada como lo Uno, y de manera también incomprensible para el lenguaje discursivo de la ciencia, como Uno-Bien. Pero se puede saber, al menos a partir del contraste con el primer sentido, que se trata de una trascendencia plena no deducible ni siquiera al modo de los más altos Principios metafísicos previos, porque estos serían también inmanentes respecto de lo Uno. Plotino arriesga entonces un acceso diferente en todo sentido, no una vía negativa, sino un silencio del discurso especulativo. En el ámbito más decisivo de su pensamiento ofrece una mirada de primordial significancia para la fundamentación de lo que serán, junto a las doctrinas precedentes, los cauces de la metafísica occidental.

13 Cf. W. Theiler, Plotin zwischen Plato und Stoa, en: E.R. Dodds (ed.), *Entretiens sur l'Antiquité Classique V*, Genève, 1960, 63-86. Asimismo, W. Beirwaltes, *Denken des Einen*, Studien zur Neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte, Klostermann, Frankfurt a.M, 2016, especialmente 123-147.

EL PERFECCIONAMIENTO HUMANO: MEDIOEVO Y TRANSHUMANISMO CONTEMPORÁNEO

Rafael Cúnsulo*

I. INTRODUCCIÓN

Buenas tardes, estimados colegas, gracias por permitirme participar vía remota en esta ocasión. El tema planteado por el congreso es de una relevancia muy singular. Por eso he querido presentar lo que a mi modo de ver es una de las temáticas centrales a lo largo de la historia de la historia del pensamiento humano y es el tema del perfeccionamiento. Podemos descubrir que en Aristóteles el perfeccionamiento humano se refiere a la capacidad más alta del hombre y su desarrollo, pero también vemos en Platón la posibilidad de alcanzar la idea de lo bueno o en otros autores la idea de lo uno. De una u otra manera la antigüedad se planteaba la posibilidad del perfeccionamiento. Para Tomás de Aquino y en parte para el medioevo las dos grandes dificultades que se presentaban para el ser humano era la ignorancia y también el mal obrar o, como dirían los medievales, el pecado, esas dos dificultades con las que habíamos nacido debían ser superadas no sólo por el esfuerzo humano, como en la antigüedad, sino por la gracia. Por eso en primer lugar quiero tratar el perfeccionamiento en el medioevo con Santo Tomás a partir de la idea de la gracia que es capaz de elevar a la naturaleza, pero también en el transhumanismo vemos el deseo del perfeccionamiento. Las dificultades ya no son las

* UNSTA

mismas que se planteaban en el medioevo, el transhumanismo plantea el problema de poder superar la condición mortal del ser humano y para eso recurre a la ciencia y especialmente a la tecnología de la informática. Uno de los representantes de ese pensamiento, no el único, pero sí el más divulgado es Yuval Noah Harari. Y él plantea su teoría del desarrollo de lo humano en su libro *Homo Deus*. Por eso en segunda instancia trataremos sobre el *Homo Deus* y finalmente haremos unas líneas conclusivas en las cuales buscamos puntos de coincidencia entre el perfeccionamiento que planteaban los medievales, en particular Tomás, y el perfeccionamiento que plantea el transhumanismo, especialmente Harari.

II.- EL PERFECCIONAMIENTO EN TOMÁS DE AQUINO.

beatitudo ultima consistit in visione divinae essentiae, quae est ipsa essentia bonitatis. Et ita voluntas videntis Dei essentiam, ex necessitate amat quicquid amat, sub ordine ad Deum.¹

Tomás plantea la necesidad de salir de la ignorancia, del error, del pecado; estas tres dimensiones de la condición humana son condiciones que heredamos desde los primeros padres, por el pecado de Adán. Estas tres condiciones requieren, por un lado la virtud, como en el caso de la ignorancia, que requiere una virtud que se logra con la búsqueda de la verdad, una virtud que ha sido bastante olvidada, que es la ‘studiositas’, una virtud que en Tomás adquiere una relevancia vocacional importante porque él dedicará su vida a esta virtud fundamental, pero también la debilidad humana se manifiesta en sus acciones en expresiones de Pablo ‘hago el mal que no quiero y dejo de hacer el bien que quiero’. Para Tomás esta debilidad no puede ser superada exclusivamente por la virtud de la prudencia, necesita la gracia de la caridad, ya que en Tomás el perfeccionamiento está inspirado en un modelo divino porque escuchó el Evangelio que decía que debíamos ser perfectos como nuestro padre del cielo es Perfecto. (“Pero sobre todas estas cosas, tengan la caridad, que es el vínculo de la perfección” (Col 3,14). Pero la realización de esa perfección en el peregrinar de esta vida o, como señala él, en estado de viador o de peregrino es imposible alcanzar con plenitud. Para Tomás la muerte no es un mero accidente si no que es un paso necesario para alcanzar la verdadera plenitud que se da en la Resurrección y en la vida. Por eso la búsqueda de la verdad y la vivencia de la caridad de alguna manera anticipan en

1 Summa Theologiae I-II, q. 4, a. 4, in c.

nuestro estado de peregrinos lo que podremos vivir allá en el Paraíso o en la Vida Eterna, para ser más preciso. Pero también se dice que algunos son perfectos en cuanto al entendimiento; pues el mismo Apóstol dice: “Sed niños en el mal, pero perfectos en el sentido” (1 Cor 14,20). En otra parte de la misma epístola, dice: “Sed perfectos en la misma mente y en el mismo juicio” (1 Cor 1,10), aunque, como se dijo, por muy perfecto que sea el conocimiento de una persona, sin caridad se le juzga como nada. La perfección se encuentra tanto en el amor a Dios como en el amor al prójimo, Habiendo considerado que la perfección consiste principalmente en la caridad, queda claro en qué consiste la perfección de la vida espiritual. Pues hay dos preceptos de caridad: uno relativo al amor a Dios y el otro al amor al prójimo.

La perfección del ser humano² depende del grado de su participación de la perfección divina. Esta participación se puede adquirir por dos vías: natural: el ser humano es imagen de Dios en cuanto participa de su ser y sus operaciones de entendimiento y voluntad³; sobrenatural: la gracia divina nos redime del pecado original y de los pecados personales⁴ y nos eleva al rango de hijos de Dios, haciéndonos participar de la naturaleza divina⁵.

Si bien la gracia es un don que Dios da según su voluntad⁶, por medio del mérito de nuestras buenas obras, ésta puede crecer en nuestra alma⁷ progresiva e indefinidamente⁸, pudiendo nuestra alma alcanzar un alto grado de identificación con Dios en su ser y en su obrar.⁹

2 Santo Tomás, apoyándose en la antropología aristotélica, habla del ser humano en tanto que una unidad (De anima a. 12; De veritate q. 26, a. 2 ad 3 y 26, 10; Tomás de Aquino, Summa Theologiae I, q. 76, 1, ad 5; Summa contra gentiles II, a. 57): “el alma y el cuerpo tienen un único ser, el ser del hombre, del compuesto humano” (G. Celada Luengo, Tomás de Aquino, testigo y maestro de la fe, San Esteban, Salamanca, 1999, 165).

3 Cf. Tomás de Aquino, Summa Theologiae I, q. 93, a. 3.

4 Cf. ibid. I-II, q. 82, a. 1; q. 83, aa. 2-3.

5 Cf. ibid. I-II, q. 109, aa. 2, 7.

6 Cf. ibid. I-II, q. 112, a. 4.

7 Para facilitar la lectura y comprensión, en todo el apartado 1.4.5.b. Santo Tomás de Aquino. Breve estudio de su espiritualidad, vamos a emplear el término “alma” en vez de “ánima”.

8 Cf. ibid. I-II, q. 114, a. 8.

9 Cf. V. Cudeiro, “Espiritualidad”, en A. Lobato (dir.), El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy, vol. III, Edicep, Valencia, 2003, 915-939, 916-197; A. Royo Marín, Los grandes maestros de la vida espiritual, BAC, Madrid, 2002, 207-208.

Mediante la transformación identificadora con Dios, el ser humano se hace un dios por participación¹⁰. Pero esto no ha de pretenderse alcanzar por medios indebidos o por uno mismo¹¹: sólo Dios deifica a la persona, y lo hace mediante la gracia santificante, que es un efecto de un acto especial de su amor, que “es cierta forma y perfección, que permanece en el hombre incluso cuando no obra”¹².

III. EL PERFECCIONAMIENTO EN HARARI

Harari en su *Homo Deus* va a plantear la necesidad de superar al homo sapiens, un hombre que ya está alcanzando la plenitud histórica de su desarrollo y que no ha podido superar el límite temporal; por eso las dos carencias que tiene el ser humano (ignorancia y muerte) las supera, por un lado con una central de datos, él propone específicamente la silicon Valley, una central de datos que le permite superar la ignorancia, la desinformación y también plantea la posibilidad de la superación por vía de la tecnología de la condición mortal del ser humano; el ser humano puede permanecer de dos maneras, por un lado, con la ayuda de la tecnología manteniéndose en vida y, por otro lado, también con la ayuda de la tecnología mantener el propio centro de información que es su cerebro en algún dispositivo electrónico que puede transmitirse hacia otros centros de datos y, de este modo, tener una permanencia histórica en el tiempo o superar la condición mortal. Estos dos modos de superar la condición mortal es simplemente una permanencia simbólica en el tiempo, una permanencia histórica en el tiempo. No se da una plenitud sino que se da un crecimiento continuo ya que la permanencia en el tiempo ya sea en su propio cuerpo, le va a permitir con la tecnología seguir acumulando información, ya sea que su información sea aumentada por sí mismo (con inteligencia artificial generativa) o por otros seres humanos que completen aquello que él no ha podido conocer en su existencia. De allí que el homo deus sería la superación del Homo sapiens y el perfeccionamiento del Homo sapiens que en algún momento el Homo sapiens terminará de desaparecer por la presencia de este Homo Deus futuro.

El dataísmo está mutando de una teoría científica neutral a una religión. Su primer mandamiento es que todo dataísta debe maximizar el flujo de datos conectándose a más medios y produciendo y consumiendo cada vez más información. Su segundo mandamiento es que hay que conectarlo todo al sistema: todo debe conectarse al

10 Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 3, a. 1, ad. 1.

11 Cf. Tomás de Aquino, *In IV sent.*, d. 22, q. 1, a. 2, ad 4.

12 Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles* III, q. 150: cf. Cudeiro, o. c., 916-918.

Internet de las Cosas. La libertad de información es el mayor de todos los bienes, y es el valor que viene a reemplazar los valores liberales tradicionales de libertad, igualdad y fraternidad. (Cf. Homo Deus, in fine).

Inicialmente, el lugar por excelencia, donde se debe aplicar el *enhancement* es el cuerpo. En él encontramos: el dolor, el cansancio, la enfermedad, la vejez y en definitiva la muerte. En la posición que estamos comentando, el cuerpo adopta las clásicas consideraciones cartesianas que lo suponen únicamente desde su aspecto de *res extensa*. El cuerpo es un (bio) material que interactúa a nivel físico y biológico dentro de una determinada forma-anatomía siguiendo principios funcionales. Esto es en principio, lo que permite que el cuerpo pueda ser cambiado, potenciado y mejorado. Ya que, si lo principal del cuerpo es que se puede medir a partir de sus de sus funciones, esto permite ponerlo al mismo nivel ontológico del resto de los seres no-humanos, permitiendo la interacción con máquinas, modificarlo genéticamente, relacionarse con sistemas de información o potenciarlo con nanotecnología, por mencionar solo algunos ejemplos. Esto abre una cantidad infinita (teóricamente) de posibilidades en las cuales el cuerpo, puede ser mejorado por la tecnología.

Natasha Vita-More, una famosa transhumanista, comenta esto con bastante entusiasmo cuando indica que:

El transhumano es una etapa evolutiva del ser exclusivamente biológico para convertirse en un ser post-biológico. Post-biológico significa un derramamiento continuo de nuestra biología y la fusión con las máquinas. (...) El cuerpo, a medida que nos transformamos a nosotros mismos a través del tiempo, se enfrentará a diferentes tipos de apariencias y diseños y materiales. (...) Para el senderismo de montaña, me gustaría que me extendieran la fuerza de las piernas, la resistencia, una piel-envoltura para protegerme de los aspectos ambientales dañinos, auto-hidratación, capacidad enfriamiento, audición extendida y visión aumentada (...). Para una fiesta, me gustaría una mirada ecléctica - una piel de bronce brillante con reflejos de color verde esmeralda, un aumento de la altura por encima de otras personas, un sofisticado sistema de sonido interno de modo que pudiera alterar la música para satisfacer a mi propio gusto, un dispositivo de mejora de la memoria, una selección emocional para sentirme bien con la gente, así que no llegaría arrastrada a conversaciones inapropiadas-. Y un

oído parabólico para poder escuchar las conversaciones a través del cuarto, si en la que yo estoy empieza a decaer.¹³ (La traducción es mía)

El cuerpo se convierte sin duda en el lugar para la mejora, siempre y cuando la funcionabilidad corpórea no se vea disminuida, ya que esto evidentemente implicaría un detrimento, es decir, lo opuesto del *enhancement*. El cuerpo se torna, de esta manera en la materia prima en donde operara la mejora, al suprimirle, las limitaciones físico-biológicas.

Esto plantea que la esfera somática (otra manera en cómo los transhumanistas llaman al cuerpo) sea el campo simbólico-material que muestre el dominio del ser humano, sobre su precariedad y su condición misma de humano. Ya que, por medio de la ciencia y la tecnología los seres humanos podemos superar nuestra situación e inclusive dirigir voluntariamente la evolución de nuestra especie. Esta *Evolución Dirigida* (Directed Evolution) es uno de los principales (y más imaginativos) postulados del transhumanismo, ya si nuestra historia filogenética y por la tanto la evolución del ser humano hasta el punto actual, han sido un proceso sumamente extenso, la tecnología en este momento (según muchos transhumanistas) nos abre posibilidades (impensables en otros momentos históricos), que nos permitirían ser verdaderamente maestros de nuestro propio destino, superando este *fatum* biológico.

13 "A transhuman is an evolutionary stage from being exclusively biological to becoming post-biological. Post biological means a continuous shedding of our biology and merging with machines. (...) The body, as we transform ourselves over time, will take on different types of appearances and designs and materials. (...) For hiking a mountain, I'd like extended leg strength, stamina, a skin-sheath to protect me from damaging environmental aspects, self-moisturizing, cool-down cap ability, extended hearing and augmented vision (...). For a party, I'd like an eclectic look - a glistening bronze skin with emerald green highlights, enhanced height to tower above other people, a sophisticated internal sound system so that I could alter the music to suit my own taste, memory enhance device, emotional-select for feel-good people so I wouldn't get dragged into anyone's inappropriate conversations. And parabolic hearing so that I could listen in on conversations across the room if the one I was currently in started winding down". *Vita More N. Who are transhumans?* <http://www.transhumanist.biz/interviews.htm>. Es interesante notar que ninguna de estas modificaciones podrían ser consideradas dentro de la categoría de *beneficios intrínsecos* propuestos por Bostrom y que según él, son los que promueve el transhumanismo. No obstante, estas divergencias vienen a mostrar, lo que indicamos anteriormente respecto a la disparidad de opiniones con respecto a lo que es mejorar.

IV. A MODO DE CONCLUSIÓN

Quisiera exponer algunas de las semejanzas que se dan en estas nociones de perfeccionamiento la primera semejanza es la experiencia de la insatisfacción frente a la ignorancia, tanto en Tomás como en Harari se da esta insatisfacción. Para Tomás el acercamiento a la verdad es el acercamiento a Dios; en Harari simplemente se trata de un cúmulo de mayor información que nos permite salir de cierta ignorancia; el segundo punto común es la incapacidad de hacer el bien o la capacidad reducida de hacer el bien, en Tomás el pecado impide que el ser humano haga el bien y que entregue se entregue plenamente a Dios y a los hermanos, en Harari el no hacer el bien es algo positivo porque es como una lucha que se debe tener contra el Homo sapiens para poderlo superar no importa la destrucción del otro si se camina hacia el Homo Deus; y la tercera coincidencia es la constatación de la condición finita, condición de peregrino en Santo Tomás, condición de muerte en Harari pero en definitiva condición limitada. Para Tomás movido por la fe la condición de la muerte es una condición sine qua non para poder acceder a la plenitud para el encuentro cara a cara con aquel Dios que nos ha creado. En Harari, la muerte al ser definitiva sin más allá tiene que ser superada en este tiempo a través de la tecnología para poder convertirse en el Homo Deus que permanezca en medio de la historia. De este modo podemos ver que las insatisfacciones que están presentes en todo tiempo llevan a los autores a pensar las soluciones desde una cosmovisión distinta. En Tomás la cosmovisión es la de la creación De Dios y también la salvación que él nos ha traído, todo ha salido de las manos de Dios para volver a ellas. En Harari su cosmovisión que no descubre una dimensión creatural sino que descubre solamente una permanencia en el tiempo su solución es en el tiempo. La cosmovisión de la creación y de la recreación se muestran así muy superiores a la cosmovisión que tiene Harari y también la solución de Tomás nos ubica en el ámbito de la plenitud y la de Harari en la de la duración, como dice la canción. durar y permanecer no es honrar la vida.

A partir de las posiciones transhumanistas sobre el cuerpo, es claro que algunas de las principales críticas que puede afrontar provienen, no solo desde el ámbito ético o social, sino desde los enfoques epistemológicos que subyacen en buena parte de estas posturas. En primer lugar, es claro que una de las ideas que sustentan al H+ como lo es la mejora tecnológica humana, se encuentra respaldada en una instrumentalización del cuerpo humano bastante cosificadora, producto de un biologicismo-reduccionista. El cuerpo sigue la explicación mecánica de la naturaleza humana que se ha venido dando de manera paulatina (aunque progresiva) en los últimos dos mil años.

Lo cual no parece ser para nada un avance con respecto a las posturas más tradicionales respecto al ser humano. Esto implica que la comprensión sobre el ser humano del H+, contrariamente, a lo que se podría pensar, parte de las viejas concepciones ontológicas y metafísicas que han gobernado a Occidente por mucho tiempo. Es decir, el transhumanismo, sigue siendo enormemente conservador, muy a su pesar.

Esto se muestra patentemente cuando se arroga la mejora tecnológica humana desde un determinismo no cuestionado en el fondo, sino aceptado de forma a priori. Esto se debe, eventualmente, a que una parte importante de la literatura sobre el H+ dedica su argumentación únicamente en los posibles resultados de la aplicación de la mejora tecnológica del ser humano, pero toman poco tiempo en cuestionar sus propias concepciones epistemológicas y metodológicas. Esto también se pasa muchas veces por alto, ya que quienes se oponen al H+ (“bioconservadores” como algunos les llaman) se dedican exclusivamente a aspectos éticos (o bioéticos) puesto que los consideran primordiales en este debate, posiblemente con razón. Aunque no son los únicos.

Ciertamente esta concepción reduccionista no solo se presenta en el H+, sino también en teóricos de la inteligencia artificial¹⁴, en neurocientíficos y en general en lo que respecta a la divulgación científica actual, por lo que no sería correcto adecuar esto como un fenómeno que se da de manera especial o con mayor presencia en el H+.

Sin embargo, también es cierto, que esta situación impide ver que en enfoques como estos (sobre todo en lo concerniente a esta epistemología naturalizada) se olvida la integralidad del cuerpo, así como la estrecha relación de coexistencia y con-formación entre la mente y la corporalidad. Inclusive, se dejan de lado los descubrimientos más recientes sobre cognición encarnada o enactivismo que muestran que el cuerpo no es solo un hardware muy complejo o simplemente un material más en su sentido únicamente objetual. Esto quizá no sea un problema a lo interno de la teoría transhumanista desde un punto de vista amplio (nuestra posición es que sí lo debería ser, como lo hemos venido indicando), ya que es consecuente con sus propuestas, favoreciendo de una manera falaz las intervenciones y comentarios de los supuestos expertos en el tema (i.e ingenieros, expertos en computación y más recientemente cualquier rama disciplinar que tenga el prefijo *neuro* en su nombre), que casi siempre desechan muchos de

14 Cf. Por ejemplo las críticas de Hubert Dreyfus en su libro *What Computers Still Can't Do. A Critique of Artificial Reason*.495

estos cuestionamientos. En este sentido, el transhumanismo tampoco parece ser muy novedoso. Nuevos odres para el mismo vino.

Igualmente, es importante mostrar que, esto en sí mismo, no es una objeción a la idea de mejora tecnológica humana como tal, aunque si plantea aspectos debatibles para ella en el contexto transhumanista, que serían importantes desarrollar sobre el estatuto epistemológico que sirve como base y fundamento al transhumanismo. Puesto que el H+ toma el *human enhancement* en sentido amplio, y lo reduce a un medio pasivo en el cual se circunscribe la capacidad modificadora del agente racional por medio de la tecnología, lo cual, al menos, desde nuestra posición, limita la capacidad simbólica-transformativa del *enhancement*, ya que la traduce únicamente a una relación instrumental y no verdaderamente transformadora, ya que la mejora siempre trabajaría sobre la vieja ontología clásica, sin crear ningún verdadero cambio, al menos en esta.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agar, Nicholas. (2004). *Liberal Eugenics: in defence of human enhancement*, Oxford, Blackwell Publishing.
- Agar, A. (2010) *Humanity's End: Why We should Reject Radical Enhancement*, Cambridge: MA, MIT Press.
- Azevedo, Marco. (2013). Human Enhancement: A new issue in philosophical agenda. *Principios Revista de Filosofía*. Natal (RN) v.20, n.33. Janeiro/Junho de 2013. Pp. 265-303
- Bostrom, Nick. (2003). "Human Genetic Enhancements: A Transhumanist Perspective." *Journal of Value Inquiry*.
- Bostrom, Nick. (2005). "A history of Transhumanist Thought" *Journal of Evolution and Technology*. 14 N°1 (april).
- Bostrom, Nick. (2005b) *Transhumanist values*. Review of *Contemporary Philosophy*, Vol. 4, May.
- Cudeiro, "Espiritualidad", en A. Lobato (dir.), (2003). *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy*, vol. III, Edicep, Valencia.
- More, Max & VITA-MORE, Nathasa. (2013) *The transhumanist reader*. John Wiley & Sons, Inc. USA.
- More, Max. <http://www.mactonnies.com/trans.html> Consultado el 2 de febrero del 2014
- Savelescu, Julian. & BOSTROM, Nick. (2007) *Human Enhancement*, Oxford, Oxford University Press, *The Transhumanist Declaration*. <http://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-declaration/> Consultado el 2 de febrero del 2015.
- Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 3, a. 1, ad. 1
- Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 4, a. 4, in c.

- Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 93, a. 3
Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles* II, a. 57
Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles* III, q. 150
Vaccari, Andrés. (2013). La idea más peligrosa del mundo: Hacia una crítica de la antropología transhumanista. *Tecnología y Sociedad*. 1 (2). pp. 39-59.
Vita-More, Nathasha. (2000) Who are transhumans? <http://www.transhumanist.biz/interviews.htm> Consultado el 2 de febrero del 2014.
Velázquez, Héctor. (2009) Transhumanismo, Libertad e Identidad Humana *Thémata. Revista de Filosofía*. Número 41. Pp. 577-590.

UN LEGADO DE LA EDAD MEDIA: LA NOCIÓN DE PERSONA

Marta Daneri Rebok

Acostumbrados como estamos a oír cotidianamente el desprecio que los comunicadores muestran hacia la Edad Media, cabe felicitar al Dr. Díez por su propuesta de dar a conocer algunas de las resonancias que aún hoy, pasado ya un cuarto del siglo XXI, tienen nociones fundamentales concebidas en la llamada “edad oscura”. Una de esas nociones, para mí fundamental, es la noción de persona. La otra, ya presente en Aristóteles, reformulada por Padres y Doctores, es la noción de relación. Ambas nociones se encuentran vinculadas, casi de modo inevitable.

Todos conocemos de una u otra manera la etimología de “persona” y sus connotaciones dramáticas y psicológicas. Proviene del latín *persona*, que en el teatro romano se refería a la **máscara** que usaban los actores para una mayor proyección de la voz. Derivaría entonces de *per-sonare*, “resonar a través de” permitiendo que la voz del actor resonara a través de la máscara. De ahí que, en la psicología profunda, el término “máscara” se usa para mostrar la desviación, la no presentación de la verdadera personalidad. La máscara, como escondite de lo que realmente se es.

Ahora bien, no es al sentido etimológico ni al psicológico a lo que quiero referirme.

Al presentarse lo revelado, de un modo oscuro en el Antiguo Testamento pero claramente en el Nuevo, “yo y el Padre somos uno”

(Jn 17,20-23) o mejor aún en el inicio del Evangelio según San Juan, “En el principio era el Verbo y el Verbo estaba en Dios y el Verbo era Dios” (Jn 1,1) los estudiosos de la palabra se encuentran ante el problema de una identidad que no podría ni debería darse en el orden de la unidad esencial, pues si el Verbo fuera uno esencialmente con el Padre, entonces no se distinguirían. Los estudiosos, Padres y Doctores, tienen que encontrar una noción que dé cuenta de la distinción dentro de la unidad de esencia o naturaleza. Así, para mostrar la no contradicción de una única esencia divina (*divinitas* o *deitas*, que algunos diferencian entre sí; por ejemplo, Aquino, para el que **“divinidad”** es un concepto más **abstracto y general, en tanto “deidad”** se relaciona con algo más concreto y específico y, en general, puede referirse a cualquier figura divina particular, como un dios o una diosa)¹ que se manifiesta como ingénita pero engendrante, engendrada pero no ingénita y amante-amada, tiene que hallarse una noción que las muestre como cosubstanciales, es decir, como de una misma esencia pero realizando distintos actos u operaciones. Esa es la noción de persona. Tanto Boecio, Ricardo y Tomás ya no preguntan qué son los tres sino qué significa persona. De la máscara o del *personare* llegamos a un concepto clave, que en el misterio trinitario se toma de manera analógica y nos ayuda a comprender las acciones de cada una y que en el sentido unívoco que adquiere en ángeles y seres humanos, nos permite apreciar a estos últimos en la dignidad que conlleva el desarrollo de los derechos humanos, individuales o, como se afirma más recientemente, sociales².

Definir lo que caracteriza tanto a la persona increada como a la creada es un paso metafísico más que el mero distinguirlas, pues a la pregunta “¿quién es?” Se responde “es Juan”, mientras que a la pregunta “qué es” se responde “es agua” o cualquier otra cosa. Esta será la obra de Boecio, quien, en un contexto cristológico, define a la persona como “substancia individual de naturaleza racional” (*individua substantia rationalis naturae*)³. Hay muchas y diversas realidades individuales (hipóstasis) pero solo algunas de ellas poseen conocimiento, ya sea intelectual –el conocimiento sin intermediarios de algo– o

1 Tomás de Aquino. *Suma de Teología*. I, q. 27, per totum. Madrid: BAC

2 Francisco, *Evangelii Gaudium: Exhortación apostólica sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual*, Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2013. Francisco, *Laudato Si’: Sobre el cuidado de la casa común*, Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2015. Francisco, *Fratelli Tutti: Sobre la fraternidad y la amistad social*, Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2020.

3 Boecio, *De duabus naturis*, cap. 3, en *Patrología Latina*, ed. Jacques-Paul Migne, vol. 64 (París: Garnier, 1847), col. 1343.

racional –el que se da en el discurrir a través de conceptos–. Es por esto que solo quienes poseen conocimiento son capaces de amar y de ser libres⁴.

Es substancia en el sentido aristotélico:

La sustancia, en el sentido más fundamental, primero y principal del término, es aquello que no se predica de un sujeto ni está en un sujeto.⁵

Usa substancia, no esencia.

Continuemos con Boecio. Porque es substancia y substancia individual es incomunicable e intransferible, pero, por ser de naturaleza racional (es decir que opera racionalmente ya que la naturaleza es la esencia como principio de actividades) es comunicable. ¿Cómo es que en un mismo sujeto se da la incomunicabilidad en tanto individuo y la comunicabilidad en tanto naturaleza racional? Sin dejar de ser individual, es por la potencia cognoscitiva del alma que es capaz de “llegar a ser todas las cosas”⁶. Esa potencia del alma es la que nos abre a la comunicabilidad.

Ahora bien, si se trata de una “sustancia individual” nos quedaríamos en el ámbito de la esencia divina, en este caso trinitaria, pero no daríamos razón de las personas y, por eso, Ricardo de San Víctor, en su *De Trinitate*⁷, propone, a diferencia de Boecio, que lo propio de la persona, no es su individualidad –aunque pienso que sin ella no hay persona sea divina, angélica o humana– sino su incomunicabilidad. En el libro IV de su tratado nos da una definición de persona basada en el existir. La persona es “existencia incomunicable propia de la naturaleza divina”⁸. La existencia es lo propio de una persona. No es su sustancia ni su subsistencia y dice:

4 Aquino sostiene que el acto propio de la voluntad es amar y no querer en el sentido de desear. Éste sería un derivado necesario que permite acercarnos al bien, que, en definitiva, es el objeto del acto amoroso. Cf. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 20, a. 1.

5 Aristote, *Organon. Catégories*, trad. et notes de J. Tricot, nouv. éd. (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1966), 1b-2a.

6 Aristote, *De l'âme*, livre III, chap. 4, trad. et notes de J. Tricot (Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1965), p. 175.

7 Richard de Saint Victor, *De Trinitate*, texte critique avec introduction, notes et tables par Jean Ribailier, Paris, J. Vrin, 1958. La traducción de esta obra corresponde a Ana Mallea y a la autora de este trabajo. Lamentablemente no fue publicada.

8 Richard de Saint-Victor, *De Trinitate*, IV, 21-22.

La existencia es o bien común a muchos, o bien enteramente incommunicable, pues, omitiendo a los que no comparten el nombre de persona, la naturaleza divina, la angélica y la humana tienen en común el ser racional.⁹

Antes había afirmado:

Hemos dicho que [...] 1. un existir que es desde la eternidad y por sí mismo; 2. el modo de existir que no es por sí mismo ni desde la eternidad; 3. el que es intermedio entre los dos: el modo de existir que es desde la eternidad y no por sí mismo.¹⁰

Y de este modo concluye:

Por existencia [...] se entiende lo que posee ser substancial en razón de una propiedad [...] Propio del hombre es poseerlo por propagación y por creación. Propio del ángel es poseerlo sólo por creación. Propio de la naturaleza divina es poseer un ser supersubstancial sin creación ni comienzo.¹¹

Ahora bien, con esta definición hemos superado el obstáculo de la substancia y definimos a la persona por su origen. Si bien, como dice Ferrara al definir persona sólo por su origen, ésta sólo podría aplicarse al Hijo y al Espíritu Santo quienes son los únicos en tener un “*sistere ex*”, es decir un provenir de¹². El que alguna de las personas “provenga de” o “sea desde” abre la puerta a la relación de la que habrá de servirse Tomás. Ciertamente es que el tema de las relaciones trinitarias fueron de algún modo tratadas por los Padres capadocios pero es con Tomás que la noción de relación adquiere un significado preciso.

En el tema que nos ocupa es fundamental la lectura de la *Suma de Teología* I q 29. Comienza asumiendo la noción de Boecio en cuanto a lo individual, que obra por sí misma y rescatando su naturaleza racional. Es decir, lo individual como sustento de la naturaleza racional. Es una substancia en la que lo accidental (en el sentido más amplio del término) no tiene lugar. Pero al ser lo más perfecto en toda naturaleza, es preciso que

9 Richard de Saint Victor, *De Trinitate*, IV

10 Richard de Saint Victor, *De Trinitate*, IV

11 Richard de Saint Victor, *De Trinitate*, IV, 16.

12 Ricardo Ferrara, *El misterio de Dios: correspondencias y paradojas* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005), 531.

[...] persona [...] deba atribuirse a Dios en cuanto que su esencia contiene en sí toda perfección.¹³

Por eso, reemplaza “racional” por “intelectual”, por “substancia” entiende lo “autónomo” y por “individuo” lo “incomunicable”. De este modo corrige la “substancia individual” de Boecio y toma, de alguna manera, “la existencia incomunicable” de Ricardo de San Víctor pero llamándolo “distinto subsistente

como significado más preciso y más abierto al constitutivo de la persona en la Trinidad, a saber, la relación como subsistente.¹⁴

Hasta aquí una tediosa exposición, para algunos, o un fascinante aunque incompleto recorrido por tres de entre muchos autores que tratan de mostrar que el misterio –aunque oculto e indescifrable– no va en contra de la razón.

Queda claro que la noción de persona, con el transcurrir secular, habrá de tener diferentes significados y concomitancias. Pero aún con la finitud de lo contingentemente humano, el discurrir teológico de la Edad Media da pie para señalar que la persona humana es autónoma, capaz de entender, de querer y de decidir y, por ende, de ser libre. Todas éstas, características que les otorgan derechos y deberes, y las hacen responsables, capaces de dar respuesta. En eso radica su dignidad, aunque por defectos o patologías no puedan ejecutar las operaciones de una o todas sus potencias cognoscitivas o volitivas. Es claro que, aunque sea autónoma o en términos de Boecio individual, no se agota en sí misma, sino que establece vínculos, relaciones con lo que depende de ella, con lo semejante a ella y con la persona que la supera. Aún un eremita dialoga y desarrolla vínculos sea con lo natural que lo rodea, sea en su dialogar consigo mismo o con el Supremo.

En su individualidad corpórea, demostrada por los estudios genéticos, radica el respeto por sus derechos, los así llamados derechos humanos para algunos, o derechos del hombre o del ser humano, para otros, de los cuales el primero es el derecho a la vida, en el que se fundamentan los cuatro derechos de primera generación: a la vida, a satisfacer sus necesidades vitales, a la libertad de expresión y a la libertad de culto, sobre los que se basarán otros derechos llamados de segunda generación, etc. Derechos que, lamentablemente, no se

13 Tomás de Aquino, *Suma de teología*, I, q. 29, a. 3.

14 Ricardo Ferrara, *El misterio de Dios: correspondencias y paradojas* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005), 534.

cumplen o directamente se niegan cuando lo individual personal es subsumido dentro de lo común –en su sentido más nefasto– o cuando no es aceptado por otras culturas, como la de algunos pueblos o algunas ideologías.

Sin individualidad, conocimiento y amor, en que se basa la libertad, no hay derechos humanos de ninguna clase, pues todo queda subsumido en algo tan general que termina eliminando el propio “yo” que nos permite entrar en diálogo con otro “yo” humano o divino y que, en definitiva abre a la ética.

La noción de persona tal como la he abordado es una noción netamente occidental que nos llega como legado de la Edad Media, esa edad oscura, en la que, como afirma Alain de Libera, contradiciendo el concepto mismo de oscuridad, podemos encontrar mucha luz.

Esta tradición es asumida por la escolástica española que, aún, con todas las distorsiones que se hayan cometido en su realización histórica, considera que los “indios” son seres humanos, sujetos de derechos. Son los españoles los “creadores” del derecho de gentes.

En los pueblos originarios, el ser humano siempre es visto como un ser en relación con la naturaleza, el cosmos y, por último, su comunidad. Pero al entrar en contacto con la cultura europeo-occidental toman conciencia de su individualidad. Ambas tradiciones otorgan a la persona una dimensión ética. Ahora bien, en tanto que la tradición que acabamos de describir acentúa lo moral de la persona, los originarios acentúan el vínculo con los ancestros y dioses y deben vivir en armonía con ellos. Sin autonomía no hay libertad y sin ésta no hay responsabilidad, no hay dimensión ética.

Finalmente, a partir del pensamiento moderno, en Occidente se desarrollan las nociones de autonomía individual y de los derechos humanos, mientras que en los originarios, al ser la persona inseparable de su comunidad, sólo tiene deberes individuales y colectivos.

No obstante, ambas tradiciones pueden complementarse. Los pueblos originarios pueden encontrar en la “oscura” tradición occidental, de hecho los encontraron y hacen uso de ellos, los conceptos de derechos individuales y de dignidad personal, mientras que los occidentales podrían beneficiarse de conceptos tales como la interconexión de la comunidad y la naturaleza, si es que alguna vez no los tuvieron.

Ahora bien, la persona, tal como la acabamos de tratar en la tradición occidental, y como ya lo hemos precisado, se desarrolló para explicar la Trinidad y la doble naturaleza de Cristo. La noción de persona es una noción, en principio judeocristiana pero en su desarrollo acabado, totalmente cristiana.

Contrariamente, en el Islam, Dios es absolutamente uno, y en Él no se distinguen personas; por eso, el concepto filosófico de persona

nunca le fue necesario. Y como ya expresé en esta misma Academia en el año 2024, se oponen a su uso en el seno de las Naciones Unidas. El Islam concebiría al ser humano solo como un vicario siervo de Dios en la tierra y no como un individuo autónomo con derechos propios. Así, en el Islam, como el ser humano en su identidad se define por su pertenencia a una comunidad religiosa, no es sujeto de derecho.

Aunque pienso que en esto radica el mayor obstáculo para un diálogo interreligioso, no descarto que la importancia misma de la noción de persona y de sus derechos terminen asimilándose, aunque lentamente, y haya un encuentro de las culturas que haga posible la utopía kantiana de la paz universal.

CONCLUSIÓN

El islam no se “opone” a la noción de persona, pero su visión del ser humano está más enfocada en:

- Su relación con Dios como siervo (*'abd*) y vicario (*jalifa*).
- Su papel dentro de la comunidad (*umma*), más que su autonomía individual.
- Una visión del intelecto más universal, en lugar de un énfasis en la identidad individual.

Por estas razones, el concepto de persona en el sentido cristiano y moderno no se desarrolló en el islam de la misma manera que en Occidente.

Kitāb al-Tawḥīd (*El Libro de la Unicidad Divina*): Esta obra es fundamental en la teología islámica, especialmente en la escuela maturidí.

Los pueblos originarios, en cambio, que hacen uso de ella, la heredan de una tradición filosófico-teológica de Occidente, como concepto y como expresión lingüística. Al decir del autor de “La muerte de Artemio Cruz”, el mexicano Carlos Fuentes, los pueblos originarios le deben a Europa nada más ni nada menos que el lenguaje que les permite expresarse según los cánones de una sintaxis indoeuropea.

UNA APROXIMACIÓN A LA EXÉGESIS DE TOMÁS DE AQUINO EN EL PROEMIO A LA *EXPOSITIO SUPER LIBRUM DE CAUSIS*

Fernando G. Martin De Blassi*

El presente trabajo se enmarca en un estudio más amplio, acometido sobre los modelos de causalidad presentes en el *Comentario* de Tomás de Aquino al *Liber de causis* (=Ldc)¹. Según afirma A. de Libera, en su *Expositio super Librum de causis* (=In Ldc), Tomás de Aquino provoca en cierto sentido una “revolución copernicana” dentro de la historia del filosofar, al punto tal que dicha revolución implica un cambio de paradigma en la concepción misma de la esencia de la filosofía. Sucede que, para ese especialista, Tomás se comporta como el primer historiador de la filosofía tardo-antigua en un sentido filológico. El Aquinate conoce, por cierto, el verdadero origen del Ldc: la *Elementatio Theologica* (=ETh) de Proclo, que él puede leer en la

* El autor es Doctor en Filosofía y se desempeña como Profesor a tiempo completo de Filosofía Medieval en el Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú (Lima). ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0767-4705>. fmartin@pucp.edu.pe

1 Este trabajo constituye una versión preliminar de una sección que ha sido revisada, ampliada e incorporada en un artículo más extenso que será publicado en el volumen 18 (2025) de *Scripta Mediaevalia. Revista de pensamiento medieval*, como segunda parte del siguiente estudio: F. Martin De Blassi, “Modelos de causalidad en Tomás de Aquino: análisis e interpretación en el contexto filosófico de la *Expositio super librum de causis*”, *Scripta Mediaevalia. Revista de pensamiento medieval* 17-2 (2024): 119–145. DOI: <https://doi.org/10.48162/rev.35.043>

traducción latina proveída por Guillermo de Moerbeke. De allí que la obra del Aquinate no sea una mera paráfrasis del texto comentado, sino que consista en un estudio capaz de comprender la *divisio textus*, las *dubia circa litteram*, alternadas a su vez con digresiones y síntesis doctrinales introducidas por lo que *sciendum est* o bien por lo que se obtiene *ad cuius evidentiam*, según el método habitual desarrollado a la sazón en las *expositiones* literales. Por otra parte, la intención del Aquinate es precisa, lo cual refleja la elección de los instrumentos de análisis. Se trata de comparar tres textos fundamentales de la tradición filosófica: la fuente principal del comentario, el *Ldc* propiamente dicho, junto con la *ETH* de Proclo y el *De divinis nominibus* (= *De div. nom.*) del Pseudo Dionisio Areopagita. Es una exégesis de carácter filosófico, teológico, pero también de índole filológica².

En este sentido, C. Fabro señala que, si bien el método del juvenil comentario al *De div. nom.* y el del comentario maduro al *Ldc* se atienen a esclarecer el contenido literal de sendas obras (*expositio*), mientras que en el comentario a la obra del Pseudo Dionisio Tomás no abandona nunca la letra del texto, el comentario al *Ldc*, por su parte, forma un tratado íntegro de metafísica, repleto de continuas cuestiones y comparaciones doctrinales³.

Ahora bien, el *Ldc* intenta explicar la constitución de lo real mediante la concatenación de niveles de influjo causal a partir de un principio primero y absoluto en sentido creador. El propósito mismo del *Ldc* consiste en exponer el orden, la jerarquía y las relaciones que gobiernan los distintos estratos de participación en el universo. A su vez, plantea una reflexión sobre las potencias mediadoras, cuya acción interviene sobre la base de un proceso dinámico, relativo a la jerarquía ontológica determinante para dar razones del origen propio de los seres. La ciencia que se ocupa de este fundamento etiológico es la más divina por ser la más elevada. Y tiene como tarea dar cuenta de la serie interna de las causas, en consonancia con los grados de perfección que las cosas tienen en el universo. De allí que el tema de la unidad causal sea un eje transversal, que atraviesa toda la composición del *Ldc*, por ser un aspecto necesario para establecer y dilucidar la constitución misma del universo como un todo pleno, integrado a la vez por diversas partes.

2 Cfr. A. de Libera, "Albert le Grand et Thomas d'Aquin interprètes du *Liber de causis*", *Rev. Sc. ph. th.* 74 (1990): 347-349.

3 Cfr. C. Fabro, *Participation et Causalité selon S. Thomas d'Aquin* (Louvain: Publications Universitaires, 1961), p. 223, n. 91.

Entretanto, la intención última de Tomás, al acercarse a esta teoría neoplatónica sobre la causalidad⁴, es indudablemente explicar la creación aduciendo que, si Dios es causa primera, ello no implica una emanación necesaria de las creaturas. Para la dilucidación de tales presupuestos teóricos, el presente estudio se enfocará particularmente en revisar los aspectos fundamentales subyacentes al Proemio del *In Ldc*.

En ese mismo apartado, sobre la base de la autoridad aristotélica, el Aquinate comienza su exposición afirmando que la felicidad humana corresponde a la operación más elevada que posee el hombre. Siendo la inteligencia la facultad suprema que el ser humano tiene, su actividad perfecta consistirá entonces en la consideración de lo óptimo inteligible⁵. Para Tomás, el modo humano de conocer procede de lo particular que cae bajo el sentido y, por lo tanto, en el hombre, los efectos son percibidos antes que las causas pues, en el orden de la experiencia, el hombre aprende primero los efectos y luego se eleva a la certidumbre de las causas universales⁶, puesto que “lo primero en el orden compositivo es lo último en el orden resolutivo”⁷. Sin embargo, el Aquinate no deja de señalar que, pese al modo propiamente humano de disponerse con respecto a la cognición, nada de lo causado podría ser apreciado reflexivamente si no fuese por la virtud influyente que la causa ejerce sobre el efecto⁸.

Ahora bien, al hilo de estos razonamientos, aun cuando las causas primeras no sean evidentes de manera inmediata, en rigor, ellas se refieren a los entes más verdaderos, porque de ellas provienen la esencia

4 Escrito hacia la primera mitad de 1272, el comentario de Tomás de Aquino al *Ldc* es una de las últimas obras del Aquinate y presenta su valoración madura de la tradición neoplatónica, cfr. Thomas d'Aquin, *Super librum de causis expositio*, éd. par H.-D. Saffrey (Paris: Vrin, 2002), xxxiii-xxxvi.

5 Cfr. *In Ldc*, Proem., 1, p. 37; ed. Saffrey, p. 1, 1-6; ed. Pera, l. 1, 1. Cito, en primer lugar, según la paginación y estructuración que presenta la meritísima traducción elaborada por J. Cruz Cruz: Sto. Tomás de Aquino, *Exposición sobre el “Libro de las causas”*, intr., trad. y notas de J. Cruz Cruz (Pamplona: EUNSA, 2000); en segundo lugar, ubico los pasajes en referencia a la paginación de la ed. crítica establecida por H.-D. Saffrey (*vide* n. 5) y, en tercer lugar, los registro de acuerdo con la ed. Pera: S. Thomae Aquinatis, *In librum de causis expositio*, cura et studio C. Pera (Romae: Marietti, 1955). Para el resto de las ediciones y versiones modernas que se han tenido a la vista, tanto del *Liber* como del comentario tomasiano, ver al final el elenco de títulos en la Bibliografía.

6 Cfr. Tomás de Aquino, *Exposición sobre el “Libro de las causas”*, Proemio, 2, p. 37.

7 *Exposición sobre el “Libro de las causas”*, I, 13, p. 42: “ea quae sunt priora in compositione esse ultima in resolutione”.

8 Cfr. *In Ldc*, Proem., 2, p. 37; ed. Saffrey, p. 1, 6-11; ed. Pera, l. 1, 2.

y la verdad de todo lo demás en el orden de la procesión ontológica. De allí que, *simpliciter*, comprendan una naturaleza nobilísima a la vez que posean una potencia inteligible en grado sumo⁹. Por consiguiente, Tomás sostiene que la beatitud más apropiada para el hombre, esa misma que él puede alcanzar en esta vida y perfeccionar en la futura, estriba en la contemplación de las causas primeras, objetos inteligibles adecuados a la facultad espiritual propiamente humana, susceptible de contemplar realidades puramente simples y perfectas¹⁰. De hecho, aunque la inteligencia humana adquiriese poco juicio acerca de las causas mentadas, lo cognoscible que aquella pudiera obtener, por muy exiguo que fuese, sería siempre, en razón de su misma dignidad, algo mucho más amado que todo lo circunscripto al ámbito de las realidades inferiores¹¹.

Seguidamente, Tomás asevera que el testimonio de los filósofos se muestra en consonancia con las afirmaciones ya declaradas, puesto que la contemplación que ellos buscan realizar se orienta, como remate, en vista de las causas primeras, a cuyo esfuerzo y atención “dedicaban el último período de su vida”¹². En efecto, la tradición filosófica permite advertir que, a raíz de la necesidad intrínseca conllevada en la búsqueda de la sabiduría, el itinerario especulativo comienza a partir de la Lógica, por la que se aprende el método propio de las ciencias. Sigue luego por las Matemáticas; continúa su derrotero con la instrucción de la Filosofía Natural que, por basarse en la experiencia, necesita de tiempo. En cuarto lugar, el estudio se atiene a la investigación de la Filosofía Moral y, únicamente hacia el final de este programa, el examen de los principios concluye con la ciencia divina, dado que su contenido trasciende la imaginación y reclama, por parte de la inteligencia, el valor de universalidad conveniente para el correcto desarrollo del género epistémico propuesto, *i. e.*, el metafísico¹³.

Dejo de lado, para un análisis más exhaustivo y crítico, el modo en que Tomás reinterpreta la articulación de los diversos géneros de ciencias en función de la experiencia humana. Por de pronto, se puede señalar que el Aquinate cierra el Proemio aseverando que el objetivo

9 Cfr. *In II Met.*, lect. 2, n. 289-298.

10 Cfr. *In Ldc*, Proem., 3-5, p. 37; ed. Saffrey, p. 1, 11-p. 2, 13; ed. Pera, l. 1, 3-5.

11 Cfr. Aristóteles, *De part. an.*, c. 5, 644 b 32-34.

12 *In Ldc*, Proem. 7, p. 38; ed. Saffrey, p. 2, 17-18: “cuius considerationi ultimum tempus suae vitae deputarent”; ed. Pera, l. 1, 7-8. Nótese el profundo sentido autobiográfico que entraña este asentimiento de Tomás en relación con el programa de una vida filosófica, siendo que él está elaborando el comentario, precisamente, durante los últimos años de su vida terrena.

13 Cfr. *In VI Eth.*, lect. 7, n. 1211.

principal del *Ldc* pretende demostrar las causas primeras de las cosas. Dado que el significado de *causa* implica el de *orden*, Tomás colige que el *Ldc* establece como fundamento axiomático de todo el tratado una aserción sobre cuya base se asienta el primado causal propiamente dicho. Esta proposición, que es la inicial, reza como sigue: “Toda causa primera influye más en su efecto que la causa universal segunda”¹⁴, dado que la potencia de la causa primera extiende su operación de un modo más sublime e imprime una moción más intensa sobre el efecto de la causa segunda¹⁵. En su comentario, Tomás observa que el sentido último de dicho enunciado se articula en función de tres premisas básicas, que afirman lo siguiente: (1) la causa primera actúa más sobre el efecto que la segunda, (2) la impresión de la causa primera se retira más tarde del efecto y (3) el influjo de la causa primera se presenta antes en el efecto¹⁶. La razón para hablar de estas características radica en el hecho de que el efecto recibe una perfección por parte de la causa, bien que de una manera disminuida¹⁷. Si la causa es una potencia completa y de suyo unitaria, el efecto, en cambio, en algo se asemeja y en algo se distancia de ese poder. El primado del vínculo asimétrico es determinante para la concatenación causal, puesto que descansa sobre la base del siguiente axioma: “todo lo recibido en algo se recibe y está presente en él según el modo del recipiente”¹⁸.

El Aquinate observa que todo efecto es conocido por su causa, porque esta es más inteligible que aquel. De allí que, apelando a las proposiciones LVI y LVII de la *Eth* de Proclo¹⁹, comente al respecto que toda causa está en acto antes que su efecto y posee la capacidad de hacer subsistir un mayor número de seres. De modo que el efecto debe su substancia a la causa primera pues de ella recibe remotamente la

14 Cfr. *In Ldc*, Proem. 9, p. 39; ed. Saffrey, p. 3, 11-16; ed. Pera, l. 1, 10; *In Ldc*, Prop. 1, ed. Saffrey, p. 4, 1: “Omnis causa primaria plus est influens super suum causatum quam causa secunda universalis”.

15 Cfr. *Ldc* I, 14; 16-17.

16 Cfr. *In Ldc*, Prop. 1, p. 42, 14; ed. Saffrey, p. 5, 12-16; ed. Pera, l. 1, 14.

17 Cfr. R.-A. Te Velde, *Participation and substantiality in Thomas Aquinas* (Leiden-New York: Brill, 1995); L-B. Geiger, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin* (Paris: Vrin, 19532).

18 Cfr. *In I Sent.*, d. 17, q. 1, a. 1, sc. 1: “omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis”; *Sth* I, q. 75, a. 5, sl.: “omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis”.

19 Cfr. Proclo, *Elementos de teología. Sobre la providencia, el destino y el mal*, ed. y trad. de J. M. García Valverde (Madrid: Trotta, 2017), 68-70. Para el texto de Proclo, se ha tenido a la vista la ed. de E. R. Dodds, *Proclus: The Elements of Theology* (Oxford: Clarendon Press, 1963) y la de Vansteenkiste, *Procli elementatio theologia translata a G. de Moerbeke*, en: *Tijdschrift voor Filosofie* 13 (1951): 263-302 y 491-531.

potencia para obrar²⁰. Ya en su comentario al libro IV de las *Sentencias*, Tomás sostiene que la proposición en cuestión arguye hasta qué punto la causa primera imprime una moción más intensa que la ejecutada por la misma causa segunda sobre su efecto propio. De modo tal que, aunque la causa segunda deje de obrar sobre el efecto, permanecerá todavía la presencia del influjo de la causa primera; así como cuando un ente conserva el *esse*, a pesar de que vaya perdiendo con el paso del tiempo la capacidad racional y la fuerza para actuar²¹.

En relación con esto que se viene diciendo, O'Rourke apunta que la causa primera es mucho más comprehensiva, simple y unificada. En la medida en que una causa es primigenia, ella se extiende sobre un número mayor de entes causados y su efecto es mucho más común que el de las causas segundas. Lo cual quiere decir que, cuanto más extensiva sea la potencia de una causa, tanto más intensiva será su eficacia. Así, el *esse* es una causa mucho más potente en el hombre que la causalidad correspondiente a la vida o al pensamiento, toda vez que tales órdenes presuponen el ser, que los comprende y los dota de potencialidad para el desarrollo de su respectiva actividad²².

Establecidas las determinaciones precedentes, es posible aducir ahora cómo es que un pasaje concreto del juvenil comentario al *De div. nom.* (= *In de div. nom.*) muestra que las tesis inaugurales, esbozadas por el Aquinate para emprender su comentario maduro al *Ldc*, se encuentran ya *in nuce* en la *expositio* al texto del Pseudo Dionisio. La *lectio* cuarta del comentario al cp. VII versa sobre el modo en que Dios puede ser conocido. Se trata ciertamente de una inquietud no sólo relevante, porque de ella depende todo saber humano verdadero sino, por lo mismo, difícil porque Dios no es captado ni de manera inteligible ni tampoco sensible, en la medida en que se encuentra por encima de toda intelección cuanto de toda sensación. De hecho, trasciende la esfera de los entes existentes. Pero el conocimiento humano se realiza de modo sensible o bien racional, de allí que se suscite la dificultad relativa a cómo el ser humano podría recibir siquiera alguna noticia de la esencia divina.

20 Cfr. *Exposición sobre el "Libro de las causas"*, I, 15 y 24, pp. 43-44.

21 Cfr. *In IV Sent.*, d. 12, q. 1, a. 1, qc. 1, co.: "sicut dicitur prima propositione libri de causis, causa prima est vehementioris impressionis supra causatum causae secundae quam ipsa causa secunda. Unde quando causa secunda removet influentiam suam a causato, adhuc potest remanere influentia causae primae in causatum illud; sicut remoto remanet esse".

22 Cfr. F. O'Rourke, "Unity in Aquinas' Commentary on the *Liber de Causis*", in: J.-M. Narbonne & A. Reckermann, *Pensées de l' "Un" dans l'histoire de la philosophie* (Paris: Vrin, 2004), pp. 235-236.

Tomás interpreta que la aporía mentada puede resolverse según el siguiente argumento. Dice que a Dios no se lo conoce según su naturaleza pues ninguna operación finita puede convenir con esa realidad, que excede la razón y la mente humanas. A Dios se lo conoce como orden del universo, propuesto en la misma universalidad con que se dispone, de acuerdo con un primer principio, la concatenación de entidades subsistentes. De allí que el universo creado por Dios posea, en imagen y según una asimilación imperfecta, los atributos que están contenidos eminentemente en la esencia divina. Estos últimos se comportan como los arquetipos lo hacen respecto de sus imágenes. De esta manera, el *ordo universalis*, que reina en lo creado, hace las veces de un camino por medio del cual el intelecto es capaz de ascender a Dios, cuya naturaleza trasciende todos los entes²³.

Según alega Tomás, el ascenso se da de acuerdo con tres modalidades. La primera de ellas es la primordial y se desarrolla en un sentido purgativo, esto es, para purificar el intelecto de todas aquellas nociones que no definen propiamente a Dios. Dice que semejante clase de entendimiento implica despojar a Dios de todos aquellos atributos que se dan en las creaturas. La segunda forma se acomete por vía de exceso, esto es, atribuyendo a Dios las perfecciones perceptibles en el mundo finito, pero en un grado sumo, esto quiere decir que no se priva a Dios de los atributos porque en Él pudiese haber alguna imperfección sino, por el contrario, porque Él los posee de una manera tan excelente que exceden a aquella en que tales atributos inhieren en los seres creados. En tercer lugar, a Dios se lo conoce como causa de la que proceden todas las cosas creadas, a fin de que Él sea conocido como el Creador presente en todos sus efectos sin confundirse con ninguno de ellos, es decir, como excediéndolos a todos, incluso al más remoto²⁴.

En sintonía con estas aseveraciones, Tomás continúa comentando que se asciende a Dios a partir del orden que reina en las creaturas, pero que Él no debe ser confundido con ninguno de los existentes sino que se lo debe comprender como causa de todo, en la medida en que Él está presente en todo, pero de manera causal, pues si bien no se lo aprehende a partir de los atributos finitos que pudiesen predicarse de los entes, es posible inferir que Dios sobrepasa no sólo las cosas existentes sino también aquellas otras que el hombre es capaz de intuir. De allí que, como sostiene el Aquinate: “La misma sabiduría divina

23 Cfr. *In de div. nom.*, cp. VII, l. IV, p. 274, 727-729. Se cita de acuerdo con la ed. S. Thomae Aquinatis, *In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio*, ed. de P. Pera et. al. (Taurini/Romae: Marietti, 1950).

24 Cfr. *In de div. nom.*, cp. VII, l. IV, p. 274, 729-731.

es causa efectiva de todo, en cuanto que produce la cosa en el ser, y no sólo da el ser a las cosas sino también [produce] en las cosas el ser según un orden, en la medida en que las cosas se concatenan unas con otras en vista del fin último; y aún, es causa de la indisolubilidad de esta armonía y de este orden, que permanecen siempre, de cualquier manera que las cosas cambien”²⁵. Tomás añade a esto último que el modo como subsiste este orden causal responde al principio de que siempre lo último de lo superior toca lo supremo de lo inferior, siendo que así es obrada la belleza del universo en virtud de una concordia y armonía de todas las cosas, debido a la proporción concomitante con el todo²⁶.

En relación con estos aspectos, O’Rourke sostiene que, a raíz de la interpretación tomasiana, es dable advertir hasta qué punto una de las contribuciones más significativas del *Ldc* en favor de la unidad de la causación divina radica en la simplificación de la multiplicidad de causas trascendentes, que habían sido esquematizadas por Proclo. Este autor había multiplicado los intermediarios entre el Uno trascendente y los seres finitos, añadiendo múltiples *hénadas* o dioses, a modo de ideas intermediarias con respecto a la jerarquía del ser. Estos intermediarios sirven de vínculo causal entre la absoluta unidad imparticipada del Uno trascendente y la multiplicidad de entidades participantes (inteligencias, almas, seres inanimados)²⁷. El especialista observa que la reducción operada radicalmente por el *Ldc* en favor de la unicidad de una causa primera conlleva profundas implicaciones teóricas para la comprensión de la idea de ser. El ser estriba en el primer efecto de la creación, la primera participación en la perfección creada. Esta nueva interpretación remueve los intermediarios hacia un plano contingente en relación con un acto de producción inmediata por parte de la causa primera, que no participa de ninguna otra. La creación, entonces, constituye un acto directo proveniente de una causa divina a la vez que simple, porque lo que no es simple necesita de sus partes para ser.

25 *In de div. nom.*, cp. VII, l. IV, p. 275, 733: “Ipsa divina sapientia est omnium causa effectiva, inquantum res producit in esse et non solum rebus dat esse, sed etiam esse cum ordine in rebus, inquantum res invicem se coadunant in ordinem ad ultimum finem; et ulterius, est causa indissolubilitatis huius concordiae et huius ordinis, quae semper manent, qualitercumque rebus immutatis”.

26 Cfr. *In de div. nom.*, cp. VII, l. IV, p. 275, 733.

27 Cfr. F. O’Rourke, “Unity in Aquinas’ Commentary on the *Liber de Causis*”, p. 232. Sobre la simplificación del *Ldc* respecto del politeísmo de Proclo, cfr. C. De Vogel, “Some reflections on the *Liber de Causis*”, *Vivarium* 4 (1966): 72; C. D’Ancona Costa, *Recherches sur le Liber de Causis* (Paris: Vrin, 1995), p. 45.

Esto quiere decir que la causa primera no requiere de otros niveles de mediación para transmitir el influjo de la acción causal²⁸.

La transformación de la perspectiva hermenéutica introducida por Tomás es completamente radical con respecto a la tradición neoplatónica, puesto que está dirigida hacia un monoteísmo creador y no solamente difusor del ser como principio de la procesión. Tal como observan D'Ancona Costa y Beierwaltes, la causa primera es, en el marco de este nuevo andamiaje especulativo, el puro ser y su causalidad debe ser comprendida como una *creatio*, una idea completamente ajena a Proclo, para quien la divina presencia se difunde a través del universo entero mediante la serie concatenada de participaciones²⁹.

En definitiva y para concluir, según lo analizado a lo largo de este trabajo, es dable notar que, de acuerdo con las inspiraciones redactadas inicialmente en *In de div. nom.*, el Aquinate considera en el maduro *In Ldc* que la noción de causa entraña por sí misma la de un orden. Esto último se advierte en la fijeza y prestancia reinantes en el todo del universo, compuesto de entidades subsistentes que van comunicando entre sí las perfecciones derivadas de la causa creadora primera. La indisolubilidad de todo este gran entramado de belleza es la garantía última de la continuidad existente en las perfecciones que dotan al universo de la bondad procedente de la causa originaria, merced a la comunicación que hay de las potencias superiores e inferiores en virtud de una serie de causas segundas, por las cuales las respectivas entidades, mayores y menores, se entrelazan armónicamente sin que haya entre sí saltos ontológicos, salvo cuando se trata de acentuar la trascendencia última de la causa creadora divina.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Beierwaltes, W. "Der Kommentar zum 'Liber de causis' als neuplatonisches Element in der Philosophie des Thomas von Aquin". *Phil. Rundschau*, 11 (1963): 192-215.
- de Libera, A. "Albert le Grand et Thomas d'Aquin interprètes du *Liber de causis*". *Rev. Sc. ph. th.*, 74 (1990): 347-378.
- De Vogel, C. "Some reflections on the *Liber de Causis*". *Vivarium*, 4 (1966): 67-82.
- Dionysius Areopagita. *Corpus Dionysiacum I / Pseudo-Dionysius Areopagita De divinis nominibus*. Hrsg. von Beata Regina Suchla.

28 Cfr. F. O'Rourke, "Unity in Aquinas' Commentary on the *Liber de Causis*", p. 232-233.

29 Cfr. D'Ancona Costa, *Recherches...*, p. 77; W. Beierwaltes, "Der Kommentar zum 'Liber de causis' als neuplatonisches Element in der Philosophie des Thomas von Aquin", *Phil. Rundschau* 11 (1963): 194.

- Berlin-New York: de Gruyter, 1990. (Patristische Texte und Studien ; Bd. 33).
- Dodds, E. R. *Proclus: The Elements of Theology*. Oxford: Clarendon Press, 19632.
- D'Ancona Costa, C. *Recherches sur le Liber de Causis*. Paris: Vrin, 1995.
- Fabro, C. *Participation et Causalité selon S. Thomas d'Aquin*. Louvain: Publications Universitaires, 1961.
- La demeure de l'être*. Étude et trad. du *Liber de causis* latin-français par P. Magnard et al. Paris: Vrin, 1990.
- Liber de causis*. Ed. bilingüe de R. Aguila et al. Bilbao: Universidad del País Vasco, 2001.
- Liber de causis / Das Buch von den Ursachen*. Lateinisch-deutsch von R. Schönberger & A. Schönfeld. Hamburg: F. Meiner, 2003.
- Martin De Blassi, F. "Modelos de causalidad en Tomás de Aquino: análisis e interpretación en el contexto filosófico de la *Expositio super librum de causis*". *Scripta Mediaevalia. Revista de pensamiento medieval*, 17-2 (2024): 119-145. Doi: <https://doi.org/10.48162/rev.35.043>.
- O'Rourke, F. "Unity in Aquinas' Commentary on the *Liber de Causis*". In: J.-M. Narbonne & A. Reckermann. *Pensees de l' "Un" dans l'histoire de la philosophie*, 232-271. Paris: Vrin, 2004.
- Pattin, A. *Tijdschrift voor Filosofie*, 28 (1966): 90-203.
- Proclo. *Elementos de teología. Sobre la providencia, el destino y el mal*, ed. y trad. de J. M. García Valverde. Madrid: Trotta, 2017.
- Thomae Aquinatis, S. *In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio*. Ed. de P. Pera et. al.. Taurini/Romae: Marietti, 1950.
- Thomae Aquinatis, S. *In librum de causis expositio*, cura et studio C. Pera (Romae: Marietti, 1955).
- Thomae Aquinatis, S. *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita*, t. 4-5: Pars prima; t. 6-7: Prima secundae; t. 8-10: Secunda secundae; t. 11-12: Tertia pars. Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1888-1889; 1891-1892; 1895-1897-1899; 1903-1906.
- Thomae Aquinatis, S. *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*. Ed. de P. Mandonnet. Parisiis: Lethielleux, 1929.
- Thomae Aquinatis, S. *Summa Theologiae I (Prima pars)*. Madrid: BAC, 1994.
- Thomas d'Aquin, S. *Commentaire du Livre des Causes*. Intr., comm. et trad. par B. et J. Decossas. Paris: Vrin, 2005.
- Thomas d'Aquin. *Super librum de causis expositio*. Éd. par H.-D. Saffrey. Paris: Vrin, 2002.

- Tommaso d'Aquino. *Commento al "Libro delle cause"*. A cura di C. D'Ancona Costa. Milano: Rusconi, 1986.
- Tomás de Aquino, Sto. *Exposición sobre el "Libro de las causas"*. Intr., trad. y notas de J. Cruz Cruz. Pamplona: EUNSA, 2000.
- Vansteenkiste. *Procli elementatio theologica translata a G. de Moerbeke*. *Tijdschrift voor Filosofie* 13 (1951): 263-302 y 491-531.

SOBRE LA PACIENCIA: DE LA CONSTANCIA DEL CORAZÓN AL BIEN DE LA RAZÓN

Flavia Dezzutto*

INTRODUCCIÓN

El vocablo paciencia, *hypomoné*, remite en cierto uso habitual a la noción de resignación, a una cierta pasividad ante lo que acontece, y en sociedades productivistas y desquiciadas como la actual, la paciencia adquiere connotaciones negativas.

A su vez, la paciencia así entendida supone una cierta inercia, desvinculada de toda dimensión anímica activa, finalmente se confunde con un efecto de la domesticación social, una manifestación de atonía.

La entronización de la satisfacción rápida, de la huida ante la menor dificultad, de adaptación a las formas sociales dominantes sin demasiada crítica ni antagonismos, es, por una parte, el módico relieve de las vidas sin propósito, pero también, por otra, la consecuencia de un adormecimiento ético y político muy conveniente para el sostenimiento de sociedades de consumo y autosatisfacción.

Justamente, en este mundo en que millones de vidas están en riesgo por el hambre, la precariedad sanitaria, la violencia generalizada que llega hasta las guerras genocidas en curso, entre otros males, las sociedades descreen de las disposiciones éticas virtuosas y de formas de existencia que impliquen la perseverancia, la resistencia

* FFyH- UNC.

activa, la grandeza de espíritu, la capacidad de enfrentar a la adversidad con ánimo sereno, la valentía que no admite ni retrocede ante el mal. Todos estos asuntos están reunidos en la *hypomoné*, en este modo activo del padecer, del soportar, del perseverar y ser constante que se abre a la esperanza y la espera, es decir, a la *élpis*, y a la *népsis*.

Ni esperanza necia, ni vigilancia vana. La paciencia es maestra del tiempo, del sentido del tiempo en la experiencia humana. En ella podremos “poseer nuestras almas”, ἐν τῇ ὑπομονῇ ὑμῶν κτήσασθε τὰς ψυχὰς ὑμῶν, *Luc.* 21, 19, y ella, *que todo lo alcanza*, al decir de Teresa de Jesús, llega a lo alto por lo bajo, en un gesto *kenótico* paradójicamente invencible.

Paciencia, firmeza, espera.

La espera como estado es lo que se conoce de ordinario como paciencia. Pero el vocablo griego *hypomoné* es infinitamente más bello y está cargado de una significación diferente. Designa al hombre que espera inmóvil, pese a todos los golpes con los que se trata de moverlo.¹

Este pasaje del texto “Teoría de los sacramentos” de Simone Weil ubica la paciencia, *hypomoné*, en conexión estrecha con la espera, aún más, con la vigilancia. La parábola de los criados que esperan el retorno de su señor es el escenario de esta asociación. El premio de quien persevera en la *népsis*, en la vigilancia de esa llegada, es que el señor mismo lo haga sentar a su mesa y le sirva. En Weil la paciencia, la atención de la espera, nos acerca a lo infinito, porque lo infinito se ha acercado ya a nosotros.

La antigüedad griega nos depara imágenes y reflexiones sobre las actitudes asociadas a la *hypomoné*, bajo la forma de la *karteria*, como fortaleza del alma y perseverancia en las pruebas. Es paradigmático el caso de la firmeza y constancia de Heracles que aparece en los ciclos mitológicos, y también es abordada en las tragedias de Eurípides y Séneca, pero sobre todo es tematizada en el cinismo y en el estoicismo antiguo.

La asociación entre paciencia y constancia alcanza a la denominada *makrothymía*, la magnanimidad latina, que involucra la capacidad de resistir a la ira y en general a las pasiones violentas, y en tanto se asocia al carácter inalterable se la califica de divina.

1 Weil, Simone (1995), “Teoría de los Sacramentos”, en *Pensamientos desordenados acerca del amor de Dios*, Trotta, Madrid. P. 97.

Al respecto resulta esclarecedora la clásica nota del P. A. Festugière OP², en la que vincula la *hypomoné* a la *kartería*, y también a la *andréia* en relación a la valentía, pero sobre todo a la *sophrosyne*, haciendo que la constancia tenga su raíz en una disposición temperada y razonable en Platón –*Laques*, *Gorgias*, *República*–. En Aristóteles se distingue con claridad el rol de la *hypomoné* y la *kartería* como formas de mantener el orden debido, el equilibrio, *mesótes*, y así contribuir a la inalterabilidad del sabio.

Estas líneas maestras de comprensión de la *hypomoné* y las virtudes asociadas a ella podrían ramificarse con acentos y modulaciones durante el helenismo y la tardo antigüedad griega y latina.

Ahora bien, la presencia de esta noción en el texto bíblico remite en el Antiguo Testamento a la perseverancia en las pruebas y a la espera confiada. En el Nuevo Testamento las ocurrencias del término como nombre y como verbo son frecuentes y allí queremos destacar la relación entre paciencia, esperanza y la constancia del corazón, en el sentido de la adhesión cordial al designio de Dios. Es posible decir que la *hypomoné* expresa el designio salvífico en cuanto imita a la paciencia de Cristo mismo y a su amor compasivo.

La paciencia se prueba en la obediencia, que soporta las pruebas con esperanza invencible. La remisión a la figura de Job es inevitable, como también la necesaria profundización de esta obediencia en el sentido escatológico de la *exspectatio* en tanto espera y atención de la venida del Salvador como clave de comprensión del tiempo presente.

Resulta muy enriquecedor, en relación a las observaciones antes realizadas, el análisis del P. Ceslas Spicq OP, en su artículo “ΥΠΟΜΟΝΗ, *Patientia*”³, en el que realiza un pormenorizado examen del modo en que esta noción se presenta y articula en el texto bíblico.

Como en el caso de la nota antes citada del P. Festugiere, deliberadamente las invocamos en este breve escrito, porque tratándose de estudios que pronto cumplirán cien años de haber sido escritos,

2 Festugière, André (1931), “*Hypomoné dans la tradition grecque*”, *Recherches de Science Religieuse* 30 pp. 477- 486. Respecto de *hypomoné* y los términos asociados: *Greek English Lexicon*. Compiled by Henry G.Liddell. D.D., and Robert Scott. D. D. Clarendon Press, Oxford, 1958. *Patristic Greek Lexicon*, G.W.H. Lampe, DD. Oxford University Press, 1961. *Greek-English Lexicon of the New Testament based on Semantic Domains*, Louw, Johannes P., Nida, Eugene A., United Bible Societies, 1996. Para los autores y nociones tratadas pueden consultarse: *Dictionnaire de Theologie Catholique*, Vacant, Mangenot, Amann (1923- 1950), París. *Dictionnaire de Spiritualité* (1932-1995), Beauchesne Éd.

3 Spicq, C., “ΥΠΟΜΟΝΗ, *Patientia*”, *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, Vol. 19, No. 1 (1930), pp. 95-106.

siguen conservando un vigor conceptual que ensayos más recientes al respecto bien podrían emular.

Este sumario recorrido nos permite afirmar que la cuestión del vínculo entre paciencia y esperanza –*élpis*-, paciencia y espera –*népsis*-, proveen a la noción bíblica de *hypomoné* de componentes conceptuales que se asientan en la transmisión griega, pero adquieren sustancia como parte de un abordaje teológico y antropológico de importante significación escatológica y soteriológica.

PACIENCIA Y CONSTANCIA DEL CORAZÓN

La literatura del cristianismo antiguo relativa a la *hypomoné* es copiosa, y tiene escenarios griegos y latinos, para sintetizar el complejo mundo cultural y lingüístico de la antigüedad tardía.

Sin menoscabar la importancia de una perspectiva más completa, mencionaremos aquí algunos aspectos emergentes de la literatura espiritual del desierto o asociada a ella para abordar la relación entre paciencia y constancia del corazón.

Al respecto resulta de valor inapreciable la sección dedicada a la *hypomoné* en el *Lexique du Désert*, del P. Pierre Miquel OSB⁴, que sistematiza un importante caudal de literatura monástica, destacando asuntos de gran relevancia para acceder a un panorama más completo y articulado sobre el tema.

En primer término queremos destacar un breve pero sugerente pasaje de Diádoco de Fódice⁵, al definir a la *hypomoné* diciendo:

Consiste en perseverar sin descanso viendo con ojos interiores lo invisible como si fuera visible. (*Capítulos Gnósticos*, Preámbulo)

Aquí se resumen cuestiones centrales de la comprensión de la *hypomoné* en el contexto del cristianismo y el monaquismo antiguo: la paciencia como perseverancia que descubre, por la constancia, lo que se oculta en la turbulencia de los acontecimientos, y se mantiene en la contemplación de ese sentido invisible y más alto. Esta visión aleja de la desesperación y el desaliento en la búsqueda de Dios, en una existencia marcada muchas veces por la incertidumbre y las aflicciones.

4 Miquel, Pierre (1997), *Lexique du Désert: étude de quelques mots-clés du vocabulaire monastique grec ancien*, Collection Spiritualité Orientale N° 44, Abbaye de Bellefontaine.

5 Diádoco de Fódice, *Obras Completas*, Ed. Ciudad Nueva, Madrid, 1999. Para la edición crítica: Diadoque de Photicé, *Oeuvres spirituelle*, introd., texte crit., trad. & notes de E. Des Places, nuov. éd. rev. & augm. Paris 1966, *Sources Chrétienne*.

Diádoco asume la doctrina de la imagen y semejanza, y desde allí establece sus conceptualizaciones sobre las facultades humanas, en la perspectiva de un camino de conocimiento que procura el retorno al Creador, la restauración de la semejanza perdida.

En este itinerario propone la centralidad del corazón *-kardía-* en consonancia con la antropología bíblica, por lo cual, el desafío consiste en habitar en el corazón, según una intuición cara a toda la tradición hesicasta. A su vez, existe una vinculación estrecha entre la constancia que se acrisola en la paciencia, y el discernimiento de espíritus, *diákrisis pneumáton*, que permite navegar las aguas procelosas de los sentidos y de los pensamientos.

En este punto la *hypomoné* es necesaria para que la lucha espiritual, el discernimiento del intelecto, encuentre la quietud que precisa para agudizar el sentido de lo bueno que procede de Dios.

Los luchadores deben guardar sin cesar su pensamiento al abrigo de los oleajes, para que el intelecto discierna los pensamientos que lo atraviesan y coloque en el depósito de la memoria aquellos que son buenos y vienen de Dios, mientras rechaza de los depósitos de la naturaleza, aquellos que son perversos y diabólicos. En efecto, cuando el mar está tranquilo los pescadores ven hasta los movimientos de sus profundidades, de manera que entonces no se les oculta ninguno de los animales que recorren esos senderos; pero cuando es agitado por los vientos, esconde, en la oscuridad de la agitación, lo que gusta de mostrar en el sonreír de su calma. (*Cap. Gn. 26*)

Diádoco recusa, líneas más abajo, a quienes utilizan ardides en la pesca pues ellos no pueden suplantar a una mirada clara, surgida en la quietud del ánimo que encauza sus deseos hacia los bienes verdaderos.

Sin dudas Diádoco se ubica en la genealogía espiritual de su maestro Evagrio Póntico, quien en su *Tratado Práctico* postula una estirpe de las virtudes en la que la *hypomoné* es el origen de la impasibilidad de la que surge la caridad:

La fe se afirma por el temor de Dios y éste a su vez por la abstinencia; ésta se convierte en inflexible por la perseverancia *-hypomoné-* y por la esperanza; de las cuales nace la impasibilidad que tiene por hija a la caridad. (*Prol. 8⁶*)

6 Evagrio Póntico, *Obras espirituales*, Ed. Ciudad Nueva, Madrid, 1995. Para la edición crítica: Dom Guillaumont: *Evagre le Pontique, Traité pratique ou Le Moine, t. I. Introduction; t. II: Édition critique du texte grec (compte tenu des versions orientales)*, traduction, commentaire et tables par Antoine Guillaumont et Claire Guillaumont,

La *hypomoné* debe atender a los males que acechan al ser humano causando un desasosiego extremo, por eso la *praktiké* evagriana tiene como objetivo privilegiado el logro de la impasibilidad –*apátheia*–, por lo que se dedica en el comienzo mismo de su Tratado a hablarnos de los ocho pensamientos que alteran al solitario, generando una inquietud en su sentidos que enturbia el intelecto.

Estos pensamientos, *logismoi*, son: gula, lujuria, avaricia, tristeza, cólera, acedia, vanagloria y orgullo. Evagrio sigue a Orígenes al denominarlos también como demonios –fuente de la división y la guerra interior en el hombre– y también a la *Vita Antonii*, a la Vida del Padre de los Monjes, Antonio el Egipcio

Los remedios prácticos para estos males son enunciados también en estos términos:

Cuando el intelecto anda errante lo estabilizan la lectura, la vigilia y la oración. Cuando la concupiscencia se inflama, la extinguen el hambre, la fatiga y la soledad. Cuando la parte irascible se altera, la calman la salmodia, la paciencia y la misericordia. Y estas cosas llevadas a cabo en el momento y en la medida convenientes, pues lo que es inmoderado e intempestivo dura poco, y lo que dura poco es más perjudicial que provechoso. (*Tr. Pr.* 15)

Este *noun men planómevov*, intelecto disperso, necesita como remedio de la distensión aquello que demanda la atención dirigida hacia lo Uno Necesario. La *epithymia*, la concupiscencia o deseo, precisa del límite que agote la fuerza de su impulso, el *thymos*, la irascibilidad, debe encontrar la quietud direccionando su movimiento hacia realidades que cambien el sentido de la furia para transformarla en mansedumbre y diligencia. Todo estos ha de ser realizado, *khronois te kai métrois*, en el tiempo oportuno y según la proporción adecuada.

De este modo, la *diákrisis* que distingue la procedencia y calidad de los pensamientos, actúa en el plano de los remedios introduciendo la firme suavidad propia de la moderación.

En el marco de la paciencia vinculada a la experiencia del lazo entre maestros y discípulos en la vida monástica y ascética resulta revelador el siguiente pasaje del *Tratado Ascético* de Nilo de Ancira⁷:

Paris, *Sources chrétiennes*.

7 Nilo de Ancira, *Tratado ascético*, Introducción, traducción y notas de José Ramón Díaz Sánchez-Cid. Ed. Ciudad Nueva, Biblioteca de Patrística 24, Madrid 1994.

Los que se incorporan a esta empresa deben casi unirse como un luchador para un combate difícil, disponerse a soportar con enorme paciencia los defectos de cada uno y hacer un poco de luz entre las tinieblas de la ignorancia. (*Tr. Asc.* 27)

La expresión “hacer luz” remite a la *diákrisis* o discernimiento de espíritus ya señalada, tarea capital del buen pastor en la ardua labor de despejar los movimientos anímicos. La comparación con el pugilato es elocuente.

PARA CONCLUIR: LA PACIENCIA COMO GUARDA DEL BIEN

Tomás de Aquino en la respuesta del artículo primero de la cuestión 136 de la II IIae de la *Suma de Teología* afirma:

Según lo dicho anteriormente (q.123 a.12), las virtudes morales se ordenan al bien en cuanto que conservan el bien de la razón contra los ataques de las pasiones. Y entre otras pasiones la tristeza es eficaz para impedir el bien de la razón, como consta por las palabras de *II Cor.* 7,10: *La tristeza según el mundo lleva a la muerte*. Y también leemos en *Eclo.* 30,25: *A muchos mató la tristeza, y no hay utilidad en ella*. Por eso es necesaria una virtud que mantenga el bien de la razón contra la tristeza para que la razón no sucumba ante ella. De ahí lo que dice San Agustín en el libro *De Patientia*: Por la paciencia humana toleramos los males con ánimo tranquilo, es decir, sin la perturbación de la tristeza, para que no abandonemos por nuestro ánimo impaciente los bienes que nos llevan a otros mayores. Es, pues, evidente que la paciencia es virtud.⁸

Para finalizar este escrito sumario sobre algunos aspectos de la noción de paciencia, *hypomoné*, en el que hemos intentado relevar ciertas apariciones claves en la tradición griega y en sus evocaciones bíblicas, para finalmente centrar algo más nuestra atención en el tratamiento

8 *Summa Theologiae*, B.A.C, Madrid, 1959. Sicut dictum est supra, virtutes morales ordinantur ad bonum inquantum conservant bonum rationis contra impetus passionum. Inter alias autem passionibus, tristitia efficax est ad impediendum bonum rationis, secundum illud II ad Cor. VII, *saeculi tristitia mortem operatur*; et Eccli. XXX, *multos occidit tristitia, et non est utilitas in illa*. Unde necesse est habere aliquam virtutem per quam bonum rationis conservetur contra tristitiam, ne scilicet ratio tristitiae succumbat. Hoc autem facit patientia. Unde Augustinus dicit, in libro de patientia, quod *patientia hominis est qua mala aequo animo toleramus*, idest sine perturbatione tristitiae, *ne animo iniquo bona deseramus per quae ad meliora perveniamus*. Unde manifestum est patientiam esse virtutem.

cristiano antiguo y monástico del tema, nos parece pertinente realizar una breve referencia al abordaje del asunto en Tomás de Aquino.

La cuestión de la paciencia en Tomás emerge como problema en el marco de las virtudes morales y su relación con el bien moral, que en el Aquinate es el bien de la razón, en tanto ella es capaz de hacerlo presente como fin. La pregunta que preside la cuestión 136 es si la paciencia es o no una virtud. La respuesta es afirmativa en un sentido rico y sugerente: la paciencia conserva al bien de la razón protegiéndolo de las pasiones, en particular y de modo propio, de la tristeza. Es claro el poder de muerte y disolución que esa pasión tiene, y el modo en que afecta a la razón y puede hacerla sucumbir. La referencia al célebre tratado agustiniano *De Patientia* es precisa: la paciencia nos permite tolerar y resistir los males sin desesperación, sin que la tristeza corrompa el alma, derrote al corazón y nos lleve a desconfiar de la razón, que en Tomás es tanto como desconfiar del bien que es preciso realizar, de la verdad que nos habilita a conocer el bien y a obrarlo.

Muchos siglos después de la tematización griega y cristiano antigua de *hypomené*, el texto del Aquinate insiste en reflexionar sobre el valor de la paciencia asociada a la esperanza en el bien que se trama de modo invisible en el tejido de todo lo que vive, a la atención por la que permanecemos en vigilia aguardando los signos de la Vida abundante prometida. En el corazón, *kardía*, la paciencia forja el temple que nos permite atravesar las tempestades que la existencia de cualquier mortal depara. Pero por la paciencia, nos enseña Teófilo el Recluso, alcanzamos a Dios mismo, porque la Infinita paciencia de Dios ha llegado primero a los seres humanos, nos ha visitado.

La paciencia es este raro hábito al que se llega fracasando, permitiendo que nuestras impacencias sean apacentadas por una Paciencia infinita, para que en medio de las muchas destrucciones, del estrépito que confunde y separa, encontremos un signo de paz, un gesto de mansedumbre, y podamos compartirlos, como quien ha encendido una pequeña lumbre que no puede ser ocultada.

Por la paciencia somos llevados a la altura de Dios, pero eso no ocurriría si previamente Dios no se hubiera adelantado en su Infinita Paciencia para con nosotros. La paciencia de Dios es el eterno setenta veces siete: la virtud del alma llamada paciencia es un don de Dios tan grande que en ella se manifiesta incluso la paciencia del que nos la da. Si se hace caso omiso de dicha referencia, todo asceta cae: «de un anacoreta indio, que había vivido dos años enteros alimentándose solamente del rocío que cae del cielo, se cuenta que vino un buen día

a la ciudad y que, habiendo degustado el producto de la vid, se hizo un bebedor consumado». Quien logra el hábito de la paciencia puede alcanzar una madurez mayor. Ahora bien, a dicho hábito se llega fracasando. Sin embargo, lo que la fracasada paciencia humana no alcanza puede alcanzarlo quien apacienta sus impaciencias en una paciencia infinita. (Teófano el Recluso, *Consejos a los Ascetas*⁹)

9 Teófano el Recluso, *Consejos a los Ascetas*. Editorial Lumen. Buenos Aires. 1990.

CREER Y ENTENDER

Ricardo Oscar Díez

Muchos son los legados que el pensamiento y la vida medieval han dejado al hombre contemporáneo. Entre ellos indico algunos: una metafísica acabada que, usando los aportes de la filosofía griega, ha sostenido una experiencia absolutamente distinta; un Dios trascendente al mundo que crea las cosas de la nada, que hace todo en el bien con orden, número y medida; que el desorden del mal se inaugura por un acto de la creatura; una tensión hacia la unidad que reconoce y personaliza lo que se opone como *dia-bolico*; una justicia que orienta el obrar según las Escrituras con el llamado “justo de Yahvé”; un camino espiritual que asume la interpretación de la *Lectio Divina* como una escala por la que los hombres pueden ascender y descender cultivándose en vida y en doctrina; la vía eminencia que, a través del lenguaje afirmativo y negativo, abre el espacio para la revelación de un acontecimiento nuevo; la concepción de lo humano y lo divino como persona; del mundo como creado percibido como palabras en un diálogo interpersonal del hombre con Dios; la vida recibida como don primero, a través de un soplo inicial, que debe ser cuidada, desplegada y administrada. Ciertamente hay muchos aportes heredados del pensamiento medieval, pero baste con los nombrados para tener alguna idea de lo recibido. Sin embargo, gran parte de esta rica herencia permanece oculta al hombre contemporáneo que aún no han penetrado en los laberintos que iluminan la Edad Media.

Entre los muchos legados medievales voy a tomar lo que Etienne Gilson llama *el principio de toda especulación medieval* y para él es *Fides quaerens intellectum*¹. Intentaré demostrar que esta frase de Anselmo no se limita al medioevo y puede aplicarse a toda época histórica.

Esta frase del Proemio del *Proslogion* es usada por su autor como una invitación a la lectura del libro. Como no puede considerarlo un tratado estima que no merece llevar un título y el nombre de quien lo escribió. Con ella se expone una relación originaria por la que la *fides* busca su *intellectum*. Todo hombre tiene una creencia y su entendimiento está limitado por lo creído. La fe, desde esta perspectiva, puede entenderse como la confianza que da creer en algo o en alguien, que hemos recibido recibido por haber nacido y crecido en una determinada cultura. Nuestros padres y los seres cercanos que acompañan y acompañaron nuestro crecimiento, han posibilitado, a través de los cuidados iniciales y las ideas transmitidas una herencia, un sistema credencial que arraiga en nuestro modo de vivir. Para no entrar en prematuras distinciones unifico los términos latinos en creer y entender y me voy a limitar al modo en que Anselmo los expone al finalizar el primer capítulo del *Proslogion*. En el último párrafo, escrito en primera persona, reconoce que está habitado por la imagen de Dios que se encuentra deteriorada por sus vicio y pecados y, ante tal reconocimiento, manifiesta el deseo de querer entender lo que cree y aclara que no es entender para creer sino creer para entender porque *si no creyese no entendería*. En Anselmo la creencia prima sobre el entendimiento y, a mi entender, esa prioridad radica en todo hombre.

EN EL PENSAMIENTO ANSELMIANO

Al final del primer capítulo, titulado *Excitatio mentis ad contemplandum Deum*, Anselmo separa el creer del entender. El primer verbo culmina su despliegue, el segundo se inicia y se desarrollará a partir del segundo. Veamos en qué consiste a) la excitación ligada a la creencia; b) el entendimiento que supone, sigue y se encuentra limitado por lo creído.

a) Seis párrafos dibujan en el capítulo I un quiasmo que se inicia abandonando las ocupaciones y preocupaciones para entrar en el cubículo del alma con el deseo de poder ver el rostro de Dios. El segundo párrafo se da cuenta que lo buscado es imposible porque lo divino habita una luz inaccesible. Sin embargo, quien ha comenzado la búsqueda no quiere renunciar a su deseo porque verlo es el fin para el que

1 Gilson Etienne, *El Espíritu de la Filosofía Medieval*, p.16 versión castellana, 5 de la francesa.

hemos sido creados. El tercer párrafo encuentra la razón de esa imposibilidad en el pecado de Adán que le impide al género humano acceder a aquello para lo cual ha sido hecho. El cuarto párrafo asume en la vida personal la miserable condición al exponer esa singularidad en cada uno de los hijos de Eva. Ante la miseria que nos habita a cada uno en particular, solo queda pedir, dice el quinto párrafo, que lo que se busca se muestre porque, de otro modo, no hay ninguna posibilidad de alcanzar lo imposible. El deseo se excita pidiendo, ante aquel que ha prometido liberarme de mi miseria, que me enseñe a buscarlo y se muestre a fin de que el orante pueda amar lo encontrado. Todas estas acciones se completan con dos quiasmos finales: *Te buscaré deseándote, te desearé buscándote, te encontraré amando, te amaré encontrando*. El último párrafo separa lo que se cree: la confianza en aquel que me puede enseñar a buscar y encontrar; de lo que el orante pide: que se me muestre algo de lo que busca para que el deseo sea movido hacia el amor que solo puede descansar en lo encontrado.

En este quiasmo, en forma de parábola, el párrafo 1 se completa con el 6, el 2 con el 5 y se centra en 3 y 4, donde Adán y Eva, la primera pareja, comenzó a padecer, a causa de un acto, la miseria humana. La excitación de la mente percibe la condición miserable del que quiere ver a Dios y sabe, al mismo tiempo, que no puede en absoluto alcanzar aquello para lo que fue creado. Ante tal imposibilidad solo queda pedir, suplicar, gritar, orar para que se muestre algo de aquello que habita una luz inaccesible. La mente, el corazón se excita al percibir su desesperante situación y la necesidad de pedir a Dios poder liberarse de ella, para salir de la angustia en que habito por ser tal la condición humana.

b) Comienza en el capítulo II el despliegue del entendimiento. El lenguaje que lo expone tiene, al menos, cuatro características: 1) afirma y niega: el afirmativo se extiende hasta el capítulo XV, el negativo hasta el XXI; 2) es dialógico: busca entablar un diálogo, en este caso, con su interlocutor divino; 3) es limitado, como toda obra humana; 4) se refiere a algo que es y tiene cierto contenido, es decir, es ser una determinada realidad.

El grito desesperado de quien ve la imposibilidad de ver a Dios y tiene el deseo de alcanzar aquello para lo que fue creado, se concreta a través de tres nombres, porque nombrar a alguien es llamarlo, pedir que nos atienda y responda, que se dé a conocer y que podamos entablar un vínculo. Las apetencias de esa relación excitan un corazón solitario y abatido, hambriento y miserable.

El primer nombre, extraído de la cultura, es: *Tu eres algo que nada mayor puede pensarse* o, dicho de otro modo, no hay algo que pueda pensarse mayor que Dios. Con esta denominación se busca

entender el *Esse* divino. El segundo es: *Tu eres Sumo de todas las cosas* y busca darle contenido, realidad al Ser encontrado. El tercero inicia el lenguaje negativo reconociendo: *Tu eres mayor que lo que puede pensarse*².

El capítulo II hace hermenéutica de las palabras del primer nombre, aquel con que el orante intenta llamar a quien habita una luz inaccesible, el III percibe cada cosa en su ser y no ser. Tal realidad posibilita hablar de un no ser sin ser, que llamamos nada, y un ser sin no ser, que indica aquello de lo que nada mayor puede pensarse. El IV encarna el pensamiento en el Insensato, este es el que no puede unir las palabras con la realidad. Para Anselmo el pensamiento no es un abstracto y está siempre encarnado en una persona. La segunda denominación se inicia en el capítulo V dando algunos contenidos al ser sin no ser encontrado. El intelecto, la voluntad y la obra de Dios sintetizan la interpretación de las palabras incrementando la problemática entre lo entendido y el misterio que lo oculta. Lo nombrado se va mostrando como un exceso que no puede ser contenido ni por la palabra y ni por el pensamiento. Nada humano puede contener la realidad divina como se muestra en los capítulos XII y XIII. En el XIV al igual que el IV el pensar se encarna. Es ahora el creyente quien sufre por no poder unir lo que entiende de Dios con su sensibilidad. Su saber no ve aún el rostro divino y lo que ha descubierto no le sirve. No obstante, quien busca intenta usar la forma negativa de la lengua para expresar algo, pero el poder de la palabra es limitado y, finalmente, el desarrollo del entendimiento culmina en el fracaso. Lo finito no puede contener lo infinito y, por eso, hay que reconocer que, como dice el capítulo XXI, lo buscado es *indivisible unidad* e *interminable inmensidad*. El lenguaje y el entendimiento fracasan, pero el orante no renuncia a su deseo. Solo queda seguir gritando, implorando la presencia de lo ausente. La apetencia no se conforma con lo que entiende y sigue moviendo al hombre hacia lo deseado.

En el límite de lo imposible Anselmo escribe la experiencia que esbozó en el proemio y que narra, con mayor detalle, su biógrafo Eadmero. Ante el dilema de cómo dar a conocer lo experimentado, escribe en los capítulos XXII y XXIII los nombres revelados por Dios: en el primero el del Antiguo Testamento *Yo soy el que soy* que, al hacerlo personal lo modifica diciendo, *Tu solus ergo Domine, es quod es et Tu es qui es*. El capítulo XXIII retoma el nombre revelado en el

2 Este tercer nombre completa el primero y contradice la interpretación de Gaunilo: "*Dios es lo mayor que puede pensarse*". Esta denominación copiada luego por Descartes condicionó la lectura del *Proslogion* y a ella se opusieron o aceptaron varios pensadores posteriores.

Nuevo Testamento como *Padre, Hijo y Espíritu Santo*. Con estas denominaciones quien escribe da a entender a quien lee que el interlocutor divino responde y se da a conocer, el que busca obtiene respuesta y el encuentro se confirma. Aquel en el cual se cree se manifiesta como salvador y está atento al pedido del orante. Tal conocimiento no surge del entendimiento humano sino de otro lado y se recibe como algo revelado en una experiencia personal. Por eso, el libro se sintetiza al final citando estas palabras de Cristo: *Pedid y recibiréis para que vuestro gozo sea pleno*.

Con la revelación personal, se reafirma la confianza del orante que se sabe ahora elegido y el texto alcanza el gozo que se percibe en los 3 capítulos finales. Quien inició el itinerario con la angustia de su miseria, termina con gozosa alegría porque el pedido ha obtenido respuesta y se ha dado el encuentro esperado. Entre creer y encontrar se despliega el entendimiento humano con su limitación y fracaso. El entender pasa por el lenguaje afirmando y negando, pero no obtiene lo que busca. Sin embargo, la búsqueda, tarea ardua y necesaria, solo alcanza lo buscado cuando fracasa. Cuando no queda más qué decir se presenta lo que salva. Esa es la experiencia que Anselmo le quiere transmitir al lector de este curioso libro. Esa es la prueba de la fe que debe hacerse en algún momento de la vida, cuando el orante percibe su miseria y grita por salir de ella, comprobando que su interlocutor responde confirmando su confianza.

El itinerario anselmiano del *Proslogion* que invita a su lectura con la lexía *fides quaerens intellectum*, puede ser sintetizado en tres momentos: creer, entender y revelar. El primero ocupa un solo capítulo donde se confía en quien puede sacar al orante de la angustia de su miseria. El segundo es el más extenso, se extiende por 20 capítulos y es la búsqueda que realiza el hombre desde sí mismo. El entendimiento, la única acción propiamente humana, termina, para Anselmo, en el fracaso al darse cuenta de que busca algo que es mayor a todas sus fuerzas y, en consecuencia, imposible de alcanzar. El tercero se recibe desde otro lado. Al igual que la creencia la revelación no se pueden esperar del hombre, lo excede. Ocupa 2 capítulos donde Dios revela sus nombres (XXII y XXIII) y, al recibir esas denominaciones, el orante exalta en la alegría que exponen los tres últimos capítulos. Por el gesto divino de darse a conocer la confianza del orante se confirma, se adquiere experiencia y, con ella, un conocimiento nuevo que hace a quien busca experto en alguna de las cosas de Dios.

El particular recorrido, que relaciona estas tres acciones, me parece un legado que, desde la Edad Media, toca a todo ser humano y lo podemos aplicar a las inquietudes del hombre contemporáneo en sus creencias, entendimiento y revelación.

EN EL PENSAMIENTO MODERNO Y CONTEMPORÁNEO

A tal fin, nada mejor que recurrir a un texto donde se consolida el origen de la Edad Moderna. Transcribo unas palabras del Discurso del Método de R. Descartes:

Aquellas largas cadenas de razones, tan simples y fáciles, de las cuales los geómetras suelen servirse para llegar a sus demostraciones más difíciles, me han dado ocasión para imaginar que todas las cosas que puedan caer bajo el conocimiento de los hombres se siguen de la misma manera las unas a las otras, y que, mientras uno se abstenga de aceptar como verdadera lo que no lo es y observe siempre el orden preciso para deducir las unas de las otras, no puede haber ninguna tan lejana que no se llegue finalmente a ella, ni tan oculta que no se la descubra.³

Este texto que José Ortega y Gasset llama *el canto de gallo del racionalismo*⁴, muestra una gran confianza en el conocimiento y una metodología que va de menos a más, según el modo en que se desarrolla el entendimiento en las diversas ciencias. Hoy la razón puede ser ampliada a otras potencias humanas, y podemos hablar de una creencia en el hombre que mueve al entender contemporáneo en una sola dirección.

Como vimos en Anselmo, el esfuerzo y la mayor ocupación del hombre radica en lo que debe ser entendido y, en esto, se despliega la inquietud humana actual que poco habla de creencias, más bien parece que carece de ellas. El pensamiento contemporáneo critica al medieval por creer en la revelación y actúa como si fuese libre de todo presupuesto. Sin embargo, en las creencias, afirma Ortega y Gasset en su libro *Ideas y Creencias*, “vivimos, nos movemos y somos”.⁵

Habítamos una época donde el hombre confía en sí mismo y cree en sus posibilidades individuales y sociales. Los dioses y Dios se han hecho humanos, demasiado humanos. Tal confianza la afirma María Zambrano diciendo: *Hace muy poco tiempo que el hombre cuenta su historia, examina su presente y proyecta su futuro sin contar con los dioses, con Dios, con alguna forma de manifestación de lo divino*.⁶

3 Descartes R., *Discurso del Método*, Barcelona: Ediciones B, 1988, p. 66-67.

4 Ortega y Gasset, José, *Historia como Sistema*, Ed Austral, Madrid, 1971, p. 13.

5 Ortega y Gasset, José, *Ideas y Creencias*, Ed. Rev. de Occidente, Madrid, 1959, p. 10

6 Zambrano, María, *El Hombre y lo Divino*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1955, p.7.

Para creer en sí mismo el hombre debe ocultar la miseria que lo habita y recuperar la alabanza en lo que puede hacer. Sin embargo, solo se puede confiar en lo humano si se promete una vida mejor y la superación de los males que se padecen. La confianza en sí mismo no nace de una percepción existencial miserable, sino de la esperanza en que el hombre haga grandes cosas, otorgue mayor confort y alcance la felicidad anhelada por el deseo.

Esta creencia, que parece prescindir de toda creencia, abre al desarrollo de las diversas ciencias que son el modo en que el hombre, el mundo y lo divino se entienden hoy. Cada saber abarca una región de entes, un conjunto de conocimientos que no tiene fin porque sus descubrimientos abren nuevos cuestionamientos. Sus avances no se detienen y, aunque despiertan incertidumbres y solo llevan a fracasos momentáneos que no ponen en cuestión el saber total. Con esa forma de entender, que no fue griega ni medieval, el hombre moderno modifica su medio buscando hacer más comfortable su existencia. Para ello incrementa el poder de sus herramientas, de sus máquinas y de todo aquello que le permita aumentar la potencia que su corporeidad no posee y, al mismo tiempo, tiene que disimular, ocultar todo aquello que duele.

Así pasa de una herramienta a otra, aumentando su precisión y su potencial, en aquello que puede ser usadas para el bien y para el mal. En esta línea se muestra, por ejemplo, el poder destructivo de las máquinas de guerra que, habiendo abandonado hace tiempo la lucha cuerpo a cuerpo, matan en el anonimato. Otros aparatos surgen excediendo el poder humano y son controladas por unos pocos. La humanidad y el hombre individual pierde poder sobre su poder. Ya no es posible detener el incremento de esas herramientas que podemos llamar del final porque tienen carácter apocalíptico al ofrecer al género humano la posibilidad de una destrucción total. La ética, que intenta frenar el desarrollo de estas máquinas no puede limitar su uso, nada orienta hacia su correcto uso y la humanidad depende de la iniciativa personal de alguien en quien, seguramente, no se pueda confiar.

En los diversos desarrollos del entendimiento humano que modifica la existencia se muestra las revelaciones que admiran los seguidores que mantienen viva la confianza en el hombre. En esas manifestaciones se cambia la Revelación de Dios por aquellas obras que permiten volar, alargar la existencia, vivir con cierto confort, que permiten informarnos o comunicarnos inmediatamente con diversos lugares del mundo y otras cosas semejantes. Estas y otras son las revelaciones que sostienen la creencia en que el hombre puede modificar el mundo, conducirnos a un paraíso feliz y asombramos con sus obras

interviniendo en la naturaleza. A diferencia del medieval, la revelación contemporánea proviene del entendimiento de un grupo de personas que enamoran con su magia a la muchedumbre. Nada queda fuera de lo humano que redujo, desde el inicio, la realidad al ámbito del pensamiento.

CONCLUSIÓN

Sintetizo el desarrollado de estas dos creencias que llevan, en distintas épocas históricas, a diversos modos del entender y culminan en diferentes revelaciones.

Se puede describir en el pensamiento medieval: a) El itinerario del corazón humano que buscando a Dios en su interior encuentra la miseria que lo habita. Sabiendo, frente a ella, de la propia impotencia, solo queda pedir confiado a quien le ha prometido liberarlo; b) el camino de quien busca entender lo que cree dirige la palabra hacia aquel a quien se busca. Sin embargo, el esfuerzo del entendimiento termina en el fracaso porque nada humano puede alcanzar lo divino; c) En la kénosis de la palabra y del pensamiento se revela algo de aquel a quién se invoca. Con esa revelación personal se confirma la confianza y se alcanza el consuelo que, desde lo alto, cambia la desazón del miserable en esperanzada alegría. A semejanza del padre de la fe, Abraham confía y recorre el camino que lo separa del sacrificio sin entender el desenlace. Finalmente, el ángel detiene el brazo que busca ofrendar a su hijo y aparece el cordero para la ofrenda. Por esa acción se revela la promesa de una numerosa descendencia. La fe debe atravesar la prueba y la revelación cambia las ideas recibidas de otros en una experiencia vital que otorga un nuevo saber, aquel que es imposible conseguir por el propio entendimiento.

La otra creencia presentada sigue también estos tres momentos: a) el hombre confía en sí mismo, oculta su miseria con la promesa de su superación. Vive de esa creencia en un incierto futuro; b) el entendimiento avanza en la manipulación de las cosas a la espera de una vida mejor; c) lo revelado es lo alcanzado por esas manipulaciones que permiten llegar a aquello que, en otro tiempo, parecía inalcanzable.

Muchas son las consecuencias que pueden sacarse de estas dos formas de creer, entender y recibir las revelaciones posibles. Para no extenderme concluyo con un posible diálogo entre los hombres de las distintas épocas:

El contemporáneo afirmaría: Ingenuo el hombre medieval que no pudo alcanzar nuestro desarrollo ni modificar todo aquello que nos permite vivir con un confort que antes no se tenía. Las pestes, la miseria y la muerte serán superadas por nuestras ciencias y el hombre

vivirá feliz. Lamento que esas épocas no pudiesen tener nuestra visión del futuro.

Y el anciano monje le contestaría: “Ciertamente no fue ese desarrollo nuestro propósito. No vivimos de sueños porque es en el presente donde acontece la Vida. Si alguna vez logran superar la muerte qué harán con la discordia, las peleas y las guerras. Aún más, les puedo recordar lo que Jehová le dice a Jeremías: *Maldito el hombre que confía en el hombre* (Jer. 17,5).

Las consecuencias de este diálogo son muy diferentes, tal vez, el camino actual del pensamiento debe poner a prueba la creencia para esperar una experiencia que otorgue un nuevo e inédito saber.

CONSIDERACIONES SOBRE LA VERSIÓN EN INGLÉS MEDIO DEL *ESPEJO DE LAS ALMAS SIMPLES* DE MARGARITA PORETE

L. Carolina Durán

De los manuscritos medievales que contienen el *Espejo de las almas simples* de Margarita Porete tres contienen la traducción al inglés medio de M.N., conservadas en la Biblioteca Bodleiana de Oxford, en St. John's College de Cambridge y en la Biblioteca Británica de Londres, manuscritos del siglo XV pertenecientes a la orden Cartuja. En el presente trabajo propongo analizar las propuestas de identificación del misterioso traductor y evaluar algunos elementos clave de su prólogo junto con pequeñas referencias a las glosas que realiza.

LA IDENTIDAD DE M.N.

M.N. escribe un prólogo que antepone al prólogo del *Espejo*, donde aclara que se trata de una segunda traducción, dado que había sido malinterpretado, por esta razón justifica las palabras que añade a modo de glosa e indica cómo las incluiría en su versión: “comenzaré con la primera letra de mi nombre ‘M’ y terminaré con la letra ‘N’, la inicial de mi apellido”¹.

No hay pruebas concluyentes sobre cómo y cuándo el *Espejo* llegó a Inglaterra. Robert Lerner sugiere que una copia pudo arribar gracias

1 Las traducciones son propias realizadas desde la edición de Colledge, E. et. al. (1999), *Margaret Porete. The Mirror of the Simple Souls*, Notre Dame, University of Notre Dame Press.

a personas al servicio de Felipa de Hainault, casada con Eduardo III en 1327, quizás Walter de Manny o Michael de Northburgh². Lerner revivió la hipótesis de que Michael de Northburgh podía ser M.N., idea formulada y descartada por Clare Kirchberger, primera traductora del *Espejo* del inglés medio al moderno en 1927³. M. Northburgh fue doctor en derecho civil formado en Oxford, sirvió tanto al reino como a la Iglesia hasta su muerte en 1361. Casi nada se sabe de su vida antes de llegar a la Iglesia; luego de dimitir como archidiácono de Chester en 1342, viajó a Francia con Eduardo III y en 1346 sirvió como secretario del rey. En 1350 se convirtió en el Guardián del Sello Privado, cargo que ocupó hasta su nombramiento como obispo de Londres en 1354⁴. La principal conexión de Northburgh con el *Espejo* reside en que fue el cofundador de la Cartuja de Londres, donde dos de las tres versiones existentes en inglés medio estuvieron algún tiempo⁵. Durante su carrera, Northburgh conoció a uno de los compañeros de Eduardo III, Walter de Manny, originario de Henao o Hainaut, lugar de nacimiento de Margarita Porete, según se suele admitir. Northburgh llevó una vida mundana, de servicio a la Corona y a la Iglesia, la mayor parte de sus escritos se centran en derecho más que en temas de espiritualidad o misticismo. Evelyn Underhill propone posponer la fecha de elaboración de esta traducción y la sitúa en el siglo XV, por lo tanto no podría haberla realizado Michael Northburgh, por eso se han considerado otras hipótesis⁶.

Los cartujos a menudo se consideran los siguientes candidatos para indicar quienes serían los responsables de la llegada del *Espejo* a Londres, dado que se ocupaban del transporte de libros, pero tampoco hay evidencia concluyente⁷. En cuanto a la autoría de la traducción,

2 Robert Lerner (2010), "New Light on *The Mirror of Simple Soules*", *Speculum* 85, 103–107.

3 Clare Kirchberger (1927), *The Mirror of Simple Souls. By an Unknown French Mystic of the Thirteenth Century*, London, Orchard Books. Cuando Kirchberger realiza su traducción todavía no se había identificado la autoría de Margarita Porete.

4 Sigo a Robert Stauffer (2017), "Possibilities for the Identity of the English Translator of *The Mirror of Simple Souls*", en Wendy Terry, Robert Stauffer (eds.), *A Companion to Marguerite Porete and The Mirror of Simple Souls*, Leiden, Brill, 264–291.

5 Marilyn Doiron (1968), "The Mirror of Simple Souls: A Middle English Translation", *Archivio italiano per la Storia della Pietà* 5, 241–355.

6 Evelyn Underhill (1911), "The Mirror of Simple Souls", *Fortnightly Review* 95, 345–354.

7 Anthony Doyle (1981), "Carthusian Participation in the Movement of Works of Richard Rolle between England and Other Parts of Europe in the 14th and 15th Centuries", *Kartäusermystik und Mystiker, Band 2*, 109–120; Michael G. Sargent

una solución a los problemas sobre la candidatura de M. Northburgh estima que en realidad la realizó quien se considera su hijo ilegítimo que vivió hasta 1381. En su testamento, el obispo Northburgh deja sus libros, incluida una serie sobre derecho canónico, a un hombre llamado Michael Free, nombrado en varios documentos “Michael Free alias Northburgh”. El obispo Northburgh utilizó su influencia para encaminar la carrera religiosa de M. Free, este guardó los libros heredados de Northburgh hasta que fueron depositados en la Cartuja de Londres. M. Free pertenece a una generación posterior, más acorde al tipo de inglés empleado en la traducción, y no era tan mundano como su padre, tenía más motivos para escribir en inglés que en francés. Aunque las pruebas no demuestran que Free dominaba el francés, debía de tener al menos algún conocimiento de la lengua en la que su padre pasaba tanto tiempo comunicándose.

Otra propuesta también de la generación siguiente a Michael Northburgh es Matilda Newton quien podría haber realizado la traducción en la abadía de Syon, es mencionada en la documentación de la fundación de la abadía en la que se recuerda su nombramiento como primera abadesa⁸. Margaret Deanesly describe lo que se sabe de esta figura desconocida⁹. A diferencia de Michael de Northburgh, esta M.N. tiene fechas más acordes a la redacción del texto y un perfil más probable para ser la traductora de una obra mística tan larga y compleja. Matilda Newton pudo haber sido elegida como primera abadesa de Syon debido a su parentesco con John Newton, vicario general del arzobispo Scrope, tío de Sir Henry Fitzhugh, barón de Ravensworth, quien desempeñó un papel importante en la promoción de la admiración por santa Brígida en Inglaterra. Luego de un tiempo, Matilda fue destituida de su cargo por el rey, hecho que se ha vinculado a una controversia sobre si las monjas a su cargo debían dedicar su tiempo a hornear y realizar otras tareas domésticas. En contraposición a esa idea, las brigidinas, una orden sueca fundada por santa Brígida, defienden su interés particular en la educación y la alfabetización de las

(1976), “The Transmission by the English Carthusians of some Late Medieval Spiritual Writings”, *The Journal of Ecclesiastical History* 27, 225–240.

8 Alexandra Barratt (2012), “Keeping Body and Soul Together: The Charge to the Barking Cellaress”, en Jennifer Brown, Donna Alfano Bussell (eds.), *Barking Abbey and Medieval Literary Culture, Authorship and Authority in a Female Community*, Heslington, York Medieval Press, 242–243.

9 Margaret Deanesly (1915), *The Incendium Amoris of Richard Rolle of Hampole*, Londond, Longmans Green and Co, 115–116, indica que fue monja en Barking, probablemente el convento más grande de Inglaterra antes de la fundación de Syon, donde fue nombrada abadesa por el rey, pero en su lucha por perfeccionar su propia organización fue destituida de su cargo.

monjas, por esa misma razón Matilda Newton pudo haber sido elegida como autoridad dada su formación, su capacidad para leer latín, francés e inglés, como especula Rebecca Krug¹⁰.

EL PRÓLOGO DE M.N.

Como mencioné, M.N. en tanto traductor agrega un prólogo propio en el que realiza algunas aclaraciones:

Este libro, que se titula 'El espejo de las almas simples', yo, criatura indignísima, rechazada por todos los demás, lo traduje hace muchos años del francés al inglés a mi manera ignorante, esperando que, por la gracia de Dios, pudiera ser de provecho para las almas devotas que lo leyeran. Esta era mi intención. Pero ahora me siento movido a hacer el trabajo de nuevo, porque me han dicho que algunas palabras en él han sido malinterpretadas.

Entonces, estamos ante una segunda traducción, no disponemos de la que habría realizado anteriormente. Este modo de designarse a sí mismo como una criatura indigna responde a ese habitual *humilitas topos*, mientras funciona, asimismo, como una garantía para el lector de que estas palabras en realidad no pertenecen a él, sino que tienen inspiración divina. El motivo de esta nueva versión es lo que indica sobre el final de la cita con el empleo del término *mystake* que puede significar tanto malentendido como mal recibido, por eso no queda claro si se trata de que su traducción anterior fuera deficiente o que lo que tradujo contenía errores que rozaban la herejía. En efecto, luego añade:

Por lo tanto, si Dios quiere, explicaré estas palabras más claramente; porque aunque Amor explica esos puntos en este mismo libro, sus explicaciones son sólo breves, y pueden ser interpretadas de manera diferente de lo que el autor pretendía por aquellos que lo leen apresuradamente y no prestan más atención. Por eso, que esas palabras se expliquen dos veces hará que se escuchen mejor; y así, por la gracia de Dios, será de más provecho para los que escuchen.

Es decir, resulta necesario no solo traducir el texto sino incluso explicar con mayor claridad dado que el *Espejo* no desarrolla en extensión cuestiones complejas, porque explica de manera muy concisa y puede

10 Rebecca Krug (2002), *Reading Families: Women's Literate Practice in Late Medieval England*, Ithaca, Cornell University Press, 163.

no esclarecer adecuadamente la intención del autor. M.N. continúa argumentando:

Pero cuando lo escribí por primera vez, y de nuevo ahora, he sentido gran inquietud, pues el libro trata de asuntos sublimes y divinos y de estados espirituales exaltados, y expresados de manera poderosa y sumamente misteriosa. Y yo soy una criatura muy desdichada, incapaz de realizar tal obra, pobre y desprovista de frutos espirituales, ennegrecida de pecados y defectos, rodeada y envuelta en ellos una y otra vez, privada de sabor y de visión clara, de modo que tengo poco entendimiento espiritual, y menos de los sentimientos del amor divino.

De nuevo el autor recurre a aducir su limitación como posible causa de error, pues indica que no se siente a la altura de la misión, aunque a la vez señala una intranquilidad relacionada con posibles errores debido al contenido abordado, dado que se trata de temas tan sublimes. El traductor anticipa que esos temas excelsos son los estados del alma exaltados, así se refiere, entiendo, a los estados quinto y sexto del alma dentro de ese trayecto de siete estados de ser que explica Margarita en el *Espejo*, esos estados que se presentan luego del abandono de las virtudes, cuando ya el alma ha entrado en el proceso de anonadamiento. M.N. se compara desfavorablemente con la fuente de perspicacia y expresión del *Espejo* pues él está desprovisto de frutos espirituales, idea que el traductor re-elabora en otros momentos. Más adelante en el prólogo expresa que “a menudo él, Dios, ha dejado la nuez y el núcleo dentro de la cáscara intacta” así indica quien es el verdadero autor del *Espejo*. También en la segunda glosa que elabora M.N. sostiene “por mucho tiempo que uno muerda la corteza amarga de la nuez, al final llegará al núcleo dulce”, y comenta que “estas almas que han alcanzado la paz [...] han llegado al núcleo de la nuez, es decir, al amor de Dios, que es la dulzura”. De este modo evoca una importante idea del *Espejo* en el que Margarita escribe sobre “el verdadero núcleo del amor divino” que embelesa al alma, es decir, simboliza el principio divino (*Espejo* 18, 122)¹¹. Al respecto, Colledge indica que puede tratarse de una corrupción del texto que entiende *novele(s)* por *noyau*¹². Luego M.N. realiza una curiosa cita:

11 Las traducciones del *Espejo* son propias realizadas desde la edición de Romana Guarnieri (1986), *Marguerite Porete. Le Mirouer des Simples Ames*, Turhholti, Brepols.

12 Colledge, *Margaret Porette*, 178 n. 3.

Por eso puedo decir las palabras del profeta: ‘Mis dientes no son blancos, para morder de este pan’. Pero que Dios todopoderoso, Jesús, que alimenta al gusano y da vista a los ciegos y entendimiento a los estúpidos, me conceda la gracia del entendimiento y la sabiduría para gobernarme sabiamente en todo momento, cumpliendo siempre su voluntad, y me envíe una visión clara y un entendimiento adecuado para hacer bien esta obra, para honra suya y agrado suyo, y para provecho y aumento de la gracia de los amantes espirituales, que están dispuestos y llamados en lo alto a ser elegidos para la libertad del espíritu.

Los profetas que transmiten un mensaje particularmente difícil suelen dejar claro que las palabras que están a punto de pronunciar no son suyas, pues provienen de Dios, del mismo modo que hace Margarita y el traductor para indicar la autoría. De este modo M.N. eleva tanto su propio estatus como el de la obra, aunque se trata de una cita imprecisa. Es decir, la cita funciona como un simple tropo que precisamente permite al traductor engrandecer el texto por sobre su propia traducción que es, como reconoce, falible. Ahora bien, esas palabras del profeta no se han identificado, no hay nada parecido en la Biblia, por eso Colledge conjetura que puede tratarse de un error del escriba para “proverbio”..¹³ Aun así, podemos establecer una relación con los falsos profetas mencionados en Miqueas 3.5: “que muerden con los dientes” (*qui mordent dentibus suis*), y la descripción que hace Jacob de Judá en Génesis 49.12: “sus dientes son más blancos que la leche” (*dentes eius lacte candidiores*). A continuación M.N. incluye una cita bíblica: “como dice David en los Salmos: ‘Gustad y ved’” (Salmos 34.8) y realiza una exégesis para relacionarlo con el *Espejo*. El alma primero debe saborear la experiencia, antes de que pueda tener una comprensión adecuada y una visión verdadera de las obras espirituales del amor divino. Quienes no han saboreado la dulzura divina mediante esas exaltadas experiencias espirituales del amor divino sienten un Dios desnudo, oscuro, seco e insípido. Pero cuando un alma es tocada por la gracia saborea esa fruición divina, comienza a avanzar, y atrae hacia sí lo que la atrae. Después puede disfrutar de oír y leer todo lo que ese libro enseña sobre las excelsas experiencias del obrar del amor divino. Interpreto que esta es una referencia a la clave exegética de todo el *Espejo* formulada en su prólogo “de lo contrario cuantos oigan entenderán mal si no son ellos eso mismo”. M.N. indica que de ese modo el alma entra en el camino de la iluminación y camina por él, para ser atrapada por las influencias espirituales de la obra divina de Dios, ser

13 Colledge, *Margaret Porette*, 178 n. 5.

ahogada en el gran diluvio, y unida a Dios en el rapto de amor, a través del cual ella es totalmente una, un espíritu con su esposo.

Otro elemento al que se refiere el traductor en este prólogo es la distinción del prólogo del *Espejo*, luego tratada en algunos capítulos, sobre las tres maneras diferentes en las que Amor se da a conocer: “Ella lo da a conocer de una manera a los activos, de una segunda manera a los contemplativos, y de una tercera manera a la gente común. Pero aún así, como he dicho antes, ha sido malinterpretada”. M.N. redacta su traducción alertando estas dificultades en el prólogo junto con las glosas que añade en algunas secciones especialmente sensibles que pueden dar lugar a esas equivocaciones mencionadas, apartados del *Espejo* que incluso se vinculan con concepciones heréticas o muy problemáticas, en especial lo referido a la unión con la divinidad.

La glosa nro. 14 explica la frase: “Comprended ahora, por la nobleza del entendimiento, la glosa de estas palabras”. M.N. explica que el sentido de las palabras que dice esta Alma, que no siente nada dentro de sí, y ella misma no se mueve, se refiere al tiempo del arrobamiento en la unión. Aquí agrega la explicación de lo enunciado en el prólogo:

Hay tres clases de unión espiritual que las almas devotas sienten según su diversa disposición, pero yo estoy considerando la más elevada, que es la mejor, y es la unión cuando, por el rapto de amor, el alma se une y se junta con Dios, de modo que Dios y el alma son un solo espíritu. Pues san Pablo dice que no son dos espíritus, Dios y el alma, que se unen así, sino que en el momento de la unión es todo un solo espíritu.

M.N. aclara que esa bendita unidad dura sólo “un poco en cualquier criatura que esté aquí en esta vida mortal, pues la naturaleza sensual del hombre no puede soportarla”. Pero puede experimentarse por la bondad de Dios, que es el obrador de estas obras en tales almas, es decir, es por su voluntad divina que esto puede ocurrir. Cuando M.N. escribe en su tercer comentario que “muchas palabras que se escriben antes y después parecen fábulas o errores, o son difíciles de entender” implica que no tienen por qué ser así y que los lectores pueden descubrir su significado al leer el texto con atención. Para su propia lectura atenta del texto resulta fundamental comprender que la unión contemplativa es un estado de conciencia breve y fugaz, y que todas las afirmaciones aparentemente heterodoxas del *Espejo* deben interpretarse como aplicables únicamente a este momento de unión.

M.N. deja claro que es necesaria su misión interpretativa porque en el libro francés del que dispone faltan algunas palabras, sílabas o hay expresiones que carecen de sentido, por eso su intención es que

no se distorsiones el significado: “daré el sentido que concuerde con el asunto, tan de cerca como Dios me dé gracia, haciéndome siempre obediente a la corrección de la Santa Iglesia”. Además, para reforzar la idea de la corrección de la obra recuerda a las autoridades que aprobaron el texto. Por todo esto, podemos deducir que el motivo principal de M.N. para realizar sus adiciones es la guía, de este modo sus comentarios ofrecen un marco que permite comprender el texto, más aún cuando especifica que se debe hacer un esfuerzo reflexivo sobre los pasajes difíciles para alcanzar su verdadero significado. Para llevar a cabo esta guía hermenéutica M.N. diseña una forma de trabajo consistente en demostrar cuál es la lectura correcta y ortodoxa del *Espejo*, alejándose de cualquier interpretación más radical que deje abierta la posibilidad de asociar el texto con el antinomianismo de los herejes del Espíritu Libre, como muestra su cuarta glosa:

Por lo tanto, esto que dice Amor, que estas almas no desean misas, ni sermones, ni ayunos, ni oraciones, no debería ser tan grave que lo dejen sin efecto. Sería demasiado ciego para aceptarlo así; pero todas las palabras de este libro deben tomarse con santidad y devoción. Ahora bien, Dios permite que alguien sea tan carnal como para creer que eso significa dar a la naturaleza un deseo que atrae al pecado carnal, pues Dios sabe bien que no se entiende así. Porque el pecado debe tenerse en conciencia, lo quiera o no, en el tiempo o en el futuro. Esto puede hacerlo cualquier criatura, con inteligencia y discreción.

Así, pues, alerta al lector sobre los problemas inherentes a la vida contemplativa: es necesaria una vigilancia ante el riesgo de una mala exégesis sobre las experiencias espirituales (propias o ajenas). M.N. señala los peligros del antinomianismo, que conduce a una experiencia mística del yo (santificar el deseo natural) en lugar de una experiencia mística de Dios, que excede lo delimitado por la vivencia carnal. El *Espejo* junto con los sabios comentarios prácticos de M.N. habría agudizado la comprensión de los cartujos sobre cómo alguien expresaba su unión con Dios, ayudándolos, de ser necesario, a reconocer experiencias similares en sí mismos¹⁴.

En los textos que hemos analizado está implícita aquí la cuestión del quietismo y el antinomianismo: ¿hasta qué punto niega Margarita que una vida de virtud sea un requisito para la salvación? Margarita dice: “El alma de tal amor, digamos el Amor mismo, puede decirle

14 Marleen Cré (2008), “Contexts and comments The Chastising of God’s Children and The Mirror of Simple Souls in MS Bodley 505”, en Graham Caie, Denis Renevey (eds.), *Medieval Texts in Context*, Londres, Routledge, 122–135.

así a la virtud: Me despido de ti. A esas virtudes a las que esta alma ha servido durante muchos días”, “virtudes, me despido de ustedes para siempre. Ahora mi corazón estará más libre y en paz que antes. En verdad, lo sé bien: su servicio ha sido demasiado duro”, “entonces era su sierva, pero ahora estoy liberada de su dominio” (*Espejo* 6). En principio, se suele leer una interpretación negativa de las virtudes, aunque M.N. en su comentario explica inmediatamente que se trata de un sentencia positiva de tono ortodoxo. Las virtudes son la cáscara de una nuez difícil de penetrar, pero que hay que dominar para alcanzar la dulzura de la nuez: el amor de Dios. Entonces la relación cambia: las virtudes ya no son dueñas del alma, sino que el alma es dueña de las virtudes; por lo tanto, abandonar las virtudes no significa deshacerse de ellas, por el contrario simplemente resulta necesario controlarlas. A su vez, M.N. también desvía la descripción de Margarita sobre cuáles son las virtudes implicadas, porque afirma que el alma no tiene en cuenta “ni la vergüenza, ni el culto, ni la pobreza, ni la riqueza, ni la comodidad, ni la inquietud, ni el amor, ni el odio, ni el infierno, ni el paraíso” (*Espejo* 13). Esa lista no da la impresión de señalar una etapa necesaria de virtudes religiosas convencionales, parece un cambio radical. Margarita escribe: “Así [el alma] se salva a sí misma por la fe sin obras, porque la fe supera todas las obras, como lo demuestra el amor mismo (*Espejo* 13)”. M.N. aclara el sentido de estas palabras dado que aclara que aquí la obra expone cómo el alma no es la productora de sus propias obras, sino que Dios produce las suyas en ella. En resumen, las buenas obras, incluidas las que resultan del cultivo de las virtudes, no contribuyen en nada a nuestra salvación, intentar salvarnos con nuestras propias obras solo nos llevará a la perdición, porque la salvación viene solo por el amor de Dios.

¿Hasta qué punto el alma está obligada a observar alguna ley, si deja de lado muchos de los ritos o prácticas que exige la Iglesia para la salvación, si incluso afirma que tal alma está por encima de la ley de Cristo? (*Espejo* 121). Entre las obras que no se consideran como requisitos para la salvación ni como obligaciones externas para las almas liberadas se encuentran las acciones tradicionales de devoción religiosa, como menciona el texto anteriormente citado. Estas afirmaciones parecen representar exactamente el tipo de libertinaje por el que se acusaba a los Hermanos del Libre Espíritu. Ahora bien, esto lo podemos esclarecer con otra cita del *Espejo*: “Pero tal naturaleza está tan bien ordenada mediante la unión del amor divino con el que se une la voluntad de esta alma, que [la naturaleza] no pide nada contra la ordenanza de la justicia divina” (*Espejo* 17). Un poco más adelante, añade: “Tal es su naturaleza por pura justicia, y tal justicia es la justicia divina que da medida a esta alma” (*Espejo* 17). M.N. explica:

“Ahora bien, Dios no permite que alguien sea tan carnal como para pensar que debería significar dar a la naturaleza cualquier lujuria que conduzca al pecado carnal, pues Dios sabe bien que no es así”. Dar a la naturaleza lo que se le debe, entonces, simplemente significa vivir en armonía con la naturaleza tal como Dios la creó. Tanto M.N. como Richard Methley, el traductor medieval al latín, intentan convertir las declaraciones de Margarita en una cuestión de actitud. Por ejemplo, Methley argumenta que el alma utiliza estos medios de gracia como canal del amor divino, pero no como autoridad sobre ella. ¿Era Margarita culpable de antinomianismo? Depende de la definición del término, si con el término entendemos que ella permitía un libertinaje desenfrenado, la respuesta es claramente no.

Un punto central del debate en torno a M.N. es si tenía conocimiento acerca de la condena sobre Margarita y su texto por parte del consejo de teólogos e inquisidores dirigido por Guillermo de París, algo estrechamente vinculado con la verdadera función de sus glosas ¿son correctivas, es decir, destinadas a subsanar un texto heterodoxo, o interpretativas, es decir, dedicadas a aclarar un texto místico radical?, dilema asociado a su vez con la discusión sobre si el *Espejo* promulga la herejía del Libre Espíritu Libre y el estatus de este movimiento, es decir ¿era un grupo religioso real o es un nombre que dan los críticos a un tipo radical de misticismo con tendencias quietistas?.

Los pasajes que M.N. selecciona para comentar son bastante explosivos y se encuentran vinculados con tres acusaciones contra el *Espejo* que jugaron un papel en la condena de Margarita: quietismo, antinomianismo y panteísmo¹⁵. Esas acusaciones, en máxima medida la tercera, suponen la cuestión del marco filosófico, la interacción entre las conclusiones de la teología bíblica y los conceptos filosóficos que se emplean para expresarlas¹⁶. En tal sentido, el *Espejo* se sitúa en la línea de la literatura mística neoplatónica medieval que nos lleva desde Agustín y Pseudo-Dionisio a través de Eriúgena hasta Buenaventura. Entre las ideas centrales de la filosofía neoplatónica asumidas en esta teología se encuentran:

- (1) la absoluta simplicidad y no dualidad de Dios, que da lugar a su indescriptibilidad;
- (2) la mediación de Dios sobre sí mismo en la creación y la revelación, que de alguna manera constituye tanto la accesibilidad como la interferencia en el conocimiento que tiene el alma de

15 Winfried Corduan (1992), “The Gospel according to Margaret”, *Journal of the Evangelical Theological Society* 35/4, 515–530.

16 Winfried Corduan (1981), *Handmaid to Theology: An Essay in Philosophical Prolegomena*, Grand Rapids, Baker.

Dios; (3) el parentesco del alma con Dios que le impulsa a regresar a su origen; un retorno, sin embargo, que nunca puede ocurrir mediante un simple acto de voluntad del alma.

La relación de la Iglesia con esta forma de pensamiento fue históricamente ambivalente. En el proceso de las controversias del siglo XIII se hizo evidente que la adopción de ciertas ideas filosóficas podía conducir a la herejía, por eso ese siglo se dedicó a combatir las. Hice referencia al tratamiento de M.N. sobre las tesis del *Espejo* relacionadas con las acusaciones de quietismo y antinomianismo. Con todo, probablemente la peor acusación es la de panteísmo o autoteísmo. Un pasaje del *Espejo* afirma: “Yo soy Dios, dice Amor, pues el amor es Dios y Dios es amor; y esta alma es Dios a condición del amor; y yo soy Dios por naturaleza divina. Y esto es suyo por la justicia del amor” (*Espejo* 21). Quien formula esta afirmación es Amor, no el alma, Margarita se hace eco de la identidad bíblica de Dios y el amor (1 Juan 4:8). En la medida en que el alma es absorbida por el amor participa de la naturaleza divina del amor. Margarita no dice que el alma sea Dios, ni siquiera que el alma se convierta en Dios, sostiene que el alma participa de Dios en la medida en que participa del amor. Por eso M.N. se esfuerza en demostrar que Margarita enseñaba lo que enseña la Iglesia, como señala Corduan, Margarita no aboga por un contenido doctrinal más allá de las formulaciones tradicionales¹⁷.

CONSIDERACIONES FINALES

Es importante considerar esta traducción inglesa del *Espejo*, pues como sugirió Robert Lerner el texto en inglés medio podría ser el más cercano al original de Margarita. Los primeros estudiosos del *Espejo* en inglés medio –Marilyn Doiron, Edmund Colledge y Romana Guarnieri– consideran que la inserción de las glosas de M.N. constituía una respuesta frente a objeciones de los lectores por la presencia de elementos heréticos, posiblemente aquellas condenadas en el Concilio de Vienne (1311-1312)¹⁸. Esta postura fue cuestionada por Michael Sargent y Nicholas Watson, para quienes M.N. ignoraba la condena de 1311¹⁹. Kathryn Kerby-Fulton argumenta que ese desconocimiento es imposible y postula la existencia de un movimiento del

17 Corduan, “The Gospel according to Margaret”.

18 Edmund Colledge, Romana Guarnieri (1968), “The Glosses by M.N. and Richard Methley to the *Mirror of Simple Souls*”, *Archivio per la Storia della Pietà* 5, 372.

19 Michael Sargent (1986), “Le mirouer des simples âmes and the English Mystical Tradition”, en Kurt Ruh (ed.), *Abendländische Mystik im Mittelalter: Symposium Kloster Engelberg 1984*, Stuttgart, Metzler, 443–465.

Libre Espíritu en Inglaterra²⁰. Existe otra posible lectura, que comparo, la de Marleen Cre quien asume que las glosas de M.N. son interpretativas más que correctivas²¹. Aun así, debemos reconocer que es difícil pronunciarse sobre las estrategias de traducción de M.N. dado que el texto francés desde el que realizó su versión inglesa ya no existe²².

M.N. canaliza la multi-interpretabilidad del texto en una única lectura, en el sentido de que proporciona un marco interpretativo que podríamos calificar como básico, sencillo, para la obra, desvía la atención de los pasajes doctrinales complejos aparentemente facilitando el discernimiento de su mensaje. La guía que M.N. ofrece a los lectores es de una simplicidad asombrosa en comparación con la complejidad del *Espejo* y la podemos sintetizar así: la experiencia que el *Espejo* describe una y otra vez es temporal, no un estado permanente. M.N. no procura detenerse en la compleja teología que rodea la experiencia inefable de la unión mística, porque le interesa más atender a la retórica del éxtasis, es decir, la capacidad de las palabras para transmitir los sentimientos que acompañan a los estados elevados del alma y, en un nivel más teórico, el componente subjetivo de todo lenguaje religioso cuando se utiliza en un contexto afectivo. La interpretación de M.N. del *Espejo*, aunque elabora una exégesis hermenéutica destinada a salvar la ortodoxia, asimismo deja a los lectores un “espacio para aprender a comprender [el texto] en sus propios términos”, de este modo pretende y permite que el *Espejo* ejerza su efecto en los lectores no a través del análisis racional, sino por medio de sus propios poderes evocadores.

20 Kathryn Kerby-Fulton (2006), *Books Under Suspicion: Censorship and Tolerance of Revelatory Writing in Late Medieval England*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 280–281.

21 Marleen Cré (2004), “‘We are United with God (and God with Us?)’: Adapting Ruusbroec in The Treatise of Perfection of the Sons of God and The Chastising of God’s Children”, en Andrew Jones (ed.), *The Medieval Mystical Tradition in England*, Cambridge, D.S. Brewer, 21–36.

22 El texto el francés carece de la Aprobación, presente en inglés (al principio) y latín (al final). Además, la traducción en inglés medio no tiene el poema de apertura del texto francés, ni parte de la *chançon* del capítulo 122, los capítulos 123, 124, 125 y la primera parte del capítulo 126 del manuscrito francés. Los capítulos franceses 137–139 también faltan en el texto en inglés, mientras que el texto francés no tiene parte del capítulo 134, los capítulos 135 y 136, ni parte del capítulo 137 conservados en inglés. El texto en latín se usa para comparar, ya que sigue la división de capítulos en francés. Esas lagunas en las versiones en inglés y francés parecen ser resultado de copias desde manuscritos modelo defectuosos, y no el resultado del trabajo editorial de un escriba o del traductor.

LA IMPERIOSA NECESIDAD DEL SILENCIO

María del Carmen Fernández

Oh aleteo profundo del alma Pastores antaño íbamos junto a bosques
crepusculares. Y nos seguían el rojo venado, la verde flor y el manan-
tial balbuciente.

Con humildad, oh el remoto sonido del grillo

Sangre floreciente en la piedra del sacrificio

Y el grito del ave solitaria, sobre la calma verde del estanque

Oh cruzadas

De la carne caída de frutos y ardientes martirios purpúreos donde
antaño

Pasaron los piadosos discípulos.

Despertando ahora, de heridas y sueños estelares

Oh, el delicado ramillete de gencianas en la noche

OH TIEMPOS DE QUIETUD Y DE OTOÑOS DORADOS...(Georg
Trakl. Canción de OCCIDENTE)

Oh! ¡La palabra poética que dice en un instante único, de una manera
única algo único...! Sus versos nos han llevado hacia ese mundo habi-
tado por el 'silente' repiquetear del Ser; ese mundo que constituía 'su
casa', y al cual nos invitaban a entrar...por ese como lo canta el poeta:

Sobre todo, que no se toque

El suelo divinamente creado

En la pura ley.

Holderlin

INTRODUCCIÓN: ¡LA MANIFESTACIÓN...!

Estos versos volví a meditarlos durante las vísperas de la celebración de la gran fiesta que es, la Epifanía, la cual cierra este tiempo navideño.

Vinieron nuevamente aquellos hombres de la época antigua llamados los reyes magos, los cuales eran personas dedicadas a ‘ver y oír...’ la sabiduría que contiene toda la realidad.

Como lo enseña Tomás de Kempis: “Sabio, sabedor, sapiente, es aquel que es más enseñado por Dios, que por los hombres.

La palabra Epifanía, nos dice R. Guardini, la tomó la Iglesia diciendo: “La auténtica Epifanía es la aparición del verdadero Señor de la Salvación. La patentización del Redentor ante los ojos de los hombres.

En ese caso, ante los ojos de algunos hombres que habrían venido de muy lejos de tierra pagana y que representaban en su persona a todos los pueblos que no pertenecían a la Antigua Alianza. Pero debemos penetrar más hondo en ‘la mirada’..., en lo que ocurrió más hondo en Belén.

Cuando los hombres se aproximaban a la pequeña ciudad, adonde los había llevado la estrella, y donde iban a ver al “rey de los judíos”, que acababa de nacer, esperaban ciertamente que se los haría, ‘visible...’ algo esplendoroso: salas de palacio, servidores, ropajes, y en él, como dice el Evangelio...” el Niño y su Madre”, ¿qué vieron entonces?

POR LO VISTO SIN EMBARGO, NO SÓLO UN NIÑO CUALQUIERA Y SU MADRE QUE LO CIUDABA...debió ver algo que les dio ocasión, como dice el Evangelio, para adorarle “postrándose ante él”; y abriendo su ‘arcas’, le ofrecieron ‘regalos’: “ORO, INCIENSO Y MIRRA” (Mateo 2,1), es decir, cosas que según la profecía de Isaías, llevarían las personas al Mesías Rey: “Las naciones marchan hacia tu luz, y los reyes hacia tu claridad naciente.... Multitudes de camellos te cubrirán, dromedarios de Midian y Efa; todos los de trayendo oro e incienso, y cantarán tus alabanzas...” Cantando las alabanzas del Señor. Pero ¿qué es lo que vieron pues...?

Imaginemos que estuvieron ante una plantación floreciente, por ejemplo, un rosal, ¿qué veríamos en él...? ¿Acaso, meramente formas literales que llamaríamos, llamamos ‘tallos...’ , Cosas superficiales, que llamamos ‘hojas’..., algo ya conformado , coloreado de lo que se dice por convenio...; que ‘es una rosa...?’ a diferencia de un narciso..., o de una flor de saúco..., o de un manzano...? Volvemos a preguntarnos ¿qué es lo que vieron...? Dice la Escritura: “La mirada puede ‘ver’ mucho más...”

Se dejaron enseñar aprestándose a ver y oír...ante la ‘patentización’ del Redentor.

El 'Niño-Dios ante su mirada llena de estupor y admiración. Él pudo ser des-ocultando (aletheia) por esos hombres que llegaron de lejos, guiados por la estrella de Belén.

La voz del silencio...

Dice W. Vischer: "La voz de Dios no es una voz cualquiera de la naturaleza, o todas las voces de la naturaleza juntas, sino, la voz del silencio...; tan cierto como si Dios le hubiese prestado la voz...; y tan cierto como si cuanto posee aliento sería mudo si Dios no le hubiera prestado la voz; es que sólo puede escuchar, quien, entre todas las voces, escucha la voz del silencio..."

Por ello el joven Rilke cuando escribe De la vida monástica, se dirige al vecino Dios:

"Tú, vecino Dios,

Cuando a veces por las noches te molestan con golpes duros es porque rara vez te oigo respirar y sé que estás solo en el cuarto...;

Yo siempre escucho; dame una pequeña señal,

Estoy muy cerca; sólo un delgado muro nos separa,

Por azar... pues podría ocurrir que una llamada tuya o de mi boca, lo derribara sin ruido alguno..."

He aquí maravillosamente dicho lo que significa volverse oído a la Voz inaudible...

SÓLO ASI ES POSIBLE ESCUCHAR "EL SILENTE REPIQUETEAR DEL SER...

Y es en el silencio donde se revela el poder de la palabra. Recuerdo hace muchos años haber tenido una experiencia única. Un sacerdote habituado a os cerros del Sur, nos invitó un día a acompañarlo a conocer un lugar especial. Ascendimos por el camino de montaña, y al llegar aproximadamente a los ...metros de altura, él lo verificó en su altímetro, nos encontramos con un paisaje especial: frente a nosotros se abría la entrada del monte extremadamente tupido, en medio de un paisaje anterior desolado por incendios. Nos invitó a entrar en esa espesura y nos encontramos rodeados por las rocas de la montaña que se elevaba desde fondo del Nahuel Huapi, el cual corría por debajo del lado derecho. Del otro teníamos la ladera del cerro.

Nos preguntó entonces ¿qué impresión nos dejaba ese lugar? ... La respuesta fue: - un ámbito muy especial donde percibíamos como si e silencio 'hablara...' unido a una sensación de tristeza y melancolía, pensando lo opuesto al resto del paisaje que habíamos dejado atrás...Fue entonces cuando nos hizo acercad hacia el tronco apostado delante de nosotros, el cual llevaba escrito estas palabras: "BRAZO DE LA TRISTEZA..."

Ese ámbito se destacaba encerrado entre las dos laderas de la montaña...Entonces nos dijo el sacerdote, el cual fue durante muchos

años, el que acompañó al barco General Belgrano, que se incendiara durante los acontecimientos de las islas Malvinas, y este sacerdote disfrutaba mucho, según nos contara de esos días que cada verano elegía para sus tiempos de descanso.

Pues bien, cuando salimos de allí, comprendí gracias al poder del silencio que ‘hablaba...’ el sentido de la palabra obediente al ‘ob-audire del lugar; la palabra no podía ser, sino, ‘una conexión’ de formas de sentido que se imponía desde la verdad de las cosas...

ALLI ESTABAN REUNIDOS ESOS DOS GRANDES PODERES QUE OBRAN EN EL MUNDO: EL SILENCIO Y LA PALABRA. Unidos por siempre...

Silencio y palabra.

Sólo en tal densidad interior se puede llegar a experimentar, ‘la elocuencia de la palabra; seguramente porque como bien lo expresara Holderlin “En lo profundo habita lo más vivo”.

Eso lo sintieron un Benito de Nurcia, tras su experiencia en la soledad, o un San Francisco como lo narra Eloi Leclerc en Sabiduría de un pobre”¹.

“...Francisco había vuelto a sus oraciones solitarias. En los senderos, bajo los pinos, la luz viva de la primavera se atenuaba, y se hacía extremadamente dulce. Le gustaba ir allí a recogerse y rezar. No decía nada o casi nada. Su oración no estaba hecha de fórmulas.

Escuchaba, sobre todo. Se contentaba con ‘estar y prestar atención’. Se diría que estaba al acecho como un cazador.

Vivía así largas horas de espera atento al menor movimiento de los seres y de las cosas que le rodeaban, presto a descubrir la señal de una presencia.

El canto de los pájaros, el ruido de las hojas, las acrobacias de una ardilla, y hasta el lento y silencioso brotar de la vida, ¿no iba a hablar todo eso un lenguaje misterioso y divino? Era preciso saber escuchar...y comprender sin rechazar nada, sin turbar nada, humildemente y con el mayor respeto, haciendo silencio...en sí mismo.

A través de los pinos, el viento soplaba despacio. Despacio. Murmuraba una hermosa canción. Y Francisco escuchaba al viento que ‘le hablaba...’ El viento se había hecho su gran amigo. ¿No era él también peregrino y extranjero en este mundo...? ¿SIN TECHO, SIEMPRE ERRANTE, Y BORRANDOSE?

1 Leclerc, Eloi. Sabiduría de un pobre. Madrid, 1980.

Silencio y palabra...Expresa Max Picard: "La palabra vino del mundo del silencio. La plenitud hubiera terminado por estallar dispersándose, si no fuera de no haber podido fluir hacia la palabra. La palabra que nace del silencio está allí como una obra de un mandato y es legitimada por el silencio, que la precede. Sin duda es el espíritu legitimando a palabra, pero el silencio que precede a la palabra, es el signo de la actividad del espíritu creado; extrae la palabra de la entraña materna del silencio.

Cuantas veces un hombre comienza a hablar, vuelve a nacer la palabra de la entraña del silencio. Tan naturalmente nace la palabra del seno del silencio y tan secretamente se diría del silencio que se diría sólo el silencio vuelve del reverso del silencio. Y esta palabra y esto es también la palabra, el reverso de silencio. Así como el reverso del silencio es la palabra.

En toda palabra hay algo de silencio, como una señal del origen que tuvo la palabra.

Volvemos a la palabra poética que nos llevará hacia el mundo del silencio. Lo haremos a través de una tesis de un autor alemán, Hugo Friedirich que dice así: Antes queríamos decir que este pensador tiene un libro muy lindo sobre 'La lírica contemporánea?; pues bien, esta tesis dice así: "La poesía no es el espejo o el recipiente del material de la vida. ¿Qué quiere decir con esta tesis?: "...La poesía selecciona, con la luz de la palabra, éste o aquel ámbito, lo purifica, lo vertebrata, le adjudica determinados movimientos y significados que aquel no tiene primariamente; le pone acentos y límites; una figura tan articulada se convierte en arquetipo que tiene poder sobre la inmediatez de la vida, de modo que ésta, la vida se convierte en arquetipo.

La poesía no es expresión reproductiva de la vida sino nacimiento espiritual de la vida, en la diferenciadora palabra y en el cuneo de la palabra a la vida. Extremadamente dicho, la poesía no es reproducción, sino impresión. Tan sólo gracias a la fuerza del apalabra, adquiere, la vida el orden que se llama cultura. Mucho más de lo que se puede creer somos lo que somos, gracias al nacimiento previo, por la poesía. En el arquetipo creado una vez, la poesía no es reproducción, sino impresión. Tan sólo gracias a la fuerza de la palabra, adquiere la vida, el orden que se llama cultura.

Mucho más de lo que solemos creer, somos lo que somos, gracias al nacimiento previo por la poesía. En el arquetipo creado una vez, se cristalizan las experiencias anímicas y biográficas de las épocas posteriores; y se encuentra con aquél como en una casa vieja y familiar."

Queremos volver a repetir las palabras de este autor:" ...Somos lo que somos, previo por la poesía..."

Con la luz de la palabra ilumina de la vida aquel ámbito (pensemos lo que siga con lo referente al silencio; la palabra como la conexión de sentido en el que por 'ella' se purifica e mismo, le saca las escorias en el que viene a mí desde priori subjetivo; el 'sujeto, poeta, es el que tiene a priori volcado por la cultura a la que pertenece; en este flujo de sentido volcado por la propia madre; esa madre volcaba a el todo ese mundo de sentido; ahora es el poeta el que vuelca a ese mundo todo lo recibido y él es quién hará emerger toda esa riqueza nativa que habita en la realidad, que lo alimenta y lo hacer crecer él quita todas esas escorias que vienen con los intereses propios de la vida, los cuales deben sacarse para hacer presente la esencia dela realidad, alumbrando la misma; por eso la palabra nacida en el silencio ilumina al mismo. Al vertebrar la realidad, se adquiere ¿el perfil' de la misma, haciendo posible aquello que 'vio' y expresó Holderlin que 'ver' que:

“Quién pensó lo más hondo,
ama lo más vivo”

El poeta es una especie de excepción, un privilegiado posibilitado.

La poesía es también pensante, sólo que pensante de una manera distinta como lo es la filosofía; los alemanes la llaman 'la lírica del pensamiento', como lo es lo que acabamos de citar, Como lo es la poesía de Rilke o Holderlin; se la ha llamado así, porque por momentos se creó filosofía; no es aí porque todo ese lenguaje está entretejido en la metáfora.

(Quisiera aclarar algo; todo esto que estoy diciendo es parte de la explicación que nos diera en aquel año '95 un maestro que generosamente nos diera esta conferencia sobre el poder la palabra; fue el Profesor, Dr Hector Mandrioni.)

Bien: él nos explicaba que una figura tan articulada, se convierte en arquetipo que tiene poder sobre la inmediatez de la vida.

El contexto de esta frase es estar estudiando a los clásicos griegos y Virgilio. Se trata de mostrar como la poesía seleccionando, penetrando en la palabra de esos poetas, se adentró en lo más profundo de la vida humana. Por ello la poesía no es mimesis pasiva, sino mimesis en el sentido de Aristóteles. Mimesis creadora.

Y por ello, la poesía es 'creación'.

Ampliamos nosotros, por ello el poeta es el que tiene, oídos para auscultar y patentizar la realidad.

Ahora bien, el poder de la palabra poética permite mostrar por medio de ella, una de las crisis muy serias del mundo contemporáneo, 'el activismo' Qué no se detiene para ver y escuchar, sino que, por el contrario, con palabras de Hegel sigue 'el curso del mundo...'

Leamos lentamente una estupenda poesía de Charles Baudelaire, 'el poeta trágico'.

NO IMPORTA DONDE. FUERA DEL MUNDO

Esta vida es un hospital donde cada enfermo está poseído por el deseo de cambiar de cama. Este quisiera sufrir al lado de la estufa, y aquel otro, cree que se curaría al lado de la ventana.

Me parece que yo, estaría bien allí donde no estoy. Esta cuestión de mudanza es una de las que discuto sin cesar conmigo mismo "Dime alma mía...pobre alma muerta de frío, ¿qué te parece si nos fuéramos a Lisboa?

Allí debe hacer calor, y tú estarías al calor del sol, como un lagarto. Esta ciudad se encuentra al borde del agua; se dice que está construida en mármol y que la población odia tanto los vegetales que eliminó todos los árboles. HE AQUÍ UN PAISAJE SEGÚN TU GUSTO HECHO CON LUZ Y EL MINERAL.

Y el mineral y el líquido para que los refleje"

Mi alma no responde.

Puesto que te gusta descansar con el espectáculo en movimiento, no te agrada vivir en Holanda, esa tierra que a uno lo hace feliz, puede ser que te diviertas en regiones cuya imagen has admirado a menudo en los museos. ¿qué te parece Poterdam a ti que te encantan los bosques de mástiles y los barcos amarrados, casi adjunto a las casas?

Mi alma queda muda...

"Batavia te sonreiría tal vez, más...?"

"ENCONTRARÍAMOS ALLÁ OTRA PARTE DEL ESPÍRITU DE Europa, unido a la belleza tropical..."

Ni una palabra; mi alma está muerta.

Has llegado a aquel punto de apatía! En que no te gusta sino quedarte en tu malestar...'; si es así huyamos los paisajes que se parecen a la muerte...

Yo me ocupé de nuestro asunto...pobre alma... Haremos nuestras valijas, para Ternio. Vayamos más lejos todavía; vayamos todavía más lejos, al punto extremo del Báltico, todavía más lejos de la vida, si es posible, instalémonos en el Polo. Allí el sol no roza, sino oblicuamente la tierra. Y las lentas alternativas de la noche; suprimen la variedad y aumentan la monotonía; está a mitad de la muerte...; allí podremos tomar largos baños de las tinieblas mientras que para divertirnos las auroras boreales nos enviarían de tiempo en tiempo, haces rosados como reflejos de un fuego de artificio del infierno. Por fin mi alma 'estalla' y sabiamente grita:

"¡NO IMPORTA DONDE, FUERA DEL MUNDO!" Charle Baudelaire "Petis Poemes en Prose" XLVIII

La palabra permite por ese momento 'sublime' el encuentro entre estos dos mundos: el del silencio con ella, para expresar en este caso la huida frente a la posibilidad del 'encuentro'. Huida propia del mundo actual en el cual, el 'otro' no existe. Huida que se llama: ACTIVISMO, el cual erige la acción como valor supremo, esencial para "huir...", y al describirlo nos permite conocer la tristeza profunda que "hoy" invade al planeta.

Se han roto todos los vínculos, sólo existe el 'movimiento'. No conoce nada en absoluto, nada que interese; todo se transforma en mero instrumento para avanzar hacia el abismo.: perfecta imagen, pintura del hombre contemporáneo. Como lo ve muy bien un cuento de Carmen Gándara titulado el lugar del diablo; describe como lo dice la autora, un coctel de muertos "en el cual podríamos muy bien encontrarnos con el 'ruido' de las palabras, pues allí 'nadie escuchaba a nadie'...

Y la poesía creadora de 'halos' de sentido nos lo muestra como ocurre aquí: "NO IMPORTA DONDE: FUERA DEL MUNDO".

Aquí la palabra se curva sobre sí misma siendo la iniciadora; por cierto, hay un sentido, pero un sentido que nace el cual nos llega resonando en lo fónico de la palabra.

En esta poesía de Baudelaire, estupenda poesía, hay aquí un sentido 'latente', el cual está queriendo 'hablar'.

Es importante ver en la misma la presencia esclarecedora de la verdad.

Hay una frase de Claudel que lo dice así; "Tú, oh poeta, no explikas nada, pero gracias a ti, todo se vuelve explicable".

Esto lo podemos ver. Decíamos recién que la poesía es creadora de 'halos de sentido' trayendo a presencia ese 'activismo' que no puede detenerse en medio del vacío que lo rodea y surcado no ya por el silencio, sino por el del encuentro con la verdad de las cosas. POR ELLO HA ESAPARECIDO EL SILENCIO, PORQUE NO HAY UN "SILENTE REPIQUETEAR DEL SER..."

Escribe Jacques Leclerc en su texto "De la vida serena"²: "Leemos en el libro del Éxodo que Jehová llamó a Moisés a la montaña y penetró en la nube que cubría la cúspide. Esperó la voz divina, pero Dios no habló.

Moisés esperó una hora entera, esperó, esperó un día; Dios no hablaba; Dios guardaba silencio. Un tercer día, un cuarto día; esperó toda una semana. El séptimo día, Dios habló.

2 Leclerc, Jacques. De la vida serena. Ediciones Rialp. Madrid 1965., pp 32-34.

No se hacer venir a Dios como se llama a un ordenanza, para oír la voz de Dios, hay que saber esperar. Moisés esperaba sobre la montaña: ¿Qué hacía en aquel momento? Nada. Esperaba. ¿Era que no tenía nada que hacer? ¿Ya lo creo!

La historia no lo oculta; apenas se alejaba todos esos judíos en la llanura se peleaban. Moisés, sin embargo, se quedó en la montaña; se queda, ‘pierde el tiempo en el lenguaje de hoy; se queda porque espera la voz de Dios. El séptimo día Dios habló.

¿No oís nunca la voz de Dios? Si vosotros hubierais subido a la montaña, a media horas hubierais dicho:

“Esto no vale y hubierais vuelto a bajar”

Tengo una devoción especial por el anciano Simeón porque había llegado al límite de la edad, nos dice, el Libro Santo, esperando la consolación de Israel. Y la reconoció. Cuando sus padres o trajeron al Templo, la reconoció en el Niño tan sencillo en el que los demás no veían nada. Y los Magos (como lo hemos visto al comienzo de nuestra reflexión), ¿creéis que hubieran visto la estrella, si no se hubieran quedado en la azotea de su casa mirando al cielo.

No veis nunca ‘la estrella’ como tampoco oís a Dios.

¿Pero, acaso, miráis aún las estrellas...?

¿O quedáis así sin moveros en el silencio de la noche... dejando que fluya el titilar de los astros en el fondo del cielo...?

Si miramos el cielo con un telescopio y contamos los cráteres de la luna,

Nuestro siglo ya no cree ‘en las estrellas’ que anuncian a Niño. ¡Apenas los católicos consiguen creerlo porque es algo tan antiguo!

Y si hay que aceptar lo que dice un libro de moda que leía yo hace poco, los que oyen la voz de Dios son mucho más contados en nuestra época que en otras.

Naturalmente, ¿cómo queréis que se le oiga cuando por todos lados entra un ‘ruido ‘de Babel...?

Una confusión de sonidos, de colores y de formas, de sensaciones y de ideas, de imágenes en tropel, cuando a los doce años cualquier niño se sabe de memoria la marca de automóviles, todos los campeones ciclistas y del balón, todas estrellas de cine ¿Cómo queréis que, con todo este desorden, ‘se oiga cantar la canción interior’? Es esa canción que empieza por la vibración interior. ¿Esa canción que por el tallo que se inclina, por el canto del pájaro y el capullo que se abre, y que dilatándose y profundizando lentamente, termina por convertirse en nosotros, “en la voz del inefable”?

¡ah, dejemos cantar a esa voz!!!!...”

Escribe Martín Heidegger: “Los pastores invisibles ‘habitan’ más allá de los desiertos de la tierra devastada, que sólo sirven para asegurar el dominio de los hombres”.

Las ciudades actuales albergan millones de hombres, pero éstos no habitan, por eso aquellas son un desierto más.

Pero en la linde del desierto, ya hay quienes habitan, son ‘pastores’ con pequeños rebaños. Ellos ‘están abiertos al misterio de arriba’; saben que una ‘gracia’, NO HUMANA, puede redimir a las ciudades. Allá, invisibles, ya obran pensamientos y plegarias, alertas a las ‘señales’...”³.

Esas ‘señales’ hablan ‘si somos capaces de ‘oír...’

“El presente estado del mundo y la vida entera están enfermos. Si yo fuera médico contestaría: ¡Cread silencio! Llevad los hombres hacia el silencio. De otro modo la ‘palabra de Dios no puede ser oída...’ Y aun cuando fuese proclamada con recursos estentóreos, ya no sería ‘la palabra de Dios. Por ello, cread silencio”. (Kierkegaard)

3 Mandrioni, Hector. Ensayos filosóficos 1. Itinerarium 1987. P 17

APORTES MEDIEVALES A LA INCANSABLE BÚSQUEDA DE UN SENTIDO DE LA VIDA

María Raquel Fischer

Quisiera inscribir este título y su desarrollo en el marco de tres textos, aunque en especial los dos primeros tengan poco que ver, al menos directamente, con el medioevo. Esta es la razón de tomar el final que pregunta por el sentido de la vida como inicio de nuestra preocupación por el legado medieval a esta inquietante e incansable búsqueda.

El primer texto, publicado en el 2010, pertenece a una conferencia dada por H.G. Gadamer sobre el dolor. La conferencia como tal la dio casi al final de su vida, pero hace referencia a un hecho que es el que verdaderamente nos interesa a la hora de preguntar por los legados históricos, y en concreto del medioevo. El relato es el siguiente: el padre de Gadamer, un gran biólogo de Marburgo, ya al final de su vida le escribe a Heidegger que era por entonces maestro de Gadamer, y le pregunta si tendría la amabilidad de hacerle una visita a la clínica. Heidegger accedió de inmediato y lo primero que pregunto fue “Señor consejero ¿qué puedo hacer por usted?”. Fue allí cuando el padre de Gadamer le transmitió su preocupación por el futuro de su hijo con tan incierta vocación filosófica. Heidegger casi con asombro le contesto de los reconocimientos que ya tenía su hijo en el campo de la filosofía “Pero si él es extraordinario y está a medio camino de convertirse en profesor...” Según cuenta Gadamer-hijo hubo entre los dos una larga conversación. Pero en este contexto lo que más nos interesa es el momento final: “Puedo preguntarle algo más estimado colega?

¿Cree en verdad que la filosofía baste para darle sentido a una vida?” (Pag,142) No sabemos por cierto cual fue la respuesta de Heidegger, lo que si podemos afirmar que nuevamente el sentido de la vida es lo que está puesto en cuestión. Tal vez una preocupación inherente a todo ser humano, formulada en este caso, como preocupación de un hombre de ciencias a un ya celebre filosofo.

El segundo texto recoge implícitamente la preocupación gadame-riana pero en otro contexto. Se trata del “Premio Princesa de Asturias” que a fines del 2024 le fuera dado en las letras a la poeta rumana Ana Blandiana. Allí sostiene, y no ya en términos de pregunta, que la poesía, podríamos decir las humanidades en general, la vida del espíritu, son el único capital que puede detener la caída del mundo hacia la nada. Relata hechos asombrosos de la guerra cuando el único modo de comunicarse entre las cárceles de presos políticos y poder pasar de prisión a prisión, era el genio del que componía la poesía, el que la memorizaba y a través del alfabeto morse, la transmitía. Esto era considerado un ritual sagrado, y cuando eran liberados transmitían estos poemas como una verdadera resistencia espiritual. En un momento dice, citando a Theodor Adorno cuando afirma que después de Auschwitz la poesía es barbarie: Adorno no comprende, dice la poeta rumana, que la poesía da significado al sufrimiento, al sentido de la vida, de lo cual la libertad es solo una parte. Parafraseando sus afirmaciones podríamos decir, y convirtiendo en respuesta la pregunta del viejo Gadamer, que la poesía, el pensamiento, la filosofía, son verdaderas anclas en un tiempo siempre cambiante. La inteligencia artificial, los robots podrán hacer muchas cosas pero nunca podrán con el intento humano por expresar lo inexpressable, ese misterio insondable que no se puede definir ni vencer. (Aunque no deja de ser un llamado de atención y hoy más que nunca, una cita que hace Irene Vallejos en su libro “El infinito en el junco” cuando dice que “Las civilizaciones envejecen; pero las barbaries se renuevan”) (p. 234).

El tercer y último texto que nos permitirá entrar en la cuestión que nos ocupa y preocupa de los “legados medievales”, es la entrevista que la dra Susana Violante le hiciera al dr. Juan Carlos Alby en el pasado mes de marzo, en el contexto de una serie de entrevistas del Giem de la Univ. Nacional de Mar del Plata. A la pregunta de cómo ve al pensamiento contemporáneo, este gran medievalista da algunas respuestas que me parecieron interesantes para nuestra cuestión.

En primer lugar la injusta denominación de “medievo” que ya de por si connota un cierto significado peyorativo. Y como si esto fuera poco, a los XV siglos del medievo se le agregan, al menos en la denominación de algunas cátedras, los dos siglos de su indiscutible hermano mayor, el “Renacimiento”. Entonces ¿cómo pedirle sentido

a una época tan oscura, tan larga, tan ligada a cuestiones que no le pertenecen?

En un segundo momento califica al pensamiento contemporáneo, al menos tal como él lo percibe, de un pensar “insípido”. Un pensar al que le falta la visión del filósofo que es la del todo, la del ser en su totalidad. El pensar contemporáneo, a su juicio, cayó en un pragmatismo: filosofía es solo lenguaje, filosofía es sociología, filosofía es política, etc. Los así llamados filósofos hoy creen ver en la parte el todo, o mejor dicho la parte es el todo.

Hay una tercera cuestión que hubiera sido interesante abordar con el dr. Alby: es la pérdida de la dimensión del tiempo que implica la dimensión del sentido de la vida, el sentido es totalidad. Pero para esto hay que saber administrar tiempo, detenerse, para que en esos instantes, como diría Kierkegaard, la eternidad se inserte en el tiempo dándole sentido al todo.

Alby retoma la definición de Filosofía como búsqueda de la sabiduría, acentuando su carácter de búsqueda y rescata la noción platónica de la templanza como un saber administrar tiempo, detenerse, pensar...Y finalmente cita al Fedro, en esa oración con la que Platón cierra el dialogo y que a nuestro parecer involucra las tres referencias históricas a la que hemos hecho referencia y nos convoca a hacer nuestros propios aportes. Dice Sócrates ¿“Y no es propio que los que se van a poner en camino hagan una plegaria?” “ Oh querido Pan, y todos los otros dioses que aquí habitéis, concededme que llegue a ser bello por dentro; que considere rico al sabio; que todo el dinero que tenga solo sea el que puede llevar y transportar consigo un hombre sensato, y no otro. ¿Necesitamos de alguna otra cosa, Fedro? A mí me basta con lo que he pedido.” Fedro le responde “Pide todo esto también para mí, ya que son comunes las cosas de los amigos.”

Y ahora si entre la duda gadameriana, la respuesta de la poeta, formulamos nuevamente la pregunta: ¿a nuestra incansable búsqueda de un sentido de la vida, esta época tan ingratamente llamada “oscura” tiene algo para entregar?

Antes de encarar la cuestión, quiero hacer algunas aclaraciones muy personales pero que fijan los límites de lo que puedo proponer. No soy medievalista en el sentido profesional del término, tan solo he recibido en mis años de Facultad una excelente formación escolástica, y al lado si de un gran medievalista, como fue el Dr. Briancesco, aprendí Santo Tomas, especialmente el Tomas de las Cuestiones Disputadas, y como todo saben, por el largo tiempo compartido en esta Jornadas, dedique muchos años de mi vida a Anselmo de Canterbury, tanto su Corpus Doctrinal como especialmente su Corpus Spirituale. ¿Por qué hago este breve recorrido autobiográfico? No sin otra intención que

no sea mostrar las limitadas afirmaciones que acá puedo proponer como legado medieval.

Ahora bien, teniendo en cuenta todo lo meditado en estos años, en parte con las obras más doctrinales pero viendo como estas entraban en el corpus de plegarias, me ha surgido varias veces la pregunta por el sentido, o mejor si hay verdaderamente un “legado” en estas obras que puedan como decía el Fedro, ponernos en camino. A la luz de lo dicho por Malraux que el siglo XXI será religioso o no será, la pregunta es ¿de qué naturaleza será esta religiosidad futura que ya es en parte nuestro presente? ¿Qué aportan estas obras a nuestra incansable búsqueda?

Teniendo en cuenta estos interrogantes, la hermenéutica de algunas obras anselmianas, nos ofrecen posibles caminos como resultado de su análisis. Un texto tomado de una de ellas, el **De casu diaboli**, servirá de guía para una primera cuestión.

Es necesario también que tú no te contentes solamente con entender uno a uno los puntos que diré, sino que tú los recojas todos en tu memoria como bajo una sola mirada.¹

1º Según la metodología propuesta al comienzo de las plegarias, Anselmo justifica la configuración del texto en párrafos para que su lectura no engendre fastidio y pueda ser comenzada por donde el lector juzgue más conveniente. La lectura en fragmentos implica la aceptación de los límites en el tiempo dedicado a la oración. Una aceptación que renuncia a la autosuficiencia humana en el despliegue de sus capacidades. Una metodología filosófica-religiosa que nos llama a detenernos, a igual que el Fedro, aceptar los límites, porque hay detrás una conciencia que vislumbra en todo tiempo y para todo hombre el “riesgo de la desmesura”.

Sin embargo, en tanto que forman parte de un **Corpus**, están abiertas a la plenitud que surge del conjunto. Atender a este requerimiento de pertenencia a una totalidad es lo sugerido por el texto citado más arriba. El lenguaje orante asumido conjuntamente con sus obras doctrinales también se perfecciona en la medida que se despliega a lo largo de un itinerario y se expresa desde el seno de una comunidad fraterna. Es decir, el texto “particular” tiene su propia densidad semántica pero también su transparencia en la estructura del conjunto que hace posible una presencialización de lo Absoluto o al

1 “La chute du diable”. Cap. XII, 2-3. Texto contemporáneo a la Oración II y a la Meditación III.

menos de un sentido que unifique al conjunto. Se puede afirmar que metodológicamente hay un permanente transitar, un “pasar a través de” que afecta a la vida del alma y que es condición de su equilibrio. Hay tanto conciencia de “medida” cuanto exigencia de tránsito. En este juego de todo y parte se desarrolla la obra. Desde allí, la norma suprema impuesta al pensamiento es la visión de conjunto, la capacidad de retomar y *conjuntar* que es el sentido primitivo del *legere*. De ahí que en una obra tan decisiva como es el **DCD**, se le pida al discípulo no contentarse con lo singular y recoger la totalidad bajo una sola mirada. Habría aquí una respuesta metodológica a la propuesta de búsqueda de una Sabiduría que en similitud con el Fedro de Platón nos hiciera el doctor Alby y que ayudaría al pensar contemporáneo a una no fragmentación en las ciencias particulares.

2º Hay otra cuestión que nos parece importante en las obras anselmianas y es el uso del lenguaje y en concreto de la gramática, lo cual permite un orden importante para una auténtica hermenéutica de sus obras. La gramática en Anselmo conjuga la meditación filosófica con la experiencia religiosa más profunda. De este ritmo entre palabra y misterio surge una “dicha”, una “templanza” en la razón meditante, superior a todo lo que ella pueda alcanzar con propia evidencia. En este sentido, *Lenguaje y Misterio* de E. Briancesco, muestra esa “transparencia móvil” del lenguaje de la razón, que permite hacer girar la palabra más allá de sí misma en dirección a aquel misterio que la sobrepasa. Sin embargo, no se trata tan sólo de “razón filosófica” y “experiencia religiosa” sino que a la luz de este vínculo el lenguaje anselmiano revela particulares registros al pensamiento contemporáneo. La forma dialógica de la plegaria anselmiana, significa que late en el centro mismo del acto cognoscitivo la experiencia de un nosotros; en el pronombre personal en primera persona, reiteradamente usado, vibra la comunidad. El yo de la plegaria es una universalidad que se revela en lo individual y al mismo tiempo la plenitud configurada en este yo se abre a una tensión de universalidad comunicable. El yo es dentro de una red universal que el lenguaje pronominal en plural la expresa solo de lejos. La incorporación del fragmento a la totalidad del **Corpus** vuelve a estar aquí presente, más allá de una metodología de oración. En la intencionalidad de un nosotros y la sucesiva realización de éste, cada vez que el orante dice yo, descansa una cosmología de raíz metafísica y una ética dispuesta a aceptar a nuestro lado los extraños caminos de los hermanos. Requerimientos de una forma nueva en el pensar que concluye en un juicio de realidad: la maestría de un nosotros que respeta la morada en el más profundo sí mismo. Se ve en este contexto un llamado a la fraternidad, a la superación de las individualidades justamente a través del uso del lenguaje.

3° En lo que respecta al contenido de la obra, en especial en lo que hace al lenguaje de plegarias, la Cruz es el vértice sistemáticamente necesario para su comprensión. Ella es requerida como recurso hermenéutico para la mejor organización del texto, pero principalmente como modo de manifestación de Dios en Cristo, revelándose desde allí el verdadero contenido de nuestro itinerario humano: *la búsqueda del Nombre y el orden del Amor*. Todo lo cual es posible gracias a la “puerta estrecha” de la purificación, es decir, mediante una real y constante anulación de las mezquindades de nuestra naturaleza. Por ejemplo que termine su corpus insistiendo en la reconciliación con los que consideramos “enemigos”, lo lleva a la *elaboración de la venganza* y la súplica del perdón. De ahí que “todo santo muestra, a su modo, una disposición a la *kénosis* con el fin de que en el holocausto de su vida se ilumine la verdad que dormita en la ceguera del mundo”.

En conclusión, se puede afirmar que el Misterio que desborda verticalmente al lenguaje no puede reposar en su gloria a causa de la deshonra del mal. De ahí que inicie el camino visible de la historia hasta alcanzar su belleza suprema en la figura de un Amor sacrificial. El desarrollo del **Corpus Spirituale** anselmiano está al servicio de este itinerario.

4° Retomando este tema en el que permanentemente insiste: “la reconciliación fraterna”, podemos afirmar que las dos oraciones con las que termina el Corpus, leídas hoy, son particularmente importantes; ellas miran al momento sacrificial del abandono de la soberanía personal y del vínculo que consiste para el hombre en aceptar la comunidad de hermanos formada no solo por aquellos que responden a nuestras aspiraciones sino por todos, aún aquellos que nos son indiferentes o que detestamos a causa de nuestros conflictos.

La vida humana lleva consigo enormes riesgos; la súplica muestra permanentemente esta precariedad que hace sentir tan próximo el peligro de la destrucción. Sin embargo, surge la experiencia igualmente cercana de habitar en un lugar en donde nuestro nombre y el más profundo de nuestro yo son la misma cosa. El hombre es de una naturaleza tal que es capaz de dejar emerger, desde esa precaria identidad, una imagen de la existencia que al tiempo que lo plenifica también llama más allá de lo humano. Tenemos un núcleo vital ciertamente oscuro y difícil de percibir por nuestra inteligencia pero, tan enraizado en el honor, que nos crea la obligación permanente de sostener las cosas elevadas. Una afirmación del yo, que al tiempo que muestra la infinitud de la soberbia, hace al hombre libre de toda sospecha. Esa extraña posibilidad que nos ha sido dada, de poder vernos con nuestros límites, pero también con la falta de malicia de nuestro yo, que

no sabe, en algunos momentos al menos, de dobles propósitos, y que permite a la confianza ser verdaderamente fecunda.

Se puede afirmar que dos grandes experiencias atraviesan el lenguaje del **Corpus y** dan forma definitiva al itinerario espiritual de un hombre. Ellas son la experiencia de la verdad y la experiencia del amor. Ciertamente se trata de aquel nivel de vivencias donde ambas aparecen como representaciones supremas de puntos culminantes de la existencia, como momentos luminosos en los que se condensa la vida y estalla radiante el sentido de todas las cosas.

Ambas constituyen una cualidad metafísica esencial. Se trata de “saber pensar” y “aprender a habitar”, es decir un compartir la Verdad en el Amor que viene sólo de la eternidad. Percibir como posible el lenguaje de la armonía, no sólo en un plano ético sino en una piedad esencial que desborda el corazón e inaugura un nuevo destino histórico. Aquel presentimiento de la participación en una Palabra que no es del tiempo pero en la que están contenido todos los tiempos. Verificada como lenguaje en el medio temporal histórico tiene sin duda algo de eterno.

5° La plegaria es también expresión del lenguaje de la vida. Desde las profundidades abismales del corazón surge la experiencia de la *noche*. Ella simboliza el estado existencial de muerte a causa del pecado y su germen de redención en la *muerte de amor* en la Cruz. Esta experiencia está presente como trasfondo en toda oración y constituye el suelo doliente sobre el que se apoya. Tal es el paso que se cumple desde la Meditación I a la Meditación III, o bien, el recorrido que se realiza a través de las tres oraciones dedicadas a María. La imagen del amor crucificado ilumina la noche del alma. Trascender la oscuridad del mal significa dejarse guiar por la imagen de la Cruz que por su elevación atrae. De ahí que no se trate de un crescendo de lo negativo, sino de un ir haciéndose luminosa la oscuridad a causa de la irradiación de un Amor infinito que lleva la sombría realidad del mundo al gesto supremo de la misericordia divina.

Pero a la experiencia de la noche el pensamiento aporta su propio lenguaje: la *función metá*. Si bien esta expresión no corresponde al lenguaje anselmiano, ella significa con propiedad la esquemática de la mediación presente en todos los textos del **Corpus**. Baste recordar aquí la oración XVII dedicada al Santo Patrono de una Iglesia en donde, “formalmente” hablando, se ve cómo también el amor de Dios queda sujeto a los rangos de la mediación. La *analogía entis* cuyo esquema dio forma a la metafísica medieval, es válida también existencialmente para todo hombre religioso que intenta la relación del ser absoluto con el ser relativo. La cadena de mediaciones fraternas son como estrellas orientadoras que dejan reservada a Dios la libertad de

conducir por otras vías y a otros ritmos. En esto consiste lo esencial de la comunidad fraterna. Cada uno busca su estrella en el cielo, pero desde siempre el hombre las ha relacionado entre sí, formando constelaciones. No hay estrellas sueltas como no hay destinos individuales.

CONCLUSIÓN

Retomamos la pregunta inicial por el legado medieval, en concreto en las propuestas de este pensador. No es fácil hacerlo, mirando tantos siglos atrás y viviendo en este primer cuarto de siglo tan complejo. Ante la presencia de las guerras, luchas entre hermanos, venganzas, etc. que parecen deslucir tantos gestos de amor, Anselmo muestra que en medio de las sombras del alma siempre es posible que una realidad nueva abra luz en la historia de los afectos humanos. Pero permítanme recurrir a la historia del arte y en concreto a la música. Vi hace poco en nuestro querido teatro Colon, “Aida” : como no recordar su final, que a semejanza del área de Rigoletto, el grito de Piedad y Paz Señor coronan estas obras y nos hacen temblar de gozo al saber que desde siempre el hombre es capaz de reconciliación y que el amor obra todo aquello que nuestras ansias de poder nos lo muestran como imposible.

LEGATUS DIVINAE PIETATIS: EL LEGADO DEL MONASTERIO DE HELFTA

Ana Laura Forastieri, OCSO*

El tema de estas Jornadas evoca espontáneamente el título abreviado con que se conoció la obra de recopilación del pensamiento de Santa Gertrudis en su edición final, publicada hacia 1301: *Legatus Divinae Pietatis*¹. Este volumen tuvo un largo proceso de redacción, ya explicado en su Prólogo y que ahora conocemos mejor gracias al hallazgo, en 2008, de la versión primitiva del texto en el Manuscrito de Leipzig UB 827². La edición final implicó una profunda reelaboración del texto primitivo, a fin de producir una versión de divulgación,

* La autora es monja de la Orden Cisterciense de la Estrecha Observancia en el Monasterio Madre de Cristo, Hinojo, Argentina.

1 *Legatus Divinae Pietatis*, en adelante LDP, seguido del libro, en numeración romana y del capítulo y párrafo, en numeración arábiga. Edición crítica: Gerturde d'Helfta, *Oeuvres Spirituelles*, Tomo II: *Le Héraut Livres I et II*, Sources Chrétiennes N° 139 (Paris: Éd. Du Cerf 1968); Tomo III: *Le Héraut Livre III*, Sources Chrétiennes 143 (Paris: Ed. Du Cerf 1968); Tomo IV: *Le Héraut Livre IV*, Sources Chrétiennes 255 (Paris: Ed. Du Cerf 1978); Tomo V: *Le Héraut Livre V*, Sources Chrétiennes 331 (Paris: Ed. Du Cerf 1986); en adelante SC seguido de número de tomo, página y, si correspondiere, línea. Versión completa en castellano: Gertrudis de Helfta, *El Mensajero de la Ternura Divina. Experiencia de una mística del siglo XIII. Tomo I: Libros 1-3 y Tomo II: Libros 4-5* (Burgos: Monte Carmelo 2013). En este trabajo cito según mi propia traducción del texto latino.

2 Leipzig, *Universitätsbibliothek MS 827*, en adelante L827, seguido de folio, en nu-

teológicamente revisada. La obra definitiva reúne dos materiales: una parte escrita por Santa Gertrudis –el *Memoriale Abundantiae Divinae Suavitatis*–³ y otra escrita por la editora anónima, titulada propiamente: *Legatus Divinae Pietatis*⁴. La recopilación recibió el título completo de *Legatus Memorialis Abundantiae Divinae Pietatis*⁵, aunque modernamente se la conoce por el título breve de la segunda parte⁶.

Significativamente, la versión primitiva lleva por único título *Memoriale Abundantiae Suavitatis Divinae*⁷. No aparece allí la distinción entre el *Memoriale* y el *Legatus*. A continuación estudio la transición del *Memoriale* al *Legatus* dentro del proceso de génesis del texto y analizo cuál fue efectivamente el legado que la Abadía de Helfta quiso transmitir por este libro.

meración árabe. Edición crítica parcial: Gerturde d'Helfta *Oeuvres Spirituelles, Tome VI, Le manuscrit de Leipzig: Florilège - Mémorial de l'abondance de la suavité divine, 1e partie* (Paris: Éd. Du Cerf 2023), en adelante SC 634 seguido de número de tomo, página y, si correspondiere, línea, en numeración árabe. Versión completa en inglés: Gertrud the Great of Helfta, *The Memorial of the Abundance of the Divine Sweetness, Translated and Introduced by Alexandra Barratt from the text in Leipzig Universitätsbibliothek Ms 827, Cistercian Fathers 88* (Minnesota: Liturgical Press 2022). Aquí cito según mi propia traducción del texto latino.

3 LDP I Prol. 2 (SC 139, 108 lin. 9).

4 LDP I Prol. 4 (SC 139, 112 lin. 13).

5 LDP I Prol. 5 (SC 139, 114 lin. 8-9).

6 Fue a partir de la edición de los monjes de Solesmes bajo la dirección de Dom Paquelin (Paris 1875) que prevaleció el título abreviado de *Legatus Divinae Pietatis*, título que, en realidad, era el de la segunda parte de la obra. Sin embargo, los manuscritos no transmiten una tradición homogénea en cuanto al título. La primera edición latina debida a Johann Gerecht, apodado Lanspergius (Colonia, 1536) adopta el título de *Insinuationum divinae pietatis libri quinque*. Este título es seguido por todas las ediciones latinas del siglo XVI (Tilman Bredenbach: Colonia 1579; Juan de Castañiza: Madrid 1599; Laurentii Clement: Salzburgo 1662; Nicolas Canteleu: Paris 1662; Antonii J. Mège: Paris 1664). En el siglo XVII, el término *Insinuationum* aparece acompañado de otro, que puede ser: *Legatus, Vita et Revelationes* o *Exercitia*. Paquelin, bajo el título general de *Revelationes Gertrudianae ac Mechtildianae*, adopta para el volumen I el título de: *Sanctae Gertrudis Magnae Virginis Ordinis Sancti Bendeciti Legatus Divinae Pietatis*. Así, todas las traducciones de los siglos XIX y XX, que dependen de la edición de Solesmes, nos han hecho familiar el título de: *Heraldo del amor divino*.

7 Literalmente: *Memoriale Habundancie Suavitatis Divine* (L827 fol. 25v; SC 634, 222, lin. 2-3). La edición crítica de L827 mantiene la ortografía tardo-medieval original del manuscrito. La edición crítica del *Legatus* (SC 139 y ss.) en cambio, corrigió la ortografía al latín clásico. Para simplificar, aquí cito siempre el libro en ambas versiones con la ortografía clásica. Fuera de este aspecto, la única diferencia con el título dado en LDP I Prol. 2 lin. 9 es el orden de las palabras, que en latín tampoco hace diferencia: aquí, *suavitatis divinae*; en LDP: *divinae suavitatis*; cf. nota 3.

1. LA EDICIÓN FINAL: *LEGATUS MEMORIALIS ABUNDANTIAE PIETATIS DIVINAE*

En el Prólogo de la versión definitiva, la editora anónima explica que “este libro se comenzó el año del Señor de 1289, bajo la exuberante gracia divina”⁸ y fue redactado en dos etapas: “una parte (*pars una*) se escribió pasado ya el octavo año de haber recibido la gracia y la otra (*pars altera*) fue acabada unos veinte años después”⁹. Por lo tanto, contando ocho años hacia atrás a partir de 1289, se ubica la visión inicial y conversión de Gertrudis en 1281. Y contando veinte años hacia adelante desde 1281, se data la conclusión del *Legatus* en torno a 1301. El núcleo primitivo de la obra o *pars una* es el libro autobiográfico que Gertrudis redactó “de su propia mano” en 1289, comenzando el jueves santo:

Durante el año noveno desde que hubo recibido la gracia, habiendo transcurrido desde febrero hasta abril, en el día santo de la Cena del Señor; mientras esperaba con la comunidad que fuera llevado el Cuerpo del Señor a una enferma, se sintió arrebatada por un violentísimo impulso del Espíritu Santo; y de repente, tomando la tablilla que tenía a su lado, escribió de su mano las cosas que siguen, acerca de lo que sentía en su corazón, en íntima conversación con su Amado, desde la sobreabundancia de su gratitud y para alabanza del mismo.¹⁰

Narra además la recopiladora, que “el Señor declaró que se dignaba aceptar en particular cada una de las partes:

Ya escrita la primera parte, la presentó ella misma con humilde devoción al Señor y recibió la siguiente respuesta de su benignísima bondad: “Nadie podrá apartar de mí el memorial de la abundancia de mi divina dulzura”. Por estas palabras comprendió que el Señor quería imponer a este librito ese nombre, a saber: *Memorial de la abundancia de la divina dulzura*.¹¹

Gertrudis escribe el Memorial por obediencia a una inspiración divina irresistible y para hacer memoria de las obras de Dios en su vida, a fin sumar a otros, a su gratitud y alabanza:

⁸ LDP Approb. Doct. (SC 139, 104 lin. 1-2).

⁹ LDP Pr. (SC 139, 108 lin. 9-11).

¹⁰ LDP II Pr. 1 (SC 139, 226 lin. 1-8).

¹¹ LDP II Pr. (SC 139, 26 lin. 1-9).

Tú, que examinas mi corazón, conoces claramente que fue sólo el puro amor a la alabanza de tu bondad que me obligó a escribir estas cosas, para que muchos de los que después de mi muerte lean estos escritos se conmuevan por tu benignísima clemencia.¹²

También la mueve el celo por almas. Su libro tiene una intencionalidad mistagógica: ella espera que quienes lo lean experimenten por sí mismos gracias aún mayores y todo redunde en una mayor alabanza divina:

También deseo que seas alabado cuando algunos, leyendo estos escritos, se deleiten en la dulzura de tu ternura; y por lo tanto, entrando dentro de sí mismos, experimenten cosas aún mayores; como los estudiantes, que por medio del alfabeto llegan a veces a la filosofía, así [los lectores,] por estos [escritos] que son como imágenes pintadas, sean llevados a gustar dentro de sí aquel maná escondido que no admite mezcla alguna de imágenes corpóreas.¹³

En la edición definitiva, el título de Memorial se reserva únicamente al libro autógrafo de Gertrudis o "*prima pars*." Lo demás, constituye la "*pars altera*," compuesta por una hermana anónima de la comunidad, por mandato de sus superiores, en base a las confidencias de Gertrudis:

La gracia de una profunda humildad y la fuerza de la voluntad divina que la apremiaba, la movieron a comunicar a otra persona todo lo que sigue, puesto que ella se consideraba indigna y que su gratitud no era suficiente para corresponder a la magnitud de los dones de Dios. Por eso, cuando lo manifestaba a otro, se congratulaba por la alabanza divina, porque entonces le parecía como si una perla fuera sacada del fango tenebroso y colocada en la dignidad brillante del oro. Entonces, esa persona, también obligada por la orden de los superiores, escribió lo que sigue.¹⁴

12 LDP II 23, 22 (SC 139, 348 lin. 16-20). Cf. 24,1 (SC 139, 350 lin. 1-10): "Me atrevo a declarar por tu gracia, que ninguna otra causa me ha obligado a escribir o hablar de estas cosas, sino, en todo caso, el consentimiento a tu voluntad, el deseo de tu alabanza y el celo de las almas. Tú mismo, en efecto, eres testigo de que verdaderamente deseo que seas alabado y te sean rendidas gracias, porque tu incontenible ternura no se apartó de mi indignidad." Cf. también 5, 5 (SC 139, 252 lin. 1-10).

13 LDP II 24, 1 (SC 139, 350 lin. 10-16).

14 LDP III Pr 1 (SC 143, 13 lin. 1-9).

En la *pars altera* Gertrudis es mencionada con eufemismos como *formula dei*¹⁵, *electa sua*¹⁶ o simplemente *ipsa*¹⁷; nunca se la llama por su nombre, probablemente para proteger su intimidad,

puesto que el libro fue redactado durante su vida y sólo publicado después de su muerte. La editora informa que también esta segunda parte recibió un título divinamente revelado:

Conformando su voluntad totalmente al beneplácito divino [Gertrudis] dijo al Señor: “Amadísimo Señor ¿con qué título quieres que se llame este librito?” A lo que el Señor respondió: “Este, mi libro, se llamará *Mensajero de la ternura divina (Legatus Divinae Pietatis)*, porque en él se preguntará de algún modo el desbordamiento de mi ternura (*pietatis mea*)”.¹⁸

En la edición final, la *pars altera* se distingue claramente de la obra original de Gertrudis y es presentada como un *legatus*, un mensajero investido de una misión específica: anunciar al mundo la *divina pietas* y hacerla experimentar; de algún modo, a los lectores. El título *Legatus* refleja la tarea de la recopiladora o *redactrix*. Con el tiempo ella comprendió que su función era la de recibir, conservar y transmitir el mensaje de Gertrudis con un propósito mistagógico: “hacer pregustar la abundancia de la *divina pietas*.” El libro mismo es medio o vehículo para la experiencia de las realidades espirituales que en él se describen. La edición final será una edición vulgata, adaptada a un público monástico general, con la finalidad pedagógica de conducir al lector, mediante la lectura, meditación y contemplación, al nivel teológico del que el libro trata. Al final de la recopilación queda clara esta intención mistagógica:

La corriente de las efusiones divinas no se agotó al dirigirse a esta elegida, sino que compartió con nosotros lo que nos convenía, y a su elegida la hizo llegar, conduciéndola como por grados ascendentes de imágenes, hasta las más secretas, más puras y excelentes fuentes de la sabiduría, que nosotros no podemos alcanzar sin estas sombras de imágenes corporales (...). Mientras tanto, las personas más simples que lean este libro y no puedan nadar por sí mismas en el río del amor divino, emprendan al menos el camino por este vehículo y mientras se

15 LDP Pr. 1 (SC 139, 108 lin. 5) y ss.

16 LDP I 1, 1 (SC 139, 118 lin 7) y ss.

17 LDP Pr. 2 (SC 139, 108 lin. 14) y ss.

18 LDP Pr. 4 (SC 139, 112 lin. 10-15).

deleitan por los beneficios concedidos a su prójimo, como llevados de la mano por la lectura, la meditación y la contemplación, también ellos mismos comiencen a gustar qué dulce es el Señor.¹⁹

Finalmente, la editora nos informa que la consolidación de ambas partes en una única obra, fue también fruto de una moción divina:

Luego, como [Gertrudis] reconociera que al Señor le agradaba que ambas partes fueran reunidas en una unidad, le rogó con fervientes oraciones que le indique cómo unir las, cuando él mismo se había dignado separarlas con nombres distintos, como se ha dicho. Respondió el Señor: “Así como por el encanto propio del hijo, de vez en cuando, sus padres se miran con mayor afecto uno al otro, así también he determinado unir ambas partes de este libro, para que de ambas brote la expresión: *Mensajero del memorial de la abundancia de la ternura divina* (*Legatus Memorialis Abundantiae Divinae Pietatis*), porque será un mensajero de mi divina bondad (*legationem divinae pietatis meae*) para memoria de mis elegidos (*ad memoriam electorum meorum*).²⁰

Es decir, el libro compuesto por la reunión de ambas partes, será una delegación, una embajada (*legationem*) encargada de proclamar la obra de la *divina pietas* en esta elegida suya, para perpetuar su memoria. Aquí se unen la función del anuncio (*legatus*) y la memoria (*memoriale*) pero con tres peculiaridades: se usa el sustantivo colectivo *legatio* –en vez de *legatus*– que alude a un grupo de personas delegadas: la edición final es un heraldo comunitario, la función de proclamación recae ahora sobre un grupo, una comunidad. En cuanto a la función memorial, ya no es solo la *memoria dei*, o sea, la memoria de la acción de Dios, sino la *memoria electorum*, memoria de Gertrudis en cuanto elegida de Dios y modelo de la acción divina. Además, el libro en su versión final es como un hijo, fruto de la unión de sus dos padres. La imagen expresa una transmisión generacional: estamos claramente en un tercer eslabón o estrato de la cadena de recepción y transmisión de la acción divina en Gertrudis.

Así, mediante los tres episodios de titulación del libro, la editora justifica la recopilación final, poniendo bajo la autoridad divina tanto la parte escrita por la santa como la redactada por ella. Asimismo, explica que la experiencia teologal de Gertrudis ha sido adaptada en el libro al alcance y capacidad de los lectores, se ha organizado de forma

¹⁹ LDP V 36, 1 (SC 331, 272-274 lin. 8-24).

²⁰ LDP Pr. 5 (SC 139, 112 lin. 5- 114 lin. 10).

temática y se ha acomodado a un hilo narrativo. Aclara que la santa gozaba siempre de la presencia del Señor y frecuentemente en forma sensible, pero que las visiones imaginativas las recibía más bien en función del prójimo, para hacer más comprensible y comunicable un contenido espiritual, que era el objeto propio de la revelación:

En las páginas que siguen queda claro que la santa fue consciente constantemente de la presencia de la condescendencia divina. Sin embargo, cuando dice que, de vez en cuando, el Señor se le aparecía o se le presentaba, hay que entenderlo de modo que, aunque de verdad ella gozaba de su asidua presencia por cierta especial prerrogativa, sin embargo, cuando, según las circunstancias y los momentos, se le manifestaba más bien en forma de imágenes, esto sucedía para acomodar la revelación a la capacidad de aquellos a quienes estaba ordenada. En este sentido hay que entender, en lo que sigue, acerca de aquellas [revelaciones] que se toman como diversas, porque Dios, amante de todos, en la visita que hace a uno busca de modo diverso la salvación de muchos. Y aunque tanto en los días ordinarios como en los de fiesta, el Señor bondadoso no cesa de infundir su gracia sin distinción alguna, sea por medio de imágenes sensibles como por otras más elevadas iluminaciones intelectuales, sin embargo, en este libro se quisieron describir algunas al intelecto humano por medio de semejanzas de imágenes corporales para adaptarlas a la discreción y capacidad de los lectores; y se ha dividido [su exposición] en cinco libros.²¹

Con esto la *redactrix* explica que durante el proceso de composición del libro tuvo lugar una transformación de la experiencia originaria de Gertrudis, transformación inevitable a partir del momento en que una experiencia que supera el orden del lenguaje, intenta ser comunicada. La experiencia narrada –dice– no es exactamente la experiencia vivida, sino la experiencia mediada por el lenguaje y aquí la comunicación se ha adaptado a la capacidad del público lector por motivos didácticos. Con cierto artificio literario, el material ha sido organizado temáticamente, con un esquema similar al del *Liber Specialis Gratiae* publicado poco antes, y expuesto en cinco libros:

De los cuales, el primero contiene la recomendación de la persona y los testimonios de la gracia; el segundo libro contiene lo que ella escribiera en acción de gracias, por instigación del Espíritu de Dios, acerca del modo como recibió la gracia. En el tercero se exponen algunos de

21 LDP Pr. 6 (SC 139, 114 lin. 1-17).

los beneficios que le fueron concedidos o revelados. En el cuarto se consignan las visitas con que fue consolada en ciertas fiestas por la ternura divina (*divina pietate*). Finalmente, en el quinto se expone algo de lo que el Señor se dignó revelar acerca de los méritos de las almas de los que morían. Y se han agregado algunas de las consolaciones con las que el Señor se dignó prevenirla en sus últimos momentos.²²

Da cuenta, además, la *redactrix*, de la resistencia que opuso Gertrudis a la composición de la obra y cómo trató por todos los medios de evitar que se publicara, hasta que comprendió que era voluntad de Dios que el libro se escribiera:

Cierta noche, mientras escribía la segunda parte, lo que agradaba sobremanera a la voluntad del Señor, ella le presentó este asunto con lamentos. Él, acariciándola con su acostumbrada benignidad, le dijo entre otras cosas: *Yo te he establecido como luz de las naciones, para que seas mi salvación hasta los confines de la tierra*²³. Comprendiendo ella que estas palabras se referían al libro apenas comenzado, exclamó con gran admiración: “¿Cómo, Dios mío, puede recibir alguien la luz del conocimiento por este librito, si mi voluntad es que no se escriba nada más y no permitir que se publique lo poco que ya se ha escrito?” A lo cual respondió el Señor: “Cuando elegí a Jeremías para ser profeta, él se creía incapaz de hablar²⁴ y de tener la adecuada discreción; y sin embargo, con su palabra yo corregí a pueblos y reinos. Del mismo modo, este rayo de luz y de bondad que yo he decidido hacer brillar por ti, no será frustrado, ya que nadie puede impedir mi predestinación eterna, pues *llamaré a los que tengo predestinados y a los que haya llamado los justificaré*²⁵, del modo que a mí me plazca”.²⁶

En otra ocasión, en que oraba intensamente para obtener del Señor que le permitiera oponerse a la persona que escribía este libro²⁷, ya que entonces la obediencia de los superiores no la obligaba a escribir con tanta fuerza como antes, le respondió benignamente el Señor: “¿No sabes que todo aquel a quien obliga mi voluntad, está obligado por encima de toda otra obediencia? Por lo tanto, si sabes que es mi voluntad,

22 LDP Pr. 7 (SC 139, 114 lin. 1-11).

23 Is 49,6.

24 Cf, Jer 1,5.

25 Rm 8,30.

26 LDP Pr. 3 (SC 139, 110 lin. 1-19).

27 La *redactrix*.

a la que nadie puede resistir; que se escriba este libro ¿por qué te turbas? Soy yo el que incito a quien lo escribe²⁸ y le ayudaré fielmente y conservaré ileso lo que es mío”.²⁹

La obra final, cuyo título reúne los títulos de ambas partes, es una edición preparada para difusión y esta intención es tan explícita que hasta se consigna la recompensa prometida a quienes copien fielmente el libro: “El Señor añadió: Sobre quien transcriba las palabras de este libro con las mismas disposiciones con las que fue escrito, derramaré otros tantos dardos de amor, desde la dulzura de mi divino Corazón, que conmoverán su alma con los gozosos consuelos de la divina dulzura”³⁰.

2. LA VERSIÓN PRIMITIVA: *MEMORIALIS ABUNDANTIAE DIVINAE SUAVITATIS*

El manuscrito 827 de la Biblioteca Albertina de Leipzig fue recatalogado en 2008 y sometido a estudio científico recién en 2015³¹. El códice proviene del monasterio benedictino de Saint Jacques de Pegau, distante unos 70 kilómetros de Helfta y está datado en el primer tercio del siglo XIV, probablemente muy a comienzos del siglo. Es, por lo tanto una copia muy cercana, temporal y geográficamente, a la recopilación original de la editora anónima en Helfta. Es también el manuscrito más antiguo que se conoce del *Legatus*, ya que los testigos ahora conocidos datan de los siglos XV y XVI³². Sin embargo, este códice no transmite la obra tal como hasta ahora se conocía. En él se reconocen partes significativas del *Legatus*, pero en orden alterado y disperso, junto con otros materiales hasta ahora desconocidos; en particular:

- El Memorial autobiográfico de Gertrudis aparece en Leipzig casi textualmente, aunque en un orden diverso de capítulos y con ausencia de los últimos cinco capítulos que conocemos por la versión estándar.

28 Así la *redactrix* pone su propio trabajo bajo la autoridad divina.

29 LDP Pr. 4 (SC 139, 112 lin. 1-0).

30 LDP Pr. 2 (SC 139, 110 lin. 18-22).

31 Cf. Almuth Märker-Balázs J. Nemes, “*Hunc tercium conscripsi cum maximo labore occultandi*. Schwester N von Helfta und ihre ‘Sonderausgabe’ des *Legatus divinae pietatis* Gertrudes von Helfta in der Leipziger Handschrift Ms 827”, *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 137 (2015): 248-296.

32 Cf. Almuth Märker, “The Leipzig Codex Ms 827 – the earliest transmission of Gertrude of Helfta’s Latin *Legatus divinae pietatis*”, *Analecta Cisterciensia* 69 (2019): 161-178.

- Numerosos capítulos de los libros 3 a 5 de la versión estándar aparecen en Leipzig en orden disperso, y a veces refundidos con fragmentos anteriormente inéditos.
- El Memorial está precedido por una obra nueva y completa, consistente en una recopilación de citas bíblicas y patrísticas sobre la unión del alma con Dios.
- Un prefacio de la editora anónima da cuenta de la composición del libro, con un relato similar pero no idéntico al que ya conocemos por la versión estándar.

Los estudios realizados en los últimos diez años y particularmente la edición crítica de la primera parte del códice³³, han demostrado que el manuscrito de Leipzig transmite el texto en un estadio más antiguo de composición de la obra³⁴. La copia de Leipzig luce inconclusa. Todavía no está claro si se trata de una copia inacabada, o más bien de una copia completa de un original inconcluso. Los hechos recogidos en ella llegan hasta 1297, pero no se menciona la muerte de Matilde de Hackeborn, ocurrida en 1298. Lo que sí es claro es que, en algún momento posterior a la muerte de Matilde, surgió un segundo proyecto de la obra, que implicó una selección de material de la versión primitiva y su refundición total junto con nuevo material, dando lugar así a la versión definitiva, o *Legatus* propiamente dicho, que fue publicado inmediatamente después de la muerte de Gertrudis, en 1301³⁵.

33 Cf. nota 2.

34 Cf. Almuth Märker, "The Leipzig Codex..." *Analecta Cisterciensia* 69 (2019): 161-178; Alexandra Barratt, "Introduction" a: Gertrude the Great of Helfta, *The Memorial...* (ob.cit. en nota 2; Cistercian Fathers 88, 18); *ib.*, "The Chronological Priority of the *Memoriale Abundantiae Suavitatis Divinae* in Leipzig Universitätsbibliothek, Ms 827" *Analecta Cisterciensia* 69 (2019): 198-209; Ana Laura Forastieri, ocs, "A General Hypothesis on the Process of Composition of *Legatus Divinae Pietatis*" *Magistra* 24.2, 2018, 46-90; Marie-Hélène Delofre, osb, "Introduction" a Gerturde d'Helfta *Oeuvres Spirituelles, Tome VI* (ob cit. en nota 2; SC 634, 40-43).

35 Así, a la versión de la obra atestiguada en el manuscrito de Leipzig la llamamos versión primitiva, para distinguirla de la versión ya conocida del *Legatus*, o versión final. Desde el punto de vista de la ecdótica Leipzig representa otra recensión u otra rama en la tradición del *Legatus*, probablemente una rama más arcaica. Ambas ramas derivan de un arquetipo común: la primera recopilación escrita por la editora anónima en Helfta. El arquetipo es por definición un ejemplar perdido del cual derivan otros ejemplares conocidos, a base de los cuales es posible reconstruirlo hipotéticamente. A este arquetipo producido por la editora anónima en Helfta lo denominamos técnicamente *fuentes alpha*. El texto de Leipzig es muy cercano temporal y espacialmente a la *fuentes alpha*. El *Legatus* en su versión final es una reelaboración de la *fuentes alpha* más nuevo material producido con posterioridad.

Una de las originalidades de Leipzig es un largo Prefacio al Memorial, donde la *redactrix* explica las circunstancias de composición de la versión primitiva, el título y la finalidad de la obra. Dice así:

Este libro debe llamarse “Memorial de la Abundancia de la Dulzura Divina”, pues este título le ha sido impuesto por el mismo autor, que da el ser a toda creatura, como queda claro al fin del prólogo.³⁶

Al fin del Prólogo donde ella nos remite, encontramos el mismo episodio de la imposición de título al Memorial, pero relatado aquí en primera persona y sin que quede claro por el contexto narrativo inmediato, si se trata de Gertrudis o de la *redactrix*.

En efecto, cierta vez, cuando a la hora de la oración yo repasaba la admirable condescendencia de los dones de Dios para conmigo, indigna, y me encomendaba a su ternura (*pietas*) para que Él defendiera su parte en estas cosas, que yo para lucrar su alabanza había puesto por escrito o dicho de palabra; entonces, recibí de su benignidad esta respuesta: “Nadie puede alejar de mí el memorial de la abundancia de mi divina dulzura.” Por esta palabra entendí que el Señor quería imponer a este librito este nombre: “Memorial de la abundancia de la dulzura divina;” pues la divina dulzura, incapaz de contenerse, sobreabundó y se derramó por mi interioridad hasta la extremidad de mi bajeza, a fin de conferir una mayor confianza a quienes, por sus méritos más abundantes, permanecen más cercanos [a Él].³⁷

Muy probablemente este es un texto original de Gertrudis o un dicho de la santa consignado al dictado, insertado aquí por la *redactrix* sin explicitar la transición de narrador. En efecto, cuando un mismo episodio que en el *Legatus* está referido a Gertrudis en tercera persona, aparece en el Manuscrito de Leipzig narrado en primera persona, sin explicitar la identidad de la relatora, se debe interpretar que la relatora es Gertrudis misma. Puesto que lo contrario no sucede³⁸, una recta hermenéutica indica que el texto en primera persona es más arcaico y

36 L827 fol. 25v (SC 634, 222 lin. 2-3) Literalmente: *Memoriale Habundancie Suavitatis Divine*. La edición crítica de L827 mantiene la ortografía tardomedieval original del manuscrito. La edición crítica del *Legatus* (SC 139 y ss.) en cambio, corrigió la ortografía al latín clásico. Para simplificar, aquí cito siempre el libro, en ambas versiones con la ortografía clásica.

37 L827 fol 25r: (SC 634, 218, lin. 18-29).

38 Es decir, ningún texto relatado en primera persona en la versión final se encuentra referido en tercera persona a Gertrudis en la versión primitiva.

es la fuente del relato en tercera persona, ya que la versión de Leipzig refleja un estadio previo de la composición de la obra³⁹.

El título *Memorialis abundantiae suavitatis divinae* remite al salmo 144,7: “*Memoriam abundantiae suavitatis tuae eructabunt*: [una generación transmite a la otra...] la memoria de tu inmensa bondad.” Es un salmo de alabanza a Dios por su grandeza, manifestada en sus obras y sobre todo en su misericordia: “El Señor es clemente y misericordioso, paciente y de mucha misericordia. El Señor es bueno con todas sus creaturas y se compadece de todas sus obras”⁴⁰. Más adelante se dedica una sección a describir el amor propio de Dios: “El Señor es fiel a sus palabras, es bondadoso en todas sus acciones; el Señor sostiene a los que van a caer, endereza a los que ya se doblan...”⁴¹, etc. Así, el título del libro, tomado de este salmo, se refiere a lo más propio del amor divino, la misericordia.

El episodio de la titulación del Memorial debe complementarse con otra expresión, referida también a esta obra, que encontramos en un texto auténtico de Gertrudis, conservado en ambas versiones: Cuando ella se resistía a continuar escribiendo el Memorial, el Señor la reprendió diciendo: “No me contradigas: quiero tener en tus escritos el testimonio cierto de mi *divina pietas*, en estos últimos tiempos en que me dispongo hacer el bien a muchos”⁴².

Según este texto, el Memorial de Gertrudis es “un testimonio cierto de la *divina pietas*.” La expresión *divina pietas* aparece en los títulos del libro completo y de la *pars altera*. Recurre además otras 240 veces en la obra. Es principal clave de lectura del *Legatus*⁴³. Expresa el Amor

39 Conforme a ello, los relatos en primera persona que en la edición de Leipzig no permiten determinar la identidad de la relatora por el contexto narrativo, y que luego, en el *Legatus*, aparecen relatados por la *redactrix* y referidas a la santa en tercera persona, son fragmentos auténticos de Gertrudis, ya sea copiados de un texto autógrafo suyo o registrados de sus dichos (*dicta*).

40 Sal 144, 8-9.

41 Sal 144, 13b-20.

42 “Absque contradictione certum divinae pietatis meae testimonio volo habere in scriptis tui, his novissimi temporis, in quibus dispono benefacere multis” (LDP II 10, 1; SC 139, 272-274 lin. 14-16)

43 Entre las fuentes patrísticas que confluyen a formar la noción de *divina pietas* peculiar de la obra, encontramos a San Agustín, San Gregorio y San Bernardo, los cuales aplican a Dios la expresión *viscera pietatis*. El sermón 61 *Super Cantica* de San Bernardo es el texto más próximo al concepto de *divina pietas* en Gertrudis. También cabe citar también la Regla de San Benito, que, en el único pasaje que se refiere a la *pietas*, la atribuye a Cristo: “He aquí como el Señor en su piedad nos muestra el camino de la vida.” (RB Pr. 1). Otra fuente de influencia es la Liturgia de la Iglesia, que contempla a Dios a la vez como misterio tremendo y fascinante. Como *mysterium tremendum* Dios impone veneración y total sumisión de la creatura a su majestad infinita.

de Dios manifestado en Jesucristo. Designa lo más íntimo, lo más propio y sustancial, lo específicamente divino del amor de Dios. Es su amor infinito captado en su fuente, en su meollo, que para Gertrudis se identifica con el corazón de Cristo. La expresión *divina pietas* fue traducida de diversas maneras, generalmente como amor divino. Oliver Quénardel con toda razón, prefiere: ternura divina⁴⁴.

Luego, la editora anónima nos sigue diciendo en el Prefacio del Manuscrito de Leipzig:

Ahora bien, este libro se divide en tres partes, la primera de las cuales la escribió con sus manos la misma persona que mereció recibir estos dones del dador de todas las gracias, ocho años después de recibida la gracia.⁴⁵

Toda la recopilación de Leipzig, que consta de tres partes, lleva por único título: “Memorial de la Abundancia de la Dulzura Divina.” Estas tres partes, como se verá, están distinguidas con un criterio cronológico. La versión primitiva fue compuesta en tres momentos, que a continuación la editora relata. La primera parte es propiamente la obra autógrafa de Gertrudis, escrita en 1289, ocho años después de su primera visión y conversión:

En el día santo de la Cena del Señor, antes del oficio, como la hermana M.⁴⁶ de santa memoria que estaba enferma, debía comulgar, mientras esperaba allí de pie con la comunidad a que le fuera llevado el Cuerpo del Señor, Gertrudis fue impulsada a la alabanza de Dios con tan vehementemente fervor del Espíritu Santo, que de repente, tomando el estilete y la tablilla y permaneciendo de pie en ese lugar, escribió, según lo que la unción divina le inspiraba, sin premeditación alguna. Y así, durante aquella semana, comulgando todos los días, permaneció como en

Como *mysterium fascinans*, Dios atrae y dispensa la abundancia de su misericordia y los tesoros de su gracia. Gertrudis contempla a Dios más bajo el segundo aspecto que bajo el primero, aunque éste tampoco está ausente en su obra. Entre los textos litúrgicos puede señalarse como fuente segura de su concepto de *divina pietas*, el himno de la fiesta y octava de la Ascensión: *Jesu nostra redemptio*, una de las piezas litúrgicas preferidas de Gertrudis, objeto de su rumia y devoción.

44 Cf. Olivier Quénardel, *La communion eucharistique dans 'Le Héraut de L'Amour Divin' de sainte Gertrude d'Helfta*, Bellefontaine (Brepols 1997).

45 L827 fol 25v. (SC 634, 222-224, lin. 5-8).

46 Matilde de Magdeburgo, siempre referida como *Soror M.* en las obras de Helfta.

cierto éxtasis en lo íntimo de sí misma y escribió las cosas que siguen en la presencia del Señor, según su orden y como bajo su influjo.⁴⁷

Se trata de la misma escena ya conocida por el Prólogo al libro II del *Legatus*, descripta aquí con más detalles. A continuación, la *redactrix* nos informa sobre las circunstancias de redacción de la segunda parte:

Luego, en la fiesta de la Natividad del Señor, como conservaba similar devoción y fervor de espíritu, fue persuadida del mismo modo por el Señor a elegir alguna persona a la cual descubrir sus secretos, en provecho de la alabanza divina. Como esto era totalmente contrario a su voluntad, pero no podía oponerse a la voluntad divina, resistió tan duramente en este combate, más allá de las fuerzas de su cuerpo que, cuando sus fuerzas se agotaron, permaneció enferma por varias semanas. Luego, habiendo juzgado que debía consentir a la voluntad divina más que a la suya propia, un día durante la cuaresma, en cierta ocasión dispuesta por Dios, como yo, aunque indigna, estaba a solas con ella, me reveló algunas cosas, pero con un discurso tan enredado y tan lamentable temblor de todos sus miembros, que daba a entender a las claras, a cualquiera que la hubiera visto, que era totalmente contra su humana voluntad que ella revelaba algo sobre estas cuestiones.

Desde entonces, también por disposición de Dios, como con el paso del tiempo yo había sido instruida más ampliamente en este asunto, comencé a escribir en secreto algunas cosas en un documento⁴⁸, con tal determinación, que yo habría preferido con más gusto todas las molestias que jamás un hombre haya podido soportar, antes que propagar dicho secreto mío al mundo.⁴⁹

Aquí el yo de la narradora se refiere inequívocamente a la editora anónima. En ambas versiones, cuando un discurso en primera persona menciona a Gertrudis en tercera persona, ya sea explícitamente o por el contexto narrativo próximo, entonces se trata de la voz de la *redactrix*.

47 L827 fol 25v.-26r. (SC 634, 224, lin. 8-17).

48 *Cedula*: literalmente, pequeño papel. En la jerga de confección de manuscritos, se llamaba *cedulae* a los bordes aprovechables de un pergamino, una vez cortados los pliegos para confeccionar un quaternion. Estas piezas, de forma irregular y de tamaño inferior a un folio se utilizaban para tomar notas y apuntes, constituyendo verdaderos anotadores o libretas.

49 L827 fol 26r. (SC 634, 224-226, lin. 18-31).

Tenemos pues, aquí, relatado con detalle el momento en que la *redactrix* entra en escena. Ella comienza a tener encuentros privados con Gertrudis y a tomar nota de lo que ésta le confía. Su rol es propiamente el de una *secretaria*, es decir, la receptora de los secretos de Gertrudis⁵⁰. Ambas acuerdan guardar estricta reserva sobre los encuentros y el contenido de las notas. Sin embargo, es probable que lo revelaran a la Abadesa Gertrudis, para hacerlo con su consentimiento, como indica la Regla de San Benito⁵¹. Y entonces ocurre un hecho imprevisto y contrario al querer de ambas monjas, que viene a cambiar el curso de los acontecimientos: el asunto llega a conocimiento de los superiores clérigos del convento.

Aconteció, espero que por providencia de Dios, a cuyo arbitrio se gobiernan y disponen todas las cosas, que todo esto llegó a conocimiento de nuestros superiores espirituales, totalmente contra mi voluntad como contra la suya; tanto, que realmente ambas hubiéramos preferido mejor la muerte, antes que consentir voluntariamente que esto ocurriera. Lo cual ella demostró con una prueba evidente, puesto que, en el mismo momento en que, en medio de una conversación, de algún modo se le hizo patente que algunos de sus escritos iban a ser divulgados, fue arrebatada por una fiebre tan aguda, que después, por mucho tiempo permaneció en cama. En qué medida esto me pesó, lo confío a Aquel que es el único que *prueba las entrañas y los corazones*⁵². Así, aunque forzada sobremanera contra su voluntad, por obediencia, me permitió escribir el siguiente librito, pero de modo tal que muchas de las cosas que yo escribía debía ocultarlas para no inferirle una carga insoportable y asimismo omitir muchas de las que ella había dicho.⁵³

En el siglo XIII, los monasterios femeninos que deseaban seguir los usos cistercienses sin pertenecer jurídicamente a la Orden dependían del obispo local. Este debía proveer capellanes y también un preboste o administrador de los asuntos económicos del convento, ya que las monjas vivían en clausura y dicha gestión implicaba trato con el

50 Así se describe también ella misma cuando dice: “Expondré lo que pude conocer acerca de ella gracias a la familiaridad espiritual que mantuvimos a lo largo de muchos años.” (LDP I 5,2; SC 139, 148 lin. 4-6).

51 “Lo que cada uno ofrece debe proponérselo a su abad, para hacerlo con la ayuda de su oración y su conformidad, pues aquello que se realiza sin el beneplácito del padre espiritual será considerado como presunción y vanagloria e indigno de recompensa; por eso todo debe hacerse con el consentimiento del abad.” (RB 49, 8-10).

52 Cf. Jer. 11,20.

53 L827 fol 26v. (SC 634, 226-228, lin. 32-52).

exterior. En el caso de Helfta esos cargos se cubrían con los canónigos de la Catedral de Halbertsadt, ya fuera en forma electiva o rotativa. En principio el preboste estaba sometido a la autoridad de la abadesa, o al menos debía actuar con su consentimiento. Pero en Helfta no siempre era así. El colegio canonical de Halberstadt se arrogaba injerencia en los asuntos del convento, al menos en cuanto estos pudieran tener una repercusión externa. En los escritos de Helfta vemos a los canónigos intervenir en varios episodios de la historia del monasterio, señaladamente son los responsables de haber sancionado al convento en por una deuda pecuniaria, con la pena del interdicto, que les impidió celebrar y recibir la eucaristía por varios meses en 1296⁵⁴.

Por lo tanto, cuando la *redactrix* dice que el asunto llega a oídos de los superiores espirituales, se refiere a los canónigos de Halberstadt. Ahora son ellos quienes ordenan expresamente que se tomen notas de lo que Gertrudis dice y se transcriban, o sea, se componga un libro. Entonces la abadesa encomienda esta tarea a la *redactrix*, con gran contrariedad de Gertrudis, pero consintiéndolo a pesar de todo, por el bien de la obediencia. Así, en 1290, bajo el patrocinio de la abadesa Gertrudis de Hackeborn, la *redactrix* comienza su tarea de poner por escrito los dichos de la santa, mediante una narrativa en tercera persona. En Leipzig, el texto de la redactora anónima sigue a continuación del texto autógrafo de Gertrudis, sin solución de continuidad, con la única variación de que la prosa en primera persona continúa en tercera y Gertrudis pasa a ser mencionada como *ipsa*⁵⁵. No hay siquiera una letra capital decorada o coloreada que distinga las secciones y todo el conjunto queda bajo el mismo título de *Memoriale Abundantiae Suavitatis Divinae*. Es propiamente este trabajo de la *redactrix*, el que será después reelaborado y aumentado con nuevos materiales, para dar lugar a la *pars altera* en la versión final de la obra, que recibirá un título particular: *Legatus divinae pietatis*.

El Prefacio de Leipzig informa además de una tercera parte, que la *redactrix* quiso escribir por propia iniciativa, o sea, sin mandato de los superiores, cuando la abadesa Gertrudis estaba en su lecho de muerte, a fin de coronar el libro mediante un testimonio múltiple y unánime en favor de la verosimilitud de las revelaciones narradas:

54 Sobre la cuestión del interdicto y la situación financiera de la comunidad, cf. LDP III 16-17 (SC 143, 66-80); L827 cap. 94-105; sobre otras intervenciones de canónigos en los asuntos de la comunidad, cf. L827 cap. 115; cap. 195; L V 16 (SC 331, 168-176).

55 L827 fol. 53r., edición crítica en prensa (versión en inglés: Cistercian Fathers 88, 91) cf. Marie-Hélène Delofré, osb, "Introduction", SC 634, 16).

El tercer opúsculo, es decir los últimos cinco cuadernos, lo escribí en esta ocasión: Cuando la muy querida abadesa Gertrudis, de muy dulce memoria, fidelísima tanto a Dios como a los hombres, padecía tal enfermedad que yo desconfiaba que pudiera prolongarse su ayuda, por la cual me había sentido estimulada en gran medida y en toda forma en esta tarea, juzgando inapropiado poner fin a este libro, tan fino y querido para mí, a no ser por testimonio lo más claro posible de muchos que lo hiciera más digno de aprobación, entonces también escribí el tercero, con el máximo empeño de ocultarlo, pero guardando para mí una cierta confianza en esto: que yo sabía que aquella persona⁵⁶, que de ningún modo convenía que lo viera, había resuelto firmemente que, después de la muerte de la ya mencionada Abadesa Gertrudis, de venerable memoria, nunca quería recibir este libro en sus manos, sino quería confiarlo solo a Dios, en custodia de aquella a quien la ya mencionada fiel abadesa y madre nuestra lo había confiado⁵⁷, poniéndolo en sus manos.⁵⁸

La *redactrix* explica que decidió por sí misma la redacción de este tercer libro, con la intención de mantenerlo oculto hasta la muerte de Gertrudis. Lo escribió sin que Gertrudis lo supiera y juzgando absolutamente necesario que la santa no lo viera. Actuó sin su consentimiento, pero confiando en que Gertrudis le había dado plena potestad de manejo sobre sus dichos y escritos, para la tarea de recopilación que la abadesa le había confiado. Y sabía que, una vez fallecida la abadesa, la santa no quería ni siquiera recibir la obra en sus manos. La abadesa murió en abril o mayo de 1292, habiendo pasado sus últimos cinco meses postrada, a causa de un derrame cerebral que la dejó paralizada y sin habla. Le sucedió Sofía de Mansfeld-Quetfurt, quien dimitió en 1298 por motivos de salud. A continuación siguió un interregno abacial hasta 1303. Durante el abadiato de Sofía la *redactrix* continuó con la redacción de la segunda parte, en diálogo con Gertrudis. Hacia 1296/98 el proyecto parece haber quedado suspendido o entrado en un letargo. Por un lado, hay que pensar que en esa fecha salió a la luz una primera edición del *Liber* y que ambas monjas fueron las responsables de escribirlo y editarlo. Por otro lado, la orden de los clérigos se hizo menos apremiante, hasta el punto que Gertrudis pensó que podía dejar caer en el olvido el proyecto⁵⁹. La versión de Leipzig parece

56 Gertrudis.

57 *Redactrix*.

58 L827 fol 26v.-27r. (SC 634, 228-230, lin. 53-69).

59 Cf. nota 30.

haber quedado abandonada antes de la muerte de Matilde (1298/99). El Prefacio de Leipzig parece haber sido redactado en este momento, pues, luego de narrar los acontecimientos que determinaron el inicio de la obra entre 1289 y 1292, el texto concluye en presente, dando a entender que Gertrudis está viva al momento de su redacción:

Siendo yo⁶⁰ del mismo parecer que ella⁶¹, para que no fuera turbada en otra ocasión, prefiriendo más bien sustraerme a toda forma de consolación que yo pudiera tener en este libro -consolación que sin embargo me parecía tan magníficamente dulce, que por ella no elegiría ningún otro bien, salvo la alabanza de Dios y la salvación de aquella persona⁶²- y sabiendo que está escrito: “Alaba la felicidad del navegante, pero cuando haya llegado al puerto”⁶³, lo encomiendo⁶⁴ al corazón divino hasta la muerte de aquella⁶⁵, deseando y anhelando que Dios otorgue a quien lo ha conservado⁶⁶, si lo conservare con plena fidelidad, tal recompensa con la que quiera retribuirle, si por fidelidad al nombre de Dios soportara tan graves labores cuantas letras hay escritas en este libro. Amén.⁶⁷

El presente en el que habla la *redactrix* al final del Prefacio parece ser en 1297/98; en algún momento dentro de ese rango, la editora, coincidiendo con Gertrudis en que era mejor no dar a conocer el libro mientras ella viviera y aprovechando que los clérigos parecían haberse olvidado del asunto, encuadernó los manuscritos de las tres partes y guardó el volumen, comprometiéndose a conservar el patrimonio literario de la santa, para hacerlo perdurar después de su muerte. Hecho esto, probablemente ambas se dedicaron de pleno a la redacción y edición del *Liber*, tarea que desempeñaron en secreto, sin conocimiento ni permiso de Matilde. El *Liber*, en efecto, se editó antes de la muerte de Matilde, en cinco libros. Después de la muerte de Matilde (1298/99), durante el interregno abacial, surgieron dos proyectos: la preparación de una edición ampliada del libro de Matilde, al que se añadieron

60 *Redactrix*.

61 Gertrudis.

62 *Ibid*.

63 *Maximus Taurinensis: Hom. de Sanctis*, 78; PL 57, 419 AB (*Ps. Bernardus*: PL 184, 664 C).

64 Al libro.

65 *Redactrix*.

66 *Ibid*.

67 L827 fol 27r.-27v. (SC 634, 230, lin. 69-80).

los libros 6 y 7 en 1299, y la preparación de una edición revisada del Memorial de Gertrudis (o sea, del libro guardado por la *redactrix*); este último trabajo llegará a ser el *Legatus* en su edición final.

Es decir que, en su origen, la recopilación de Leipzig no estaba destinada a la circulación, al menos hasta la muerte de Gertrudis. Sin embargo, después de 1298, el proyecto revivió bajo una nueva forma, que implicó: la recuperación del manuscrito de Gertrudis, prácticamente sin cambios, la reelaboración total de la segunda parte –la que habían solicitado los clérigos– junto con la adición de nuevos materiales y la revisión teológica de toda la compilación, por parte de los frailes dominicos. La obra *Ducam Eam*, como tal no pasó al nuevo proyecto.

Es difícil determinar en el manuscrito de Leipzig qué abarca y dónde comienza la tercera parte, escrita en 1292. Caben tres hipótesis, que aquí me limitaré a mencionar, sin entrar a discutir las⁶⁸: 1) que esa parte sea el Libro I de la edición final, o bien una forma más arcaica del mismo, es decir, la hagiografía de Gertrudis escrita por La *redactrix*., única obra totalmente original de la editora que conocemos; 2) que la tercera parte falte en la copia de Leipzig, puesto que esta es una copia incompleta; o 3) que la tercera parte sea la obra que encabeza el manuscrito de Leipzig: el Florilegio *Ducam Eam*: esta es una obra independiente hasta ahora desconocida, incluida allí como introducción al Memorial. La pieza *Ducam Eam* fue omitida en la reelaboración final del *Legatus*; no circuló con los manuscritos que transmiten el *Legatus divinae pietatis*, ni se le conoce hasta ahora una tradición de lectura propia; solo consta en el manuscrito de Leipzig como *codex unicus*; todo ello es compatible con una obra que pudo haber permanecido oculta o fuera de circulación, como sugiere la conclusión del Prefacio de Leipzig.

Así, el *Legatus* es una recopilación que tuvo un largo proceso de producción: iniciada en 1289 y acabada en su versión final hacia 1301, conoció dos versiones: una primera edición escrita con un criterio temporal y no preparada para circulación, atestiguada en el manuscrito de Leipzig y otra versión vulgata, depurada y sometida a la censura eclesiástica de los frailes dominicos, destinada a circulación, editada a poco de la muerte de Gertrudis.

La versión final supone una profunda reelaboración del material primitivo, en función de objetivos parcialmente diferentes y en base a un plan temático. Los títulos asignados a cada parte de la obra revelan la finalidad para la que fueron escritas: Gertrudis escribe un Memorial

68 Cf. Marie-Hélène Delofré, osb, "Introduction", SC 634, 16-20.

o “testimonio de la *divina pietas*” tal como ella la ha experimentado, para que redunde en la alabanza divina. Como se siente totalmente inadecuada a los dones de Dios, tiene la esperanza de que, al dar a conocer cómo la ternura divina obró con ella, se multiplicarán las alabanzas y acciones de gracias y de este modo Dios recibirá lo que le es debido.

La parte redactada por la editora está concebida como un *Legatus* o heraldo, que anuncia un mensaje que no es propio, sino recibido. Así se describe el rol de la editora o su autocomprensión de la tarea que le compete: ella no hace memoria, sino que recibe el mensaje de la *divina pietas* a través de Gertrudis, lo conserva y lo transmite, para que sean muchos los que participen de ella. Pero la redactora se esconde totalmente detrás del libro y lo personifica: la obra no se llama *Legatum*, en género neutro, sino *Legatus*, en masculino singular; es decir, el libro es una persona, un mensajero. No es la escritora la mensajera, ni tampoco Gertrudis, sino el libro. Y el libro no es el mensaje, sino el mensajero. El mensaje es la *divina pietas*. El libro es un comisionado, un delegado enviado por Dios para una misión: dar a conocer la misericordia divina. La *divina pietas* es el mensaje y al mismo tiempo es el origen del mensaje, es quien envía.

Cifra y sustancia del mensaje de la obra, la *divina pietas* tiene características específicas:

- Es la nota más propia de lo que es divino, casi se identifica con el nombre de Dios.
- Se manifiesta a través de Jesucristo, Dios hecho hombre, y sobre todo, a través de su Corazón;
- Es gratuita: es un don, un don abismal, un océano sin fondo.
- Es sobreabundante, copiosa: abundan los superlativos (por ejemplo: *abundantissima*) y los sustantivos con prefijo “*super-*” (*superabundantia*).
- Fluye: está descripta con el lenguaje de los líquidos. Abundan los calificativos con la raíz latina “*flu-*” (*supereffluente*, *superfluentissima*).
- Está dotada de energía: Dios casi no puede contenerla, desborda de su ser y lo obliga a Dios a perdonar todo.;
- Requiere ciertas disposiciones para recibirla: *humilitas* (consciencia de la propia insuficiencia y pecaminosidad); *continentia* (capacidad de recibir y retener el don de la ternura de Dios); *confidentia* (confianza ilimitada en su amor y su poder); *devotio* (entrega incondicional y pleno abandono a su amor).

El compuesto final integra los títulos de ambas partes: *Legatus memorialis abundantiae divinae pietatis*. La recopilación es finalmente

un mensajero de la misericordia divina para recuerdo perpetuo de Gertrudis, así como el *Liber Specialis Gratiae*, publicado pocos años antes, conserva la memoria de Matilde. Así se combinan en anuncio y la función memorial, que ahora es memoria comunitaria al servicio de la identidad del convento. En este ejercicio de memoria y transmisión está implicada una recepción creativa de la comunidad, una asimilación vital y apropiación del mensaje de la *divina pietas*, que, a su vez, al transmitirlo lo reexpresa y lo recrea.

Más de diez años median entre la conclusión del Memorial autógrafo de Gertrudis y la publicación del *Legatus*. Durante esos años madura la transición entre la función originaria del memorial a la función ampliada del *legatus*. El manuscrito de Leipzig es el testigo de esa evolución. En él encontramos el testimonio vivo la historia de la redacción del *Legatus*. En el estadio atestiguado en Leipzig, el *Legatus* como tal –es decir, la discriminación y reunión de las dos partes– no está aún concebido.

La progresión en la comprensión del libro indica un avance en la cadena de transmisión. La versión final se ubica en un tercer estrato de recepción, cuando Gertrudis ya ha muerto y la generación heredera o receptora de su legado lo asume como propio y lo transmite. El primer estrato es la experiencia mística de Gertrudis y lo que ella misma comunica. De este estrato nos queda el Memorial autógrafo, escrito en 1289. El segundo estrato es lo que la redactora recibe de Gertrudis y comunica por su propia escritura. A este nivel pertenece la versión primitiva atestiguada en el texto Leipzig, exceptuando el texto de Gertrudis. La versión primitiva comienza a redactarse en 1290 y se extiende hasta 1297, antes de la muerte de Matilde de Hackeborn.

El tercer estrato es la recepción inmediata de la primera recopilación, después de la muerte de Matilde, durante el abadiato de Sofía de Quetfurt. La nueva abadesa dio lugar a un proyecto comunitario de reelaboración y ampliación, en base a dos objetivos: la difusión del mensaje de la *divina pietas* y la preservación de la memoria comunitaria en torno a la figura de Gertrudis y de Matilde, al servicio de la identidad del convento. De ahí que la edición final del *Legatus* fuera revisada teológicamente y depurada en cuanto a la versión de los hechos narrados y a la imagen que quería transmitir de sus protagonistas. Este proyecto se extiende desde 1298 hasta inmediatamente después de la muerte de Gertrudis (1301-1303). Los hechos narrados en ambas versiones son en substancia homogéneos, lo que atestigua en favor de su veracidad histórica.

En el proceso de transición del Memorial al *Legatus*, la revelación de la *divina pietas* hecha a Gertrudis es transmitida a un segundo y a un tercer eslabón, hasta llegar a ser traducida como mistagogía

comunitariamente asumida, o sea como vía posible y propuesta por la comunidad de Helfta a todos aquellos lectores del libro que deseen hacer una experiencia similar del amor divino. En el paso del primer al segundo eslabón, el relato de la experiencia personal de Gertrudis se escinde de su protagonista y comienza a tener un destino autónomo: al ser comunicado ya por una tercera persona, que no ha vivido personalmente la experiencia, el relato se cristaliza, pierde el carácter dinámico y polisémico que tiene el testimonio de Gertrudis, tanto en su descripción como en la interpretación de la experiencia que comunica: ahora no es un texto al servicio de la experiencia, sino un texto en función de un mensaje; pasa de ser un texto testimonial y ser un texto didáctico.

En la transición del segundo al tercer eslabón, la visión o revelación asume ya una forma estereotipada, se transforma en un género literario con una intencionalidad pedagógica o mistagógica, donde el relato se adapta más al público receptor que a la experiencia originaria. La visión o revelación pasa a ser una especie de parábola o alegoría ambientada litúrgicamente, un recurso literario para transmitir un contenido cristológico, tropológico o escatológico de la Palabra de Dios o un conjunto de valores apreciados por la comunidad. Esta intencionalidad didáctica está a la base del proyecto literario de la edición final de la obra.

La redactora, dijimos, no hace memoria, porque los hechos narrados no le pertenecen. Su función es recibir el mensaje y transmitirlo por escrito. Sin embargo en la versión primitiva ella todavía no ha evolucionado a distinguir su rol del de Gertrudis. En la recopilación de Leipzig ella se ve a sí misma solo como secretaria, como amanuense y como conservadora de los dichos y escritos de Gertrudis, para que no se pierdan. Su trabajo está concebido como continuación de la escritura de Gertrudis misma, no como un trabajo independiente. En la colección de Leipzig la *redactrix* entiende su propia escritura como escritura de Gertrudis, a través de su propia mano. Tanto la parte escrita de puño y letra por Gertrudis como la redactada por la amanuense, llevan el mismo título, porque la redactora entiende estar escribiendo por Gertrudis, estar escribiendo la obra de ella. En efecto, la Abadesa le ha encargado que se ponga totalmente al servicio de Gertrudis para ayudarle a escribir su obra. Lo hace, principalmente tomando nota de sus dichos, recopilando y conservando piezas dispersas escritas por ella, pero también manejando y acomodando estos fragmentos sueltos o autónomos para integrarlos en unidades mayores. Ese modo de componer era normal en la Edad Media. También Bernardo y Tomás de Aquino se valían del trabajo de secretarios que recopilaban fuentes, tomaban nota de sus dichos y les acercaban borradores o primeras redacciones de sus obras.

Solo que aquellos se tomaron el trabajo de revisar y autorizar sus escritos. Gertrudis, por el contrario, demuestra desapego y desinterés por la recopilación de su obra. El desdén de la santa no nos autoriza a pensar que la redactora no haya sido fiel en recoger lo más exactamente posible los escritos previos y el pensamiento de Gertrudis recibido al dictado. Lo que ella compone y graba en pergamino es escritura de Gertrudis. Gertrudis le confía el manejo de todo su material, de sus dicta o explicaciones orales y de sus escritos precedentes, producidos para el servicio de la comunidad o para uso personal, fruto de su *lectio divina*. Se lo ha confiado porque la Abadesa Gertrudis ha designado a la *redactrix* para recopilar y registrar su material. Así la *redactrix* tiene amplia facultad para manejar toda la producción dispersa de Gertrudis. Ella compone a base de fragmentos autógrafos de la santa y los completa con las notas que ha tomado de su expresión oral (*dicta*), tal vez incluso de explicaciones o desarrollos que ella misma le ha solicitado para ampliar tal o cual fragmento manuscrito. Trata de cumplir su tarea con fidelidad, se considera conservadora, archivera, secretaria y pide la recompensa de Dios por la penosa tarea de preservar la obra de Gertrudis de su desaparición.

En el *Legatus*, en cambio, ambas escritoras están discriminadas, la editora escribe sobre Gertrudis, pero ya no es la escritura de Gertrudis. El matiz es esencial y refleja un cambio en la autopercepción de la editora. Ella ahora se siente responsable de una misión propia: es garante de la transmisión del mensaje de la *divina pietas*. Ese es su cometido. Lo que ha determinado esta evolución ha sido probablemente el curso de los acontecimientos a partir de 1297, fecha de abandono de la primera recopilación: la edición del *Liber*, la muerte de Matilde y luego la muerte de Gertrudis. Solo queda La *redactrix* como testigo directo de los dichos de Gertrudis. Ella debe garantizar la supervivencia del mensaje. En la reelaboración final, preparada entre 1298 y 1301, se reencuentran ambas misiones y ambos trabajos: la memoria y la transmisión. Gertrudis en su libro recuerda y registra el testimonio de la *divina pietas*; la redactora asegura la transmisión de dicho mensaje. Por eso el trabajo final reúne los dos títulos: *Legatus Memorialis Abundantiae Divinae Pietatis*.

Nuestra mente moderna suele pasar por alto estas distinciones y sutilezas. Sin embargo, son determinantes para poder captar el concepto de autor que se maneja en la obra. En la recopilación de Leipzig la redactora no se siente autora. Ella no se apropia las visiones, ni la capacidad teológica, ni la escritura de Gertrudis. Cuando dice que escribió por propia iniciativa la tercera parte, no está reivindicando autoría sino que se está haciendo responsable del origen de la obra, ya que Gertrudis no la ha asumido como propia y los superiores la

ignoran. Se está haciendo responsable de la decisión de haber puesto por escrito un material procedente de Gertrudis o relativo a ella, que la santa no desea que se divulgue. Con esta clave podemos también comprender el Florilegio *Ducam Eam*: en su forma actual esta obra resiente el estilo de la *redactrix*, pero es probable que allí ella haya compilado y acomodado colecciones patrísticas anteriores de Gertrudis, sin mencionarla a ella como autora y que haya volcado comentarios orales de Gertrudis sobre esas colecciones patrísticas, sin aludirla como fuente, de modo tal que al lector moderno le parece que todo el material es atribuible a la autora final, o sea a editora anónima. En efecto, su estilo literario se hace sentir en la redacción final porque las notas, que se tomaban de modo taquigráfico en tablillas de cera, debían ser reelaboradas al momento de grabar el texto final en pergamino. De ahí esa sensación que produce el Florilegio, de estar leyendo el pensamiento original de Gertrudis, pero en la prosa de la *redactrix*. ¿Por qué no la cita a Gertrudis como fuente? Porque para ella era absolutamente obvio que el Florilegio era obra de Gertrudis: su única tarea era recopilar la obra de Gertrudis, no la suya propia. La *redactrix*, entendía que estaba armando una obra de la que Gertrudis era la autora, si bien la compaginaba ella y la volcaba ella al pergamino. Además, Gertrudis no quería ser mencionada y ella quería evitarle la turbación que esto le hubiera provocado.

3. CONCLUSIÓN: EL LEGADO DE LA COMUNIDAD DE HELFTA

Así, la comunidad de Helfta comprendió que la experiencia espiritual de dos de sus miembros debía ser recordada y transmitida porque contenía un mensaje que iba más allá de sus privilegiadas receptoras, e incluso más allá de la misma comunidad. La recopilación de las vidas de Gertrudis y Matilde de Hackeborn tiene una función memorial al servicio de la identidad comunitaria y la propaganda vocacional del monasterio. En la medida en que la comunidad convalidara y asumiera la experiencia espiritual de dos de sus hermanas, estas ya podían morir en paz, su experiencia ya no les pertenecía individualmente: había pasado como legado espiritual a su posteridad. La comunidad recogió y asumió su experiencia en un proceso continuo de apropiación y transmisión, que también supuso una recreación, hasta llegar a proponerla como un camino posible, tanto a sus miembros presentes, como a las nuevas vocaciones.

Pero esta funcionalidad interna no agotaba el propósito del libro. El mensaje que este recoge debía proyectarse fuera del convento y ser transmitido de generación en generación. Ya en el mismo libro se prevé la difusión dentro de la red de monasterios y conventos a la que pertenecía Helfta. A los eventuales lectores y difusores se les

permite entrar activamente en la cadena de la revelación de la misericordia divina, añadiendo a los márgenes del libro testimonios de las Sagradas Escrituras o de los Padres de la Iglesia, que demuestren la verosimilitud de las revelaciones narradas. Dice la editora: “He anotado al margen las referencias que, en la simplicidad de mi saber y en mi inexperiencia, he podido recordar en el momento, esperando que otros más perspicaces y más ejercitados agreguen textos mucho más probables y pertinentes”⁶⁹.

El libro prevé asimismo una proyección secular, que pone en boca de Cristo todas las veces que este interviene para autorizar la obra:

Él me objetó con las mismas palabras que aquella noche había oído leer en maitines: “Si el Señor hubiera dado a conocer su doctrina tan solo a los presentes, solo habría habido palabras y no escritos, pero ahora las Escrituras están destinadas para la salvación de muchos.” Y añadió: “En estos últimos tiempos en que he determinado hacer el bien a muchos, quiero tener en tus escritos un testimonio cierto de mi *divina pietas*”.⁷⁰

Así, podemos decir con justa causa, que el anuncio de la misericordia divina según la experiencia de Gertrudis y de Matilde, constituye el legado del Monasterio de Helfta en el siglo XIII. El Verbo encarnado, y más precisamente su corazón traspasado, humano y divino, son para las místicas de Helfta, el lugar teológico de la manifestación de la *pietas Dei*. Su experiencia personal de la *divina pietas* les da pie para desarrollar una doctrina espiritual llena de confianza y optimismo, en la que el ser humano es puesto en relación viva con Cristo y llamado a la más alta unión con Dios, ya desde aquí, en la tierra. La historia de la Iglesia ha corroborado la validez perenne de su mensaje y la vocación de la obra a una proyección secular: Gertrudis y Matilde se ubican en el origen de la cadena de místicas ligadas a la revelación de la misericordia divina; sus escritos influyeron directa o indirectamente en todas las místicas posteriores que encarnaron la doctrina del Sagrado Corazón de Jesús o de la misericordia, según sus propios tiempos y culturas. Catalina de Siena, Margarita María de Alacoque, Teresa de Lisieux y Faustina Kowalska –por señalar solo las más relevantes– recibieron la influencia directa o indirecta de los escritos de las monjas de Helfta.

69 LDP Pr 8 (SC 139, 116 lin. 5-9).

70 LDP II 10, 1 (SC 139, 272-274 lin. 11-16); L827 fol. 50v. (SC 634, 330-332 lin. 11-17).

LAS TRES HIPÓSTASIS Y EL JURAMENTO PITAGÓRICO POR LA SAGRADA *TETRACTYS*. GNÖSTICOS, PLATÓNICOS PITAGORIZANTES Y PLATONICOS ARISTOTELIZANTES

Francisco García Bazán*

El esquema sistemático y fecundo de las tres hipóstasis o planos verticales consecutivos de la realidad, es un recurso al mismo tiempo realista y pedagógico con el que Plotino describe metafísicamente y exhaustivamente a la realidad plena: el Uno/Bien o primer subsistente indefinible por exceso de ser-vida y conocimiento y su fuente; la sustancia, conocimiento, vida, modelo de ejemplar y organización trascendente que abarca el universo de los cinco grandes géneros del ser, el género de lo que es, de lo idéntico y de lo diferente y del reposo y el movimiento en el ámbito del ejemplar o modelo del cosmos viviente, uno-todo simultáneamente. Por fin, el uno y todo, la tercera hipóstasis es copia del modelo. Es el universo o mundo, el orden de la naturaleza y en ella deben convivir los seres a los que ordena la generación natural, sometidos al tiempo y al espació, a la vida y a la muerte, al crecimiento y a la decrepitud, al número y al desequilibrio, en una palabra al todo y nada, puesto que el cosmos siempre es, pero a través de la mutabilidad y el cambio. El mundo se revela como siendo siempre, aunque cambiante, el mundo es un eón, lo que siempre es, aei-on, como el cielo, aunque mudable, por eso es posible la comparación del macrocosmos y del microcosmos, ya que en el firmamento cielo se ofrece en imagen diáfana el hombre, que es su copia, y hay que

* CONICET-ACNCBS

conocer el cielo estrellado y sus travesías aparentes para conocer al hombre y su marcha correcta y no al revés, investigar al hombre para conocer el cielo cósmico..

Pues bien, si esto es lo que enseñó Platón, lo enseñó así porque a su vez lo aprendió de Pitágoras, y se refrescaba en la escuela pitagórica que en su tiempo todavía florecía en el sur de Italia y él se inspiraba en esa tradición que aspiraba a que no muriera, por eso viajaba ocasionalmente al meridión itálico, porque Platón sabía que corría ese riesgo y que en sus años esos peligros se hacían más resistentes. Y sobre eso es sobre lo que nos instruye testimonialmente en enseñanzas de las que no están ausentes los ecos de una tradición oral que recopila y transmite. Ese a mi parecer es el sentido de los testimonios bien familiares que manejamos cuando enseñamos que es la “filosofía”.

Y es bueno recordar lo que esta tradición de sabiduría enseña sobre los filósofos y sus significaciones.

I. FILÓSOFOS

El vocablo “filósofo” (*philosophos*) es un sustantivo verbal compuesto de *philos* y *sophós*. Proviene del verbo filosofar (*philosophein*), o sea, “amar la sabiduría”, luego ampliamente expresa orientación y gusto por el saber. Es en ratificación de lo expresado que el historiador Heródoto registra y transmite la difundida anécdota de que el rey Creso de Lidia curioso, pero también turbado, había preguntado al polifacético Solón, gobernante, legislador y poeta, ciudadano ateniense ejemplar que para no sentirse obligado a derogar las leyes que él mismo había promulgado en Atenas se había alejado de la ciudad; pero que adivinando el tirano un motivo más incitante, ampliaba tácitamente su pregunta al espetarle incisivo, ya que: “has visitado muchos países por tu anhelo de conocimientos y de ver mundo” (Historia I, 30).

El historiador Tucídides a su vez en el mismo tono provocante sobre el asunto hace decir llanamente a Pericles que los atenienses: “amamos la belleza (*philokalumen*) con sencillez y amamos el saber sin relajación (*aneu malakías*)” (II,40, 1).

El filósofo presocrático Heráclito fue el primero que usó técnicamente el vocablo, como adjetivo acuñando una unidad sustantivada con la denominación *philosophos aner* y se registran dos anécdotas sobre cómo la palabra como sustantivo fue empleada en un par de oportunidades por Pitágoras (s.VI a.C.). Así lo escribe el polígrafo Diógenes Laercio en su escrito *Vidas de los filósofos más ilustres*: Prólogo 12: “El primero que usó el término <filosofía> y se llamó filósofo fue Pitágoras” y es un poco más extenso el comentario que ofrece tomada la noticia de Sosícrates en sus *Sucesiones de filósofos* y éste de

Heráclides del Ponto, en el Libro VIII, 8, de su mencionada *Vidas de los filósofos más ilustres* con paralelos en M.T. Cicerón, y Jámblico de Calcis en *Vida pitagórica* XII. Dice Cicerón al respecto de la manera más explícita en *Cuestiones Tusculanas*:

Desde entonces los que dedicaron sus estudios a la contemplación de la naturaleza fueron llamados sabios, y su nombre llegó hasta la edad de Pitágoras, del cual escribe Heráclides Póntico, discípulo de Platón y varón doctísimo que vino a Fliunte y que disputó allí docta y copiosamente con Leonte, príncipe de los tiasios. Y habiéndose admirado Leonte de su ingenio y de su elocuencia, le pregunto qué arte profesaba. El respondió que no sabía a ciencia cierta ninguna, pero que era filósofo. Admirado Leonte con la novedad del nombre, le preguntó quiénes eran los filósofos y que diferencia había entre ellos y los demás hombres. Respondióle Pitágoras que la vida humana se parecía a un mercado de los que se celebraban en la temporada de los Juegos, con gran aparato y concurrencia de todos los helenos. Pues de la misma manera que allí buscaban algunos con los ejercicios de sus cuerpos la gloria y la nobleza, y otros venían en busca de las ganancias y del lucro que se adquiere por medio de las compras y de las ventas, había otro linaje de hombres, el más noble y más generoso de todos, los cuales no buscaban ni el aplauso ni el lucro, sino que venían a ver y a considerar lo que se hacía y de qué modo. De la misma manera nosotros, semejantes de los que vienen de una ciudad a un célebre mercado, nosotros también, venidos a esta vida, descendiendo de otra naturaleza superior, unos servimos a la gloria, otros al dinero, y son muy raros entre los hombres los que, despreciando todas las cosas humanas, aplican sus fuerzas al estudio de la naturaleza. Éstos se llaman amantes de la sabiduría o, lo que es lo mismo, filósofos. Y así como en un mercado es más noble y liberal la contemplación exenta de lucro, así en la vida aventaja mucho a todos los demás empleos de la actividad, la contemplación y el conocimiento de las cosas (*Cuestiones Tusculanas* V, p. 522, Bs.As., El Ateneo, 1951, trad. de M. Menéndez y Pelayo).

Si bien el pasaje ciceroniano es el resumen de superior precisión intelectual conservado, el enfoque de Jámblico de Calcis (245-325) en relación con la escuela pitagórica es de mayor riqueza especulativa, pues no sólo introduce cambios en la interpretación de la “filosofía” como entidad del pensamiento humano, sino que asimismo distingue dentro de los aficionados a la filosofía sin mucha precisión en la redacción ocasional, dos niveles de comprensión. Expresa en el orden general algo semejante a lo dicho, pero con nuevos matices:

Se dice que Pitágoras fue el primero que se llamó a sí mismo filósofo. Con ello no sólo estaba utilizando un nuevo nombre sino que también estaba instruyendo previamente de forma útil sobre su objeto apropiado. Dijo, en efecto, que la entrada de los hombres en la vida se asemeja a la multitud que acude a las fiestas solemnes. Así como confluyen allí hombres de todas clases cada uno con su propósito –uno ansioso por vender su mercancía con vistas a obtener una saneada ganancia, otro acude para mostrar su fuerza corpórea en busca de fama, incluso hay una tercera clase, la más libre, que se congrega para ver lugares y obras artesanales bellas, hechos y palabras virtuosas que se suelen dar en las fiestas solemnes–, del mismo modo en la vida se congregan hombres de todas clases con sus afanes: de unos se apodera el ansia de riqueza y molicie, a otros les invade el deseo de dominio y mando, les domina una ambición insana de gloria. El más puro es ese tipo de hombre que se dedica a la contemplación de las cosas más bellas, a quien se le da el nombre de filósofo”. (*Vida pitagórica*, E. A. Ramos Jurado, Madrid, 1991, XII, 58, p.48).

Agregó que era hermosa la contemplación del cielo en su conjunto y la observación de los astros que se mueven en él, pero que ello se debía a la participación de la esencia primera e inteligible. La primera esencia era la naturaleza de los números y proporciones que se extiende a través de todas las cosas, de acuerdo con los cuales todo está armónicamente dispuesto y convenientemente ordenado. Sabiduría es un conocimiento real que versa sobre lo bello, primero, divino, puro, y que tiene siempre una sustancia inmutable, por cuya participación las demás cosas pueden ser llamadas bellas. Filosofía es la aspiración a tal contemplación. Hermosa es también esa solicitud por la formación integral que pretende enderezar al ser humano” (XII, 59, *ibídem* p. 48).

Un poco más adelante, apartándose del admirable cosmos universal, se recuerda asimismo la organización de la sociedad pitagórica teniendo por eje el equilibrio orgánico de una comunidad iniciática en beneficio de la realización humana grupal:

A continuación expongamos cómo (Pitágoras) clasificaba en grupos según sus méritos a los elegidos por él. No era justo que todos participaran al mismo nivel en las mismas cosas, ya que no eran iguales en naturaleza, ni era justo que unos participaran de todas la más honorables audiciones y otros no participaran absolutamente de nada, pues ello sería insolidario e injusto. Él, al hacer partícipe a cada uno de la parte correspondiente de las enseñanzas que les concernían, beneficiaba en la medida de lo posible y preservaba la proporción de justicia, al conferir a cada uno la audición apropiada. Conforme a ello llamó

a unos pitagóricos y a otros pitagoristas, precisamente como nosotros llamamos a unos áticos y a otros aticistas. Distinguiéndolos así nominalmente de forma apropiada estipuló que unos eran los genuinos y ordenó que los otros se mostraran como emuladores de aquéllos... (XVIII, 80, 61).

Y prosiguen en la misma tesitura los registros memoriales de Jámblico:

Había así dos tipos de filosofía, pues dos eran los tipos de los que se dedicaban a ella, unos acusmáticos y otros matemáticos. De ellos los matemáticos eran reconocidos como pitagóricos por los otros, pero aquellos no reconocían como tales a los acusmáticos... (XVIII, 81, 61).

Y así tenía que ser, si consideramos que los miembros exoterizantes estaban más inclinados a las cuestiones matemáticas o epistémicas (aritmética, geometría, armónica y astronomía), filosóficamente inatinentes y epidérmicas respecto de la *sophia*, frente a los esotéricos, motivo por el que: “la filosofía de los acusmáticos consiste en sentencias orales sin demostración ni argumentación: así hay que hacer. También cuanto fue dicho por él –por Pitágoras– tratan de preservarlo como doctrinas divinas, y no pretenden decir nada por sí mismos ni que haya que decirlo, sino que incluso suponen que dentro de la escuela están mejor pertrechados para la sabiduría quienes conservan más sentencias orales, las que parece que siguen la línea de la sabiduría de los siete sabios” (XVIII,83,63).

De este modo se confirma específicamente, sin confusiones conceptuales, en *Sobre lo común de la ciencia matemática* 22 (69): “Si queremos verdaderamente ejercitar la matemática pitagórica, conviene seguir con cuidado su vía divinamente inspirada, anagógica, purificatoria y perfectible”.

II. SABIOS

Sin mayores estridencias apareció en nuestras palabras el contingente de los sabios (*sophoi*), fundamento viviente para la interpretación de los áfonos testimonios conservados, cuyo grupo prototípico de “siete” un modelo en relación con la sabiduría (*sophia*) diferente del filósofo, pero que le ha precedido como modelo intelectual, es registrado por Jámblico doblemente en el apartado citado.

Sobre los siete sabios: Solón, Tales, Milón, Byas, Pítaco, Cleóbulo y Periandro, se han publicado páginas precisas en la década de los setenta por parte de B. Snell (*Die Sieben Weisen*, Munich, 1971), pero más recientemente ha practicado la misma tarea el helenista español Carlos García Gual, *Los Siete Sabios (y tres más)*, publicado en Alianza

Editorial, 3ª. Edición, Madrid, 2018, aunque es útil no omitir a los tres agregados por el autor, siguiendo a Diógenes Laercio y que completan la década, éstos son Anacarsis, Epiménides y Ferécides.

Los sabios son figuras políticas o ciudadanas tradicionales que todavía campean por la posesión y ejercicio de la *sophía* en algunas ciudades griegas durante el siglo VI a.C. en las que comparten la fama ciudadana junto con poetas más recientes que los exaltan, como es el caso de Píndaro, quien en la Olímpica VII.71-73, canta que: “Allí (Olimpia), un día maridado con Rodas, engendró siete hijos, que entre todos los hombres de antaño, recibieron los pensares más sabios”.

Y son elípticamente “siete”, “porque la héptada (*heptá*) es la mediedad inferior, nexo aritmético entre la tétrada (4) y la década (10), porque es número indivisible, no ha sido engendrada por elementos pares ni impares y gracias a ella muchas realidades alcanzan su plenitud en el universo, por eso también se llama e interpreta a este dígito como <<”momento justo” (*kairós*) y fortuna (*týkhe*)” (Ver F. García Bazán, *El número pitagórico*, El Hilo de Ariadna, Bs. As. 2019, p. 152).

Desde la forma griega y latina podemos remontar al cardinal griego *heptá*, pero también paralelamente al ordinal hebdomadario (*hebdomos*) dentro de la serie de los ordinales, y así lo confirma la tradición lingüística indoeuropea con el sánscrito *shaptá* o el avéstico *haptan* así como el latino: *septem* o *hebdoma* en vocablos compuestos con *hebdo*. Palabras comunes como semana, de aquí toman su significado, y también otras evangélicamente más familiares en relación con el resarcimiento o castigo de una falta cuantitativamente muy superior al hecho cometido. Recuértese el énfasis sobre el perdón en relación con las ofensas sufridas en Mt 18, 21- 22: “¿Hasta siete veces ? ... No te digo hasta siete veces (*heptakis*), sino hasta setenta veces siete”, y el mes de septiembre, el séptimo en el calendario romano antes de la introducción de julio y agosto que lo han llevado al noveno de nuestros días, marca una irregularidad innovativa que es fácil de descubrir.

III. MÍSTICOS Y GNÓSTICOS

Lo místico (*tò mystikón*) y la mística (*tà mystiká*), o sea, el conjunto de los fenómenos místicos, tienen como núcleo congénito lo que es inmanifiesto, secreto o sellado. Por este motivo al ser por naturaleza la realidad auténtica recóndita, no se puede manifestar ni expresar. La raíz indoeuropea *my*, que subyace en términos familiares dentro del lenguaje de lo sagrado como “mito”, “misterio”, “mista”, se refiere siempre al mismo modo de vivencia humana, un tipo de experiencia sagrada extraordinaria, admirable y maravillosa, que se concentra y encierra en sí misma como potencia oculta, *lo que no puede no ser*, en plena posesión de sí. La posibilidad en ella misma en acto,

la conciencia aperceptiva de la libertad íntimamente activa y la satisfacción completa concomitante de semejante estado forman una unidad indisociable, que es fuente y principio de unificación, libertad y felicidad. Pero lo inmanifiesto en sí, valga la paradoja, como plenitud connaturalmente envuelta, estalla con permanencia desde sí e inunda el universo de lo manifestado ejemplar con sus características de distinción y de multiplicidad eternamente actuantes. De la estabilidad del arcano unánimemente multiplicidad una y única proviene el silencio supralógico que lo cubre, y de la fecundidad del silencio por su vecindad con lo arcano, la palabra. Por esta causa, la experiencia mística, bien sea colectiva, personal o singular, es antes que nostalgia, experiencia de un retorno. Del arroyo, a la fuente, y de la fuente, a la profundidad del manantial... Como sugiere la atmósfera mística y creadora del prólogo del *Evangelio de Juan*: “En el Principio era la Palabra” (Jn I,1). Es decir, el Verbo creador reside en el seno o silencio encubierto del Padre, y la Divinidad paterna reposa en su intrínseca inmanifestación. Lo quiso el Padre, se agitó el Silencio, y prorrumpió en su profundidad la potencia creadora del Verbo.

LA MÍSTICA ENTRE LOS NEOPLATÓNICOS CONTEMPLATIVOS

“La experiencia frutiva de un absoluto” es un tipo de fenómeno fáctico tan especial que aporta a quien lo experimenta una forma de saber libre de condicionamientos e impregnado de satisfacción gozosa, por ese motivo quien lo vive participa íntimamente de la naturaleza de lo que es plenamente desatado (*ab-solutus*).

Comenzamos con Plotino, el neoplatónico del siglo iii, al que he saludado más de una vez como “el más místico de los filósofos y el más filósofo de los místicos” y quien escribía así en una de sus primeras clases romanas:

Muchas veces, al despertarme del cuerpo y volver a mí mismo, apartándome de las otras cosas y entrando en mí mismo, veo una belleza extraordinariamente maravillosa, y me convenzo entonces más que nunca de que pertenezco a la parte superior de los seres, actualizo la forma de vida más eximia e, identificado con la divinidad y establecido en ella, ejercito aquella forma de actividad y me sitúo por encima de todo el resto de lo inteligible. Pero cuando luego, tras esa estancia en la región divina, desciendo del intelecto al raciocinio, me pregunto perplejo cómo es posible esta mi bajada de ahora y cómo es posible que mi alma haya llegado jamás a estar dentro del cuerpo a pesar de ser tal cual se me manifestó en sí misma aun estando en un cuerpo (citado por García Bazán, *Aspectos inusuales de lo sagrado*, Madrid, Trotta, 2000, p. 81).

Este pasaje confirma a Plotino no solo como filósofo (amante de la sabiduría y expositor de esta inclinación a través de un discurso racional claro y poblado de imágenes y símbolos que proyectan su lenguaje hacia niveles no intelectuales), sino, asimismo, como místico, porque ha llegado a comprobar personalmente sus aspiraciones de saber por una triple experiencia o por tres pruebas empíricas diversas, ajenas a la materia sensible: una identidad última con el fundamento infundamentado, inefable; una unión inteligible abarcante del uno-todo, simultáneo en sus partes (el principio de inteligibilidad universal) y una simpatía profunda atemporal e inespacial con el uno y el todo (con la fuente brotante de la vida cósmica que es una y se extiende y configura alternativamente)

Los testimonios ofrecidos, y que fácilmente se pueden multiplicar (García Bazán, 1992 y 2011), parecen traer claridad a la concepción de la experiencia mística en la más metafísica de las corrientes platónicas de la antigüedad, el neoplatonismo contemplativo de Plotino y de Porfirio. Pero resultan chocantes estas afirmaciones si se cotejan con las noticias al respecto que nos han llegado de ciertos escritores gnósticos que estaban mezclados entre el heterogéneo discipulado plotiniano y que asistían a las reuniones de escuela del maestro en Roma; nos referimos a los discípulos de Adelfio y Aquilino. Estos gnósticos, si se presta atención a lo que Plotino dice contra ellos en sus cuatro diatribas antignósticas (*Enéadas* iii,8; v, 8; v,5 y ii,9), tenían formación valentiniana, y por lo que informa Porfirio en la *Vida de Plotino* xvi (Igal, 1982), con referencia a las discusiones doctrinales internas, habían traído a la escuela algunos apocalipsis en los que los conceptos platónicos pitagorizantes, setianos y valentinianos se combinaban armónicamente sobre la base del relato o mito gnóstico que unificaba el discurso. Con estos escritos, simplemente querían probar la solidez teosófica y la antigüedad tradicional de unas ideas que superaban, en profundidad y en experiencia sagrada –como solían sostener–, al mismo Platón. La razón de la superioridad de estas enseñanzas era que habían surgido de fuentes tradicionales más arcaicas y más genuinas. El mismo Pitágoras, como discípulo de los magos iranos, había participado de esta “filosofía tradicional”, la que se conservaba en su pureza en los transmisores gnósticos de la tradición esotérica primordial paradisiaca (la de la cadena setiana ininterrumpida de los hijos de la luz), y sus manuscritos, que allí se ofrecían, lo podían confirmar. Se trata de textos gnósticos que juegan oportunamente su función en un contexto polémico y dialogante de una escuela filosófica que se autodenomina “platónica”; por eso es legítimo incluirlos aquí.

II. LA EXPERIENCIA “MÍSTICA” DE LA TEOSOFÍA GNÓSTICA

Las revelaciones a que hemos hecho mención son tres: los Apocalipsis de *Zostriano* y del *Alógenes* (provenientes de la biblioteca de Nag Hammadi (García Bazán, *Textos gnósticos*, Madrid, 1997) y el de *Nicoteo*, tenido en cuenta por el *Tratado sin título* del código de Bruce y por el *Comentario a la letra omega* del alquimista Zósimo de Panópolis (García Bazán, *La gnosis eterna* I, Madrid. Trotta 2003).

De los tres documentos mencionados, seleccionamos un pasaje del *Alógenes* porque el testimonio, moviéndose en un círculo que intersecta con la orientación contemplativa de Plotino (según él y Porfirio, vía segura para la experiencia mística), muestra una concepción diferente: la primera diferencia consiste en sostener que la experiencia última y plena de satisfacción de la unión no es efímera, sino permanente, y que la base normal para alcanzarla no es la concentración del individuo en soledad, sino del sujeto en comunidad, al punto de que este texto, como el de *Zostriano*, pertenece a un contexto bautismal e iniciático, en cuyo ascenso se alcanzan graduales experiencias de revelaciones divinas que van transformando o proporcionando libertad al iniciado. Una nueva discrepancia tiene que ver con el fin que se alcanza: la meta, al ser inactividad o serenidad en sí misma, viene al iniciando, lo inunda y así se disuelve cualquier condicionamiento para siempre: es un modo de “conocer desconociendo”; cualquier otra realidad es nada, porque proviene de nadería, y así se esfuma. La gnosis no tiene retorno o es inamisible. Se utilizan estos recursos expresivos para dar a entender el carácter genuino de este tipo de experiencia –como se verá de inmediato–, que de manera balbuciente solo ha atinado a repetir Dionisio Areopagita (Cavallero, 2008) y, quizás, Nicolás de Cusa (Klibansky, 1940). Finalmente, se utiliza este tipo de reflexión para describir la fusión mística porque, en verdad, cualquier forma de manifestación es simplemente encubrimiento de la realidad misma que es lo oculto o apócrifo (*apó-krypto*), lo que se esconde *a partir de* sí mismo, lo inmanifiesto que cela el Silencio y que se opone, de este modo, a lo apocalíptico o revelado (*apó-kalýpto*), *fuera de* lo oculto. Dos verbos griegos parientes, pero cuyos compuestos, por el valor diverso de la misma preposición que los precede, ratifican una oposición que caracteriza el contraste entre gnosis y apocalipsis. Dice el *Alógenes* refiriéndose al Dios desconocido y la identidad postrera del espíritu en un lenguaje que conserva afinidades y distinciones profundas con el de Plotino:

Oh, Alógenes, mira silenciosamente la forma en que existe la felicidad en silencio, en la que te conoces a ti mismo como eres; buscándote asciende hacia la Vitalidad que verás en movimiento. Y si no te es

posible estar firme, no temas; pero si quieres mantenerte firme asciende a la Existencia y la encontrarás firme y en reposo a semejanza del que verdaderamente está en reposo. Y comprende todas estas cosas en silencio e inactivo. Y cuando recibas una revelación sobre él por medio de una revelación del Incognoscible –al que si lo conoces debe ser desconociéndole– y si te atemorizas allí, retírate hacia atrás a causa de las energías activas. Igualmente cuando llegues a ser perfecto en aquel lugar, guarda silencio. (King, 1995, 59, 10-61,20).

Se comprende que, ante esta integración profunda de la elevación introspectiva con la praxis litúrgica reservada en cotejo con las ideas neoplatónicas, las exigencias autorrealizativas de los miembros de la que llegará a ser la escuela neoplatónica hierática en Atenas y en Alejandría ensayarán prestamente otras iniciativas. Veamos como modelo al pensador instaurador de la corriente.

IV. JÁMBLICO DE CALCIS Y EL NEOPLATONISMO TEÚRGICO

La posición de Jámblico de Calcis (240-325) frente al platonismo pitagorizante de Plotino y de Porfirio implica continuidad, pero asimismo diferencias.

Las divergencias se manifiestan en la primera etapa de las enseñanzas de Jámblico, cuando incluye en su “filosofía tradicional”, que pitagoriza más a fondo, un elemento admitido por Platón, la sabiduría de los egipcios, y al identificar esta con su tradición sacerdotal conservada en los escritos herméticos y la asimilación de las prácticas litúrgicas de la teúrgia caldaica.

Como confirmación de lo explicado, concluye Jámblico la respuesta a Anebón con un sugestivo párrafo, en el que indica cómo el alma del hombre se libera de la fatalidad¹.

1 “Por lo tanto se debe examinar a fondo cómo el hombre se libera y evade estos lazos. Pues no hay otro medio que el conocimiento de los dioses (*gnosis theôn*), porque la idea de la felicidad es conocer científicamente el bien, igual que la idea del mal consiste en el olvido de los bienes y el engaño respecto del mal. Una está, por consiguiente, con lo divino, pero la parte inferior es inseparable de lo mortal; una toma medida de la sustancia de los inteligibles por los caminos hieráticos, otra desviada de los principios, se arroja en la medición de la idea corporal; una es conocimiento del Padre, la otra, alejamiento de él y olvido del Dios Padre anterior a la esencia, puesto que es principio en sí, y una conserva la vida verdadera elevándola hacia su Padre, la otra abaja al hombre primordial (*ton genarkhoûntaânthropon*) hasta lo que nunca permanece y, en cambio, siempre fluye. Considera, pues, así este primer camino de la felicidad manteniendo la plenitud intelectual de las almas por la unión divina; pero el don hierático y teúrgico de la felicidad se llama puerta hacia el dios demiurgo del universo, lugar o morada del bien. Posee como facultad primera otorgar la pureza del alma que es más perfecta que la pureza del cuerpo; después de la preparación

Jámblico, pues, corrige a Plotino. El conocimiento intelectual y las virtudes inteligibles son importantes, pero detienen el progreso perfectivo del alma si ella no se torna receptáculo limpio para recibir conjuntamente el conocimiento y la voluntad divinos y realizar, sin obstáculos, la “operación divina” (*theoû érgon*) en el hombre. La actividad de los dioses, que es visible y que está distribuida armónicamente por todo el cosmos y especialmente concentrada en símbolos, signos, nombres y acciones divinas. En compañía de ellos, es posible que las almas lleven a cabo un desplazamiento constante de ascenso y bajada por los caminos sagrados a los que están invitadas a recorrer.

Este neoplatonismo es escuela de filosofía integral (vía iniciática de conocimiento constituida e institucionalizada como la Escuela platónica de Atenas), que proseguirá completa con sus guías: Plutarco el Anciano, Nestorio el Mayor, Nestorio padre de Plutarco de Atenas (todos ellos anteriores a Siriano), pensadores e hierofantes que pertenecen a una misma familia. Es cierto que la continuidad de este renacimiento académico singular se fractura con el mencionado Siriano, que solo es Escolarca de la Academia, pero se rehabilita con Proclo, quien, al ser acogido por Asclepigenia, la hija de Plutarco de Atenas, reúne nuevamente, junto con su saber portentoso y gradualmente aprendido de Aristóteles, Platón y las tradiciones más secretas (órficas y caldaicas) el depósito iniciático que Asclepigenia había recibido de su progenitor, y este, de Nestorio. Se reúnen, de este modo,

del pensamiento para la participación y contemplación del bien y la liberación de todo lo opuesto, y después de esto la unión con los dioses dispensadores de bienes. Y Después de haber unido al alma con cada una de las partes del universo y con las potencias divinas que discurren a través de todas, entonces ella conduce al alma al demiurgo universal, la pone a su lado y la une fuera de toda materia a la razón eterna única; o sea, lo repito, une el alma a la potencia autoengendradora, movida por sí misma y que sostiene al universo, la potencia intelectual, administradora del universo y que eleva hasta la verdad inteligible, que es fin en sí misma, creadora, y la conecta a las otras potencias demiúrgicas del Dios, particularmente, de modo que el alma teúrgica es establecida completamente en sus actividades, sus intelecciones y sus producciones. Entonces igualmente instala al alma en el dios demiurgo en su totalidad. Éste es el fin de la ascensión hierática entre los egipcios. El Bien en sí, en tanto que lo divino, piensan que es el Dios anterior a lo que entiende, pero el relativo al hombre, la unión con él, lo que Bytis interpretó a partir de los libros herméticos. Esta parte, pues, como supones, ‘no ha sido relegada por los egipcios’, sino que ha sido transmitida del modo conveniente a la divinidad. Tampoco los teúrgos ‘turban la mente divina con cosas de poca importancia’, sino con las que tienen que ver con la percepción del alma, su liberación y su conservación; tampoco se ocupan ‘de cosas difíciles e inútiles para los hombres’, sino, al contrario, de las más aprovechables de todas para el alma; ni ‘son engañados por un demon de error’ los que han dominado la naturaleza engañadora y demoníaca para elevarse a la inteligible y divina” (Ramos Jurado, 1997, pp. 226-228).

nuevamente en una misma persona las funciones teórica y práctica, contemplativa y teúrgica, reactualizándose la línea completa de los buscadores de la sabiduría íntegros o hieráticos. Entre ellos, la filosofía es el introito a la Sabiduría misma, como “ciencia del ser que verdaderamente es” o “conocimiento (gnosis) de los hechos divinos”, la auténtica vía autorrealizativa, en experiencia comunitaria teórica y ritual o modo de vida filosófica que libera.

Tres tipos de experiencia de lo indecible o de estado de complacencia por liberación de los condicionamientos inherentes a la humana existencia se han presentado al abordar comparativamente a místicos y gnósticos, sobrepasando a filósofos y sabios, dentro de la rica corriente neoplatónica: 1) la plotiniana con el acento puesto en la actividad de la contemplación personal en el marco cosmológico, cuyo ejercicio intenso permite la superación de los niveles ontológicos del mundo físico e inteligible que condicionan al ser humano. El estado de éxtasis o salida de sí sería la prueba para un observador externo de una actividad introspectiva completa. 2) La teúrgica de tendencia cósmico-antropológica integrada, cuya descripción de los actos piadosos y rituales permite comprobar que, a través de las actividades de iniciados dirigidas por los teúrgos realizados, se alcanza la vida feliz (caracterizada por la familiaridad con los dioses en la vigilia y en el sueño) y el éxtasis bienaventurado. Lo dicho se origina en un acuerdo profundo con el cosmos jerárquicamente animado, en cuyo desplazamiento armónico, se integra el alma cuando le sirve de soporte su cuerpo litúrgicamente purificado, como cuerpo etéreo o vehículo astral. 3º La gnóstica, que aspiraba en un anhelo inútil a conseguir adherentes en la escuela romana de Plotino, para rehabilitar el platonismo tradicional. Su énfasis (revocador de la naturaleza y el cosmos) se afirma en el ejercicio comunitario compartido de relatos primordiales, enseñanzas que lo reflejan y ritos que los mimetizan, que permiten el surgimiento de las revelaciones que se encubren en el iniciado, hasta que en el último grado cae todo límite de manifestación, y lo Oculto original completa el estado de ocultamiento que comparte la comunidad. Los himnos extáticos y la glossolalia o “lengua extranjera” proferida es la confirmación exterior de un estado de absoluto escape del mundo y de su eterno retorno (García Bazán, 2009 b).

Acaso libres de residuos cosmológicos y antropológicos, el sentir como propio lo íntimo de Dios se dé en la experiencia de lo abismal comparable entre el lenguaje de gnósticos y *Jivan muktis* del *Advaita Vedānta* chankariano, los solos liberados que se autoproclaman fundidos en la nada en que se reconquista la plenitud oculta. Es obvio que

ninguna de estas proposiciones provocaban el interés de la vocación cosmológica de Aristóteles de Estagira.

Y prosiguen consecuentemente en la misma actitud los registros memoriales de Jámblico en relación con el número y la tétrada.

- Ya que: “¿Qué es lo más sabio? El número: *Ti tò sophotaton, arithmós*.
- O en los *Versos de oro de los pitagóricos*: “Trabaja sin cansancio en esto, medita sobre ello, pues debes con fervor desearlo, puesto que te colocará en la huella, sí, por el que ha transmitido a nuestra alma la tetraktys fuente de la naturaleza que siempre fluye” (versos 45-47).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Burkert, W., 1872) *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge, Massachusetts, 1972.
- Cavallero, P.A. (2008), *La teología mística*. Dionisio Areopagita. Obra Completa II, Buenos Aires, Losada.
- Clark, Gillian (1989), *iamblichus: On the Pythagorean Life*, translated with notes and introduction, Liverpool University Press, 1989.
- García Bazán, F., Montserrat Torrents, J. y Piñero, A. (eds.). (1997-2000). *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag- Hammadi* (3 vols.). Madrid: Trotta.
- García Bazán, F. (1999). *El cuerpo astral*. Barcelona: Obelisco.
- García Bazán, F. (2000a). *Aspectos inusuales de lo sagrado*. Madrid: Trotta.
- García Bazán, F. (2003-2017). *La gnosis eterna. Antología de textos gnósticos griegos, latinos y coptos* (vol. I - III). Madrid: Trotta.
- García Bazán, F. (2009a). “La concepción de la mística entre los neoplatónicos”, Costantini, M. S. y Pinkler, L. (dirs.). *El Hilo de Ariadna*, (Buenos Aires, número 6), pp. 6-9 y 22-33.
- García Bazán, F. (2009b). *El gnosticismo: esencia, origen y trayectoria*. Buenos Aires: Ediciones Guadalupe.
- García Bazán, F. (2011). *Plotino y la mística de las tres hipóstasis*. Buenos Aires: El Hilo de Ariadna.
- García Bazán, F. (2019), *El número pitagórico*, Buenos Aires: El Hilo de Ariadna.
- García Gual, C. (2018, 3ª. Ed.), *Los siete sabios (y tres más)*, Madrid, Alianza editorial,
- Gardet, L. (1970). *La mystique*. París: P. U. F.
- Igal, J. (ed.). (1982). *Vida de Plotino. Plotino. Enéadas*. Madrid: Gredos.

- Jámblico, (1991). *Vida pitagórica* (trad., intrducción y notas de Enrique A. Ramos Jurado, Madrid.
- King, K. L. (1995). *Revelation of the Unknowable God*. California: Polebridge.
- Klibansky, R. (ed.). (1940). *Marginalia Nicolai de Cusa*, glosas al *Comentario al Parménides de Proclo. Plato latinus I*. Londres: Warburg Institute. ps. 103-106 (part. p. 105).
- Ramos Jurado, E. A. (ed.). (1997). *Sobre los misterios de los egipcios*. Madrid: Gredos.
- Saint-Michel, L. (1948), *Pythagore les Vers d'or*. Texte grec original... Typographie Marcel Boin, Bourges.
- Thom, J.C., (1995), *The Pythagorean Golden Verses. With Introduction and Commentary*, Leiden, E.J.Brill.

UN ARTE DE VIDA PARA LA FORMACIÓN CIENTÍFICA EN GALENO DE PÉRGAMO: EJERCICIOS LÓGICOS, ÉTICOS Y FÍSICOS EN SUS ESCRITOS CLÍNICOS Y MORALES

María Teresa Gargiulo*

INTRODUCCIÓN

El objetivo de nuestro estudio es explicitar la integración sinérgica que existe, según Galeno, entre los ejercicios éticos, lógicos y físicos para la formación científica. Dichos ejercicios espirituales o filosóficos se le presentan como parte integral de la práctica médica develando, de este modo, su particular comprensión de la racionalidad científica.

Un antecedente directo de nuestro estudio es el trabajo de Boudon-Millot, que representa un avance significativo en la delimitación de la cuestión que nos ocupa. A partir del análisis del opúsculo *Sobre la composición del arte de la medicina*, la autora describe los requisitos previos que debe cumplir la vida del médico antes de aplicar un método. Para alcanzar la excelencia, el médico debe poseer, desde el inicio de su formación, una naturaleza aguda, una dedicación incansable al trabajo, un deseo excepcional de alcanzar la verdad, la disposición de aprender de los mejores maestros y la práctica constante de sus habilidades innatas.

Ahora, esto nos conduce a una pregunta fundamental: ¿qué implicancias tiene esta ascesis espiritual en la comprensión galénica de

* Conicet-Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza - Argentina. Correo electrónico: gargiulomteresa@gmail.com
Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-3580-9478>.

la ciencia? Además, ¿cuál es el orden y la sinergia entre los ejercicios espirituales que fortalecen y sustentan la formación del médico?

En esta línea, también cabe mencionar la reciente obra de Xenophontos, la cual tiene el mérito de contextualizar el discurso moralizante de Galeno dentro del marco social, filosófico y cultural del período imperial. Allí se destaca la estructura y los recursos literarios empleados por nuestro autor. No obstante, no profundiza en la cuestión epistémica que aquí nos interesa.

A su vez, existe una extensa literatura dedicada al estudio de los discursos éticos dentro del vasto corpus de Galeno. Todos estos trabajos contribuyen, de manera indirecta, a nuestra investigación.

El propósito de este manuscrito no es examinar los escritos morales de Galeno como un simple depósito de principios filosóficos originales. Más bien, buscamos destacar la relación y las implicancias epistémicas del entrenamiento ético, lógico y físico que exige a sus estudiantes, pues consideramos que esta integración no solo transmite conocimientos, sino que también configura una concepción particular de la ciencia.

Como veremos en los siguientes apartados, Galeno concibe el conocimiento científico como el resultado de una experiencia vital concreta, donde la ciencia surge como la expresión de una vida virtuosa.

Nuestra hipótesis plantea que los ejercicios espirituales recomendados por Galeno revelan una concepción particular de la ciencia, en la que la ética, la lógica y la física se complementan, se condicionan mutuamente y se organizan en una dinámica de sinergia. Para el médico de Pérgamo, la dedicación a estos ejercicios no solo es esencial, sino que constituye la garantía de la excelencia científica.

Para desarrollar esta idea, analizaremos dos tesis que estructuran la división del presente artículo. En primer lugar, con el objetivo de asegurar la coherencia interna del análisis, presentaremos una introducción a la visión galénica sobre la necesidad y relevancia de los ejercicios espirituales en la formación médica. En segundo lugar, exploraremos su concepción de la ciencia a partir del estudio de los distintos ejercicios éticos, lógicos y físicos. Demostraremos cómo la ascesis filosófica que estos implican establece una relación de interdependencia y un orden implícito que, según Galeno, constituye la clave para comprender el fundamento de la auténtica excelencia científica.

Cabe señalar que el orden expositivo de nuestro trabajo no sigue un criterio estrictamente cronológico, sino que adopta un enfoque hermenéutico y comprensivo.

NECESIDAD Y RELEVANCIA DE LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES EN LA FORMACIÓN DEL MÉDICO

Galeno, en numerosos textos, exige a sus estudiantes de medicina la consagración a una serie de ejercicios filosóficos de índole ética, física y lógica. En *Que el mejor médico es también filósofo*, un opúsculo escrito en su madurez, presenta su comprensión del médico ideal, estableciendo un paralelismo absoluto entre el médico y el filósofo.

¿Así pues, qué es lo que falta todavía para que el médico que practica el arte en un modo digno de Hipócrates no sea filósofo? Pues si para desentrañar la naturaleza del cuerpo, las diferencias entre las enfermedades y los remedios indicados le conviene haberse ejercitado en la especulación lógica y para perseverar diligentemente en el ejercicio de estas cosas haber despreciado la riqueza y cultivado la moderación, abarcaría ya todas las partes de la filosofía: lógica, física y ética.

En este pasaje, Galeno exhorta a los médicos a convertirse en verdaderos filósofos. La falta de voluntad y de ejercicios (*ascesis*) en las tres ramas principales de la filosofía es, según él, la razón por la que no ha surgido un nuevo Hipócrates. Los médicos de su época parecen haber descuidado la disciplina filosófica que su arte requiere.

El estudiante no debe limitarse a completar su formación con el mero estudio conceptual de los principios filosóficos de estos campos del saber. Si bien las lecturas filosóficas de los estoicos, Aristóteles y Platón formaban parte de la *paideia* o educación en la escuela galénica, Galeno enfatiza la necesidad de la práctica. Es la ejercitación constante en ética, lógica y física lo que, en su visión, garantiza la excelencia médica. Esto es lo que lo conduce a concluir este escrito diciendo: “Y ciertamente, si para el aprendizaje inicial y para la práctica sucesiva la filosofía es imprescindible para los médicos, evidentemente aquel que sea un verdadero médico será sin lugar a dudas también filósofo”.

En su invitación a integrar la *ascesis* filosófica en la formación de los estudiantes de medicina, Galeno de Pérgamo retoma el concepto de ejercicio presente en la tradición hipocrática. Esta última ya había empleado la noción griega de *pónoi* en un sentido físico o corporal, particularmente en los pasajes donde se expone la dietética, es decir, el régimen programático que debe seguir el ciudadano para mantener su cuerpo en su mejor disposición natural. El deporte, el trabajo, la actividad sexual, los vómitos, las unciones, las dietas, los paseos y los baños eran considerados ejercicios físicos esenciales para conservar la salud. Foucault rastrea el uso de este término en el tratado hipocrático *Epidemias*, destacando el esfuerzo que éste supone. Estas prácticas se

nos presentan como cuidados y hábitos que requieren de suyo una ascesis en cuanto que deben ser medidas, en función de diversos factores: la hora del día, el momento del año, la edad del sujeto, el alimento que ha tomado, la intensidad con la que se realizan, entre otros. En definitiva, la dietética no es solo un conjunto de recomendaciones médicas, sino un verdadero régimen de vida que requiere disciplina y un dominio consciente sobre las cosas.

Este uso medido de las cosas que requiere en el cuidado del cuerpo es trasladado por Galeno a la formación científica del médico, integrándolo en el programa educativo de sus propios estudiantes. Tanto en sus escritos médicos como en los morales, enfatiza la ascesis espiritual como el eje y fundamento de la educación médica. Más aún, como veremos en el segundo apartado de este estudio, la correcta aplicación de las metodologías propias de la medicina depende directamente de estos ejercicios espirituales. La excelencia de los distintos métodos del arte médico no solo radica en su precisión técnica, sino que está profundamente vinculada a las cualidades morales, lógicas y físicas del médico. Se sustentan, en última instancia, en la fuerza de cohesión extraordinaria que estos ejercicios ejercen sobre su vida.

Antes de Galeno, ya existía un sólido cuerpo teórico sobre el entrenamiento del intelecto, en particular el elaborado programa educativo de Platón en *La República*, que combina matemáticas y dialéctica. En continuidad con esta tradición platónica, Jacques Jouanna (2009) ha descrito con precisión el programa galénico para el fortalecimiento de las facultades intelectuales. Sin embargo, este programa puede considerarse incompleto si entendemos que los ejercicios espirituales no solo están orientados al desarrollo del intelecto, sino a todas las facultades del alma. Más aún, el entrenamiento intelectual por sí solo no basta: es imprescindible un ejercicio previo y simultáneo de carácter ético, de modo que las demás facultades del alma cooperen y se ordenen en función de la labor física del médico.

Galeno asume la distinción platónica de las facultades del alma. Pero con la intención específica de identificar la función del alma lesionada y discriminar la mejor forma de curarla:

Es útil para los médicos conocer el lugar [del alma hegemónica] para aplicar los remedios cuando la facultad lógica está dañada; pero los filósofos no utilizan este conocimiento ni para descubrir la diferencia entre las virtudes ni para el entrenamiento mismo. Porque si la parte hegemónica del alma está en la cabeza permitirá que podamos adquirir prudencia y templanza y justicia y virilidad con una enseñanza y entrenamiento distintos que si está localizada en el corazón.

Los errores que padece el alma pueden provenir de los apetitos concupiscible o irascible o de la misma inteligencia. Según cual sea la etiología, Galeno recomendará, a modo de tratamiento, ejercicios distintos: cuando la causa de la pasión proviene de una falla del razonamiento lógico, el remedio naturalmente será revisar y modificar los juicios errados que pueden estar sustentando y validando un determinado habito moral. Desprovisto de esta habilidad lógica y racional el hombre no solo no puede hacer ciencia sino tampoco desplegar una vida de acuerdo a nuestra naturaleza racional.

Pero si el error no surge por una falta de habilidad lógica sino que tiene su raíz en los deseos vehementes o excesivos del apetito concupiscible que tornan al *logistikón* incapaz de juzgar el valor de verdad de las opiniones, teorías o fin de la vida, entonces el remedio será otro. En este caso, nuestro médico recomienda una serie de ejercicios para atenuar y debilitar la intensidad o excesos del apetito concupiscible, entre ellos el de negarles a los apetitos el goce de lo que desean. En este marco puede entenderse la exigencia galénica de que el médico practique una verdadera vigilancia sobre las pasiones carnales, y sobre el deseo de reconocimiento y riqueza que son propios del apetito irascible.

Si el apetito irascible (*thymoeidés*) predomina sobre las demás partes del alma, los médicos buscarán principalmente el honor y el reconocimiento social. Galeno llega a comparar a los médicos sin este entrenamiento ético con oradores corruptos y aduladores. Retomando la analogía platónica de los sofistas, los describe como oportunistas que buscan atraer pacientes según el favor que desean obtener. Incluso advierte que su amor por el poder o el prestigio personal puede llevarlos a adaptar sus prescripciones a los deseos de sus pacientes.

La moderación y vigilancia de estos deseos es la condición que posibilita al médico discernir sobre el bien y el mal en su propia vida y la del paciente.

En este contexto, puede comprenderse el verdadero alcance de la noción galénica de *ascesis* (ἄσκησις). Con este término, Galeno se refiere a un amplio entrenamiento espiritual y filosófico basado en una serie de ejercicios *psicagógicos* orientados a la educación del alma. El médico de Pérgamo reflexiona sobre el cuidado particular que debe ejercerse sobre el alma del estudiante de medicina y, en general, del hombre de ciencia. Su formación debe integrar cotidianamente una *ascesis* ética, física y lógica, que le permitirá entrenar y agudizar su razón hasta el punto de identificar con claridad aquellas situaciones en las que la verdadera naturaleza de los hechos se revele de manera autoevidente.

Ahora bien, lejos de enunciar esta idea de forma genérica, Galeno demuestra en diversos escritos cómo esta *ascesis* influye de manera directa y específica en el ejercicio del arte médico. En el siguiente

apartado, exploraremos la relación de mutua implicancia entre dichos ejercicios.

LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES COMO GOZNE Y NÚCLEO VITAL DEL EJERCICIO MÉDICO

En una serie de textos médicos –es decir, que no están reconocidos por la literatura especializada como libros de carácter ético– Galeno ofrece distintas indicaciones y pautas de carácter moral, lógico y físicos que están destinadas a acrecentar y desarrollar asiduamente la formación científica del médico.

SINERGIA ENTRE LOS EJERCICIOS LÓGICOS Y ÉTICOS

Siguiendo la tradición hipocrática, Galeno enfatiza la importancia del entrenamiento lógico en la formación del médico, otorgándole una primacía indiscutible sobre cualquier discusión metodológica. En su opúsculo *Sobre las escuelas de Medicina a los principiantes*, minimiza las diferencias entre racionalistas y empiristas, destacando que no existe una oposición real entre la observación y la reflexión. De hecho, sostiene que “si empíricos y dogmáticos reconociesen mutuamente que ambos caminos son válidos para el descubrimiento de la verdad, no les serían necesarias tan largas discusiones” (Galeno 2002, pp. 119). Más aún, argumenta que tanto la observación como la reflexión lógica pueden llevar a la elección del mismo remedio: el dogmático lo infiere a partir del análisis racional de la naturaleza del fenómeno, mientras que el empírico lo confirma por su reiterada eficacia en casos similares. Así, Galeno concibe la especulación y la observación como vías complementarias dentro del arte médico. Independientemente de si el diagnóstico se obtiene por comparación de casos particulares o por reflexión dialéctica, en ambos enfoques es imprescindible la disciplina lógica. Esta habilidad permite discernir semejanzas, diferencias y analogías entre los casos clínicos y las enfermedades, lo que a su vez posibilita su clasificación en géneros y especies, así como la formulación de diagnósticos y pronósticos precisos.

Ya sea que el diagnóstico sea inferido mediante la comparación de diversos casos particulares o a través de la reflexión dialéctica, en ambos casos es imprescindible la disciplina lógica para discernir semejanzas, diferencias y analogías entre los casos clínicos y las enfermedades. Esta habilidad fundamental permite clasificar las enfermedades en sus respectivos géneros y especies, así como inferir diagnósticos y pronósticos adecuados:

Ya dijo también Hipócrates en su exhortación al ejercicio de la especulación lógica que por no saber diferenciar las enfermedades en géneros

y especies sucede que los médicos se equivocan en sus propósitos terapéuticos. Pero los médicos de nuestro tiempo están tan lejos de poner esa especulación lógica en práctica que a los que lo hacen les echan en cara el perder su tiempo en inutilidades.

El estudiante de medicina debe entrenarse en la lógica para poder extraer conclusiones acertadas, distinguir lo verdadero de lo falso y, así, examinar las enfermedades, sus características y tipologías.

Este entrenamiento lógico exige, a su vez, un particular cuidado por cultivar la ascesis de la claridad, la precisión y la brevedad de la argumentación; y vencer o evitar, en contraposición, todo charlatanería y el uso de premisas vulgares y retóricas. Este un claro ejemplo de la mutua sinergia desde la cual Galeno comprende la ascesis lógica y ética: la precisión para diagnosticar enfermedades y clasificarlas en sus respectivos géneros y especies exige de suyo evitar la locuacidad. En *De simplicium medicamentorum ac facultatibus* alega que cuando los médicos han sido ya pervertidos por la locuacidad y el parloteo inútil (ματαιίας φλυαρίας) se necesita mucho esfuerzo para enseñarles de nuevo (μεταδιδάξαι) y reformarlos (μεταλλάξαι).

El médico de Pérgamo enfatiza que el estudiante debe basar sus demostraciones en premisas científicas verdaderas o, al menos, probables. Para ello, distingue cuatro tipos de premisas: científicas, dialécticas, retóricas y sofísticas.

Las premisas científicas son aquellas en las que puede demostrarse si los términos predicen correctamente propiedades y atributos esenciales al objeto investigado. En contraste, los argumentos dialécticos, retóricos o sofísticos se fundamentan en citas de autoridad o en la explotación de semejanzas entre formas de expresión.

Estas tres últimos tipos de argumentos podrían apoyarse en la selección de ciertos pasajes de la literatura épica de los poetas, de los trágicos u otros no expertos, pero resultan inútiles para discernir la naturaleza o los atributos esenciales del objeto de estudio. En este contexto Galeno acusa puntualmente a Crisipo de Solos de formular argumentos solo probables y retóricos cuando, haciendo uso de versos de la poesía homérica y de personajes trágicos que describen la vivencia de la ira y el deseo, pretende resolver la cuestión sobre la sede del principio rector del alma.

En esta misma línea, en *De differentiis pulsuum* Galeno reprende a Arquígenes por no explicar el verdadero significado del pulso fuerte. Sostiene que este último no hace más que parlotear (λαλεῖν), sin aportar una verdadera demostración (λέγειν). Explica que la locuacidad (ἄδολεσχία), lejos de contribuir al conocimiento, convierte la ciencia en un mero parloteo y en una sucesión de disputas estériles

que engañan a los inexpertos con argumentos inválidos. De aquí que insista en que el médico debe emplear un lenguaje claro, preciso y modesto.

También en su opúsculo acerca de *Los diferentes tipos de fiebre* enfatiza su rechazo a la locuacidad y a la afición a las sutilezas lingüísticas y lógicas. Describe como un estado lamentable el de aquellos estudiantes de medicina que sólo tienen una presunción de conocimiento médico (οἷσιν δ' ἐπιστήμης) y se destacan por el vano parloteo (ματαιὰς φλυαρίας), por su jactancia (ἀλαζονείας) y temeridad (τόλμης). A propósito de estos vicios asociados con la ignorancia, Galeno declara que sus escritos tiene como objetivo específico combatir dichos vicios, transmitiendo el conocimiento verdadero (ἐπιστημονικόν) de una manera didáctica (διδασκαλικόν). En esta misma línea, en *Adversus Julianum*, Galeno acusa al metodista Julián de hablar demasiado descaradamente, lo acusa de ser insolente e imprudente. Y por ello anticipa que usará palabras más duras de las que normalmente usaría con el propósito de reprochar (ἐλέγξειν) a este hombre estúpido e ignorante que pretende ser sabio y parlotea todo el tiempo.

Los textos citados ilustran que, para Galeno, la claridad, la precisión y la brevedad en la argumentación requieren un constante entrenamiento del apetito iracible (thymoeidés). Si no se logra dominar el deseo de honores y reconocimiento social, el estudiante estará en riesgo de caer en el parloteo. Nuestro médico subraya que el discípulo debe ser consciente del objeto de sus codicias y alcanzar libertad frente a ellos si desea cumplir con el rigor lógico necesario para realizar diagnósticos y pronósticos médicos precisos.

Otro de los ejercicios éticos fundamentales para la indagación lógica de las teorías científicas son aquellos dirigidos a formar caracteres tranquilos y reflexivos. En Diagnóstico y tratamiento de los errores del alma, Galeno explica que aquellos que carecen de tal calma y no vigilan los posibles errores en su razonamiento, a menudo aceptan como demostradas teorías que solo parecen serlo. Motivados por su propia estima, se apresuran a emitir juicios. En contraposición, Galeno insta a quienes deseen ser verdaderos hombres de ciencia a cultivar la calma a través de una ascesis particular:

Pero quienes se preocupan por su propia estima se apresuran a pronunciarse sin evaluar primero el status de las de las llamadas demostraciones –si ellas realmente son demostraciones o simplemente parecen serlo–. Quien se interese por observar y vigilar sus propios errores debe comprender primero la corrección del siguiente procedimiento: primero que todo escuchar atentamente y con cuidado a quienes pretenden haber demostrado el objeto de sus investigaciones.

En segundo lugar, debe intentar evaluar sus pruebas, pidiendo a los expositores que clarifiquen las bases sobre las cuales esperan que sea evaluada la verdad de sus argumentos. Entonces se debe considerar si sus respuestas son como deberían ser y comprobar que no han propuesto un criterio de evaluación que implique otro criterio y así sucesivamente.

Con la intención moral de instruir al lector en el cultivo de la calma, Galeno propone mantener una constante vigilancia sobre los propios errores de razonamiento. Recomienda escuchar atentamente y con cuidado a aquellos que afirman haber demostrado el objeto de sus investigaciones, tratando de evaluar sus pruebas de manera crítica. Insta a que se pida a los expositores que clarifiquen las bases sobre las cuales esperan que se evalúe la verdad de sus argumentos. A partir de ahí, se debe considerar si sus respuestas son las adecuadas y verificar que no hayan propuesto un criterio de evaluación que, a su vez, dependa de otro criterio, y así sucesivamente.

En esta misma dirección Galeno refiere que los hombres de ciencia, a saber, los hombres que han construido las bases de la matemática, la geometría, la astronomía y la arquitectura, no han sido “precipitados (προπετής) ni vanidosos (άλαζών, όνος), como quienes públicamente anuncian su búsqueda y descubrimiento de la verdad”. El científico debe ejercitar la mejor facultad de su alma, su razón. Ahora, se trata de un estudio que exige de suyo violentar la precipitación y la presunción. Y para ello se necesita tiempo, pues “el estudio de la lógica es largo y escarpado”.

Los razonamientos lógicos implican un arte de vida y una ascesis ética particular. Los escritos de Galeno no se limitan a presentar la lógica como un ámbito teórico de reflexión. Si bien Galeno reconoce sus propios principios en ella, su interés radica en que la lógica se traduzca en una forma de vida que se aplique a la actividad diaria del estudiante de medicina. Así, este arte de vida, que requiere pensar correctamente, implica de manera inherente una ascesis ética, la cual, a su vez, supone un entrenamiento lógico.

Existe una mutua sinergia entre ambos tipos de entrenamiento. La lógica es, sin duda, una ascesis que debe ser cultivada en el ámbito científico, como se observa en los razonamientos demostrativos basados en hechos anatómicos con evidencia manifiesta. No obstante, como señala Galeno, el médico-filósofo también debe aplicar sus habilidades lógicas a cuestiones como el fin de la vida y otras interrogantes filosóficas. Solo al desplegar estas habilidades sobre tales cuestiones, el hombre podrá elegir una forma de vida conforme a la razón (*logistikón*).

Las habilidades en el razonamiento no solo posibilitan, sino que cultivan y protegen la virtud; y a su vez, hay ciertas virtudes o fuerzas morales que constituyen la condición necesaria para llevar a cabo razonamientos lógicos.

Ciertamente, el entrenamiento para vigilar y dominar las pasiones es distinto al entrenamiento del entendimiento para discriminar entre argumentos verdaderos, falsos y probables. Sin embargo, existe un círculo virtuoso, un vínculo esencial entre ambos. Galeno enfatiza que la excelencia del alma radica en el ejercicio coordinado de las facultades anímicas.

Los ejercicios de carácter ético y lógico tiene comunión en el mismo objeto que no es sino la propia naturaleza del estudiante. Por esta comunión en el objeto podemos entender la unidad e integración que existe entre la ascesis de carácter ético y la lógica, y su concomitante noción epistémica de la ciencia.

Estos entrenamientos participan del proceso de formación científica de distinta manera. Cada disciplina o ascesis toma en consideración una particular grado de perfección de las potencias del alma necesarias para entender la *physis*. La ética y la lógica guardan unidad en cuanto que tienen el mismo objeto que es adecuar, ordenar y rectificar la *physis* del estudiante para poder, tal como veremos en el próximo punto, leer la *physis*. El objeto de la ascesis lógica y ética es uno y el mismo hombre, la misma naturaleza humana. Pero son entrenamientos diversos en cuanto que cada una de ellas se ocupa de rectificar, en cierto modo, diversas facultades del alma, tal como se ha expuesto hasta acá. El joven médico debe entrenarse en esta ascesis partiendo del conocimiento y la atención a cada una de las partes del alma. Estas relaciones de comunión y participación nos permiten entender la unidad y la diversidad que existe entre estos dos tipos ejercicios espirituales.

La mutua sinergia que Galeno percibe entre ambos tipos de ascesis refleja una visión unitaria de la ciencia, donde cada disciplina se requiere mutuamente. Esta perspectiva sugiere una concepción ordenada y jerárquica de la ciencia, en la que cada disciplina, con su correspondiente ejercicio ascético, se orienta hacia un orden superior: la ética facilita y ordena el correcto ejercicio de la lógica, la lógica garantiza una vida de acuerdo a la razón y ambas se subordinan a un orden aún más alto, como lo es la contemplación y comprensión del orden divino o providencia de la *physis*, tal como veremos en el siguiente punto.

PRIORIDAD TELEOLÓGICA DE LOS EJERCICIOS FÍSICOS

La física, en los escritos galénicos, se presenta como el ejercicio espiritual que posibilita una actividad contemplativa que encuentra su fin

en sí misma. La disección, la autopsia, la consulta de la tradición médica, y la inferencia de hipótesis a partir de los fenómenos similares observados, y la deducción de principios a partir de la especulación dialéctica son tpdps ejercicios que tiene como objetivo entrenar la inteligencia del médico, orientándola continuamente hacia la contemplación de la *physis*. Después de todo, como señala nuestro autor en el siguiente texto, el conocimiento preciso de la naturaleza del cuerpo es el principio de cualquier argumentación médica:

Además Hipócrates postula la necesidad de un conocimiento preciso de la naturaleza del cuerpo alegando que es el principio de cualquier argumentación en medicina. En cambio, los médicos de ahora ponen tan poco interés en este asunto que no sólo no conocen la esencia de cada uno de los miembros del cuerpo, ni su estructura conformación y tamaño, o su relación con las partes vecinas, sino que desconocen incluso su localización.

La contemplación de la *physis* le permite al médico tener una visión precisa de la estructura anatómica de los órganos, sus relaciones y funciones, y percibir el orden providencial y racional de la naturaleza. Entre los diversos ejercicios físicos, Galeno concede a la disección un lugar preeminente, en tanto que ella permite identificar qué sucede con cada una de las partes del cuerpo cuando se alteran sus actividades. ya sea que los procedimientos anatómicos que se lleven a cabo sean presiones, disecciones, incisiones, heridas o ligaduras o ligaduras sobre los órganos involucrados. Aunque no solo los órganos corporales. También implementa la disección para discriminar incluso las distintas partes del alma con sus respectivas sedes orgánicas. El propósito explícito de las disecciones anatómicas de Galeno no es sino revelar la perfección del diseño de la naturaleza

Ahora bien, para poder observar y reflexionar correctamente sobre lo que se está observando, se requiere tanto un entrenamiento ético como lógico. En *Sobre las escuelas de Medicina a los principiantes*, explica la necesidad del entrenamiento lógico para discriminar la función de cada una de las partes, en los siguientes términos:

Pues en mi opinión precisarían de un método en modo alguno compendiado para llegar a conocer algunas de las cosas que escapan a la percepción; antes bien, para aquel que quiera practicar bien el arte, le será preciso asimismo el empleo de la disección, que muestra cómo es la naturaleza de cada una de las partes internas (física), y no poca especulación natural, para poder examinar la función de cada parte y su utilidad (Lógica). Porque antes de descubrir estas cosas no es posible

diagnosticar la afección de ninguna de las partes que se encuentran en el interior del cuerpo. ¿Y a qué decir que también aquí la dialéctica es de gran utilidad para saber claramente de qué premisas extraer qué conclusiones y no verse engañado nunca por sofismas propios o ajenos?

A su vez, para poder observar y reflexionar correctamente sobre la naturaleza de cada una de las partes, Galeno insiste que también se requiere, una ascesis ética, por ejemplo, sobre la conflictividad. La dialéctica, o la conflictividad, es vista por nuestro autor como una forma de lógica que deja de estar orientada hacia la verdad, para subordinarse a un amor desordenado por la propia reputación y el reconocimiento social. En esta línea, critica a Heródoto y Dioscórides por su desprecio hacia la percepción sensorial, alegando que su rechazo a lo que observan proviene de sus caracteres conflictivos (διὰ φιλονεικίαν). En este contexto, escribe: “Ojalá dejaran su vano amor por la lucha” (ἂν εὐξαίμην παύσασθαι ματαίου φιλονεικίας). La conflictividad y el uso de la dialéctica les impiden al estudiante alcanzar la calma y serenidad necesarias para pensar correctamente.

En *Pronóstico*, nuestro autor relata una anécdota elocuente al respecto. Durante una demostración anatómica, asignó a su alumno Alejandro de Damasco el papel de guía (didaskalos), encargándole la tarea de extraer las conclusiones lógicas a partir de las disecciones. Sin embargo, a pesar de los esfuerzos de Galeno, Alejandro no logra contener sus pasiones. Su carácter conflictivo (φιλονεικίας) se hace evidente cuando lo interrumpe antes de que pueda terminar la demostración, presentando una objeción sobre la confiabilidad de los sentidos corporales. Esto provoca la indignación de Galeno, quien decide retirarse de la demostración. Y es que no es posible hacer ciencia ni enseñar a un alumno que ha absolutizado su rapidez lógica y su elocuencia por encima del amor al conocimiento de la physis. Alejandro es incapaz de percibir la naturaleza porque su propia naturaleza está desordenada. Para lograr abrirse a la racionalidad y al orden natural, debe primero liberarse de sus pasiones y deseos desordenados; ordenar su propia naturaleza.

Galeno se aparta de la idea de que el arte médico se reduzca a una simple habilidad técnica para realizar presiones, disecciones, incisiones, heridas o ligaduras. Estos procedimientos no son meros actos mecánicos; deben ir acompañados de un entrenamiento ascético basado en la lógica y la ética, elementos esenciales en la formación del médico. En este sentido, insiste en que el diagnóstico y el pronóstico médico no dependen únicamente de un adecuado entrenamiento sensorial, sino también de una sólida formación ética. Si la mayoría de

los médicos son incapaces de prever la evolución de la enfermedad en sus pacientes, esto no se debe, según Galeno, a una deficiencia técnica, sino fundamentalmente moral.

El pronóstico correcto se basa, sin duda, en la observación, en el razonamiento derivado de la práctica y en la reflexión dialéctica sobre las opiniones de expertos. Sin embargo, retomando la distinción platónica entre ser y parecer, Galeno advierte que muchos médicos, impulsados por la vanidad intelectual, buscan aparentar (*δοκεῖν*) sabiduría ante los demás en lugar de ser realmente sabios (*εἶναι*). Señala el peligro de la *doxosofía* (*δοξοσοφία*), una tendencia perniciosa que lleva al médico a elaborar argumentos falsos pero hábilmente formulados para que parezcan verdaderos (*λόγοι τινὲς ὄντα ψευδεῖς μὲν, εἰς ὁμοιότητα τῶν ἀληθῶν πεπανουργημένοι*).

La ética y la lógica no son simplemente aspectos importantes de la práctica médica; constituyen, en cambio, condiciones fundamentales para su posibilidad epistémica y metodológica. Sin un modo de vida adecuado, el médico no solo es incapaz de ejercer la medicina con excelencia, sino que ésta deja de ser una ciencia para convertirse en mera sofística.

En *Pronóstico*, Galeno busca demostrar que un médico que no se forma ni se entrena en la lógica y la ética es incapaz de comprender plenamente su práctica y de explicarla correctamente. En otras palabras, no puede dar cuenta con veracidad de lo que observa. En este sentido, es posible establecer con su opúsculo un paralelo con un pasaje de la *Ética a Nicómaco*, donde Aristóteles sostiene que solo el hombre bueno –es decir, aquel entrenado en el ejercicio de las virtudes– es capaz de reconocer la verdad de las cosas. Así, la percepción correcta de un fenómeno exige en el científico una disposición particular. En *Diagnóstico y tratamiento de los errores del alma de cada uno*, escribe:

Quienes desean llegar a hacer hombres de ciencia, necesitan estar atentos ante sí mismos (*παρακολουθεῖν*) y ejercitarse, como he dicho antes, en numerosos problemas particulares cuya respuesta correcta tenga un estatus autoevidente que el investigador pueda reconocer como es el caso en la matemática y en la geometría, cuyas bases fundan la astronomía y la arquitectura.

Galeno argumenta que el cuidado de sí es una condición esencial para ser un verdadero hombre de ciencia. Éste debe convertirse en un artesano de su propio yo. Pero en un sentido diametralmente opuesto al que alega Foucault en su estética de la existencia, donde el yo se encuentra desprovisto de todo respaldo de la tradición y la racionalidad.

Galeno concibe la vida del médico como una obra de arte a la que se le deba dar forma. Pero tal como explica Hadot, para el mundo antiguo y tardo-antiguo –Galeno incluido– esta transformación o trasfiguración del yo no es absoluta y autónoma; tiene un *telos*, un propósito que no es otro sino realizar en sí mismo la armonía y orden de la Razón Universal. Hadot señala que, en la actualidad la naturaleza ha pasado a ser percibida como un mero “entorno” del hombre, reducida a un asunto exclusivamente humano y mercantilizado. En contraste, en el pensamiento antiguo, el yo no es una entidad aislada, sino parte integral de la *physis*; es *physis*. Así, el individuo debe situarse y reintegrarse en el orden y la racionalidad de la naturaleza.

El médico se hace, y se apropia de la racionalidad y orden de la *physis*. La transformación del yo, entonces para Galeno, no es arbitraria. Sino que esa transformación debe desenvolverse según el orden manifiesto en la naturaleza, es decir, buscando el desenvolvimiento natural de su racionalidad que no es sino signo del logos universal. El hombre se ejercita a sí mismo en el orden de su propia *physis*. La razón, el apetito concupiscible e irascible son funciones naturales del alma. Pero es la primera la que debe regular al resto. Este supuesto es el núcleo de su ascesis filosófica para la educación del alma y la formación del médico en particular.

Galeno reconoce en la naturaleza un orden providencial, un diseño armónico y simétrico, una inteligencia ordenadora como la causa que explica la organización material de los cuerpos. No duda de su existencia. Pero se declara incapaz de definir su *ousia* (naturaleza o esencia). Alega que llamar a esta causa “dios”, como Platón en *Timeo*, sería hacer afirmaciones no demostrables. En continuidad con la tradición hipocrática nuestro médico sentencia que se limitará a reconocer a la naturaleza como la causa que diseñó este orden. Escribe que si nos maravillamos de las obras de arte mucho más nos admiraremos con las del artesano que ha diseñado nuestros cuerpos, cualquiera que haya sido el dios que nos haya hecho. Un poco más adelante, vuelve a insistir que no es necesario demostrar si este orden de la naturaleza tiene como causa un dios distinto y externo a ella, sino indagar, tal como lo hizo Hipócrates, por el carácter propio de las obras naturales: “quien no va tan lejos como para declarar cuál es la sustancia de la naturaleza que nos forma y gobierna, sino que da el nombre de naturaleza a la causa que nos diseñó como se acostumbra entre los hombres”.

Independiente de este declarado agnosticismo respecto a la naturaleza de esa causa divina y de los avatares de su itinerario religioso, sobre los cuales los especialistas siguen debatiendo, Galeno no deja de concebir la ciencia como aquella tarea que expresa la mayor reverencia y piedad hacia el orden de la naturaleza. En *Sobre la utilidad de*

las partes, alega que escribir un libro sobre anatomía es la forma más excelsa de devoción al creador de los seres humanos, pues a través de ello se aprende a conocer su sabiduría, poder y bondad, y luego se la transmite a los demás.

Como han señalado Ieraci Bio y Vegetti la anatomía constituye el fundamento de la medicina galénica, ya que permite al médico obtener una comprensión precisa de la estructura de los órganos y las funciones de sus partes, y, en última instancia, percibir el orden providencial y racional de la naturaleza. Además, a través de los ejercicios físicos que exige el estudio de la anatomía, el médico alcanza un nivel de conocimiento causal, de raíz aristotélica, que en aquella época se había convertido en patrimonio exclusivo de las escuelas filosóficas.

En los textos analizados, de una manera u otra, no solo se reafirma la necesidad de los ejercicios éticos y lógicos como condición de posibilidad de la contemplación física, sino también, y sobre todo, la posición central o principal que ocupa la ascesis física con respecto a ellos.

Su primacía se manifiesta dentro del ámbito específico de la racionalidad científica. Solo a través de los ejercicios físicos la medicina alcanza el nivel causal. Únicamente en la medida en que el médico comprende el orden teleológico, el *logos* de la naturaleza, puede actuar como un auténtico “ministro de la naturaleza”, corrigiendo y sanando sus factores patológicos.

En *Exhortación a la Medicina*, Galeno sostiene que por medio de las artes liberales –la medicina, la geometría, la música, la astronomía– se obtiene el más excelso de los bienes divinos: la filosofía. El fin es la filosofía: por ella el hombre se abre a la consideración racional que comparte con los dioses. Pero el medio para llegar a ella es también la filosofía, es decir una ascesis, un arte de vida que le permite al hombre liberarse de su naturaleza bestial e infrahumana.

Para Aristóteles hay una diferencia categórica fundamental entre el hombre y el resto de los vivientes y ello tiene que ver con el tipo de vida que el hombre puede elegir vivir. El hombre que vive conforme a la razón, al *logos* puede tener vida contemplativa y poseer por tanto una cierta semejanza con los dioses. Galeno parece seguir bien de cerca esta tesis aristotélica cuando argumenta que ciertamente no nos es posible tener la salud de un héroe como Heracles pero al menos podemos aspirar a tener buena salud en el alma, con ejercicio y entrenamiento constante.

Nuestro médico establece una identidad entre la medicina y la filosofía. El estudio de la *physis*, propio de la medicina, es un camino filosófico. La filosofía no constituye una disciplina ajena e independiente de la formación del médico sino que participa de su mismo

proceso. En este contexto en *Que el mejor médico es también filósofo*, escribe: “Y ciertamente si para el aprendizaje inicial y para la práctica sucesiva la filosofía es imprescindible para los médicos, evidentemente aquel que sea un verdadero médico será sin lugar a dudas también filósofo”. El estudiante de medicina y luego, el médico en su profesión, debe entrenarse en la ascesis necesaria para desplegar un arte filosófico de vida.

Entendemos que esta particular comprensión galénica de la ciencia entra en abierta contradicción con la dicotomía que establece Hadot entre el abordaje científico y filosófico del mundo antiguo. Hadot sostiene que “El carácter del conocimiento científico era objetivo y matemático, mientras que la conciencia cósmica era resultado de un ejercicio espiritual, comprender la existencia individual integrada en la gran corriente del cosmos”. Creemos que la identidad galénica entre medicina y filosofía objeta este tipo de lectura. Para nuestro médico, en cambio, ambas disciplinas se identifican: no sólo porque el ejercicios de ambas requiere el mismo proceso ascético sino también porque ambas participan de la misma búsqueda y deseo de aprehender la sabiduría, el orden, y inteligencia de la *physis*.

A MODO DE COROLARIO

En sus escritos, Galeno asume el papel de maestro que guía a sus discípulos en un proceso de transformación personal. Sus obras reflejan sus preocupaciones pedagógicas, psicagógicas, metodológicas y epistémicas. En este sentido, no se limita a componer manuales sistemáticos destinados a ofrecer una exposición completa sobre un tema médico, sino que pone un particular énfasis en mostrar la sinergia existente entre el entrenamiento ético, lógico y físico del médico.

Según Galeno, cada uno de estos entrenamientos o ejercicios se requiere mutuamente. Sin embargo, no duda en otorgar a la ascesis física una prioridad sobre el entrenamiento lógico y ético, pues es ésta la que, en última instancia, dispone al médico a una especie de contemplación unitiva de la *physis*, otorgando a su arte un verdadero estatuto científico.

En este sentido, Galeno presenta la medicina como un saber profundamente filosófico. La propia práctica de los ejercicios lógicos, éticos y físicos establece una identidad entre el proceso que convierte al estudiante en un buen filósofo y aquel que lo forma como un excelente médico.

Lo que viene a decir Galeno es que a la ciencia se entra por la puerta de la existencia. Es la entrega de la persona del médico a una disciplina filosófica de vida lo que permite comprender y fundamentar la ciencia que práctica. Después de todo, hacer ciencia no es una

tarea automática o mecánica; es una actividad humana, demasiado humana como para ignorar la necesidad de esta ascesis. La búsqueda de la verdad (φιλαλήθεια) que caracteriza a la ciencia, se constituye a su vez en el proceso que convierte a las personas en sabias, virtuosas y de solidez argumentativa. Galeno piensa un mismo proceso de formación y ascesis para forjar hombres de ciencia y hombres virtuosos. La educación filosófico/científica que propone, engendra la virtud y la virtud, a su vez, es la que realmente puede sostener a lo largo del tiempo una verdadera consagración al ejercicio de la medicina. La noción galénica de ciencia exige pensar la identidad metafísica entre verdad y bien, entre ciencia y felicidad, entre rigor técnico y sabiduría.

Occidente con el correr de los siglos ha endurecido estos sedimentos vitales que antiguamente dieron vigor y dirección a la ciencia. Para hacer una ciencia más humana se necesita rehacer al hombre integral. Galeno se mueve en esta esfera de interferencia donde se barrunta todo intento de delimitación entre el conocimiento científico y la existencia humana.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Asmis, E. (2014). Galen's De Indolentia and the Creation of a Personal Philosophy. En C. K. Rothschild y T. W. Thompson (eds.), *Galen's De Indolentia. Essays on a Newly Discovered Letter*, Tübingen, 127–142.
- Boudon-Millot, V. (2009). Galen's Bios and Methods: from ways of life to path of knowledge. En Christopher Gill, Tim Whitmarsh & John Wilkins (eds.), *Galen and the World of Knowledge*, (pp. 175-189). Cambridge: Cambridge University Press.
- Donini, P. L. (2008). Psychology. En R. J. Hankinson (ed.), *The Cambridge Companion to Galen* (pp. 184–209). Cambridge: Cambridge University Press.
- Flemming, Rebecca (2009). 'Demiurge and Emperor in Galen's world and knowledge.' In *Galen and the World of Knowledge*, ed. Christopher Gill, Tim Whitmarsh, John Wilkins. Cambridge: Cambridge University Press. 59–82.
- Foucault, M. (1990). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Foucault, M. (2011). *La hermenéutica del sujeto*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2024) . *Historia de la sexualidad*, Vol. 2. El uso de los placeres, Madrid, Siglo XXI. pp. 102-9) .
- García Ballester, L. (1972). *Alma y enfermedad en la obra de Galeno*. Traducción y comentario del escrito Quod animi more corporis

- temperamenta sequuntur”, *Cuadernos Hispánicos de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, Valencia.
- García Ballester, L. (1993). On the Origin of the ‘Six Non-natural Things’ in Galen. En Harig G. and Kollesch J. (eds.), *Galen und das hellenistische Erbe*, Berlin: Springer.
- García Ballester, L. (1996). Alma y cuerpo, enfermedad del alma y enfermedad del cuerpo en el pensamiento médico de Galeno”, *Rev. Asoc. Esp. Neuropsiq.* Vol. XVI, N° 60, 705-735.
- García Ballester, L. (2002). Galen’s medical works in the context of his biography. En Jon et al. (eds). *Galen and galenism. Theory and medical practice from Antiquity to the European Renaissance* (pp. 1-53). Arrizabalaga, Aldershot: Ashgate Variorum.
- García Gual, C (1998). El cuerpo humano y su descripción en los Tratados hipocráticos, pp. 63-79, en A. Pérez Jimenez, (ed.), *Unidad y Pluralidad del Cuerpo Humano*, Madrid: Ediciones. Clásicas.
- Galeno (2012a). Diagnóstico y tratamiento de las pasiones del alma de cada uno. En Molina González, L. C. (trad.) *Fisiología y Ética. Fundamentos Fisiológicos de la Psicología Moral en Galeno de Pérgamo*, (pp. 328-357). Doctorado en Lógica y Filosofía de la Ciencia, Universidad de Valladolid.
- Galeno (2012b). Diagnóstico y tratamiento de los errores del alma de cada uno. En Molina González, L. C. (trad.) *Fisiología y Ética. Fundamentos Fisiológicos de la Psicología Moral en Galeno de Pérgamo*, (pp. 358-382). Doctorado en Lógica y Filosofía de la Ciencia, Universidad de Valladolid.
- Galeno. (2002). *Tratados filosóficos y autobiográficos*. Teresa Martínez Manzano (Introd., trad. y notas), Madrid: Gredos.
- Galeno (2020). *Acerca de las Doctrinas de Hipócrates y Platón*. Manuela García Valdés, Manuel González Suárez y Javier Verdejo Manchado (Introd., trad., notas e índices). Madrid: Ediciones Clásicas, 2020).
- Gargiulo, T. (2019). Fundamentos epistemológicos de la doctrina galénica de las enfermedades del alma. *Alpha* N°48, 215-228
- Gill, C. (1998). Did Galen Understand Platonic and Stoic Thought on the Emotions?, in J. Sihvola and T. Engberg-Pedersen (eds.), *The Emotions in Hellenistic Philosophy*, Dordrecht, 113–148
- Gill, C. (2007). Galen and the Stoics: Mortal Enemies or Blood Brothers?, *Phronesis* 52, 88–120.
- Gill, C. (2010). *Naturalistic Psychology in Galen and Stoicism*, Oxford: Oxford University Press.

- Gill, C. (2013). 'Philosophical Therapy as Preventive Psychological Medicine', In W. Harris (ed.), *Mental Disorders in the Classical World*, Leiden, 339–360.
- Gill, C. (2019). 'Galen's Περί Ἀλυπίας as Philosophical Therapy: How Coherent is It?', in C. Petit (ed.), *Galen's Treatise Περί Ἀλυπίας (De indolentia) in Context A Tale of Resilience*, Leiden-Boston, MA, 135–154.
- Hadot, P. (1998). ¿Qué es la filosofía antigua? México: Fondo de Cultura Económica.
- Hadot, P. (2004). *Plotino o la simplicidad de la mirada*. Barcelona: Alpha Decay.
- Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela.
- Hadot, P. (2009). *La filosofía como forma de vida*. Barcelona: Alpha Decay.
- Hadot, I. (2014). Sènèque. Direction spirituelle et pratique de la philosophie. Paris: Vrin
- Hankinson, R. J. (1991). Galen's Anatomy of the Soul, *Phronesis* 36.3, 197–233.
- Hankinson, R. J. (1993). Actions and Passions: Affection, Emotion and Moral Self-Management in Galen's Philosophical Psychology. En J. Brunschwig and M. C. Nussbaum (eds.), *Passions and Perceptions: Studies in Hellenistic Philosophy of Mind* (pp. 184–222). Cambridge: Cambridge University Press.
- R. J. Hankinson, R. J.. *The Cambridge Companion to Galen*. Cambridge Companions to philosophy. (Cambridge: Cambridge University Press, 2008).
- Ieraci Bio A. M., "Sulla concezione del medico pepaideuménos in Galeno e nel tardoantico", en J. A. López Ferez (ed.), *Galeno: Obra, pensamiento e influencia* (Coloquio internacional, Madrid, 22-25 de marzo de 1988), Madrid, 1991, (133-152) (Madrid: Universidad nacional de educación a distancia, 1991).
- Jacques Jouanna. (2009). Does Galen have a medical programme for intellectuals and the faculties of the intellect?. In *Galen and the World of Knowledge*, (pp. 203-204) Edited by Christopher Gill, Tim Whitmarsh and John Wilkins. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kühn,, K. G. (ed.), 1821–1833, *Claudii Galeni Opera Omnia*, 20 vols in 22, Leipzig.
- Lee, P. M. J. (2014). Ancient Mentors and Moral Progress According to Galen and Paul. En R. A. Eklund y J. E. Phelan Jr (eds.), *Doing Theology for the Church: Essays in Honor of Klyne Snodgrass* (pp. 55–70). Eugene, Oregon: Wipf & Stock

- Linden, D. E. J. (1999). *Medicine and Morality in the Ancient World: An Analysis of Galen's Medical and Philosophical Writings*, Unpublished PhD Thesis, University of Oxford.
- López Piñero, José M., Morales Meseguer (1966-1967). Los tratamientos psíquicos anteriores a la aparición de la Psicoterapia, *Asclepio*, 457-481.
- López Piñero, José M., Morales Meseguer, J. M. (1970). *Neurosis y Psicoterapia. Un estudio histórico*. Madrid: Espasa Calpe.
- Molina González, L. C. (2012). *Fisiología y Ética. Fundamentos Fisiológicos de la Psicología Moral en Galeno de Pérgamo*, Doctorado en Lógica y Filosofía de la Ciencia, Universidad de Valladolid.
- Moreno Rodríguez, R. (1983). El concepto de *diáthesis pará phýsin* (estado preternatural) en la patología de Galeno", *Dynamis*, Vol. 3, 7-27.
- Moreno Rodríguez, R. (2013). Ética y Medicina en la obra de Galeno, *Dynamis* 33-(2), 441-460.
- Nehamas Alexander (2005). *El arte de vivir. Reflexiones socráticas de Platón a Foucault*. Pre-Textos: Valencia.
- Nussbaum, M. (2021). *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*. Paidós Básica: Barcelona.
- Overholt, M.S. (2016). The practice of ἄσκησις in Galen's Avoiding distress. (PhD), University of Iowa; Spring 2016. DOI: 10.17077/etd.hgwc46vm.
- Petit, C. (2018). *Galien de Pergame ou la rhétorique de la providence: Médecine, littérature et pouvoir à Rome*, Leiden-Boston: MA.
- Piegaud, Jackie (1981). *La maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique Antique*. Primera Edición. París: Les Belles Lettres.
- Pietrobelli Antoine (2017) Galen's Religious Itineraries. *Religion in the Roman Empire*, 2017 (RRE), 3 (2), pp. 221-241. RRE 3 (2017), 221–241. DOI:10.1628/219944617X15008820103388.
- Pietrobelli A. (2018). Le commentaire comme exercice spirituel chez Galien. En Delattre, E., Valette et Cottier J. F. (éd.), *Pragmatique du commentaire. Mondes anciens, mondes lointains*", (pp. 81-110). Turnhout: Brepols.
- Rabbow, Paul. 1914. *Antike Schriften über Seelenheilung und Seelenleitung auf ihre Quellen untersucht*, vol. I: Die Therapie des Zorns. Leipzig: Teubner.
- Rabbow, Paul. 1954. *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*. München: Kösel-Verlag.

- Schiefsky, M. (2012), 'Galen and the Tripartite Soul. En R. Barney, T. Brennan and Ch. Brittain (eds.), *Plato and the Divided Self* (pp. 331–349). Cambridge-New York: Cambridge University Press.
- Tieleman, T. (2003). Galen's Psychology. En J. Barnes and J. Jouanna (eds.), *Galien et la Philosophie: huit exposés suivis de discussions* (pp. 131-169). Genève: Fondation Hardt.
- Vegetti, M. "L'immagine del medico e lo statuto epistemológico della medicina in Galeno", *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 37, 2 (1994), 1672-1717.
- Xenophontos, S.A. (2014). Psychotherapy and Moralising Rhetoric in Galen's Newly Discovered Avoiding Distress (*Peri Alypias*)". *Medical History*, 58, 585-603.
- Xenophontos, S.A (2024). *Medicine and practical ethics in Galen*. Cambridge: Cambridge University Press.

MARTHA ENTRE DOS MARÍAS. UNA LECTURA FILOSÓFICO-COSMOLOGICA DEL SERMÓN 86 DE MEISTER ECKHART¹

Ángel Garrido Maturano

1. INTRODUCCIÓN

¿Hay, acaso, algo divino en nosotros y cuál es el tipo de existencia, la impronta vital fundamental, que trasunta o “deja ver”, aunque más no fuere por un instante, el hacerse presente de lo divino o absoluto en la vida de un ser humano? Esta cuestión esencial podría, valiéndonos de otro lenguaje, formularse, también, en estos términos: ¿Es posible pensar una unión entre Dios y el alma e indicar cómo se realizaría ella en la realidad efectiva? Silvia Bara Bancel ha observado, con razón, que éste es el problema central de la entera obra de Meister Eckhart: “Todo el esfuerzo del Maestro Eckhart y su dificultad se concentra en explicar en qué consiste esta unión del alma con Dios y cómo se realiza”². En especial, la cuestión concreta de si es una vida fundamentalmente activa o una de naturaleza contemplativa aquella que realiza la mencionada unión con o el hacerse presente de lo divino en la existencia es, precisamente, el punto crucial de su célebre sermón 86. En él, como es sabido, el Maestro comenta el Evangelio de Lucas 10, 38-42 que narra el encuentro de Jesús con las dos figuras

1 Este trabajo fue publicado por primera vez en: Analítica. Revista de Filosofía de la Universidad de Panamá (4), Oct. 2024 – Sept. 2025 ISSN – L 2805 – 1815, pp. 150-172

2 Silvia Bara Bancel, “Para entender al Maestro Eckhart y la mística alemana”, Ciencia tomista, N° 437, 2008, pp. 453-485; p. 483.

paradigmáticas de ambos tipos de vida: Martha y María. En contraposición a la lectura teológica tradicional que privilegia la vida contemplativa³, Eckhart antepone en el sermón la figura de Martha a la de María. ¿Significa ello que Martha es el ideal consumado de la vida cristiana, y que, por tanto, las obras objetivas de caridad son lo único que importa para acercarse a Dios? ¿Se trataría del punto de vista meramente contrapuesto al tradicional? La situación es, a mi modo de ver, más compleja. Teniendo en cuenta esa complejidad latente en el texto eckhartiano, las reflexiones que aquí comienzan habrán de consagrarse a desplegar una interpretación del sermón desde el trasfondo de dos preguntas de carácter filosófico. Primero, aquella con la que abrimos este texto, a saber, qué impronta vital trasunta la presencia de algo divino en la existencia y cómo lo hace. Segundo, la pregunta por la índole última de lo divino, pensada desde su acontecer en la existencia. La investigación, sobre el trasfondo de tales interrogantes, se estructura en función de tres objetivos concatenados. El primero, que sigue una hipótesis de Max Rohstock⁴, radica en mostrar en qué

3 Esta lectura tiene sus referentes más importantes en Santo Tomás y San Agustín. Tomás ve a María como paradigma de la vida contemplativa y a Martha de la activa. Para Tomás, la vida contemplativa de María se centra en oír el verbo de Dios, mientras que Martha, aunque se propone servir al verbo encarnado, se ve distraída por cuestiones mundanas. En su interpretación del pasaje del Evangelio en cuestión, además del motivo aristotélico del carácter autosuficiente de la vida contemplativa, Tomás emplea como argumento en favor de la preeminencia del ideal representado por María la afirmación de Jesús, a saber, que ésta eligió la mejor parte, la que nunca le será quitada (cf. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Madrid: BAC, 1988, pp. 658-661). Martina Roessner observa que, a pesar de que la reapropiación del aristotelismo por la escolástica condujo a una revalorización de la vida teórica y contemplativa, para Tomás y los dominicos la contemplación no podía agotarse en la pura teoría o en el mero conocimiento, sino que el tipo más alto era una *vita mixta* que, de acuerdo con el lema dominico *contemplata aliis tradere*, incluía una cierta actividad, a saber: “la enseñanza y la instrucción en la fe también a otros hombres, de modo que sean conducidos al conocimiento de la verdad divina y, así, finalmente, a la visión de Dios”. Martina Roessner, *Ich-Logos-Welt. Der egologische Ansatz der ersten Philosophie bei Meister Eckhart und Edmund Husserl*, Freiburg/München: Alber, 2020, p. 167. Así comprendida la *vita mixta*, la *vita activa* resultaría, en ella, en última instancia, también referida a la *vita contemplativa*. En cuanto a los antecedentes que llevaron a Agustín a la propagación en occidente del ideal contemplativo, cf. la excelente síntesis de Dietmar Mieth, *Meister Eckhart*, München: C.H. Beck, 2014, 193-194.

4 Vuelvo mía la hipótesis de Rohstock, quien, en un reciente trabajo, advierte que en el sermón Eckhart construye tres y no dos puntos de vista diferentes, a saber, “el estético, representado por la joven María, el punto de vista del entendimiento natural, representado por la hacendosa Martha, y el punto más alto de la razón, representado por la María madura”. Max Rohstock, “Vita contemplativa und vita activa. Überlegungen zum Verhältnis von Theorie und Praxis in Meister Eckharts Predigt

medida el ideal de vida consumada, en la que el alma sería una con la divinidad, no está representado por Martha, a pesar de que efectivamente Martha está más cerca de la divinidad que la joven María, sino por una tercera vía: la de una María madura, que el texto presagia, pero que en el momento del encuentro narrado por Lucas aún no ha llegado a ser. A ella podríamos llamarla segunda María. El siguiente objetivo, radica en elucidar la índole del ideal de vida plena representado por esa segunda María, en quien tenderían a fundirse vida activa y contemplativa, pero no como la vivencia consciente del sujeto del sentido de su propio obrar objetivo como medio que lo conduce a la visión extática de Dios, sino como un fenómeno que me atrevo a condensar en la expresión impersonal “se da”. Con esta fórmula se mienta aquí aquella instancia de la existencia en la cual la subjetividad –su obrar, pero también su saber y su querer– se disuelve en un puro dejar ser, de modo tal que el existente deviene uno con un acontecer del ser a través del cual se realiza o “se da” lo divino mismo. No se trataría, entonces, de la experiencia del consumarse a sí mismo del sujeto en la realidad objetiva, sino del acontecimiento de un destello –nunca definitivo– de consumación de la realidad a través del modo en que ésta “se da” en con-formidad con la existencia del hombre concreto. Finalmente, y como corolario de los objetivos anteriores, intentaremos bosquejar sucintamente la concepción fundamental de la divinidad como creatividad cosmológica que alienta, a manera de trasfondo y significado potencial implícito, en el texto eckhartiano.

Es menester realizar una aclaración respecto de la perspectiva de lectura y del método que guía esta investigación. En lo que a la perspectiva respecta, ella aspira a ser filosófica, en cuanto los interrogantes, arriba formulados, que constituyen el trasfondo de estas observaciones y desde los cuales ellas se desprenden, son filosóficos y atingen a lo que podríamos llamar el universal singular, a saber, a todo hombre en tanto tal, que, independientemente de su adherencia a cierta confesión o revelación positiva, se plantea la cuestión de si algo divino puede hacerse presente en la existencia y de cómo lo haría. En lo que al método respecta es hermenéutico-dialógico. Reivindicar una hermenéutica dialógica no significa imponer de modo arbitrario

86”, *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 65 (2), 2023, pp. 95-112; p. 109. Si bien comparto, desde lo formal, la hipótesis de los tres puntos de vista, mi modo de interpretar el posicionamiento de la María adulta, como se verá, difiere sustancialmente de lo que entiende por tal Rohstock, que lo reduce a una experiencia de evidencia de tipo cognitiva o a una “conciencia de” la unidad con Dios “que debe acompañar a cada acto de la vida práctica que nosotros ejecutemos”. *Ibid.*, p. 110.

como “significado verdadero” un sentido externo y ajeno al texto en cuestión. Antes bien, de lo que se trata es de articular un potencial significativo que está presente en el texto de modo implícito, pero que puede volverse explícito cuando se dialoga con dicho texto y se explicita el significado de aquello a lo que él refiere bajo el esquema interpretativo “algo como algo” desde una perspectiva determinada. En este caso, desde una perspectiva filosófico-cosmológica, que se propone elucidar hasta qué punto aquella existencia consumada, en la que un ser humano llega a ser uno con la divinidad, puede ser legítimamente pensada como fusión con la creatividad o potencial creativo puro e indeterminado que atraviesa el universo todo y que constituiría, en última instancia, la divinidad de lo divino. Un método de lectura aplicado a Eckhart, regido por una perspectiva filosófico-cosmológica y que se desarrolla desde una hermenéutica dialógica, ha de ser inevitablemente heterodoxo. La citada Silvia Bara Bancel concede que la obra del Maestro implica una invitación a ir más allá del sentido inmediato de sus afirmaciones y da origen a múltiples interpretaciones, según los textos que se privilegien⁵. Sin embargo, la estudiosa pretende llegar a la “comprensión verdadera y sana que el autor quiso dar a sus palabras”⁶, para lo cual sería necesario ubicarlo en su contexto histórico y determinar sus fuentes e influencias. Una lectura heterodoxa representa lo contrario de esta legítima metodología filológica. A ella no le interesa reproducir el sentido sano que el autor quiso dar a sus palabras, profundizando para ello en el análisis de su contexto e influencias históricas, sino que quiere desarrollar lo que sus palabras nos dan a entender o inspiran hoy en día en nuestro propio contexto y en función de las preguntas desde las cuales las abordamos. Es así que esta lectura se aparta conscientemente de los pruritos filológicos y asume como propio el principio hermenéutico según el cual toda gran obra filosófica, inspirada y apelante, siempre puede decir más de lo que quiere decir. Pienso que esta perspectiva no es extraña al propio Eckhart, cuando, refiriéndose al texto inspirado por excelencia, la Sagrada Escritura, afirma que “nadie es tan simple de mente que no encuentre en ella lo que le conviene; y de nuevo, nadie es tan sabio que, si quiere indagar en ella, no encuentre en ella más y a ella más profunda”⁷.

5 Cf. Silvia Bara Bancel, op. cit., p. 479.

6 Ibid.

7 Meister Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate*. Zürich: Diogenes, 1979, p. 263.

2. LA PRIMERA MARÍA

En el sermón se entrelazan dos formatos, que saltan continuamente del uno al otro y cuyas fronteras resultan difíciles de determinar. Por un lado, consideraciones teológicas fundamentales que se insertan a modo de excursos y, por otro, paráfrasis del evangelio comentado. De allí que resulte complejo articular de modo sistemático la interpretación limitándose a una reconstrucción lineal de la obra. Sin embargo, como bien ha advertido Volker Leppin, en su excelente estudio sobre la estructura formal del texto en cuestión, “en su sermón Q 86 Meister Eckhart ordena los distintos modos de comportamiento dentro de un esquema de tres caminos hacia Dios”⁸. Para el estudioso, el dominico desarrolla los dos primeros modos fundamentales de vida cristiana en correspondencia con los dos primeros caminos y las figuras que los representan: Martha y María. De allí que puedan distinguirse “una búsqueda de Dios a través del ser activo en relación con las creaturas, por un lado, y un éxtasis para con Dios, por el otro”⁹. A mi modo de ver, que difiere en este punto del de Leppin¹⁰, la representante del tercer camino, que Eckhart no desarrolla, pero sí anuncia e introduce como el superior e ideal, sería la segunda María o María madura. De allí que sea legítimo articular la lectura del texto en función de los tres caminos hacia Dios y de las figuras que lo representan. La primera de es la de la joven María.

Eckhart comienza su prédica mencionando los tres fundamentos que llevaron a María a sentarse a los pies de Cristo. El primero era la bondad de Dios que había abrazado su alma. El segundo, un

8 Volker Leppin, “Die Komposition von Meister Eckharts Maria-Martha Predigt”, *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1997, Vol 94, N 3, pp. 69-83; p. 82.

9 Ibid.

10 El estudioso se circunscribe a los dos primeros caminos y deja de lado la tercera vía. En este sentido, refiriéndose al texto, afirma: “Horizonte de su planteamiento es, antes que nada, su esquema de tres caminos, los cuales, sin embargo, (...), en el desarrollo de la prédica se reducen a dos: el buscar a Dios en las creaturas y el estar en la periferia de la eternidad como modo extático del encuentro con Dios”. Ibid, pp. 79-80. Si la prédica se redujese a dos caminos y dos modos de conducta, la tercera vía hacia Dios y la figura de la María adulta no tendrían razón de ser. En algún sentido el propio Leppin reconoce este esquema de tres figuras cuando afirma que “María antes de que [y no cuando] ella pueda llegar a ser esencialmente María, tuvo [y no tiene] que recorrer el camino [de Martha] de actividad y seguir a Cristo”. Ibid., p. 82 (curativas mías). La fuerte valorización de la figura de Martha en el discurso debe leerse, a mi modo de ver, más que como una idealización del segundo camino, como una apelación a las oyentes de la propia prédica de ese Maestro de vida que fue Eckhart para que el ideal extático de visión directa e inmediata de Dios, propio de María Magdalena y al que se aspiraba en los conventos de dominicas, no desembocase en una suerte de quietismo.

anhelo inexpressable que iba más allá de cualquier “algo” identificable y que, justamente por ello, era deseo de absoluto. Y el tercero el dulce consuelo y la felicidad que generaban las palabras eternas salidas de la boca de Jesús¹¹. Bondad, ansía de absoluto y consuelo divino son, entonces, los nobles fundamentos que llevan a la joven María a buscar a Dios. No son fundamentos endeble de los que se desprendería que el camino mariano es una vía errada. Por el contrario, que ellos sean los fundamentos muestra que Eckhart supone que la vía extática hacia Dios tiene un alto rango, comparable al de las obras y el servicio que será ejemplificado con la figura de Martha. Incluso se acentúa, de modo indirecto, este rango del camino extático cuando se afirma que aquellos que, como Martha, en virtud de su obrar, están cerca de las cosas y no en ellas tienen tanto valor y están tan cerca de la eternidad como los que movidos por el éxtasis de la palabra divina están allí arriba “en el círculo de la eternidad”¹². De ello se deduce que el camino extático, que la experiencia o el padecimiento íntimo de estar siendo abrazados por lo absoluto, por su bondad y su consuelo, de ningún modo, para Eckhart, sería suprimible o quedaría superado por el camino de las obras, sino que ambos, cuando se los transita en su plenitud, están igual de cerca de la eternidad. En consecuencia, una interpretación reductiva que vea en el sermón de Eckhart tan sólo la mera contracara de la interpretación tradicional, que resalta a María por sobre Martha, resulta, por lo menos, insuficiente. Sin embargo, a pesar de que ambos caminos, cuando son transitados por completo, tienen el mismo rango y terminan (como se verá en la María adulta) convergiendo, la joven María está empezando a transitar la vía extática. A diferencia de Martha, que ya está entregada al Señor, María todavía está comenzando a experimentar el amor divino. Por tanto, ella está empezando a disfrutar de la posibilidad de recibir la palabra de Dios. Concuerdo con Thomas Binotto cuando afirma: “María está siendo convertida - Martha ya está convertida. María está aprendiendo a volverse hacia Dios - Martha está ya vuelta hacia Él”¹³. ¿Y en qué

11 Cf. Meister Eckhart, “Intravit Jesus in quoddam castellum, et mulier quaedam, Martha nomine exepit illum”. Lukas 10, 38” en: Meister Eckhart, *Meister Eckhart Werke II*, ed. y trad. de Niklaus Largier, Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag, 1993, pp. 208-229; p. 209. Sigla: Pr. 86. Todas las traducciones al español de la edición de Largier son mías. Los paréntesis indican siempre textos incluidos por el editor de la traducción al alemán actual; los corchetes textos insertados por mí.

12 “Ellos [los que están junto a las cosas y no en ellas] están tan cerca (de las cosas) y, sin embargo, no tienen por ello (por su estar-bien-cerca-de las cosas) menos que si estuvieran arriba en el círculo de la eternidad”. Pr. 86, p. 215.

13 Thomas Binotto, “Gott Besuch bei Martha und Maria. Versuch eine Predigt von Meister Eckhart zu vergegenwärtigen”, en: Alois Haas, Thomas Binotto, *Meister*

se advierte que María aún no ha llegado a la plenitud de la vía extática y que no sólo tiene mucho que aprender, sino que todavía debe recorrer el camino que la propia Martha ha recorrido? Eckhart es explícito al respecto: “A la querida María la tenemos bajo la sospecha de que, de algún modo, se había sentado allí [a los pies de Jesús] más por voluntad de un sentimiento de bienestar que por su provecho espiritual”¹⁴. María no ha alcanzado aún la plenitud espiritual ni ha unido por completo su alma con Dios porque sigue asida a sí misma, asida al deseo de bienestar y deleite propio que le provoca el amor divino. María no ha cumplido aún con aquella condición ineludible para que el alma humana sea traspasada por completo por lo divino. A la que Eckhart llama “desasimiento” (*Abgeschiedenheit*).

No podemos analizar, aquí, en detalle, esta noción central del pensamiento eckhartiano. Sin embargo, conviene recordar sus trazos fundamentales. En el famoso sermón “*Beati pauperes spiritu*” se ilustra el desasimiento a través de la figura de la verdadera pobreza a la que sólo accede aquel ser humano que no quiere, no sabe y no tiene nada. El hombre en verdad pobre es quien se ha liberado hasta tal punto de sus deseos que ni siquiera quiere que su voluntad cumpla la divina, porque tal querer sería, de hecho, un querer del yo. De allí que escriba Eckhart: “Si nuestra voluntad llega a ser la voluntad de Dios, eso está bien; pero si la voluntad de Dios llega a ser nuestra voluntad, esto está mucho mejor”¹⁵. Además de no querer nada, “el hombre pobre es aquel que nada sabe”¹⁶. Quien es en verdad pobre debe desvincularse hasta tal punto de sus representaciones que incluso “él no sepa, ni reconozca, ni sienta que Dios vive en él”¹⁷. Y ello porque, en el trasfondo de todo intento de conocer lo que quiere Dios e identificarlo con el propio querer, se esconde la desmesura de creer que está en mi poder determinar la voluntad divina. Por último, Eckhart agrega como característica esencial del desasimiento el no tener nada. La pobreza esencial es “aquella en la que el hombre no tiene nada”¹⁸. Que nada tenga no significa estar sumido en la miseria material, sino desinteresarse por completo de sí mismo y, por ende, de todo aquello que pueda poseer, de lo que pueda disponer o de lo que pueda disfrutar.

Eckhart. *Der Gottscuher*, Freiburg im Breisgau: Kreuz Verlag, 2013, pp. 143-157; p. 145.

14 Pr 86, p. 213.

15 Meister Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate*, p. 336.

16 Ibid.

17 Ibid.

18 Ibid., p. 337.

Cuando el hombre se ha desasido de sí y no quiere ni conoce ni tiene nada, él mismo se ha vuelto nada. Su voluntad se ha desvanecido por completo. Sin embargo, esta nada en que se ha convertido no es la vacuidad insignificante. Muy por el contrario, ser nada equivale a ser pura apertura, pura receptividad silenciosa. Mas ello no significa tampoco dedicarse por entero a la vida contemplativa, sino ser de modo tal que mi ser “se dé” como un puro dejar que a través mío acontezca en la realidad efectiva la voluntad divina. En este sentido, bien puede decirse que “el desasimiento no es una forma de contemplación, sino que es cómo vivimos las acciones que realizamos”¹⁹. Pues bien, esta pobreza verdadera del desasimiento no ha sido alcanzada aún por María. Ella quiere algo: quiere su propio bienestar; sabe algo: se reconoce amada por Dios; y, finalmente, tiene algo: el deleite que le provoca ese saber. María aún no ha cumplido con el desasimiento, que es la condición necesaria para la unión del alma con la divinidad y la consecuente plenitud espiritual. La joven María, aún está demasiado interesada en sí misma, en su propio contento y en el deleite que le provoca sentirse “mimada” (*verzärtelt*)²⁰ por el consuelo y la dicha que le proporciona la palabra de Jesús. “María se encuentra patentemente en un estadio de conciencia de arrobamiento estético, del cual Martha intenta liberarla”²¹. Como bien lo advierte el Maestro, el pedido de Martha a Jesús “dile que me ayude” no está inspirado en un rencor de Martha por tener que cumplir sola con todas las obligaciones hogareñas, sino en el temor de que María permaneciese estancada en ese sentimiento de bienestar y no fuera más allá, es decir, no llegase a ser fructífera en obras.

Pero al temor de Martha Jesús responde “Martha, Martha, te preocupas por demasiadas cosas, cuando sólo una es necesaria. María ha escogido la mejor parte, la que nunca se le podrá quitar” (Lc 10, 41-42). La palabra de Jesús no tiene el sentido de un reproche. Antes bien, “le dio a Martha la noticia y el consuelo de que María llegaría a ser tal como ella lo deseaba”²². De este modo, Jesús ni antepone María a Martha ni descalifica el pedido de esta última. Sólo constata que, en el momento de evolución espiritual de María, este estadio extático es el necesario y representa para ella lo mejor; pues la joven María aún no ha llegado tan lejos como la experimentada Martha. Tomas Binotto

19 Santiago Poznansky, “La doctrina eckhartiana del desasimiento en San Lucas 10 (38-42)”, *Tábano*, N 17, 2021, pp. 44-55, p. 49.

20 Pr. 86, p. 209.

21 M. Rohstock, *op. cit.*, p. 100.

22 Pr. 86, p. 213.

observa que de la interpretación eckhartiana del pasaje evangélico se deriva que el encuentro con Dios no es uniforme ni acontece del mismo modo de una vez y para siempre en todos los hombres ni en todos los momentos de la existencia, sino que tiene en cuenta la situación individual de cada existente particular: “Dios sale al encuentro de cada hombre en el mejor modo posible para él. Y cada ser humano que pueda adentrarse en este modo ha elegido la mejor parte”²³. A mi modo de ver y en concordancia con Binotto, la interpretación eckhartiana de la respuesta de Jesús a la solicitud de Martha pone de manifiesto que el camino hacia la unidad del alma con Dios o, para decirlo en otro lenguaje, la posibilidad de experimentar nuestra existencia transida por lo divino, implica como actitud fundamental la libertad. No el libre arbitrio de hacer lo que uno quiere para buscar la propia satisfacción, sino la libertad de dejar que lo divino interpele a cada individuo de acuerdo con su situación particular, sin pretender determinar por anticipado cómo el hombre debe experimentar la presencia de Dios en su vida. Una libertad tal implica no sólo la liberación de la voluntad de poder de aquellos que pretenden imponerle al otro hombre el modo en que Dios debe salir a su encuentro, sino también la liberación de sí mismo y de la pretensión de determinar y disponer uno mismo del modo, el momento y el lugar en que Dios acontecerá en la existencia. El discurso eckhartiano, así concebido, resulta profundamente antidogmático y sigue representando, hoy en día, una interpelación para todo intento de uniformizar la experiencia religiosa.

Pero lo que para ese momento de la vida y del camino de María era la mejor parte, no es aún el fin del camino ni la consumación espiritual de la vida. María, si quiere unirse a lo divino, debe ir más allá de sí misma, de su interés por sí y de su bienestar. Ha de recorrer también el camino de Martha.

3. MARTHA

Tres son también los fundamentos que empujan a Martha a ponerse activamente al servicio de Cristo. El primero era su madurez que le permitió adquirir una constitución ejercitada y bien preparada para la actividad que se le requiriese. El segundo, un carácter prudente y sensato que sabía dirigir la acción a lo más alto, es decir, que le permitía ponerla siempre al servicio de Dios. La tercera, el reconocimiento de la alta dignidad del querido huésped del cual era anfitriona²⁴. Martha es mayor que María. Esta indicación de Eckhart no responde a la mera

23 T. Binotto, op. cit., p.148.

24 Cf. Pr. 86, p. 209.

constatación de la edad cronológica, sino que la madurez simboliza, en primer lugar, una mayor experiencia práctica y comprensión de la vida, que la pone en mejores condiciones no sólo para obrar, sino para discernir lo que es necesario hacer. En segundo lugar, su edad le ha otorgado, también, la prudencia para hacer aquello que resulte necesario del mejor modo posible; y, en tercero, una cierta sapiencia que le posibilita reconocer a quien porta la dignidad divina y orientar su obrar al servicio de aquel. Si ella tiene estas características, no es meramente por ser “más vieja”, sino porque, con el paso del tiempo, ha desarrollado una existencia lograda. Ha ido más allá de la actitud de María de escuchar extasiada el verbo divino y ha sumado a ello, como respuesta al verbo, el ponerse al servicio de la encarnación del verbo, es decir, de su presencia viva en el mundo. Y lo ha hecho obrando la obra que el verbo proclama. En esto ve Eckhart una ventaja de Martha por sobre María. La diferencia entre ellas queda expuesta en el otro sermón que el Maestro dedica al pasaje bíblico en cuestión, a saber, el dos, que lleva el mismo título que el 86. Allí se dice:

¡Ahora prestad atención y observad con mucho cuidado! Si el hombre siempre permaneciera virgen, entonces no vendría de él ningún fruto. Si él ha de llegar a ser fecundo, entonces es necesario que sea mujer. “Mujer” es el nombre más noble que se le pueda adjudicar al alma, y es mucho más noble que doncella. Es bueno que el hombre reciba en sí a Dios y en esa receptividad él es doncella. Pero es mejor que Dios llegue a ser fecundo en él. Sólo el volverse fecundo del don es gratitud por el don, y entonces el espíritu se vuelve mujer en una continuamente renacida gratitud, en la que él vuelve a engendrar a Jesús en el corazón paternal de Dios.²⁵

María es aún doncella: sólo ha recibido el don del verbo divino. Es bueno y necesario que sea doncella, porque nadie puede realizar el don sin haberlo recibido. Pero Martha ya es mujer. No sólo ha recibido el don, sino que lo está realizando una y otra vez: se ha vuelto fecunda. Ella permite que el Verbo continuamente se encarne, es decir, que se ejecute en la realidad efectiva. De las palabras del Maestro se puede concluir que, en tanto Dios se da como don de fecundidad, el continuo engendramiento de Jesús –el verbo encarnado por excelencia– no puede acontecer sino como ser fecundo, como ser para que el ser pueda ser y consumarse. El existente se vuelve uno con el constante renacer que lo divino es cuando pasa de doncella a mujer, esto es,

25 Meister Eckhart, *Deutsche Predigte und Traktate*, p. 160.

cuando su existencia se integra plena y activamente en la fecundidad, que es el modo de encarnarse y renacer una y otra vez de lo divino. Esto es lo que ha comprendido Martha. Por ello está por arriba de María. Ésta aún no ha hecho de su vida pura fecundidad, puro amor al servicio del despliegue de las potencialidades de ser de todo aquel y aquello con lo que ella entre en relación. Sigue siendo doncella y debe llegar a ser mujer.

Precisamente por ser mujer Martha aprendió en su obrar a estar “junto a las cosas, y no que las cosas estén en ella”²⁶. Con la expresión “junto a las cosas” en vez de “en las cosas” Eckhart describe no tanto el tipo de obra concreta, cuanto el modo en que Martha se relaciona con su actividad. Refiriéndose a los que están junto a las cosas Escribe el Maestro: “Están cuidando de las cosas aquellos que en el conjunto de su actuar se encuentran libres de impedimentos”²⁷. ¿Y quiénes son estos? “Libres de impedimentos están aquellos que ajustan según el modelo de la luz eterna todas sus obras, y esa gente está junto a las cosas y no en las cosas”²⁸. Estar junto a las cosas, mienta, entonces, obrar de un modo tal que quien obra se halla libre de todo impedimento, esto es, de todo interés propio, de todo “para qué” personal o anhelo de lograr algo para sí que lo ataría a las cosas perseguidas. Si el por qué o el para qué del obrar residiesen en su interés en sí mismo, entonces estaría absorbido en las cosas, poseído por ellas y no gozaría de la libertad de ser “para” o “junto a” las cosas. “La libertad de las cosas resulta, así, una libertad para las cosas”²⁹. Libre para las cosas es aquel cuyo entero obrar es un ajustarse al “modelo de la luz divina”, esto es, aquel cuyo obrar es para todo aquello que emerge, que viene a la luz desde sí y que desde sí puede fructificar, porque la luz de la divinidad se da a sí misma en el sujeto como don de fecundidad, como capacidad de dar y dejar ser. Eckhart señala tres características que son propias del obrar de Martha y de todos aquellos que están junto a las cosas y que ajustan su obrar a la luz divina: “Tres cosas son imprescindibles en nuestro obrar. Ellas son que se lo haga de modo ordenado

26 Pr. 86, p. 215.

27 Ibid.

28 Ibid.

29 Dietmar Mieth, *Die Einheit von vita activa und vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler*, Regensburg: Friedrich Pustet, 1969, p.199.

(ordentlîche), apropiado (redelîche)³⁰ y sapiente (wissentlîche)³¹. Con la idea de un obrar ordenado mienta el Maestro “lo que en todo aspecto corresponde a lo más alto”³², es decir, lo que permite que todo se coordine de modo tal que cada cosa acerque su aspecto a su ideal, a lo más alto que ella pueda realizar. Con la de un obrar apropiado se refiere a aquella mirada lúcida que permite ver las cosas en y desde sí mismas por entero, esto es, verlas tal cual propiamente son (y no tal cual quiero que sean), de modo de que “conoce lo que es mejor para ellas en el tiempo”³³ y obra en consecuencia. Finalmente, con la idea de un obrar sapiente se mienta aquel que se ejecuta con diligente atención hacia cada una de las cosas y los seres, de suerte que “se sienta en las buenas obras la verdad llena de vida con su presencia benefactora”³⁴. En efecto, el actuar sapiente refiere aquel obrar cuidadoso y bienhechor que conforta a los seres, llevando a cada uno a la verdadera plenitud de su vida, pues cuando cada ser alcanza su plenitud vital o “verdad”, entonces se deja sentir en él el acontecer benéfico de la presencia divina. Cuando el orden, la propiedad y la sapiencia están presentes en el obrar, ellos conducen cerca de Dios, esto es, integran o reúnen a quien obra en el tejido mismo del obrar divino. Desde este momento, lo divino se hace presente o acontece en él y en su alma por medio de la consonancia de su obrar con el divino: se vuelve uno con Dios³⁵. De allí que el obrar constituya para Eckhart el primer camino

30 El adjetivo “redelîch” que se traduce usualmente por “con inteligencia” debe ser referido a su acepción originaria para advertir la significación con que lo usa aquí Eckhart. En el alto alemán medio “redelîch” “fue usado originariamente con el sentido de “de un modo tal que se pueda dar cuenta de ello”. Günther Drosdovski (ed.), Duden Band 7. Etymologie. Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache, Mannheim/Wien/ Zürich: Dudenverlag, 21989, p. 578. De “redelîch” deriva el adjetivo alemán actual “redlich” que tiene el significado de probo, honesto, decente. He decidido verterlo por “apropiado”, porque quien obra apropiadamente puede dar perfectamente cuenta de lo que ha hecho y, en consecuencia, ha obrado también de manera proba. N. Largier lo traduce al alemán actual por “ein-sicht-voll” que literalmente significa aquella mirada (Sicht) que penetra hacia el interior (ein) de algo y lo ve por entero (voll). En español podría traducirse por “lúcido”, pues quien obra con lucidez lo hace habiendo visto cabalmente y a la luz las cosas tal cual ellas propiamente son por sí mismas. En tal sentido un obrar lúcido no puede sino ser un obrar apropiado, ajustado a las cosas mismas.

31 Pr. 86, pp. 221.

32 Ibid.

33 Ibid.

34 Ibid.

35 En este sentido Maestre Sánchez toma la figura de Martha como ejemplo que justifica “la posibilidad de reintegrar la identidad ontológica con Dios sin necesidad de abandonar el mundo”. Alfonso Maestre Sánchez, “Maestro Eckhart (1260-1327)

hacia Dios³⁶. Es el camino de Martha. Su actuar es un co-actuar con Dios; su obra temporal forma parte de la divina, de la obra que la divinidad misma, como pura fecundidad o creatividad, es. Se trata de una obra que, siendo ordenada, apropiada y sapiente, no puede acontecer de otra forma que llevando a su consumación a todo lo que es. Por eso bien puede decirse de Martha que “el llegar a la plenitud individual no es su meta, sino la consumación universal a través de la amorosa unión de su acción con la de Dios”³⁷.

Si el ejemplo de la joven María nos enseñaba que una actitud fundamental de la experiencia religiosa era la libertad, en el sentido que le dimos a esta palabra, Martha nos enseña que la experiencia religiosa, la experiencia de sentir el acontecer de la divinidad en la realización de la propia existencia, implica, también, como actitud fundamental, la responsabilidad. Responsabilidad debe entenderse aquí en consonancia con lo que Eckhart en el Sermón 2 llama “gratitud”. Responder al don a través del cual Dios “se da” es agradecer la fecundidad que lo divino puso en mí. Y ese agradecimiento sólo puede cumplirse haciendo acontecer efectivamente en el mundo el don; lo que concretamente significa obrar de modo ordenado, apropiado y sapiente para permitir llevar a la mayor plenitud y consonancia posible el ser de todo aquello con lo que me relaciono. En otras palabras, para disolverme en el fluir de la creatividad que trae al ser y soporta en el ser a todo lo que es. Mas ello implica “desasimiento”, disolución de mi identidad, de mi yo y mi voluntad de poder en un ser para todo y para todos. Y ello, precisamente, es lo que podríamos llamar, yendo más allá pero no en contra de Eckhart, responsabilidad. Se revela así la responsabilidad como el sentido de, esto es, como aquello sobre cuya base ha de comprenderse, la libertad que define a una experiencia religiosa genuina.

Ahora bien, aunque Martha está orientada al obrar en que acontecen unidas la divinidad y el alma, ella no ha alcanzado todavía la plenitud de la unión del sujeto con lo divino. Y ello por dos razones. En primer lugar, como lo delata el hecho de que ella quiere que María la ayude, aunque para Dios no sea esa en ese momento la mejor parte

o la “secularización” de la experiencia mística cristiana”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 24, 2007, pp. 119-149; p. 135. La cuestión es si se trata de una unidad ontológica o sustancial o si, dado que la unidad se da en la convergencia del obrar humano con el divino, se trata, como veremos, de una unidad de acontecimiento.

36 “El primer [camino] es éste: con múltiple actuar y ardiente amor buscar a Dios en todas las creaturas”. Pr. 86, p. 217.

37 D. Mieth, *Die Einheit von vita activa und vita contemplativa*, p. 230.

para María, Martha aún no ha suprimido por completo su voluntad³⁸. Es cierto que, a diferencia de la joven María, Martha no ansía algo para sí, pero todavía quiere algo, aunque quiera lo correcto, aunque quiera cumplir con la voluntad de Dios. En ese querer se delata la separación entre ella y la divinidad. Su desasimiento no es total: sigue interesada en que algo se haga. El esquema sujeto-objeto no ha sido superado. En segundo lugar y como consecuencia del primer aspecto, esa separación se advierte en que Martha, según las propias palabras de Maestro, esta “muy cerca” de la divinidad, pero no aún “en” la divinidad, pues el obrar sigue siendo para ella un medio para llegar a Dios. “Muy cerca digo yo, pues todas las creaturas ya sea que se esté junto a ellas o en ellas median [son un “entre”, algo que separa]”³⁹. En efecto, la obra y el obrar de Martha en la temporalidad, su ocuparse de las creaturas, siguen siendo para ella un medio que la conduce a Dios. Pero en el hecho de que la conduzca se delata que aún se haya, aunque muy cerca, separada de Dios. Sin duda, se trata de medios necesarios, sin los cuales no es posible acceder a Dios y que no minimizan en absoluto la bienaventuranza eterna a la que ellos conducen. Sin embargo, no son aún la bienaventuranza eterna. Es necesario un segundo paso o segunda mediación. “Esta otra mediación consiste en liberarnos de aquella [primera mediación]”⁴⁰. Martha sigue aún en el ámbito de la primera y no ha alcanzado aún esta segunda mediación, que nos libera de la precedente y nos inserta en una vida tal que el obrar que en ella se cumple no tiene ya más el sentido de un medio para acceder a Dios, sino el de darse (en el doble sentido de acontecer y de donarse) de Dios mismo. Es aquí donde debemos introducir la figura de la segunda María.

4. LA SEGUNDA MARÍA

Eckhart distingue tres caminos hacia Dios. El primero es el de Martha, el del obrar amoroso en todas las creaturas. El segundo podríamos asociarlo al de la joven María. No es propiamente un camino recorrido desde el sujeto, sino un ser arrebatado por sobre sí y por sobre las cosas por la revelación de Dios mismo. De este camino, que Eckhart ilustra también con la figura de San Pedro, a quien se le revela la divinidad de Cristo (Mt. 16, 17), se nos dice que “no tiene permanencia

38 “Martha a su vez se dirige con su pedido a Jesús, lo cual inequívocamente manifiesta una voluntad propia”. M. Rohstock, op. cit., p. 104.

39 Pr. 86, p. 215.

40 Pr. 86, pp. 215-216.

esencial”⁴¹. Se trata de un camino que se circunscribe al instante del arrobamiento, en el que el espíritu de Pedro es elevado hacia lo alto, “arrebataado por encima de toda capacidad de comprender por el poder del Padre celestial”⁴². Allí arriba, como María, Pedro es “interpelado por Dios con un dulce tono creatural”⁴³. Pero este camino, como el primero, conduce al círculo de la eternidad y aún no a la unidad con Dios⁴⁴; y lo hace sólo durante el instante del arrobamiento, pues no tiene “permanencia esencial”. En él, el ser humano, sumido en éxtasis y arrebatado por la revelación de la verdad divina, puede, como la joven María, durante un lapso de tiempo, deleitarse, aunque no sensible, sino espiritualmente. Sin embargo, aún no es uno con Dios, con la esencia del ser divino. De allí que Eckhart mencione un tercer camino, el cual más que un camino es un haber llegado y ya “estar en casa” (“Zuhause sein”). Se trata de la vía consumada de aquel que ha recorrido la totalidad del camino y ha arribado a “mirar a Dios sin mediaciones en su propio ser”⁴⁵. Este mirar, por no tener mediaciones, no puede significar nunca una contemplación teórica que conduzca a un conocimiento representativo del ser de Dios. En efecto, la mera idea de re-presentación, de “conocimiento de”, implica de suyo una mediación y trasunta una separación entre un sujeto que contempla y un objeto divino que es contemplado. Aquí, por el contrario, se trata de un mirar en el que quien mira y lo mirado son uno e indistinguibles en el acto de la visión. Refiriéndose a la vivencia que sobreviene a aquel que ha llegado a esta visión sin mediaciones de la divinidad, en la que se supera la dualidad sujeto-objeto, escribe Eckhart: “Qué maravilla estar afuera como adentro, comprender y ser comprendido, mirar y (a la vez) ser lo mirado, tener y (a la vez) ser tenido: ésta es la meta donde el espíritu persiste en calma, en unión con la amada eternidad”⁴⁶. El tercer camino, en el que desembocan los otros dos cuando han sido recorridos por completo, mienta, pues, una situación en la que ya no hay distinción entre la experiencia de mi realización y la experiencia del realizarse de lo divino. En un solo acontecimiento se dan la plenitud de mi realización y, a la vez, de la realización de lo divino en mí y a través mío. Más que un camino diferente de los anteriores, en tanto

41 Pr. 86, p. 219.

42 Ibid.

43 Ibid.

44 “Por ello debéis reconocer, que San Pedro primero estaba en el círculo de la eternidad y no aún en la unidad contemplando a Dios en la esencia de su ser”. Ibid.

45 Ibid.

46 Pr. 86, p. 221.

concebido como un ya “estar en casa”, él es, para Eckhart, la meta a la que conduce la consumación y fusión de los dos caminos anteriores.

A estos tres caminos corresponden, para el Maestro, tres formas de voluntad. Al segundo camino, al de la joven María, se ajusta una primera forma de la voluntad, que Eckhart llama sensitiva (*sinnenhaft*). “La voluntad sensitiva ansía enseñanza, poder escuchar a los verdaderos maestros”⁴⁷. La segunda es la voluntad de una razón lúcida, que se correspondería al primero de los tres caminos y a la forma que asume la voluntad en Martha. La voluntad propia de una razón lúcida “consiste en seguir los pasos en todas las obras de Jesucristo y de los santos, es decir, que palabra, transformación y acción se alineen una con otra y ordenen hacia lo alto”⁴⁸. Finalmente, la tercera forma de la voluntad es llamada por Eckhart “voluntad eterna”. Es la que corresponde al tercer camino. A ella no se accede de súbito, sino que requiere haber transitado primero las otras dos vías, el de la joven María y el de Martha, el de la voluntad sensitiva y el de la voluntad propia de una razón lúcida, el de la experiencia reveladora de sentirse infundido y traspasado por lo divino y el de realizar en unidad con Dios la obra que lo divino es. “Cuando todo esto se ha cumplido, entonces, Dios hunde algo más en el fondo del alma: una voluntad eterna con el amoroso mandamiento del Espíritu Santo”⁴⁹. En ese instante sublime el ama habla y dice: ““Señor deja que entre en mí aquello que sea tu voluntad eterna”⁵⁰. Es ese mismo instante la propia voluntad se anonada por completo, no quiere, ni tiene, ni sabe nada; ni siquiera anhela identificarse con la voluntad de Dios, sino que se vuelve parte del acontecer de la voluntad divina. Entonces, nos dice Eckhart, “el Padre amado pronuncia su palabra eterna en el alma”⁵¹. Dios se hace presente no sólo en, sino como la realización misma de la existencia de este bienaventurado, cuya voluntad desaparece en la divina. La segunda María, es el ejemplo de este tercer camino y de esta tercera voluntad. Ella, como el camino y la voluntad que ejemplifica, no pueden ser dejados de lado en el análisis del sermón 86, para reducirlo a una reivindicación de la figura de Martha y de la vida activa por sobre la de María y la contemplativa, simplemente porque toda la prédica conduce al tercer camino y a la tercera voluntad.

47 Pr. 86, p. 225.

48 Ibid.

49 Ibid.

50 Ibid.

51 Ibid.

La segunda María es la que aún no es, pero que está por venir. Es aquella que, para Eckhart, es anunciada, cuando Cristo tranquiliza a Martha y le dice que María ha elegido en su momento la mejor parte. Sin embargo, esta elección, según la lectura del Maestro, no es la definitiva. “Lo más alto que pueda ser asignado a una creatura le será asignado: ella llegará a ser bienaventurada como tú”⁵². Y lo será aún más que Martha o como lo será la propia Martha, cuando ella haya superado también toda mediación. Y ello porque, aunque en el caso de Martha las obras y su obrar la condujeron a la bienaventuranza eterna, dicha bienaventuranza –como reconoce el propio Maestro– aún “estaba por cierto algo mediada”⁵³. Es verdad que la naturaleza noble, la aplicación constante y el ejercicio de la virtud, todas propiedades de Martha, son imprescindibles como medio para llegar a la bienaventuranza eterna. Pero, una vez en ella, desaparecen como medios, no son ejercitados “para”, no son ya vividos como “el camino hacia”, sino que el obrar y la presencia de lo divino son una y la misma cosa. El sujeto que obra y su voluntad de obrar desaparecen. Su existencia se funde o disuelve en el dar ser, que es el acontecer mismo de la divinidad. Ése es el verdadero éx-tasis. Ya no el arrobamiento por una verdad recibida, sino el estar fuera de sí, más allá de sí, en el o, mejor aún, como parte del fluir o desbordarse de la divinidad misma. Martha aún no ha llegado a esta instancia. Por eso puede escribir el maestro “María ha sido primero Martha antes de llegar a ser [la] María madura, pues cuando se sentó a los pies de Nuestro Señor no eras todavía María”⁵⁴. La declaración de Eckhart deja en claro que en el sermón no se trata de dos modelos, sino de tres. La primera María no es la segunda, pues Eckhart explícitamente afirma que “María no se llamaba María cuando se sentaba a los pies de Cristo”⁵⁵; y Martha tampoco puede identificarse con esta segunda, que sí se llama María, porque la segunda María fue Martha antes de llegar a ser María. ¿Y quién es, entonces, esta segunda María? Responde Eckhart: “Yo llamo María a un cuerpo bien ejercitado obediente de una enseñanza sabia. Obediente llamo yo a esto: que la voluntad ejecute lo que siempre manda la lúcida modestia (bescheidenheit)”⁵⁶. Como cuerpo bien ejercitado, la segunda María incluye a Martha; y, como aquella que ha recibido la sabia enseñanza, incluye, también, a la primera María. Las dos se fusionan en ella. Pero

52 Pr. 86, p. 223.

53 Pr. 86, p. 227.

54 Ibid.

55 Ibid.

56 Ibid.

esa fusión llega a algo más que no está contenido aún en los dos modelos anteriores: la supresión de la voluntad, de la referencia del yo a sí mismo por medio de la voluntad. Ésta ahora se disuelve en cumplir lo apropiado que la modestia lúcida manda. La segunda María alcanza, así, verdadera obediencia: que no es otra que integrarse por completo o agotarse en ser la obra creativa que la divinidad, como constante encarnación del verbo, es. El signo de haberse integrado en esa obra, de que el alma se ha vuelto una con la acción creativa que es el darse mismo de la divinidad, acontece como lúcida prudencia, pues la lucidez es lo que conoce lo que es mejor para cada ser y la modestia lo que lo antepone al propio interés. Y ser para que pueda acontecer lo mejor de cada ser es, precisamente, lo que significa ser uno con la obra divina. Cuando ello ocurre, como en el caso de la segunda María, se produce el nacimiento de Dios en el alma. Este nacimiento, más que como “una experiencia de evidencia que se condensa en la conciencia de nuestra unidad con Dios”⁵⁷, puede ser descrito como “la integración ontológica del hombre en la obra divina de la salvación”⁵⁸.

Dos cuestiones más acerca de esta segunda María. En ellas se reúnen y funden en una tercera las dos actitudes religiosas fundamentales de la primera y de Martha: libertad y responsabilidad. En efecto, en el caso de la unión consumada de la existencia con lo divino, la existencia religiosa es libre, pero esa libertad ya no es vivida como liberación de ningún dogma o verdad impuesta. Antes bien, es una libertad que sólo acontece. Ya no es buscada, como la buscaba la primera María, quien anhelaba una verdad que la libere y satisfaga su ansia de absoluto, sino que la libertad ahora simplemente “se da”. Y la existencia religiosa sigue siendo responsable, pero la responsabilidad ya no es vivida como algo que se me exige o que yo mismo me exijo, sino que simplemente ocurre, se da sin que yo ni siquiera “quiera” ser responsable. Ese modo de reunión de libertad y responsabilidad es lo que podríamos llamar, haciéndonos eco de la idea eckhartiana de *Gelassenheit*, serenidad. Serenidad no mienta en modo alguno la calma del que está tranquilo porque ha cumplido su misión y puede reposar, sino que significa el “dejarse ser” de aquel que se ha desinteresado de sí mismo, hasta el punto en que propiamente no da nada, sino que existe como donación de sí y a través de todo aquello a lo que se da⁵⁹.

57 M. Rohstohck, op. cit., p. 110.

58 D. Mieth, *Die Einheit von vita activa und vita contemplativa...*, p. 215.

59 Tiene razón nuevamente Mieth cuando afirma: “la serenidad (*Gelassenheit*) de Eckhart debe ser comprendida como un “dejarse ser” (*Überlassenheit*)”. Dietmar Mieth, “Meister Eckhart als spirituelles Vorbild und als theologische Herausforderung”, en:

Finalmente, hay que Recordar que María no es aún, sino que está por llegar a ser. Quizás alcanzar esta unidad plena, volverse uno con la presencia de lo divino en la existencia, no pueda ser alcanzado por ningún mortal, salvo, tal vez, en instantes de plenitud iluminada. Quizás la segunda María sea una suerte de ideal regulativo que nos mueva a recorrer el camino de búsqueda de y de entrega activa a lo Absoluto que recorrieron la primera María y Martha.

5. CONCLUSIÓN

Una lectura filosófica, que busca describir la unión entre el hacerse presente de lo divino en la existencia y la existencia como realización de lo divino que acontece en ella, encuentra en la figura de la segunda María, introducida por Eckhart, su paradigma por antonomasia. En tanto ella incluye a la primera, la existencia que representa implica, como en el caso de la joven doncella, la plenitud de una existencia extática. Pero se trata, en este caso, de existir en una plenitud tal que el existente ya no busca, ni quiere, ni tiende a nada otro. Por ello mismo, por haber llegado al completo desasimiento de sí, la segunda María supera a la primera. La plenitud por ella padecida no es una vivencia apetecida, ni tampoco la conciencia de un conocimiento evidente de lo absoluto, sino un acontecimiento que se da o le ocurre al existente sin la distancia que le posibilite conocer aquello absoluto que le acontece. Ahora bien, la segunda María no sólo incluye a la primera, sino también a Martha, cuyo camino activo debe recorrer. En tanto la incluye, la plenitud se le da obrando, es decir, como fusión total de su ser con la realización de su obra. La segunda María no es alguien que “obra”, sino que “es” su obrar. Ese obrar sólo puede ser verdaderamente pleno, es decir, sólo puede instalar al existente, hacerlo estar en la casa (“Zuhause sein”) de la plenitud, si, como afirma Eckhart, resulta ordenado, apropiado y sapiente. Un obrar tal, como vimos, significa sumirse o absorberse en el darse de una dinámica creativa que deja que cada cosa que es pueda ser en vista de lo más alto y alcanzar, en consonancia con lo demás, la culminación de sus posibilidades de ser. Pero la segunda María no sólo incluye, sino que supera a Martha. Como llegó al absoluto desasimiento sus obras no son su objetivo, no persigue voluntariamente un éxito histórico exterior, sino que le ocurre o “se le da” que su existencia sea ejecutada como un puro estar al servicio del ser de lo que es. Por ello mismo, no vive su obra como una responsabilidad libremente elegida, aunque fácticamente su obrar lo

Markus Enders (ed.), Meister Eckhart und Bernhard Welte, Berlin: Litt Verlag, 2015, pp. 103-118; p. 117. Se trata de un dejar (lassen) que es a través (*über*) de todo aquello a lo que se da.

implique, sino como la serenidad engendrada por un total y completo “dejarse ser”. Si queremos aunar en una expresión esta unión entre lo divino y la existencia, representada por la segunda María, me parece que puede ser de utilidad la expresión impersonal “se da”. Y ello en cuatro sentidos. En primer lugar, el carácter impersonal de la expresión suprime la idea de un “para qué” o de una intencionalidad que busca intencionalmente aquello que se da en la vida. Concuerta, así, con la noción eckhartiana de un obrar desasido, sin por qué ni para qué que refiera o ate el sujeto a su obra. En segundo lugar, cuando algo “se da” o, aún mejor, “se está dando” se mienta un acontecimiento dinámico, la emergencia de algo que no estaba, el realizarse de un proceso creativo; lo cual se conforma con la idea eckhartiana según la cual la unión del alma con lo divino se realiza como aquella creatividad fecunda que caracteriza a la doncella que se ha vuelto mujer. En tercer lugar, “se da” indica, también, que algo se realiza bien, que algo va ocurriendo del mejor modo posible, que, incluso más allá de lo que yo esperaba o podía alcanzar por mí mismo, lo que me sucede y en lo que me hallo inserto, ocurre de modo logrado, consonante y armónico. Cuando algo “se da”, lo que acontece saca o pone a la luz en cada cosa lo mejor de sí. En este sentido el “se da” recuerda el obrar ordenado, apropiado y sapiente de aquel cuyas acciones se ajustan hacia lo más alto. Finalmente, el “se da” trasunta la idea de un darse, de un donarse que afluye hacia mí y, a la vez, efluye desde mí en mi realización en el mundo. Cuando se produce la disolución de la subjetividad en un acontecer de la realidad efectiva que “se da” de tal modo que la ejecución de mi ser se vuelve una con la plenitud de ese “darse” y, en ese “darse”, se agota la ejecución de mi ser, algo absoluto brilla no en, sino como realización de la existencia en el mundo. Entonces la existencia y lo divino se hallan unidos. Pero el sentido de esta unión mística ya no es el de una unidad sustancial u ontológica entre Dios y el hombre, ni el de una unidad gnoseológica resultante de la intelección perfecta de lo absoluto, lo cual va más allá del alcance del sujeto finito. Antes bien, tiene el sentido profundo –que Bernhard Welte ha destacado mejor que nadie– de una “unidad de acontecimiento que ofrece la visión conceptual más precisa de la supresión de la diferencia sujeto-objeto”⁶⁰.

Si la unión entre el alma y Dios “se da”, más allá de toda intención del sujeto, como aquel acontecer en que la realización de la existencia entra en consonancia con la realización plena de lo que es, entonces

60 Bernhard Welte, *Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken*, Freiburg/Basel/ Wien: Herder, 1992, p. 120.

esta unión testimonia el hacerse presente de la divinidad en el modo de una pura creatividad indeterminada, pero que determina hacia lo mejor todo lo que es, y que surge o efluye desde sí. En efecto, si María llega a ser la segunda María y se vuelve una con el hacerse presente de lo divino, es porque ella ha llegado a ser una Martha consumada, es decir, un existente por completo desasido de sí, cuyo ser, saber, tener y querer es su obrar; y cuyo obrar se integra en un todo en el sostener y dar ser que es lo divino como acontecimiento. Ello ocurre, por antonomasia, en el fenómeno que hemos llamado “se da”. La segunda María testimonia, así, la referencia a una divinidad que se expresa como creatividad pura. Aquí ya no rige la imagen representativa de un Dios que da, sino la de un puro darse, esto es, la presencia universal o cósmica del, por lo pronto indeterminado poder creativo que da ser y determina todo lo que puede adquirir una figura. Como creatividad Dios es el verbo, en el que no están las cosas ni las formas de las cosas, sino la razón de poder llegar al ser de las cosas y las formas. No es una cierta palabra, sino el logos o verbo que puede expresar y conjugar todas las palabras. La divinidad, así concebida, es el fluir de la creatividad pura, indeterminable pero determinante, a través del existente, del cosmos todo y de la relación entre el existente y el cosmos. Así concebida, la divinidad no puede sino crear, porque crear no es una obra de su ser, sino su propio darse o acontecer. Como bien observa Dietmar Mieth, Eckhart, “asume que Dios es puro actuar”⁶¹. Y agrega: “El actuar de Dios es creativo, creador, salvífico. De lo que se trata para el hombre es de actuar desde Dios”⁶². En la senda que ese actuar va abriendo se reconocen las huellas de Martha y de María. Desde el medioevo nos llega la prédica del Maestro que alumbra la senda y nos invita a seguir con serenidad aquellas huellas.

61 D. Mieth, *Meister Eckhart und Bernhard Welte*, p. 115.

62 *Ibid.*

LA PRINCESA QUE GOBIERNA EL ALCAZAR CONCUPIBISCIBLE EL LEGADO DE BERNARDO DE CLARAVAL EN LA *PARÁBOLA V* SOBRE LA RELACIÓN DE LA ESPERANZA CON EL APETITO CONCUPIBISCIBLE Y EL LIBRE ALBEDRIO

Pedro Edmundo Gómez, osb.*

La *Parábola V*, que Bernardo de Claraval titula *De tribus filiabus regis*, comienza presentando una serie de personajes: “Un rey noble y poderoso tenía tres hijas: Fe, Esperanza y Caridad. Y les confió una importante ciudad, el alma humana, con tres alcázares: el apetito racional, el concupiscible y el irascible. Cada hija ocupaba su alcázar correspondiente: la Fe, el primero; la Esperanza, el segundo; la caridad el tercero”¹.

El abad, usando con maestría la alegoría al modo de una psico-maquia, pone en relación las tres virtudes teologales: Fe, Esperanza y Caridad, con Dios y con el hombre. Con el primero, la relación es filial, son hijas y por lo tanto hermanas entre sí, esta relación fraternal ha sido recordada por el Byung-Chul Han: “Esperanza, fe y amor están emparentados, Achim von Arnim las llama ‘las tres bellas hermanas’. Cada una de ellas se consagra a las *otras*. Quien tiene esperanza, ama o cree, *se* entrega al *otro* y trasciende la inmanencia del yo”². Las vir-

* Abad del Monasterio Cristo Rey, El Siambón, Tucumán, Miembro honorario de la ACIF, Córdoba.

1 San Bernardo de Claraval, *Parábolas V, Las tres hijas del rey*, 1, VIII, p. 465.

2 Byung-Chul Han, *El espíritu de la esperanza, Contra la sociedad del miedo*, Herder, Barcelona, 2024, pp. 135-136.

tudes con el alma humana tienen una relación de gobierno de los tres apetitos-castillos: racional, concupiscible e irascible.

El citado filósofo contemporáneo surcoreano recuerda que “En *El principio esperanza*, Bloch afirma que la esperanza ‘se puede aprender’ como una virtud. Pero hace falta que queramos ‘aprenderla’...”³. Queremos aprenderla, por eso consideraremos su gobierno del “apetito concupiscible, porque no está permitido codiciar lo que vemos, sino lo que esperamos, y *la esperanza de lo que se ve, ya no es esperanza*”⁴, teniendo en cuenta su relación con el libre albedrío, para lo cual pondremos en relación el legado del pensador monástico medieval con *El espíritu de la esperanza* de Byung-Chul Han.

I.

Cada virtud realiza la tarea que le ha sido encomendada por el padre rey: “Nada más entrar las hijas en sus respectivos alcázares; comienzan a ordenarlos y administrarlos según sus capacidades”⁵.

Veamos cómo lo hace la segunda virtud, porque como afirma el filósofo surcoreano: “se necesita una *política de la esperanza* que venza *el clima y el régimen del miedo*, creando una *atmósfera de esperanza*”⁶, “la esperanza tiene un núcleo activo. El espíritu de la esperanza anima y alienta nuestros actos (...) La esperanza prevé y presagia”⁷. Leemos en la parábola:

Por su parte, la Esperanza encarga a la Sobriedad que salvaguarde sus derechos en su morada concupiscible, y le insiste que la parte fundamental se mantenga siempre a su servicio. Y para que la Sobriedad pueda dirigir con discreción la baja familia de los caprichos y placeres, la Esperanza le deja como ayuda la Discreción. A ella se juntan la Continencia, para hacer frente a la concupiscencia de la carne; la Constancia, frente a la concupiscencia de los ojos, y la Humildad, frente a la ambición del mundo. Y para que la indigencia no entrara en casa *–las chácharas traen indigencia*, como dice Salomón-, puso al Silencio como centinela en el umbral.⁸

3 *Idem.*, p. 29.

4 San Bernardo de Claraval, *Parábolas V, Las tres hijas del rey*, 1, VIII, p. 465.

5 *Idem.*, p. 465.

6 Byung-Chul Han, *El espíritu de la esperanza*, p. 32.

7 *Idem.*, pp. 49-50.

8 San Bernardo de Claraval, *Parábolas V, Las tres hijas del rey*, 2, VIII, pp. 465.467.

Las colaboradoras de la Esperanza en su gestión de “la baja familia de los caprichos y placeres”, que conformar el ámbito del apetito concupiscible, son cinco: Sobriedad, Discreción, Continencia, Constancia y Humildad. En las *Parábolas* I y II, cuando la Esperanza es enviada a ayudar al Temor, tanto en la liberación del príncipe⁹, cuanto en el rescate del ciudadano¹⁰, cuanta con la ayuda del “caballo del deseo”, al principio sin control.

Teniendo en cuenta la prioridad que asigna a la Sobriedad recordemos algunos otros de sus textos. En el *Sermón* 64, *La triple muerte de los santos*: “Tres cosas hacen santo a un hombre: la sobriedad de vida, la rectitud de las acciones y el fervor de espíritu. Una conducta sobria nos pide vivir en continencia, disponibles hacia los demás y obedientes; en otras palabras, castos, caritativos y humildes”¹¹.

En el *Sermón* 54, *La manifestación de Cristo*, profundiza en sus funciones haciendo una distinción entre dos tipos de embriaguez:

A medida que se progresa en la sobriedad anula una doble embriaguez con otra doble sobriedad. La embriaguez exterior es el desenfreno en el placer; la interior, la invasión de la curiosidad. Contra ellas está la sobriedad exterior, que refrena los placeres, y la interior, que excluye la curiosidad. Así vive el hombre sobriamente consigo mismo.¹²

Estas ideas encuentran su eco cuando comenta en la *Tercera serie de sentencias* la frase del Apóstol: “Vivamos en este mundo con sobriedad...” (*Tít* 2,12): “He aquí los cepos y la cárcel. Los cepos son los agobios de la carne; que oprimen y angustian. La cárcel es la curiosidad del mundo, que debilita y endurece. El que supera lo primero camina en la carne, pero no sirve a la carne. El que vence lo segundo puede decir: *Nosotros somos ciudadanos del cielo*”¹³.

Existe una relación recíproca entre Sobriedad y Esperanza, no es posible una sin la otra. Pero si bien la Sobriedad es necesaria, no es suficiente, se requiere de la Discreción para evitar excesos, lo explica en el *Sermón* 23 sobre el Cantar:

9 San Bernardo de Claraval, *Parábolas*, I, *El hijo del rey*, 3-4, VIII, pp. 433-435.

10 San Bernardo de Claraval, *Parábolas*, II, *La contienda entre los dos reyes*, 3, VIII, p. 443.

11 San Bernardo de Claraval, *Sermón* 64, *La triple muerte de los santos*, VI, p. 375.

12 San Bernardo de Claraval, *Sermón* 54, *La manifestación de Cristo*, VI, p. 349. Cf. *Tercera serie de sentencias* 120, VIII, p. 357.

13 San Bernardo de Claraval, *Tercera serie de sentencias* 7, VIII, p. 123-125.

Pero son pocos los que saben presidir bien, y muy pocos los que gobiernan con humildad. Cumplirá fácilmente ambas cosas el que haya alcanzado la discreción, madre de todas las virtudes (...) bajo el magisterio exclusivo y maravilloso del Espíritu Santo. Pues la virtud de la discreción, sin el fervor de la caridad, es totalmente inútil y el fervor exagerado lo derrumba todo si no lo modera la discreción. Es encomiable el que posee ambas virtudes, porque el fervor estimula a la discreción y ésta regula el fervor.¹⁴

Y, el último de los colaboradores de la Esperanza, y de las demás virtudes, es el Silencio, centinela del umbral “para que la indignancia no entrara en casa”. Sin silencio no es posible el discernimiento de los pensamientos.

“La esperanza percibe –escribe Han– un armónico para el que la razón es sorda. La razón no advierte los inicios de lo *venidero*, de lo *nonato*”¹⁵, “En la esperanza se produce una síntesis muy fecunda entre la *vita activa* y la *vita contemplativa*”¹⁶. “La esperanza tiene esencialmente una dimensión contemplativa”¹⁷. No es posible gobernar, ni cuidar, sin esta síntesis.

En la *Carta 385, A los monjes de la iglesia de San Bertino*, Bernardo retoma el tema del silencio y lo relaciona directamente con la Esperanza:

Algunos consideran muy pesada la observancia del silencio; en cambio para el Profeta tiene más de ayuda que de peso, y dice: *En el silencio y la esperanza radica vuestra fortaleza*. Dice en el silencio y en la esperanza, porque *es muy bueno esperar en el silencio al Señor*. El consuelo de los bienes presentes enerva el espíritu y la esperanza de los futuros lo vigoriza.¹⁸

El filósofo surcoreano recuerda por su parte una opinión muy difundida:

Desde la Antigüedad, siempre se ha considerado que la esperanza es opuesta a la acción. La consabida crítica dice que la esperanza se

14 San Bernardo de Claraval, *Sobre el Cantar de los Cantares*, Sermón 23, 8, V, p. 331; Cf. Sermón 49, 5, V, p. 641.

15 Byung-Chul Han, *El espíritu de la esperanza*, p. 45.

16 *Idem.*, p. 64.

17 *Idem.*, p. 114.

18 San Bernardo de Claraval, *Carta 385*, 3, VII, p. 1099.

resiste a actuar porque le falta la resolución para hacerlo, que quien tiene esperanza no actúa y cierra los ojos a la realidad. Haciéndonos concebir ilusiones, la esperanza nos distraería del tiempo presente, de la vida aquí y ahora.¹⁹

Leyendo la parábola vemos que se trata de un prejuicio, que no tiene nada que ver con la realidad. La Esperanza es la que se hace cargo de la vida, particularmente de la vida afectiva, porque: “La esperanza ya no es una renuncia, una elusión, un rechazo de la vida, sino la vida misma. Vida y esperanza son lo mismo. *Vivir significa tener esperanza*”²⁰. “*Una persona vive mientras tiene esperanza*”²¹.

Su gobierno y custodia tienen un sello: “La esperanza conlleva una gran benignidad, una radiante serenidad, incluso una profunda *cordialidad*, pues no fuerza a nada”²². “Incluso el pensamiento y la acción tienen este carácter *contemplativo* de la esperanza, que es el carácter de la receptividad, del presentimiento, de la espera, de la aceptación”²³.

La esperanza es pequeña como canta Peguy:

Lo que me admira, dice Dios, es la esperanza. Y no me retracto. Esa pequeña esperanza que parece de nada. Esa niñita esperanza. Inmortal (...) Que ella en medio arrastra a sus hermanas mayores. Y que sin ella no serían nada (...) Y en realidad es ella la que hace andar a las otras dos. Y las arrastra (...) Y las dos grandes no andan sino por la pequeña.²⁴

II.

En los alcázares todo está en orden y bien dispuesto, como en el jardín del Edén, antes de la caída, o en la casa del padre, antes de la partida del hijo prodigo, pero sucede que:

Después de organizarlo todo, vuelven a la casa del padre las hijas del rey. Y aparece en escena un enemigo que, al ver la prosperidad de la

19 Byung-Chul Han, *El espíritu de la esperanza*, p. 37.

20 *Idem.*, p. 44.

21 *Idem.*, 72.

22 *Idem.*, p. 52.

23 *Idem.*, p. 53.

24 Charles Peguy, “El pórtico del misterio de la segunda virtud”, en *Los Tres Misterios*, Encuentro, Madrid, 2008, pp. 179. 181.182

ciudad, se recome de envidia y urde acechanzas. Desea entrar. Y para eso corrompe a dos de los mejores ciudadanos: la Discreción y el buen Gobierno. E introduce todo el ejercito de su malicia a través de la puerta de la racionalidad y de las concupiscencias. Es atado con esposas de hierro y encerrado en el calabozo el gobernador de la ciudad, el Libre Albedrio.²⁵

El enemigo corrompe a dos ciudadanos, uno colaborador de la Esperanza: la Discreción, y otro de la Fe: Buen Gobierno, que le permiten el ingreso en la ciudad para poder capturar al Libre Albedrio. Es la “presaga” de las *Parábolas* I y II.

El adversario después de tomar el alcázar de la Fe, ataca el de la segunda virtud:

La Lujuria se adentra como dueña en casa de la Esperanza, es decir, en el apetito sensible, y reclama todo para sí. Lo arranca del nivel superior y lo arroja en lo más vil. Entrega la Continencia a la concupiscencia de la carne, la Constancia la concupiscencia de los ojos y la Humildad a la ambición del mundo, para que la pisen y desprecien. Desde que asesinó al centinela, el Silencio, puede entrar y salir como quiera. Dio muerte, encarceló o desterró a la Sobriedad y a las virtudes asociadas a ella. Desde ahí se encarama a alcázar más alto de la ciudad y dio muerte a la Paz, el portero y centinela de la felicidad más sublime; y entra la Miseria.²⁶

A primera vista resulta extraño oponer Lujuria y Esperanza, pero tiene su lógica, porque los deseos desordenados, que exigen ser satisfechos totalmente y ya, Bernardo desarrolla el tema en la *Parábola III, El hijo del rey que cabalga*, y que, a su vez, están heridos por los miedos, son los que quitan la Esperanza. “El deseo compulsivo se toca con la desilusión inexorable y la urgencia del disfrute con la resaca de la melancolía”²⁷. Si se experimenta la culpa no es tanto por la falta, el deber incumplido, sino por placer no alcanzado, el vacío.

La Lujuria “arranca (al apetito sensible) del nivel superior y lo arroja en lo más vil”. A su modo lo ha dicho Han en *La sociedad del cansancio* (2012), *La agonía del Eros* (2014) y lo repite ahora:

25 San Bernardo de Claraval, *Parábolas* V, *Las tres hijas del rey*, 3, VIII, p. 467.

26 *Idem.*, 1. 2. 5, VIII, pp. 465.467.

27 Carlos Avellaneda, *Ha resucitado mi esperanza*, Ágape Libros, CABA, 2021, p. 43.

Sin ideas, sin un horizonte de sentido, la vida se reduce a la *supervivencia* o, como sucede hoy, a la *inmanencia del consumo*. Los consumidores no tienen esperanzas. Lo único que tienen son deseos y necesidades. Tampoco necesitan ningún futuro. Cuando el consumo se absolutiza, el tiempo se reduce al presente permanente de las necesidades y de las satisfacciones. La palabra esperanza no pertenece al vocabulario capitalista. *Quien tiene esperanza no consume*.²⁸

Algo similar leemos en el Tratado de San Bernardo *A los clérigos, sobre la conversión*., cuando retoma uno de los elementos de la parábola evangélica del Hijo Pródigo:

Andábamos vorazmente hambrientos de las algarrobas que comen los cerdos. El que está apegado al dinero no se sacia. El que se entrega a la lujuria nunca se sacia, el que se desvive por su propio nombre tampoco se sacia. En fin, el que ama al mundo jamás se saciará. Yo he conocido a hombres hartos de este mundo, cuyo solo recuerdo les provocaba náuseas. He conocido a personas hartas de dinero, hartas de honores, hartas de placeres y vanidades de este mundo. No era una simple hartura, era un hastío hasta reventar. Para cada uno de nosotros es relativa mente fácil alcanzar esta saciedad mediante la gracia de Dios. No es la copiosa posesión, es su desprecio el que nos trae la rica abundancia. Insensatos hijos de Adán, devorando esas algarrobas en lugar de alimentar las almas hambrientas excitáis aún más su apetito. El hambre verdadera se acalla únicamente con el alimento que corresponde a la naturaleza del hombre. Para ser más claro, me fijo en un caso, entre muchos, que la vanidad humana codicia. Se sacia antes el cuerpo humano de aire que el corazón del hombre de dinero. Que el codicioso no lo lleve a mal, pues lo mismo podríamos decir de los ambiciosos, de los lujuriosos y delincuentes. El que no crea, que se atenga a experiencia propia y ajena.²⁹

III.

Después de la ocupación de los tres alcázares por parte del enemigo y sus huestes, continua la narración:

Reina la confusión cuando el mensajero llega triste a las dueñas de la ciudad perdida. Ellas se estremecen y arrojan a los pies del padre

28 Byung-Chul Han, *El espíritu de la esperanza*, p. 39

29 San Bernardo de Claraval, *A los clérigos, sobre la conversión* 26, I, p. 403.

y le piden su ayuda. El padre lamenta y acusa de negligencia al centinela, el Libre Albedrio. Ellas insisten: 'Pero, padre, ¿qué puede hacer el Libre Albedrio sin la ayuda de tu gracia?'. El responde: 'Yo daré la Gracia, pero hay que enviar por delante el Temor. El mismo precederá a la Gracia para preparar sus caminos'.³⁰

“¿Qué puede hacer el Libre Albedrio sin la ayuda de tu gracia?”. Este es un tema crucial en la reflexión de Bernardo, le ha dedicado un tratado: *La gracia y el libre albedrio*, en que se establece la relación entre ambos:

Tú me dirás: '¿Qué hace entonces el libre albedrio?' Te respondo con una sola palabra: es el objeto de la salvación. Suprime el libre albedrio y no habrá nadie a quien salvar. Quita la gracia y no habrá con qué salvar. Esta obra necesita la colaboración de ambos, de quien la hace y de quien la recibe. Dios es el autor de la salvación, y el libre albedrio pura capacidad de salvación. Sólo Dios puede darlo, y sólo el libre albedrio puede recibirlo. Si depende exclusivamente de Dios y del libre albedrio, necesita del consentimiento de quien la recibe y la liberalidad de quien la otorga. Por eso se dice que, cuando la gracia realiza la salvación, el libre albedrio coopera con el consentimiento, es decir, acepta la salvación. Consentir es salvarse.³¹

Sin libertad no hay salvación, por eso sin libertad tampoco hay Esperanza, pero es la Esperanza la que en cierto modo sostiene y contiene a la libertad para que consienta. “La esperanza –escribe Han– trasciende la inmanencia del libre albedrio humano. Hace que des-punte un más allá de lo humano”³². “La esperanza no saca sus fuerzas de la inmanencia del yo. Su centro no es el yo. Quien tiene esperanza, está camino del otro. Cuando uno tiene esperanza, *confía* en algo que lo *trasciende*... Quien tiene esperanza *es sostenido por algo distinto*”³³.

El libre albedrio, “este consentimiento, que procede de la libertad inamisible de la voluntad y del juicio escrupuloso de la razón”³⁴, debe asentir, por eso “hay que enviar por delante el Temor”, como en las *Parábolas* I, II y III³⁵.

30 San Bernardo de Claraval, *Parábolas* V, *Las tres hijas del rey*, 6, VIII, p. 469.

31 San Bernardo de Claraval, *La gracia y el libre albedrio*, 2., I, p. 431.

32 Byung-Chul Han, *El espíritu de la esperanza*, p. 84.

33 *Idem.*, p. 129.

34 San Bernardo de Claraval, *La gracia y el libre albedrio*, 4, I, p. 435.

35 Cf. San Bernardo de Claraval, *Parábolas* III, *El hijo del rey que cabalga*, 3, VIII, p. 453.

El libre albedrío es la “imagen del creador”³⁶ en el hombre, “incluso después del pecado, subsiste el libre albedrío; pobre, pero íntegro”³⁷, no se pierde. “Si el libre albedrío es incapaz de sufrir el menos defecto o disminución es porque ha recibido particularmente el sello de la imagen indeleble y sustancial de la divinidad”³⁸. El que permanezca es lo que posibilita la esperanza y el proceso que le sigue, porque “el libre albedrío no lo pierde cuando deja de ser sabio o poderoso, sino cuando deja de querer”³⁹.

Para explicar este proceso Bernardo relaciona tres libertades: “Creo que ha quedado suficientemente claro que esta libertad permanece, en cierto modo, cautiva, mientras se sienta privada total o parcialmente de la compañía de las otras dos libertades (deliberación y complacencia)”⁴⁰. La existencia del deseo querer el bien es obra de la gracia creadora. Su perfección es el fruto de la gracia salvadora. El libre albedrío hace que podamos querer. Y la gracia, que podamos querer el bien. Es claro “para que el querer de que gozamos por el libre albedrío sea perfecto, necesitamos una doble gracia. Por una parte, saborear la verdad, lo cual supone la conversión de la voluntad hacia el bien ; y, por otra, la posibilidad de realizarlo, es decir, la confirmación en el bien”⁴¹. Es decir, el querer (libre albedrío) requiere del conocer la verdad (libertad de deliberación) y del practicar la verdad (libertad de complacencia).

No hay esperanza sin libre albedrío, pero este a su vez necesita de la esperanza, que es previa a la elección y a la acción. “El espíritu de la esperanza –escribe Han– inspira a actuar (...) Sin el espíritu de la esperanza, la actividad se reduce a mero hacer o a resolver problemas”⁴², “Las personas pueden actuar porque pueden esperar. No se puede recomenzar sin esperanza”⁴³. “El espíritu de esperanza habita en el campo de las posibilidades que trasciende la inmanencia de la voluntad”⁴⁴.

36 San Bernardo de Claraval, *La gracia y el libre albedrío* 19, I, 453.

37 *Idem.*, 24, I, p. 459.

38 *Idem.*, 28, I, 463.

39 *Idem.*, 24, I, p. 459.

40 *Idem.*, 16, I, p. 449. Cf. *Idem.*, 20, I, p. 455)

41 *Idem.* 19, I, p. 453.

42 Byung-Chul Han, *El espíritu de la esperanza*, p. 64.

43 *Idem.*, p. 64.

44 *Idem.*, p. 115.

El libre albedrío necesita de la esperanza, por la naturaleza misma del bien y de ella misma⁴⁵, y para su liberación y peregrinación⁴⁶, porque “la esperanza anhela la redención”⁴⁷.

Han en su reflexión, anticipada en *La sociedad de la transparencia* (2013), *En el enjambre* (2014), *Psicopolítica* (2014) e *Infrocracia* (2022), sobre el clima de control, miedo y resentimiento, que “provoca alienación, soledad, aislamiento, desorientación, desamparo y desconfianza”⁴⁸, porque “mata todo germen de esperanza”⁴⁹, escribe:

De tantos problemas por resolver y de tantas crisis que gestionar, la vida se ha reducido a una *supervivencia*. La jadeante *sociedad de la supervivencia* se parece a un enfermo que trata por todos los medios de escapar de una muerte que se avecina. En una situación así, sola la esperanza nos permitirá recuperar una vida en la que *vivir* sea más que *sobrevivir*. Ella despliega todo un *horizonte de sentido*, capaz de reanimar y alentar la vida. Ella nos regala *futuro*.⁵⁰

La “pandemia del miedo” quita la libertad, porque:

Donde hay miedo es imposible la libertad. Miedo y libertad son incompatibles. El miedo puede transformar una sociedad entera en una cárcel, puede ponerla en cuarentena. El miedo solo instala señales de advertencia. La esperanza, en cambio, va dejando indicadores y señalamientos de caminos. La esperanza es la única que nos hace ponernos *en camino*. Nos brinda *sentido y orientación*, mientras que el miedo imposibilita la *marcha*.⁵¹

Las cosas que se hacen por miedo no son libres, “no son *acciones abiertas al futuro*”, porque estas acciones “necesitan un horizonte de sentido”. Si prima el miedo la vida se reduce a supervivencia. “A diferencia del optimismo, que no carece de nada ni está camino de ningún sitio, la esperanza supone *un movimiento de búsqueda*”⁵², hacia lo intran-

45 Cf. Luigi Maria Epicoco, *Sal, no miel, Por una fe que arde*, San Pablo, Milán, Primera edición digital de octubre de 2017, pp. 67.70.

46 Cf. San Bernardo de Claraval, *La gracia y el libre albedrío* 26, I, p. 461.

47 Byung-Chul Han, *El espíritu de la esperanza*, p. 64.

48 *Idem.*, p. 29.

49 *Idem.*, p. 14.

50 *Idem.*, p. 14.

51 *Idem.*, p. 16.

52 *Idem.*, p. 20.

sitado, lo abierto, lo que todavía no es, lo que está por nacer, lo que jamás ha existido. “La esperanza es el salto, el afán que nos libera de la depresión, del futuro agotado”⁵³, “se caracteriza fundamentalmente por su entusiasmo y su afán (...) Inherente a ella es la resolución para actuar”⁵⁴. “La esperanza es una *fuerza*, un ímpetu. En cambio, ningún deseo es *brioso*”⁵⁵. “La esperanza cristiana no nos lleva a una pasividad inactiva, sino que nos mueve a actuar, inspirando nuestra imaginación y despertando una ‘capacidad inventiva’ ‘para romper con lo antiguo y abrirnos a lo nuevo’. La esperanza no nos evade del mundo, sino que nos hace anhelantes de futuro”⁵⁶.

IV.

El citado filósofo surcoreano escribe:

En el fondo, el pesimismo no se diferencia tanto del optimismo. En realidad, es su reflejo in verso. También el pesimista vive en un tiempo *cerrado*. Está encerrado en la ‘*cárcel del tiempo*’. El pesimista no se aviene a nada y rechaza todo *cambio*, sin abrirse a nuevos *mundos posibles*. Es tan testarudo como el optimista. Tanto el optimista como el pesimista son *ciegos para las posibilidades*. Nada saben de *eventos* que puedan dar un giro sorprendente al curso de los acontecimientos (...) En cambio, quien tiene esperanza apuesta por las posibilidades que sacarían de ‘*lo que no debería existir*’. La esperanza nos permite *escapar de la cárcel del tiempo cerrado*.⁵⁷

La Esperanza libera, porque: “A diferencia del pensamiento positivo, la esperanza no les da la espalda a las negatividades de la vida. *Las tiene presentes*. Además, no aísla a las personas, sino que las vincula y reconcilia. *El sujeto de la esperanza es un nosotros*”⁵⁸, “Fundamos un *nosotros*. En eso se distingue del deseo y de la mera expectativa”⁵⁹.

La esperanza “es una ‘orientación para el corazón’ que *señala caminos*. Conduce a los hombres por territorios en los que no tienen más orientación que ella”⁶⁰. “*La esperanza espera incluso más allá de*

53 *Idem.*, p. 35.

54 *Idem.*, pp. 45.46.

55 *Idem.*, p. 46.

56 *Idem.*, p. 68.

57 *Idem.*, p. 21.

58 *Idem.*, p. 22.

59 *Idem.*, p. 81.

60 *Idem.*, p. 83.

la muerte. La andadura del pensamiento esperanzado no es el ‘adelantarse hacia la muerte’, sino el *adelantarse hacia el nuevo nacimiento*”⁶¹.

La parte conclusiva de la parábola de san Bernardo dice brevemente: “El Libre Albedrío sale del calabozo y corre al encuentro de la Gracia, la señora, convencido que desde ahora será libre en su reino”⁶².

Podemos apreciar como las palabras del filósofo contemporáneo encuentran su eco y su amplificación en las del teólogo monástico. Retomando la narración, veamos cómo se produce la liberación del libre albedrío y el restablecimiento del orden original.

Primero, se realiza el asalto de la ciudad:

Sale el Temor de la presencia del Señor; llega a la ciudad empuñando el bastón de la disciplina, y encuentra la puerta de la dificultad cerrada y asegurada con cerrojos: los de los malos hábitos. El portero insolente y malvado, la Lascivia de la carne, se acerca a la puerta, e hirviendo de hostilidad contra el Temor, lo abrumba de afrentas e injurias. Pero él recobra por completo la confianza y hace saltar aquellos cerrojos, derriba las puertas de la dificultad, se lanza contra la Lascivia, y con el báculo de la disciplina, que empuñaba, lo persigue hasta matarlo.⁶³

La lucha de Temor está enfocada contra la Lascivia, la manifestación externa (malos hábitos) del deseo de la Lujuria, que cierra “la puerta de la dificultad” para el ingreso. Por eso lucha con el “bastón de la disciplina”, con el que rompe la puerta y los cerrojos y mata al “portero insolente y malvado”. Temor tiene que superar lo arduo de la lucha, las “afrentas e injurias” y para ello debe recobrar “por completo la confianza”. Da la impresión que tras bambalinas esta discretamente presente la Esperanza, en las *Parábolas I y II* su actuación está más desarrollada.

En un segundo momento, se da el ingreso triunfal del cortejo de la Gracia en la ciudad y el restablecimiento de la paz:

Luego enarbola sobre las puertas la bandera de la Gracia, que llega y llena de pánico a toda la ciudad. Cuando la Gracia entra en la ciudad, acompañada de todo el ejército celeste de virtudes, desaparecen los enemigos ellas regresan a sus conocidos bastiones.⁶⁴

61 *Idem.*, pp. 139-140.

62 San Bernardo de Claraval, *Parábolas V, Las tres hijas del rey*, 6, VIII, p. 469.

63 *Idem.*

64 *Idem.*

Luego los ciudadanos ilustres que habían sido utilizados por el enemigo para tomar la ciudad, “La Discreción y el buen Gobierno, desengañados, se presentan inmediatamente, confiesan su culpa y piden perdón”⁶⁵.

El libre albedrío liberado y rescatado, sale de su prisión y corre al encuentro de la señora Gracia, vive la Esperanza, “convencido que desde ahora será libre en su reino”⁶⁶, nunca más esclavo en el reino del pecado y de la culpa.

La parábola termina volviendo la mirada a las tres hermanas:

Se preparan las casas para las hijas del rey y se disponen las mesas oportunas. En la mesa de la Fe se sirven el pan del dolor y el agua de la angustia con los demás platos de la penitencia. En la mesa de la Esperanza, el pan que da fuerzas y el aceite que embellece el rostro, con otros platos consolatorios. En la mesa de la Caridad, el pan de la vida, el vino de la alegría y todas las delicias del paraíso.⁶⁷

Las virtudes regresan a sus castillos y se disponen sus respectivas mesas para que se alimenten, recobren fuerzas y celebren, para volver a guardar la ciudad. “Que vuelvan, coman y guarden la ciudad. Pero *si el Señor no guarda la ciudad, en vano vigilan los centinelas*”⁶⁸.

Para concluir, le cedemos la palabra al poeta Charles Péguy que en el inicio de “El misterio de los Santos Inocentes”, por voz de Madame Gervaise hace hablar a Dios Padre:

Yo soy, dice Dios, Maestro de las Tres Virtudes.
La Fe es una esposa fiel.
La Caridad es una madre ardiente.
Pero la esperanza es una niña muy pequeña(...).
La Fe es la que se mantiene firme por los siglos de los siglos.
La Caridad es la que se da por los siglos de los siglos.
Pero mi pequeña esperanza es
la que se levanta todas las mañanas.
Yo soy, dice Dios, el Señor de las Virtudes.
La Fe es la que se estira por los siglos de los siglos.
La Caridad es la que se extiende por los siglos de los siglos.

65 *Idem.*

66 *Idem.*

67 *Idem.*

68 *Idem.*

Pero mi pequeña esperanza es la que todas las mañanas nos da los
buenos días (...).
La Fe es un soldado, es un capitán que defiende una fortaleza.
Una ciudad del rey (...)
La Caridad es un médico, una hermanita de los pobres,
Que cuida a los enfermos, que cuida a los heridos,
A los pobres del rey (...)
Pero mi pequeña esperanza es
la que saluda al pobre y al huérfano (...).
La Fe es una iglesia (...)
La Caridad es un hospital, un sanatorio que recoge todas las desgra-
cias del mundo.
Pero sin esperanza, todo eso no sería más que un cementerio (...).
La Fe es la que vela por los siglos de los siglos.
La Caridad es la que vela por los siglos de los siglos.
Pero mi pequeña esperanza es
la que se acuesta todas las noches
y se levanta todas las mañanas
y duerme realmente tranquila.
Yo soy, dice Dios, el Señor de esa Virtud.
Mi pequeña esperanza es
la que se duerme todas las noches,
en su cama de niña,
después de rezar sus oraciones,
y la que todas las mañanas se despierta y se levanta
y reza sus oraciones con una mirada nueva.
Yo soy, dice Dios, Señor de las Tres Virtudes.
La Fe es un gran árbol (...)
Y bajo las alas de ese árbol la Caridad, mi hija la Caridad ampara
todos los infortunios del
mundo.
Y mi pequeña esperanza no es nada más que esa pequeña promesa de
brote que se anuncia
justo al principio de abril.⁶⁹

69 Charles Péguy, "El misterio de los Santos Inocentes", en *Los Tres Misterios*, pp. 281-283.

EL LEGADO MEDIEVAL OCULTO EN LA IA

Daniela López De Luise*

INTRODUCCIÓN

La ciencia moderna tiene raíces profundas en la actividad de los artesanos, verdaderos creadores que con su ingenio lograban transformar las materias primas en infinidad de objetos únicos.

Los secretos de sus oficios, normalmente envueltos en un aura de misterio y hermetismo lograron proteger cierta sabiduría ancestral. En su largo derrotero crearon grandes inventos y avances en áreas que hoy se reconocen como parte de la física, química, medicina, e ingenierías. Ese conocimiento aquilatado lenta y sólidamente serviría de base para las investigaciones modernas, dando buena parte de las materias esenciales a la ciencia actual.

Lo que poco o nada se habla es que ese antiguo templo de experiencias y saberes fue esencial para las concepciones que hoy alimentan a la más reciente y temible concepción tecnológica: la Inteligencia Artificial (IA).

Los sistemas inteligentes, hoy llamados en el ambiente técnico con el nombre Inteligencia Computacional, tienen un conjunto de

* Doctora en Ciencias Informáticas UNLP. Directora del Computational Intelligence and Information Systems Labs (CI2S Labs). Correo electrónico: daniela_ldl@ieee.org

principios que pueden reducirse a la meridiana definición del IEEE¹ para esta rama de las ciencias informáticas: conjunto de paradigmas computacionales inspirados en teorías, diseños, aplicaciones y desarrollos biológica y lingüísticamente inspirados².

Un análisis rápido de los avances tecnológicos importantes legados de la época medieval, permite evidenciar que estos mismos principios habían guiado los sutiles artilugios y técnicas de los maestros. Sin embargo, es posible avanzar un poco más en esta aparentemente liviana herencia de erudición. Existe una dimensión donde los robots y asistentes virtuales, entre otros, son exponentes de dicha erudición primigenia ahora con un barniz tecnológico moderno que solo cumple con acelerar, facilitar y consolidar ingeniosas ideas cristalizadas en la época medieval y que se remontan incluso a épocas anteriores.

Así, estos expertos que creaban artefactos con sus manos y herramientas en talleres autónomos sin ayuda alguna de maquinarias eléctricas, pasaron por el tamiz del auge del fundamentalismo religioso, y el establecimiento de la filosofía escolástica con un fuerte énfasis en la lógica y el empirismo, entendiendo la naturaleza como un sistema coherente de leyes que podrían ser explicadas por la razón. El divorcio progresivo y forzado de los artesanos y sus secretos conocimientos, resurgidos y compilados con estas nuevas miradas se muestran como un constructo independiente olvidando sus orígenes. Estos avances son prácticamente desconocidos para el público lego de hoy, en parte porque la mayoría de las teorías propuestas en la ciencia medieval están hoy obsoletas, y en parte debido a la caricatura de la Edad Media como una supuesta “Edad Oscura” que colocaba la palabra de las autoridades religiosas por encima de la experiencia personal y la actividad racional.

Sin embargo, para mediados del siglo XX, cada vez más historiadores, académicos y periodistas afirmaban que no hubo Edad Oscura en absoluto. A pesar de ello, el término no ha desaparecido y tampoco se ha reivindicado el origen y esencia artesanal de las ciencias modernas.

El conocimiento actual de las antiguas técnicas y prácticas es parcial, prueba de ello es el reciente descubrimiento de Al-Natah³, una ciudad fortificada de aproximadamente 4400 años ubicada en el

1 IEEE es una sociedad científica-tecnológica más antigua y extensa del planeta relacionada con las ingenierías ([ieee.org](https://www.ieee.org))

2 IEEE CIS. <https://cis.ieee.org/about/what-is-ci>, What is Computational Intelligence?

3 G. Charloux, et. al. A Bronze Age town in the Khaybar walled oasis: Debating early urbanization in Northwestern Arabia. 2024.

noroeste de Arabia Saudita. Hasta entonces se consideraba un sitio inadecuado para el establecimiento de formas de vida sedentarias. Se cree que la sociedad que habitaba en Al-Natah era organizada y centralizada, con cierto nivel de riqueza acumulada, debido a que la ciudad no solamente contaba con un extenso muro defensivo, sino que además los cimientos de las casas podían soportar hasta dos pisos y en algunas tumbas se hallaron armas de metal y piedras preciosas.

I. PAPEL DE ARTESANOS EN EDAD MEDIA

LOS ARTESANOS SON LOS PRIMEROS INVESTIGADORES DE LA HISTORIA

Con la caída del Imperio Romano (siglo V) en manos de los pueblos bárbaros, Europa se fragmentó en innumerables feudos. Así el feudalismo se impuso como nuevo sistema de organización del trabajo, sustituyendo la esclavitud de la Antigüedad. Los señores feudales pasaron a ser los nuevos dueños de la tierra, y los siervos eran quienes la trabajaban. Ese vínculo social y laboral dominó la mayor parte de la Edad Media.

Durante la Baja Edad Media (siglos XI a XV) emergió una nueva clase de trabajadores: los artesanos. Estos se organizaron en talleres o gremios, verdaderos centros de aprendizaje e innovación. Su importancia era tal que no solo tenían banderas identificatorias, además tenían calles (por caso calle de los Cuchilleros), y hasta un santo patrono. La Catedral de Chartres (Francia) es un testimonio vivo de estas identidades medievales. Los vitrales reflejan las actividades esenciales de cada oficio relevante reconocido en ese momento. Es interesante observar que si bien en la antigüedad el trabajo manual había sido relegado a los esclavos por ser considerado innoble, en la Edad Media se pasó al extremo opuesto.

Los artesanos fueron valorados como verdaderos creadores, capaces de transformar las materias primas en infinidad de objetos únicos. Los secretos de cada oficio estaban envueltos en un aura de misterio casi sagrado que los artesanos debían proteger⁴.

4 Contenidos educativos digitales: La Edad Media y los artesanos. Tomado 2024.

II. LA CIENCIA EN LA EDAD MEDIA EUROPEA

LA HISTORIA COMO FACTOR POSICIONADOR DE LA CIENCIA DE LOS ARTESANOS

Brevemente, la historia medieval⁵ muestra un derrotero de cambios sociales y políticos que impactaron profundamente en el curso de la ciencia. Los efectos derivados de la iniciativa de Marco Aurelio para transformar la otrora conquista activa (que culminara con Trajano hacia el año 117) en una guerra defensiva, incluyen la reducción sensible en la producción, por lo que el comercio se redujo, y una devaluación histórica. En todos los momentos de la humanidad la crisis de la supervivencia genera anarquía y fuerzas iniciadoras de procesos que tienden a imponer soluciones vitales. Todo esto ofrece altibajos en las necesidades de innovación, estrechamente asociadas a dos fuerzas principales: la guerra y el comercio.

El aumento de la inseguridad derivó en desarrollos centrados en la guerra, la adquisición progresiva de costumbres y tácticas militares y ciudadanas. Como es de esperar, esto involucró también la asimilación de conocimientos técnicos de los denominados *pueblos bárbaros*⁶, desde el siglo IV hasta fines del siglo X en menor o mayor grado. Del conjunto de etnias es posible establecer dos grandes vertientes cuales son los celtas (Europa central, Galia, Britania y parte de Hispania y Anatolia) y los escitas (correspondientes a las estepas euroasiáticas). De todos destacan los Persas con su acentuado nivel de independencia y cultura sofisticadas de las que veremos posiblemente se heredan bases de la ingeniería y automatización actual. El último período del siglo V al VI fueron asimismo de una absorción por parte de los reinos germánicos de los avanzados sistemas administrativos y burocráticos romanos, unificaciones de las religiones y los inicios de la imposición de un status-quo científico, que se consolida como tendencia durante la alta Edad Media (Siglos V al X).

EL ENTORNO CIENTÍFICO EN LA HISTORIA

Se suele reconocer al Renacimiento y Edad moderna como centro de la revolución científica. Sin embargo estos procesos son sólo la

5 Breve Historia del feudalismo. David Barreras y Cristina Durán. Ed. Nowtilus. 2013.

6 En este período los romanos definían como bárbaros a toda cultura por fuera de la latina y/o por fuera de las fronteras formales del imperio. Principalmente eran germanos (tribus al este del Rin), tribus de distintas etnias, y grupos con identidades dadas por factores culturales específicos.

manifestación sistemática de un sinnúmero de conocimientos y hallazgos que se derivan de la Edad Media.

Las características emergentes, heterogéneas y divergentes, sumado a la amplitud geográfica en condiciones de escasa posibilidad de comunicación de la información otorgaron a las contribuciones de este período un lugar oscuro y disociado de la ciencia formal actual.

Lo cierto es que la Edad Media fue el germen de varios de los avances sobre los que se sientan los cimientos de muchos dispositivos avanzados. Se suele reconocer este período entre los siglos V y XV. Se podría resumir sus características básicas de la siguiente manera:

- Una sociedad basada en la religión y teocentrismo.
- Una política organizada en términos de monarquía y feudalismo.
- Estratos sociales claramente establecidos en tres: campesinos, nobles y clérigos, y el rey.

Dada la caída del Imperio Romano, muchos la consideran una época oscura para la ciencia, ya que se debilitaron las estructuras educativas. Esto, combinado con los teocentrismos islámicos y cristianos dificultaron las vías de adquisición de conocimientos. Sin embargo, también es cierto que existieron aportes realmente lúcidos que luego fueron recogidos por la ciencia en su proceso de configuración y en etapas posteriores. Muchos de estos provienen de invenciones de imperios remotos de Oriente, donde existía mayor libertad para la investigación.

En cuanto a la difusión, las clases altas y religiosas concentraron la educación y capacidad de contribución original, por lo que puede decirse que la ciencia era tema de pocos.

Pese a todos los obstáculos, los inventos y avances en el estudio de la física, química y medicina de la época sirvieron de base para las investigaciones científicas modernas. Por caso, el invento del papel, la pólvora, la imprenta, la brújula, entre otros muchos⁷.

III. DERROTERO OFICIAL POR LOS AVANCES CIENTÍFICOS

LA HISTORIA OFICIAL Y LA DERIVACIÓN DE LA CIENCIA ACTUAL DESDE EL MEDIOEVO

La tecnología moderna occidental después del Renacimiento (siglo XII) se deriva de la tecnología utilizada en la Era Medieval, particularmente en la Europa bajo el dominio cristiano. El rápido cambio

7 El castillo de los templarios: La ciencia en la Edad Media. Tomado 2024.

entrambos fue dado por la insólita velocidad en que se produjeron los inventos. Este fenómeno fue impulsado por los requerimientos de producción industrial y la necesidad de mantener el crecimiento económico aparejado.

Pero este aparente milagro sólo fue posible porque en realidad se trató de una compilación sistemática y extensiva de largos años de ingeniosos anónimos individuos que conformaron la amplia casta de artesanos medievales. Así la pólvora, los molinos de viento horizontales, relojes mecánicos, técnicas arquitectónicas, entre otros no fueron realmente creados en esta época sino adquiridos y adaptados a las necesidades occidentales⁸.

En 1086 se publica el Libro Domesday, donde se evidencia que hay mucho heredado, que ya era extendido el uso de molinos rotatorios, la energía hidráulica en la minería y otros avances. Los avances declarados en el siglo XIV tienen sus raíces en el mundo medieval, el cual puede ser considerado un punto de la historia de emergencia y fortificación de investigaciones que dan cuenta de conocimientos adquiridos durante siglos anteriores, que se consolidan por los intercambios multiculturales favorecidos en el Imperio Romano.

Así las redes comerciales acercaron los inventos del mundo islámico, China e India a la Europa romana, por lo que parte de la revolución puede entenderse como un proceso de refinamiento tecnológico y su aplicación al poder político y económico. Algunos de los rastros de este proceso se describen en los acápites que siguen en este trabajo.

Ya sea en lo militar, marítimo, mecánico y aspectos de la agricultura y sociedad, los avances incluyeron técnicas ya claramente conocidas, que solo fueron adaptadas a occidente. De todos ellos, las técnicas náuticas como la brújula seca, el astrolabio y otros posibilitaron la extensión cultural, acelerada por la imprenta mecánica de Gutenberg. Éstos estuvieron basados en el conocimiento y experiencia compilados en dibujos y bosquejos de los ingenieros-artistas, conocidos como artesanos medievales. Entre ellos vale reconocer a Guido da Vigevano, Villarde Honnecourt, Tommas de Modena, Sū Sòng, Aryabhatta, Varahamihira, Brahmagupta, e Ismail al-Jazari. Algunos de éstos son considerados como antecesores directos de las obras renacentistas y de creadores tales como Taccola o Da Vinci.

8 Wikipedia: tecnología medieval. Tomado 2024.

IV. LA DECADENCIA CIENTÍFICA DE LA EDAD MEDIA

LA EXTERIORIZACIÓN DE LA CIENCIA COMO PROLONGACIÓN DE LOS HALLAZGOS MEDIEVALES

Desde el punto de vista de la filosofía natural, que es la investigación del funcionamiento de la naturaleza, se considera que la ciencia medieval es una Edad Oscura. Esto se atribuye a varios factores⁹:

- La supremacía de la Iglesia Católica en el dominio del conocimiento: los escritores protestantes y anti-Iglesia identificaron el fundamentalismo religioso como un impedimento a los avances científicos
- La decadencia del Imperio Romano, con su fuerte organización y penetración cultural, así como de su sistema educativo
- La falta de recursos para la investigación científica

Sin embargo esta visión de decadencia sería una simplificación del devenir científico en principio errónea. La ciencia habría sufrido un avance menos centralizado pero consistente, derivado de la Edad Media. De este período aparecen los *espacios* científico-culturales que dan cabida a la ciencia moderna.

De acuerdo con el filósofo Augusto Perez Lindo¹⁰, es posible ver una evolución. Basta con observar a grandes rasgos la evolución histórica desde aproximadamente el 1500, y encontraremos que la humanidad se ha desplegado entre dos ejes: uno de exteriorización y otro de interiorización (ver figura 1). En el gráfico se describe la exteriorización como el conjunto de acciones y procesos sociales que le permiten a la sociedad afirmar el control del hombre sobre la naturaleza, la creación de técnicas que prolongan el alcance del cuerpo humano, el desarrollo de las escalas para satisfacer las demandas económicas. Esto explica la IA como un emergente natural, con las condiciones apropiadas para el surgimiento de tecnologías enraizadas en los sistemas inteligentes modernos, tales como Data Mining¹¹, Deep Learning¹², y Extreme Deep Learning¹³.

9 QUORA.8 sept 2020.

10 Augusto Perez Lindo. Mutaciones. Escenarios y filosofías del cambio de mundo, Ed. Biblos. 1996. ISBN 950-786-080-0.

11 Proceso de análisis de grandes cantidades de datos para hallar comportamientos no evidentes en ellos.

12 Proceso de aprendizaje automático tipo Data Mining extensivo a base de tecnologías inteligentes del tipo neuronal combinadas con filtros.

13 Arquitecturas de aprendizaje automático inteligente organizado principalmente

A su vez, el eje marcado como interiorización enmarca todo descubrimiento cognitivo y las acciones que potencian el espíritu humano para la individuación de las relaciones sociales, la dignidad del hombre y la percepción progresiva de la inteligencia y la realidad humana.

Entre otras cuestiones, Lindo describe y justifica con esto fenómenos de la actualidad tales como la afirmación de la individualidad femenina, el impulso de las ciencias cognitivas, la epistemología y modelos cognitivos tomados hoy por la IA. Por transitividad también explica perfectamente los desarrollos recientes en razonamiento automático y procesamiento del lenguaje natural, ambos vertientes de moda del campo genérico de estudio de los Sistemas Inteligentes.

¿QUÉ CARACTERIZABA A LA CIENCIA EN LA EDAD MEDIA?

La ciencia en la Edad Media se centró en la filosofía natural, la que se instituyó como un punto de inflexión de la historia Europea. Esencialmente se alimentó de compilaciones (códices), muchas veces desvirtuadas por las sucesivas traducciones que los romanos habían hecho al latín. Por tal motivo, la ciencia basada en la filosofía escolástica, típicamente lógica y empirista, ve una ciencia distante del exigido sistema de coherencia de leyes racionales¹⁴.

Tal vez una de las características más contraproducentes sea el hecho que Occidente consistía en una gran aglutinación de culturas diferentes con dudosa asimilación por parte de la cultura romana.

Las migraciones e invasiones de las tribus bárbaras promovieron la independencia de varios núcleos humanos y la inestabilidad del entramado político romano, culminando el siglo V con la desintegración del Imperio Romano de Occidente.

Luego llegaría la expansión del Islam del siglo VII, que profundizaría la inestabilidad política y el declive de la vida urbana occidental. En ese contexto, la Iglesia católica se instituyó como bastión intelectual y reducto de la nimia ciencia formal que sobreviviría a través de la vida monástica.

de forma jerárquica.

14 Clagett, Marshall Science of Mechanics in the Middle Ages University of Wisconsin Press 1959. Fuente citada en Theory of impetus.

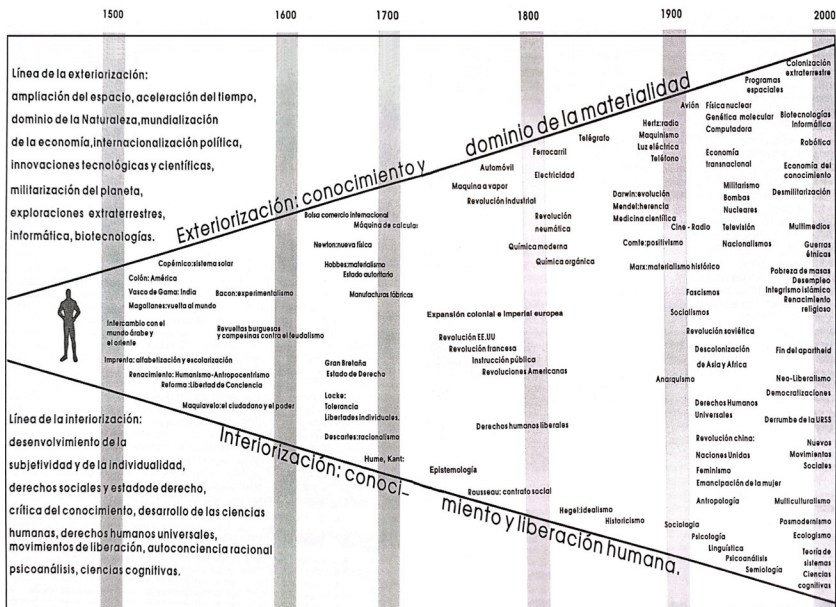


Figura 1. Mutaciones. Ejes exteriorización e interiorización de C&T

El perfil del individuo instruido en esos primeros siglos era un clérigo que indagaba en varios contenidos, entre los cuales se hallaban las ciencias naturales. Los estudiosos daban prioridad a la fe y dejaban en un segundo plano los enigmas de la naturaleza no alineados con ella. El hombre promedio, en cambio, se enfocaba en las dificultades del día a día, teñidas por la inseguridad e inestabilidad económica, por fuera de la norma en la actividad científica formal.

Las fuentes de conocimiento remitían en ese entonces a derivaciones de los textos heredados de la antigüedad clásica, muchas veces llenas de errores, trucas y hasta tergiversadas.

Recién a finales de siglo VIII hubo un tibio resurgimiento de la cultura occidental, gracias a Carlomagno, que había logrado dominar gran parte de Europa e incluso tomó una impronta de unificación y fortalecimiento con una profunda reforma educativa, la cual pretendió restaurar en cierta medida los saberes clásicos.

El conocimiento se dividió en el estudio de dos tipos de artes liberales: el trivium (estudios literarios) y el quadrivium (estudios de tipo científico). El primero comprendía saberes lingüísticos centrados en la gramática, retórica y dialéctica. El segundo (los aprendizajes científicos) alcanzaron cuatro vertientes: aritmética, geometría, astronomía y música.

La institucionalización se impuso por un decreto en el 787, por el que la enseñanza dentro del imperio se impartió en cuatro tipos de centros:

- Las escuelas monacales de los monasterios
- La catedralicias de los obispados
- Las palatinas de las cortes
- Las antiguas escuelas clásicas restauradas

Como resultado de semejante movimiento cultural, durante este período emergieron valiosos fundamentos para la ciencia actual:

- *La filosofía cristiana de la escolástica*, a partir de la dialéctica o lógica que promovería la indagación especulativa. Esto permitió conciliar y ordenar las preguntas universales realizadas por la cultura grecolatina. También dio una perspectiva más racional de los preceptos planteados por las Sagradas Escrituras y por la Iglesia Cristiana Ortodoxa.
- *El sistema decimal*, de la mano de Gerberto Aurillac (conocido como papa Silvestre II). Ha resultado esencial para el desarrollo matemático y la evolución de la física, la química, la astronomía y la ingeniería. Ha cambiado la manera de contar, medir y calcular.
- *La introducción del cero como elemento neutro*, traído de la India por Al-Juarismi. Este hallazgo no solo posibilitó muchos cálculos sino que también simplificó la representación de cantidades grandes y pequeñas.
- *El astrolabio*. De origen bizantino, instrumento que mejoró sensiblemente la exploración marítima, permitiendo la conexión diferentes culturas y civilizaciones.

Durante los siglos XII y XIII, muchas de las *catedralicias* serían convertidas a Universidades.

¿POR QUÉ SE CONSIDERA LA EDAD MEDIA EUROPEA COMO UNA ÉPOCA OSCURA EN LA CIENCIA COSMOLÓGICA?

La productividad de la Edad Media es un tema controvertido, en parte porque varias de las teorías propuestas en la ciencia medieval están hoy obsoletas, y en parte debido a la caricatura de la Edad Media como una supuesta “Edad Oscura” que colocaba “la palabra de las autoridades religiosas por encima de la experiencia personal y la actividad racional”. Sin embargo, la realidad era ligeramente distinta en la época de la Alta Edad Media, donde occidente retoma el camino de

la ciencia escolástica con profundos cambios educativos que fueron usados para fortalecer el imperio de Carlomagno. La erudición y los descubrimientos científicos de la Baja Edad Media, a su vez fueron menos glamorosos y más heterogéneos pero sentaron las bases para la Revolución científica del Período Moderno Temprano¹⁵.

En el siglo XX cada vez más historiadores, académicos y periodistas comenzaron a afirmar que no hubo Edad Oscura en absoluto y plantearon una mirada un tanto más objetiva. Sin embargo, el término no ha desaparecido hasta el día de hoy¹⁶.

V. UNA MIRADA RETROSPECTIVA DE LA IA

LOS SISTEMAS INTELIGENTES SON PROLONGACIÓN DE VIEJAS IDEAS

Es complejo establecer el grado de innovación en la tecnología reciente puesto que requiere de un cuidadoso rastreo de las corrientes migratorias cognitivas. En términos generales se puede decir que muchos de los denominados avances de la IA no son nuevos, sino que recogen ideas muy originales de la antigüedad y adaptan los funcionamientos y dispositivos a otras versiones modernizadas con aplicaciones diferentes o tan solo para que su funcionamiento sea más eficaz. De hecho, la denominada IA no es más que la imitación de la inteligencia natural manifestada en todos los órdenes del universo que nos rodea. Involucra todo tipo de fenómeno adaptativo de la naturaleza, por ejemplo el comportamiento de los virus, las hormigas, la retina del ojo humano, la curva de histéresis de los metales, etc.

Esta sección pretende dar cuenta de la estrecha ligazón entre los principios y dispositivos medievales, verdaderas creaciones de los maestros artesanos para resolver problemas cotidianos, y las tecnologías inteligentes actuales.

DEL ASTROLABIO AL IMAGE CONTENT INDEXER

Un astrolabio es un instrumento astronómico medieval que sirve para poder identificar estrellas y como modelo físico de la semicúpula visible del cielo. Otro de sus usos es como goniómetro, que permite identificar y medir la altitud de un cuerpo celeste con cierta precisión. También facilita otros estudios topográficos y triangular posiciones, gracias a su capacidad para determinar la latitud en tierra o en mares en calma. Aunque es menos fiable en la cubierta ondulante de un

15 D. Lindberg. Numbers, ed. When Science & Christianity Meet (Cuando la ciencia y el cristianismo se encuentran). 2003.

16 Khan Academy. Vistas modernas de la Edad Media. Tomado 2024.

barco en mares agitados, el astrolabio del marinero se desarrolló para resolver ese problema. En la figura 2 se aprecia una versión antigua¹⁷ (2.a) y otra más moderna¹⁸ (2.b).

En su evolución los dibujos planos se han convertido en conjunto de relieves y engranajes que posicionan la visual de manera mecánica. En otras palabras, el proceso de modernización del dispositivo ha desplazado la actividad de identificar la posición visualmente desde la observación a un mecanismo actuando sobre el mapa. Esta “*habilidad*” aparentemente simple puede describirse como sigue: dada una imagen (la estrella y su disposición en el firmamento), hallar su significado o contexto geográfico. Hoy en día a dicho proceso se lo reconoce como un tipo específico de inferencia contextual de una imagen y se puede lograr con diversas técnicas. El ingenio replicado aquí radica en el cambio de escala a través de manecillas que transforman las distancias observadas en una dimensión menor. A la vez, la manecilla menor se desplaza según un parámetro lineal (un eje recto) y rota sobre su eje (un eje angular), lo que en términos geométricos podría referirse a una homotecia¹⁹, y matemáticamente una proyección de un plano con una imagen en otro (el contexto). En sistemas inteligentes esto es una práctica frecuente, solo que la función de transformación (o *habilidad*) bien puede ser llamada heurístico y la imagen del espacio donde la aguja es proyectada es el modelo de comportamiento. En los sistemas inteligentes actuales, este heurístico²⁰ muchas veces lo conforma un sistema complejo de *Deep Learning*²¹ (DL), que simula las habilidades cognitivas del usuario. Supongamos una colección de imágenes digitales, cuidadosamente compiladas para que luego de generar un modelo de DL, se pueda consultar el listado de aquellas que contienen un velero, una persona, un perro, etc. A esta *habilidad* se la denomina *Image Content Indexing*.

17 CC-BY-SA 3.0 IGO, CC BY-SA 3.0 igo, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=107985697>.

18 Photograph by Masoud Safarniya - Own work, CC BY-SA 3.0, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=26080692>.

19 Es una transformación matemática, un cambio de escala respecto a un punto fijo denominado centro. Formalmente, es un caso particular de homología, con eje impropio y centro el de la propia homología.

20 Conjunto de estrategias, reglas, silogismos y conclusiones que no son estadística ni matemáticamente demostrables pero validables en la práctica. Por ello deben asociarse a niveles de confianza y conceptos de aplicabilidad.

21 Conjunto de técnicas inteligentes basado en redes neuronales, para simular el complejo poder de toma de decisiones.

LENGUAJE Y TRADUCCIÓN AUTOMÁTICA

Hablar de tecnologías relacionadas al lenguaje es un desafío imponente frente a cualquiera de las otras obras de la ingeniería. Esto se debe a que comprende una gama de procesos aún no completamente delimitados y difícilmente comprendidos por los mismos expertos. Es la mente explorándose a sí misma.



Figura 2. Evolución del astrolabio

En términos generales, el lenguaje en cuanto a estructura, semántica y ontología encierra la propia evolución del hombre. Las lenguas vivas o muertas, son testimonio pleno de su pasado.

F. Müller, por ejemplo, ha realizado un interesante estudio sobre el origen de los mitos griegos²². Halló en ellos rastros de que el hombre no es un ser solitario y completo en sí mismo sino parte de algo más que lo engloba y completa. Encontró interesantes indicios de esto en la conjugación de las manifestaciones lingüísticas del pasado.

La formación del lenguaje, consiste en una evolución de las significaciones de los sintagmas y vocablos que atestiguan la presencia de un tipo de razonamiento inteligente natural. Los mismos partieron de voces que reflejaban ideas esenciales y vitales. En ese período se colocaron los cimientos de una gramática libre y simplemente aglutinativa,

22 F.M. Müller. Mitología comparada- Ed. Edicomunicacion S.A. Serie Olimpo, 1988. Mitología e historia. ISBN 84-7672-747-X.

que no llevaba ningún sello individual ni nacional, que contenía sin embargo los basamentos de todas las formas del lenguaje. Se denomina a este estadio *período remático*, significando a un período de raíces. En un segundo período, aparecieron registros de al menos dos familias de lenguas que evolucionaron a un sistema formativo: los semitas y los arios, que posibilitaron un sistema gramatical tradicional y metamórfico. Luego, bajo la acción de influencias políticas e individuales, se fijaron elementos flotantes de la gramática. Este período se lo reconoce como *edad mitológica o mitopeica* (creadora de mitos). De allí ocurrió una transformación gradual del lenguaje con su gramática, y la derivación de dialectos. Entonces entramos en el *período de los dialectos*, caracterizado por el linaje humano. Se dividió poco a poco en familias y en diferentes lenguas regionales hasta desembocar en el *período de las naciones*. En este último ya se sentaron indicios que caracterizan a los distintos estados, sus literaturas son reconocibles desde la actualidad como India, Persia, Grecia, Italia y Germania. La raíz única y el devenir desde sus formantes originales no fueron reconocidos claramente hasta hace unas 3 décadas, lo que es llamativo pero no sorprendente dado lo complicado de rastrear indicios que permitan afirmar de manera concreta y fehaciente la subyacente ilación en el habla y escritura transnacional. Müller muestra una serie de casos, los que escruta de manera sistemática para establecer su postulado y mostrar su asidero. En la figura 3 se aprecian algunos casos evidentes para las lenguas romances.

Italiano	Válaco	Rético	Español	Portugués	Francés
sono	sum (sunt)	sunt	soy	sou	suis
sei	es	eis	eres	es	es
è	é (este)	ei	es	he	est
niamo	süntemu	essen	somos	somos	sommes
niete	sünteti	esses	sois	sois	êtes (estes)
sono	sunt	cân (sun)	son	sao	sont

Figura 3. metamorfosis nacional de las lenguas

Se ha podido establecer que de una lengua más antigua se derivan otras, incluso dialectos locales. Muchas palabras adquieren entonces connotaciones distintas con influencia del azar, necesidad, usos e imposiciones coyunturales históricas.

Un ejemplo para ello es el término *hija* en las lenguas arias (*daughter* por caso en inglés o *Tochter* en alemán), deriva de *duhitares*, del sánscrito que como ha mostrado el profesor Lassen se deriva de

Duh, raíz sánscrito que significa *ordeñar*. Esto remite a que el ordeño era la actividad asignada tradicionalmente a la hija de la familia, durante el período de las tribus arias donde la vida era pastoril. Se lo consideraba uno de los raros servicios por los cuales podía hacerse útil la hija antes de casarse.

De manera análoga, los científicos han estudiado la evolución de los *sintagmas* que constituyen los cimientos morfológicos y semánticos de las lenguas modernas. La figura 4²³ da cuenta de dicha evolución por más de 7000 años, a través de distintas culturas y sistemas de escritura en diferentes partes del planeta, desde el antiguo Egipto, pasando por los fenicios, griegos y otros estilos hasta derivar en el alfabeto latino conocido hoy día. Las columnas representan un estadio en la evolución de la escritura y la transformación de cada carácter. También es posible ver las transiciones y la continua adaptación de los caracteres a medida que pasan de una cultura a otra, un verdadero rastro evolutivo a través de las civilizaciones. Esta evolución expresada visualmente se asocia con la mutación de las expresiones y estructuraciones de las distintas lenguas. Está íntimamente ligada a la instauración y eventuales mutaciones en el orden y establecimiento de las naciones, las cuales justamente emergen desde la Edad Media²⁴. Al respecto, si bien puede decirse que las naciones son un fenómeno moderno, claramente no es aplicable a casos como Argentina (aunque esto no hace sus nacionalismos menos potentes o legítimos).

23 The creator of this chart is Rich Ameninhat, as credited at the bottom of the image. LINK: <https://www.facebook.com/share/SdX7hnmk5P2NyZix/>

24 National Geographic. ¿Desde cuándo existen las naciones? R. Moreno Almendral. The Conversation. 2024.

ABCs - 7000+ Years of EVOLUTION Worldwide

REMICHEMI	HEKOGLYPH	SESHSHAC	DEMOITIC	SESHSHAC	COPTIC	NIEMICHEMI	PHENICIAN	ETRUSCAN	AL ARABYAH	ARABIC	IVRIT	HEBREW	HELLENNA	GREEK	ENGLISH
															
															
															
															
															
															
															
															
															
															
															
															
															
															
															
															
															
															
															
															
															
															
															
															
															
															

Las primeras naciones europeas fueron el resultado de la necesidad de clasificar a las personas según su origen (la etimología de *natio* se asocia a “nacimiento”). De hecho en la Edad Media se identificaban naciones eclesiásticas en los concilios y naciones de estudiantes en las universidades. A veces el término *nación* podía usarse también con ciudades (“milanés de nación”) o con razas y religiones (“de nación judía”, “negro de nación”). Si bien en la Edad Moderna (siglos XV-XVIII) el significado de *nación* decantaba en territorios específicos, y caracteres colectivos identificatorios, el proceso transicional reviste importancia ya que permite la comprensión de una parte relevante del hacer y pensar del constructo moderno científico-tecnológico.

En el caso del habla, impactan los regionalismos que derivan en los denominados dialectos no técnicos, en la asimilación de vocablos extranjerizantes y en la propia fonética asociada a los símbolos. Específicamente durante la España de la Edad Media, que disponía de un desarrollo cultural, técnico, científico y religioso muy avanzado, el Papa Silvestre II (Gerberto de Aurillac) se interesó por la cultura hispanoárabe. La inmigración de estudiosos desde otras latitudes, forzó a que se instituyeran en España las primeras escuelas enfocadas en la formación de traductores²⁵. Algo similar sucedería en la misma época en Italia. Este desarrollo particular se ha visto justificado y propiciado por el antagonismo entre la cultura latino-cristiana y la arábigo-musulmana. Dado que ambos mundos eran permeables entre sí, se produjo una estrecha colaboración entre seguidores de ambas cosmovisiones. Luego se incorporaron fieles de la tercera religión monoteísta: los judíos. La comunicación y el conocimiento entre ellos eran fluidos. El intercambio de ideas, incluso en el dominio religioso, era constante entre las tres confesiones. En algunos monasterios de las Órdenes de Calatrava, de Santiago, de Alcántara y de Montesa; disponían en su seno de traductores musulmanes y judíos.

Pero las lenguas vivas constituyen un mapa complejo y completo de estos devenires. Tanto es así que los especialistas informáticos han encontrado difícil la tarea del procesamiento automático de expresiones del habla (área conocida como Procesamiento de Lengua Natural, o PLN por las siglas en español). Esta comenzó hacia 1966 con el primer chatterbot²⁶ llamado Eliza, pero alcanzó su punto crítico al momento de intentar crear una WEB inteligente. Se toparon con la necesidad de crear redes semánticas que expresaran las asociaciones

25 Mohamed El-Madkouri Maataoui. Revista electrónica de estudios filológicos. Escuelas y técnicas de traducción en la Edad Media. N 11. 2006.

26 Chatterbot o robot de software del habla. Software capaz de interactuar con humanos empleando expresiones propias del lenguaje cotidiano.

ontológicas de cada grupo de hablantes. Como era de suponer, la tarea no solo es complicada sino además implica una asociación típicamente divergente y mutable por tratarse de lenguas vivas (esto es, con ejercicio actual por parte de ciertas personas). La actividad entonces derivó en procesos cada vez más automatizados que otrora realizaban los traductores y hoy se conoce genéricamente como *alineamiento de frases*²⁷, *interpretación*, y *contextualización*; operaciones inteligentes de estas expresiones en un idioma que permiten reescribirlas en otro. Las sucesivas migraciones, asimilaciones y adaptaciones de las lenguas han adquirido un grado de evolución tal que los especialistas lo han encarado con técnicas conocidas en *Ciencia de Datos* como *Aprendizaje Automático*. A pesar de ello aún hoy en día existen problemas de contextualización discursiva en estos traductores automáticos.

Existen teorías que siguen explorando la temática y técnicas que aún no se han perfeccionado. La tendencia es incorporar progresivamente habilidades cada vez más inteligentes para generar entidades digitales capaces ya no solo de traducir entre idiomas, sino también de dialogar con un humano usando expresiones del lenguaje natural^{28 29}.

DE LA TEJEDORA A LA AUTOMATIZACIÓN INDUSTRIAL

Desde la India de la Edad Media hemos heredado varios dispositivos como el uso de engranajes para transformar movimientos verticales en horizontales, o regular la velocidad de un proceso. También el concepto de transmisión de potencia por correa para regular el movimiento de un mecanismo. Juntando estos y otros conceptos, los centros de tejeduría recibieron de India el concepto de mecanismo de pedal como control del tejido en telares.

Esto facilitó el uso de los pies para levantar alternativamente los hilos y liberó las manos para lanzar el lanzador con el hilo hacia adelante y atrás (ver la figura 5).

27 Alinear expresiones en dos idiomas consiste en identificar porciones de la primer sentencia que se corresponden con las del otro idioma, respetando las semánticas correspondientes y las posibles diferencias sintácticas entre ambos, respetando las reglas para realizar expresiones bien formadas.

28 D. López De Luise. Handbook of Research on New Investigations in Artificial Life, AI, and ML “Entropy, Chaos and Language,” 2021.

29 D. López De Luise. Language and Reasoning by Entropy Fractals, November 2021. Signals 2(4):754-770, DOI: 10.3390/signals2040044.

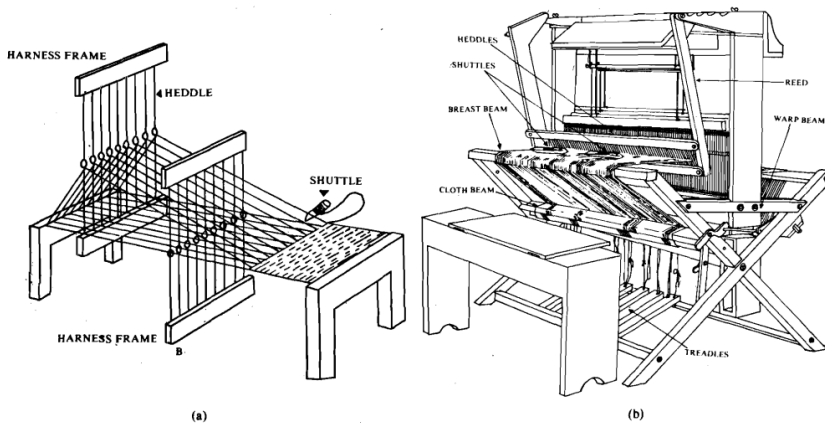


Figura 5. Telar simple manual (a) y con pie mecánico para desplazar el bastidor con el tejido

La parte (a) muestra un telar simple. En (b) se observa el pedal manual, que funciona con los pies. Los hilos de urdimbre se enrollan en un cilindro llamado lanzadera. Cada hilo se arrastra a través de una barra vertical. Los bastidores tienen además la posibilidad de separarse en grupos, cuando se levanta un juego de hileras y se baja el otro. La separación en dos secciones, permite al tejedor pasar la lanzadera para tejer el motivo. La tela tejida se enrolla en una viga.

El mecanismo de desplazamiento y organización de los hilos respecto al tejido, a partir de un movimiento original, sumado a una actividad complementaria como es el enrollado del tejido resultante puede considerarse como un antecedente de automatización accionado manualmente pero que claramente establece actividades repetitivas, y con inteligencia limitada (lo que hoy se define como automatización). Es importante notar que las máquinas tejedoras se convirtieron en verdaderas estructuras ingeniosas que incluso adquirieron la capacidad de generar motivos y seleccionar colores de hilo a través de patrones escritos con anterioridad, los que constituyen los primeros programas de la historia.

LOS INICIOS DE LA ROBÓTICA

Arabia heredó traducciones y conocimientos de astronomía de la antigua Grecia³⁰. Esto produjo desarrollos matemáticos interesantes y el diseño de dispositivos que hoy pueden considerarse base de la robótica actual. Para ello incorporaron el sistema decimal desde la

30 Topics of Science. UNIT 5 Science in the Medieval Times. 1978.

India, desarrollaron el álgebra y la trigonometría aplicando todo ello a problemas de orden físico. Como resultado apareció, entre otras innovaciones, el diseño del primer *cigüeñal* de la historia. Se trata de un dispositivo que transforma el movimiento alternativo en circular o viceversa. Es fundamental en gran parte de la maquinaria del mundo moderno, como por ejemplo el motor de combustión interna.

Fue creado por un brillante ingeniero musulmán llamado Ismail al-Jazari³¹ (1136–1206), que lo utilizó para elevar agua para el riego. También perfeccionó el uso de válvulas y pistones. Ideó uno de los primeros relojes mecánicos a base de agua y pesas. Otro de sus mejores inventos se encuentra en la cerradura de combinación.

Sus contribuciones innovadoras a la mecánica y la tecnología le han ganado el título de “Padre de la robótica” pues su trabajo sentó las bases para muchos conceptos y dispositivos que más tarde serían esenciales en el campo de la robótica, la automatización y la ingeniería mecánica.

Uno de los logros más notables de al-Jazari fue el diseño de autómatas, dispositivos mecánicos que podían realizar acciones de forma autónoma, precursores de los robots modernos. Los autómatas de al-Jazari incluyen:

- *Fuente del pavo real*: la fuente estaba equipada con un pájaro mecánico que sumergía su pico en una taza, la llenaba de agua y luego vertía el agua en una cuenca para que la gente bebiera.
- *Autómata de lavado de manos*: presentaba un servidor mecánico que vertía agua para lavarse las manos. Funcionaba activando una palanca cuando un usuario ponía sus manos cerca del lavabo, y tenía una figura humana que dispensaba el agua.
- *Banda musical autómatas*: conjunto de músicos mecánicos que tocan instrumentos. Eran alimentados por agua y utilizaban una serie de levas y engranajes para crear ritmos sincronizados y preprogramados.

Estos inventos estaban confeccionados con engranajes y mecanismos impulsados por agua. Aplicaron principios tempranos usados siglos después en robótica. También diseñó relojes que servían como obras de arte, y figuras que se movían o realizaban acciones a intervalos regulares. Uno de ellos es el reloj elefante (figura 6), que cuenta con un elefante, un pájaro y un escriba, todos trabajando juntos

31 Islamic Encyclopedia. Home 2024. Ismail al-Jazari: The Father of Robotics. 2024.

para mantener el tiempo. El elefante representaba el poder oriental, el pájaro mecánico representaba los cielos y el escriba representaba el conocimiento.

El reloj era alimentado por agua y utilizaba un sofisticado sistema de flotadores, poleas y pesos para mantener el tiempo. También demostró el conocimiento de al-Jazari de múltiples culturas, ya que el reloj incorporó diseños y símbolos de las tradiciones griegas, indias e islámicas.

Otros relojes de agua diseñados por al-Jazari incluyen:

- Reloj Castillo: que mostraba el zodíaco, el tiempo y fases de la luna.
- Reloj Vela: usaba velas para medir el tiempo.

Sus estudios mecánicos, matemáticos y de automatización perduraron en sus escritos (titulado *Libro de Conocimientos de Dispositivos Mecánicos Ingeniosos*). Se cree que científicos como Leonardo da Vinci, tomaron estos autómatas y dispositivos mecánicos de al-Jazari. Los diseños de las propias creaciones mecánicas de da Vinci, como su caballero robótico, tienen un parecido sorprendente con los principios expuestos por al-Jazari. El impacto de su obra también puede verse en la evolución de la fabricación de relojes, los sistemas de gestión del agua y la ingeniería mecánica a lo largo de la historia.

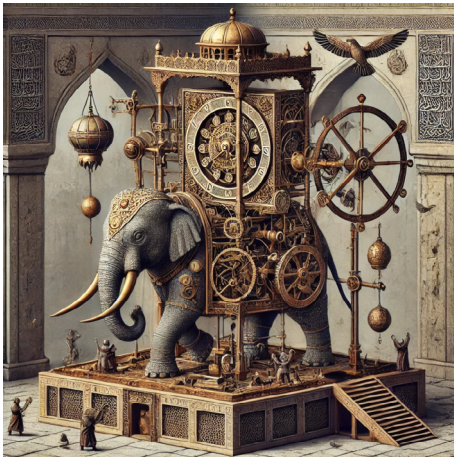


Figura 6. Elephant clock



Figura 7. al-Jazari diseño de un autómata para lavabo de manos

Aunque el término “robot” no se acuñó hasta el siglo XX, los autómatas mecánicos de al-Jazari demostraron principios tempranos de la robótica y sentaron bases de

- Automatización: uso de mecanismos para realizar tareas sin intervención humana.
- Máquinas Programables: uso de dispositivos que accionan a intervalos precisos con acciones pre-programadas.
- Diseño Ingenieril: sus estudios eran teóricos y prácticos, resolviendo problemas de la vida real.

Es interesante observar que mientras los diseños de al-Jazari, al igual que los otros artesanos de la época, se enfocaron en resolver problemas de la vida práctica, éstos fueron tomados y adaptados posteriormente por otros (como Leonardo Da Vinci) para las necesidades de la guerra. Esto refleja hasta qué punto se expropiaron los inventos de otras regiones, echando mano a todo lo conocido o asequible para satisfacer las necesidades bélicas del medioevo. Más tarde, este mismo proceso expropiatorio se repetiría al establecerse la ciencia moderna, ya con fines económicos puesto que el objetivo se desplazaría a las necesidades comerciales y posteriormente industriales.

Por ejemplo el principio de palanca que al-Jazari emplea para diseñar la descarga automática, Leonardo lo emplea para la catapulta (actualmente se emplea en los inodoros).

La Figura 7 muestra a un autómata humanoide femenino de pie junto a una cuenca llena de agua³². Cuando el usuario tira de la palanca, el agua se drena y el autómata “femenino” rellena el lavabo para lavarse las manos.

La Figura 8 muestra los bocetos y modelo de catapulta de Leonardo³³, y la figura 9 el esquema de accionamiento a partir de una disposición similar de contrapeso, palanca y tirabuzón.

32 Islamic suport.com, The Father of Robotics and the true father of mechanical engineering . Tomado 2024.

33 Atlas ilustrado de las Máquinas de Leonardo. Códices da Vinci. Domenico Laurenza, Mario Taddei, Edoardo Zanon. Ed. Susaeta. 2003.

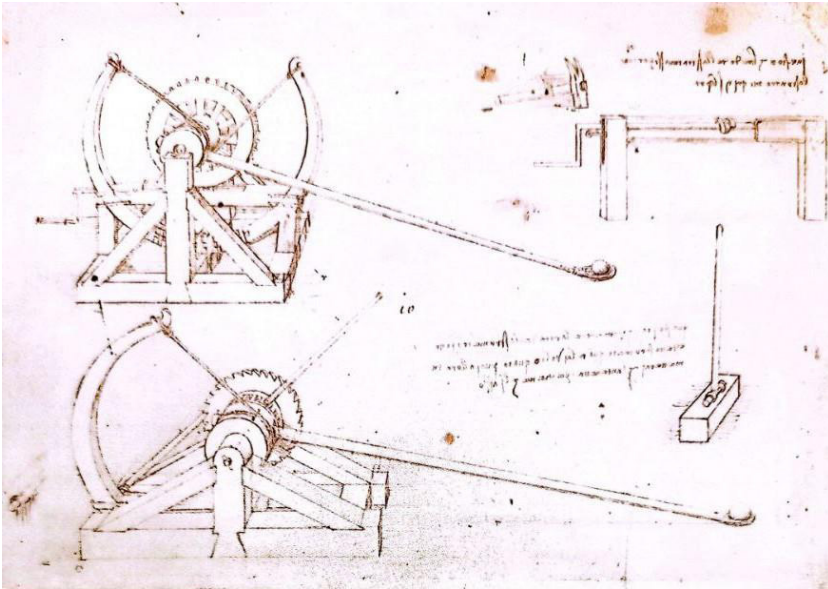


Figura 8. Da Vinci y su diseño de catapulta.

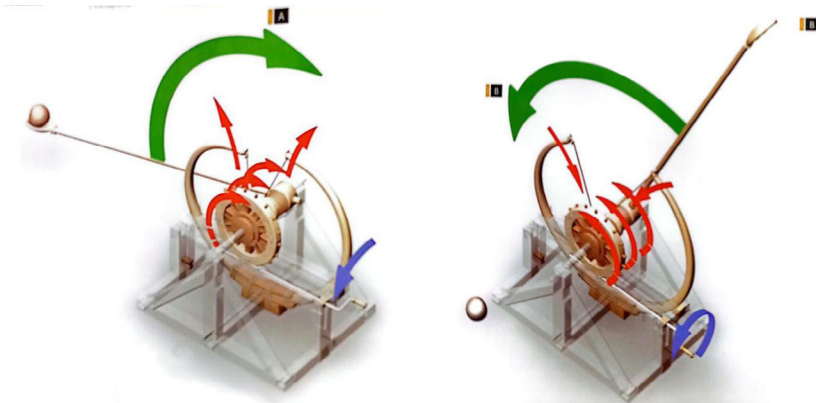


Figura 9. Da Vinci y el empleo de la palanca para la guerra.

SISTEMAS DE SENSADO DE MOVIMIENTO

De los inventos chinos, uno de los más curiosos tal vez sea el sismógrafo³⁴. En el año 132 el brillante erudito chino Zhang Heng creó un dispositivo extraordinario que cautivó al mundo antiguo con su increíble precisión. Este sismoscopio, una vasija de bronce de elegante diseño adornada con ocho cabezas de dragón, guardaba un secreto en su forma. Cada dragón sostenía una bola de bronce, suspendida sobre la boca abierta de una rana que esperaba. Inicialmente recibido con escepticismo y dudas, el invento de Zhang Heng enfrentó el ridículo de aquellos que no podían comprender sus capacidades. Sin embargo, el punto de inflexión se produjo cuando el sismógrafo detectó un terremoto y una bola cayó de uno de los dragones, apuntando hacia el oeste. A pesar de que no se sintieron temblores locales de inmediato, unos días después llegaron mensajeros con noticias de un terremoto en el oeste, lo que demostró que el invento de Zhang Heng era exacto y silenció a sus críticos.



Figura 10. Sismógrafo chino

El invento de Zhang Heng, es una mezcla de arte e ingeniería, se mantuvo como una maravilla del ingenio antiguo, y su verdadero funcionamiento es un testimonio de la profunda comprensión de las fuerzas naturales y diseño de sensor de movimiento primigenio.

VI. CONCLUSIONES

A inicios del siglo XIX pocos científicos daban importancia a los aportes de la Edad Media, en lo que se trata de su relación con la C&T moderna. Se solía pensar en esa época como un período oscuro y de decaimiento en las invenciones y descubrimientos. Ya iniciando el siglo XX, pensadores como Pierre Duhem dieron un vuelco a esta mirada

34 World 500. Sismógrafo chino. Tomado 2024.

presentando evidencia de importantes contribuciones científicas del siglo XIV. Para 1920, Charles Haskins proclamaba la importancia renacentista en las investigaciones modernas y abrió paso al estudio y reevaluación de los aportes medievales. Sin embargo, el proceso de revisión aún requiere de consenso y algunos pensadores incluso lo catalogan de optimismo exacerbado.

Por otra parte, debe considerarse que los intelectuales del siglo XIV criticaron elementos aristotélicos pero no descartaron totalmente su trabajo. Las contribuciones de Copérnico en la astronomía prevalecieron y en general hubo una diversa postura sobre los conocimientos naturales de la Edad Media. Parte de los mismos fueron adoptados durante el curso de la Revolución Científica. El problema radica en que las conexiones entre los aportes originales y los modernos no son fácilmente rastreables y requieren de un estudio cauteloso. A pesar de ello existen casos específicos que han de mostrar la migración intelectual desde una época a otra. La controversia aún continúa para muchos de los proclamados aportes ancestrales.

Más allá de eso, la importancia del legado medieval es el establecimiento por primera vez de un cuerpo distintivo de ciencia (principalmente mecánica), y de un cuerpo teórico con principios y procedimientos autocontenidos y sustentables racionalmente, no derivados de un poder supremo. Inicia también el tratamiento cuantitativo de los estudios en ciencias y de mecanismos lógicos de razonamiento hipotético deductivo. Todo lo anterior constituirán la marca inconfundible del procedimiento científico moderno³⁵.

Las características socio-políticas medievales llevaron al desarrollo general de medios y logística, tecnologías, materiales y otras invenciones empujados por las necesidades bélicas y migratorias³⁶. La Época Medieval también contribuyó al comercio en el impulso y expansión de intercambios en C&T. Este proceso asentó y profundizó el acopio de saberes antes relegados a los artesanos, en una casta de inventores, y científicos que estudian y reconocen en las fuerzas de la naturaleza su poder de resolver problemas. Descubrieron que el truco para hacer artefactos inteligentes es tomar prestada la inteligencia de la naturaleza que se ha tomado millones de años para aprender a resolverlos.

Curiosamente, los sistemas inteligentes modernos, emergidos luego de la segunda guerra mundial, originalmente se enfocaban en

35 N. H. STENECK. *The Relevance of the Middle Ages to the History of Science and Technology*. University of Michigan. 2023.

36 R. Bork, Andrea Kann. *The Art, Science, & Technology of Medieval Travel*. *History of Medieval Technology, Science & Art*. Vol 6. 2020.

la simulación del cerebro humano. Luego de un período de evolución de unas cuantas décadas, la Inteligencia Computacional recuperó una vez más la concepción de que la naturaleza tiene cierto tipo de inteligencia que vale la pena aprovechar.

La resolución en sí trata de asimilarse a la inteligencia natural, y entonces no es un proceso novedoso del todo. Hemos visto algunos pocos de los varios principios aplicados en las tecnologías de punta y que remiten a estos primeros investigadores de lo natural. Es una tarea que pasa por identificar los puntos en común con el problema, el contexto de aplicabilidad y la heurística oculta en el proceso que ha empleado la inteligencia natural. Un último paso (no menor) es la conversión de lo anterior en algorítmicas, procesos estadísticos y matemáticos. Finalmente, su rigor científico lo otorgan las métricas e indicadores de calidad, la aplicabilidad y confiabilidad tecnológica. Hoy en día las pruebas de campo tienen validez no sólo en cuanto a solución sino también en cuanto a balance de rentabilidad y amortización de los productos de los “ingenios”.

LA CONFESIÓN COMO ACONTECIMIENTO: LYOTARD, LECTOR DE AGUSTÍN

Claudio Martínez

Esta breve intervención tendrá un objetivo pequeño, pero que supondrá una primera socialización de una línea de lectura que vengo ensayando hace un tiempo. Me propongo leer *Confessiones* de san Agustín no desde una perspectiva filológico-hermenéutica, digamos, tradicional (como honestamente acostumbro) ni como una mera fuente teológica o autobiográfica, sino como un dispositivo filosófico cuya resonancia sigue siendo actual. A partir de la lectura que Jean-François Lyotard lleva a cabo en *La confesión de Agustín* (1998), buscaré indagar de qué modo el gesto confesional puede pensarse hoy como la escena inaugural de una filosofía del lenguaje que se define no por la representación, sino por la *interrupción*; no por la afirmación de una subjetividad estable, sino por su desfondamiento. En este marco, propondré lo que he denominado a modo provisional una *fenomenología de la interrupción* como clave interpretativa para comprender el estatuto filosófico de la confesión: una experiencia del decir que se sostiene en el fracaso, en la herida, en la imposibilidad de clausura. La confesión agustiniana, tal como la relee Lyotard, se presenta como una práctica de exposición en la que el lenguaje se vuelve testimonio de su propia insuficiencia y el sujeto emerge no como sustancia, sino como resto, o como pregunta. Creo que esta lectura permite pensar la confesión como una matriz anticipatoria de algunos de los grandes temas del pensamiento contemporáneo –la disolución del yo, la crisis

de la verdad, la fragmentación del sentido– y, al mismo tiempo, como una forma radicalmente filosófica de enfrentarse al lenguaje, a la alteridad y a la memoria. En ese cruce entre la patrística y la filosofía postmoderna se encuentra nuestro problema. Dividiré mi exposición en tres partes, a las que seguirá una breve recapitulación de conclusiones y prospectivas.

I. INTERRUPCIÓN

Antes de comenzar, quisiera dejar asentados algunos preliminares. En primer lugar, establecer que, aunque me detendré en una obra de Jean-François Lyotard, que es un texto que revisita *Confessiones* a través de un prisma contemporáneo, mi interés está puesto mucho menos en Lyotard que en lo que tiene de actual el propio Agustín. Es en este sentido que tomé *La confesión de Agustín* (1998), en la medida en que su acercamiento no responde a una voluntad de exégesis ni a una búsqueda de fidelidad hermenéutica, sino que se articula como una escritura afectada, un ensayo fragmentario que interroga el decir desde el lugar de su límite. Allí la confesión no es entendida como un ejercicio retrospectivo de autoconocimiento ni como el origen de una “subjetividad”, sino como un acontecimiento de lenguaje en el que el decir tropieza con aquello que no puede ser dicho, y en el que el sujeto se constituye en y por esa escisión. Esta relectura de Agustín que ensaya Lyotard–a la vez poética, filosófica y testimonial– exige abordar el texto no como objeto cerrado de interpretación, sino como dispositivo que resiste y disloca toda clausura del sentido. Esta *fenomenología de la interrupción* que intento comenzar a construir busca concebir el acontecimiento confesional como una experiencia saturada, que subraye la constitución del sujeto como diferencia consigo y permita observar el testimonio confesional como decir sin garantía ni objeto. Nuestro objetivo no irá más allá de una exploración que, a partir de Lyotard, proponga pensar la confesión (es decir, a Agustín) no solo como fenómeno religioso, sino como paradigma de una filosofía del lenguaje situada más allá de la representación, más allá del yo y más allá de la verdad como adecuación.

El primer señalamiento que Lyotard propone en su lectura de las *Confessiones* es que la confesión no puede ser entendida como un género literario, una práctica discursiva codificada o una forma autobiográfica. Al contrario, la confesión se presenta como un acontecimiento singular, un gesto irreductible que desborda las estructuras del lenguaje ordinario y desafía cualquier intento de inscripción en un régimen de sentido estabilizado. Este acontecimiento es, como ha dicho algunas vez Levinas, un “decir sin dicho”, una enunciación que no se deja traducir plenamente en el orden de la representación. Quizás

también le quepa la palabra “acontecimiento”, tal como se ha desarrollado también en pensadores como Badiou, Deleuze o Nancy, que podría ser definida provisoriamente como aquello que interrumpe la continuidad de la historia y produce una escisión en el tiempo del sujeto. Lyotard se inscribe en esta tradición al leer el momento de la conversión agustiniana –precipitada por la escucha del “tolle, lege”– como una irrupción intempestiva que no puede ser narrada como efecto de una causalidad ni como cumplimiento de una teleología. No es la conclusión de una búsqueda, sino un corte sin origen, una cesura que redefine retrospectivamente todo lo anterior sin depender de ello. En palabras de Lyotard: “Al gozar de tu presencia en tal éxtasis brusco, él se experimenta más disociado de sí mismo, escindido, alienado, más incierto que de costumbre acerca de quién es” (Lyotard, 1998, p. 44). Quizás en este punto una “fenomenología de la interrupción” podría articularse con lo que Jean-Luc Marion ha llamado un “fenómeno saturado”, es decir, aquel que sobrepasa las condiciones de posibilidad del aparecer; aquello que no se deja reducir a lo dado ni a lo objetivable. La gracia, en la lectura lyotardiana, es precisamente tal fenómeno saturado: no se presenta como objeto de la conciencia, sino como exceso que trastorna al sujeto y lo transforma. El lenguaje, entonces, no describe ni representa esta experiencia, sino que se pliega ante ella, tartamudea, se repite, se rompe. Este carácter dislocado del lenguaje confesional permite comprender por qué Lyotard no se interesa en absoluto por reconstruir una cronología ni por establecer la coherencia biográfica del relato agustiniano. Lejos de buscar el “desarrollo” del yo o la “formación” del sujeto, como hacen las lecturas psicologistas, Lyotard se detiene en la performatividad del gesto confesional. Lo que importa no es lo que se dice, sino el hecho mismo de que algo se dice allí donde nada puede decirse. Esta performatividad se convierte en testimonio, en exposición de un límite que, sin embargo, no impide el habla sino que incluso la vuelve urgente. No se trata de comunicar un contenido, sino de dar cuenta de una imposibilidad. Esta concepción se distancia tanto de las concepciones representacionales del lenguaje como de aquellas que lo entienden como mero vehículo de expresión subjetiva. En cambio, la confesión es el lugar donde el lenguaje expone su propia falta: su imposibilidad de coincidir con lo que nombra, su fractura originaria. Cabe destacar aquí que Lyotard no opera esta lectura sobre el nivel temático o doctrinal del texto, sino sobre su estilo. La forma fragmentaria, reiterativa, circular de las *Confessiones* es leída como el correlato formal de esa tensión estructural entre decir y callar: “Narratio, después de todo, forma parte del discurso retórico, no es una parte sin importancia: cuando el abogado cuenta el hecho, verdadero o falso, persuade. Sin hablar de la pasión de convencer: el

alumno se ha ejercitado en eso, sobresale en el deseo de la filosofía, pagana o no, en el apetito de llevar lo diverso a la unidad de lo verdadero por el solo juego de la articulación lógica. Ésas son las obras del espíritu” (Lyotard, 1998, p. 82). Así, la confesión se convierte para Lyotard en un modelo de pensamiento no sistemático, no totalizador, que anticipa muchas de las preocupaciones centrales del pensamiento postmoderno: la fragmentación del sujeto, la disolución de las grandes narrativas, la imposibilidad de una lengua plena. Pero lejos de celebrar esta disolución como relativismo o escepticismo, Lyotard la transforma en una ética del decir. Decir, aún sin saber. Hablar, incluso cuando el sentido se escapa. Confesar, no como acto de posesión, sino como acto de exposición de una carencia.

II. MEMORIA

Uno de los pasajes más significativos y teóricamente fecundos de las *Confesiones* para Lyotard se encuentra en el Libro X, donde Agustín emprende un recorrido por el espacio de su propia memoria. Lo que aparece allí no es una estructura ordenada o un archivo clasificable, sino un laberinto. La memoria se presenta como la condición de posibilidad del relato, pero también como su límite constitutivo: nunca se recuerda exactamente lo vivido, y lo más importante –la visita de la gracia, la infancia, el deseo– se escapa al dominio de la rememoración discursiva. La descripción de la memoria como vastedad inapresable, como terreno desproporcionado e irreducible al control del sujeto, le permite a Lyotard introducir una lectura que hace del lenguaje no un instrumento de conocimiento, sino una superficie donde se escribe el desgarramiento de la experiencia. El lenguaje de la confesión no está al servicio de un proyecto representacional, sino que testimonia la distancia entre lo vivido y lo decible, entre la gracia y su inscripción. Esta fractura entre memoria y lenguaje encuentra en la categoría de “herida” un eje articulador. La confesión es el intento –siempre fallido– de recuperar, mediante palabras, una experiencia que ha dejado una marca en el alma pero que no puede ser traducida. Así, el lenguaje no aparece como mediación sino como cicatriz, como traza de un acontecimiento que lo desborda. Lyotard lo formula con precisión: “Una herida, una equimosis, una cicatriz, pueden atestiguar un golpe recibido, son el efecto mecánico de él. Signos tanto más confiables ya que no proceden de ninguna intención ni de ningún cifrado arbitrario, valen por el acontecimiento porque permanecen después de él. Los Tratados de Agustín abundan en estos análisis del valor semiótico: el objeto presente evoca al ausente en su lugar” (Lyotard, 1998, p. 31). En la tradición apofática, lo divino no puede ser dicho sin traicionar su esencia; toda afirmación sobre Dios debe ser inmediatamente

retirada. Lyotard recoge esta tradición y la prolonga en una concepción radical del lenguaje confesional: hablar de Dios es afirmar una ausencia, testimoniar una falta, pronunciar una imposibilidad. La gracia, que visita al alma como un acontecimiento sin causa, no puede ser tematizada; solo puede dejar huellas. Y esas huellas son las palabras del confesante. La confesión, en este sentido, se convierte en una práctica de la insuficiencia. No hay una verdad que se posea y se comunique; hay una herida que se dice en el modo mismo de su indecibilidad. La poética confesional se inscribe así en una ética de la exposición, donde el yo no se muestra como un objeto disponible al análisis, sino como una fractura que se ofrece al otro. Esta fractura no es un déficit que deba ser superado, sino el lugar mismo desde donde se dice la verdad: no como correspondencia, sino como desgarradura. Si nuevamente atendemos a la noción de “saturación” de Marion, la gracia aparece como aquello que no puede ser anticipado ni incorporado a una economía de la conciencia. No es resultado de un proceso ni parte de una narración: es acontecimiento puro. La memoria, en su impotencia para registrar plenamente ese exceso, se convierte en el espacio donde el lenguaje tartamudea, donde el sujeto busca palabras para algo que ha sido más allá de él. La confesión es, así, un acto de fidelidad a lo que no puede ser poseído, a lo que siempre escapa.

Esta concepción se articula con una política del lenguaje donde el testimonio no se entiende como verificación, sino como insistencia. Testimoniar, en este marco, no es decir “esto fue así”, sino decir “algo pasó, aunque no sepa cómo decirlo”. La verdad del testigo no reside en su exactitud factual, sino en su exposición afectiva, en su disponibilidad a ser atravesado por lo que no puede dominar. En este punto, Lyotard se distancia tanto de una concepción constativa del lenguaje como de una teoría de la verdad como adecuación, para proponer una semiótica de la herida: cada palabra de la confesión es una abertura por donde se filtra lo indecible. Así, la lectura lyotardiana de la memoria agustiniana no concluye en una crítica a la subjetividad (como a veces se la reduce) sino en una afirmación del decir como acto de coraje de hablar sin certeza, de recordar sin garantía, de pensar sin promesa. La confesión no es un refugio metafísico ni una vía de salvación discursiva, sino el nombre de una práctica filosófica que se sostiene en la intemperie del lenguaje. Y es esa intemperie la que le confiere su valor ineludible para el pensamiento contemporáneo. La famosa expresión agustiniana *mihi quaestio factus sum* (“me he vuelto una pregunta para mí mismo”) constituye, en este sentido, no sólo un testimonio existencial, sino una formulación radicalmente filosófica sobre la naturaleza inestable del sujeto. Cada palabra del sujeto confesante es una tentativa de autorrepresentación que fracasa. Pero es en

ese fracaso donde se produce el sujeto como tal. El yo no es anterior al lenguaje, sino que surge en su seno como un resto, como una pregunta sin respuesta.

III. TIEMPO

Considero que estas observaciones de Lyotard nos permiten pensar que el tiempo interior descrito por Agustín –la *distentio animi*– no es el tiempo de una continuidad o una duración homogénea, sino un tiempo roto, estirado entre un pasado que no se puede habitar y un futuro que no llega nunca. El alma está dispersa, desintegrada: no vive en el presente, sino en la tensión entre la memoria y la espera. Esta concepción temporal del alma fracturada se convierte, en Lyotard, en un índice de la desestructuración de la subjetividad misma. Desde esta desestructuración, la confesión se convierte en una forma de pensamiento que no busca restaurar la unidad del yo, sino que se atreve a habitar su fractura. Confesar no es reconocerse, sino exponerse; no es alcanzar la verdad sobre uno mismo, sino asumir la imposibilidad de esa verdad. El sujeto se constituye en esa exposición: es lo que queda cuando todo intento de afirmación identitaria ha fracasado. Me atrevo en este punto a convocar a Levinas, para quien el yo no es un principio fundante, sino un efecto de la llamada del Otro. La subjetividad se constituye como respuesta, como responsabilidad infinita frente a una alteridad que la precede y la desborda. En esta línea, el sujeto confesante de Agustín no habla desde una interioridad cerrada, sino desde una herida abierta: es un yo convocado, expuesto, vulnerado. En este punto, la confesión no sólo desarticula la subjetividad metafísica, sino que instituye una nueva forma de decir: el decir del herido, el decir del expuesto, el decir del interrumpido.

Así, la lectura de Lyotard revela que en Agustín no hay una psicología del yo, sino una ontología de la fractura. El sujeto no es una sustancia, sino una tensión. No es una esencia, sino un acontecimiento. Y ese acontecimiento es la confesión misma: un acto de lenguaje que no logra decir lo que quiere, pero que por eso mismo dice lo más importante. En esa tensión sin resolución, en ese desfase sin síntesis, el pensamiento encuentra su terreno más fecundo. Porque sólo allí donde el sujeto se vuelve pregunta es posible que la filosofía –como escucha, como espera, como testimonio– comience. Ahora bien, esta alteridad no se limita al ámbito del teólogo o del místico. El Otro que se inscribe en la lengua agustiniana no es necesariamente Dios, sino todo aquello que interrumpe el habla desde una exterioridad que no puede ser convertida en objeto. Lyotard detecta en la forma misma del texto agustiniano los efectos de esta inscripción del Otro: las repeticiones, las invocaciones, los cantos, las plegarias, los silencios, no son

ornamentos estilísticos, sino los modos en que el lenguaje trata de responder a lo que no tiene forma. La confesión agustiniana no se dirige a un tú empírico, sino a un tú que no responde, a un tú cuya escucha es siempre incierta. En este sentido, el gesto confesional agustiniano es pensado como paradigma de una condición postmoderna que ya no puede fundarse en narrativas totalizantes, sujetos soberanos ni lenguajes transparentes. La confesión se convierte, así, en el lugar donde la modernidad se disuelve y donde otra forma de pensamiento comienza: un pensamiento en ruinas, que se afirma en su insuficiencia. Es sabido hartamente que Lyotard no oculta su desconfianza hacia los metarrelatos: la emancipación, el progreso, la razón, el saber absoluto. En *La condición postmoderna* (1979), ya había denunciado la imposibilidad de sostener las legitimaciones totalizadoras del saber. Esta crítica se actualiza en *La confesión de Agustín* mediante la exploración de un lenguaje que no busca fundar, sino des-fundar; que no organiza, sino que testimonia su propio límite. El discurso confesional es, en este marco, una forma de resistencia a la clausura del sentido: en él, el lenguaje no representa la verdad, sino que expone la fractura que la atraviesa. Esta concepción del testimonio se articula con las reflexiones de Lyotard en *La diferencia* (1983), donde sostiene que hay situaciones –diferendos– en las que el daño no puede ser expresado en los términos del lenguaje disponible. La confesión es, para Lyotard, una forma originaria de ese diferendo: un hablar desde la herida, sin la posibilidad de traducir el dolor en sentido compartido.

IV. CONCLUSIONES Y PROSPECTIVAS

Llegados a este punto, podemos quizás ensayar algunas conclusiones. Hemos partido de la lectura que Jean-François Lyotard propone de *Confessiones*, que no se limita a una reinterpretación contemporánea de un texto patrístico, sino que constituye, más bien, una operación filosófica que permite reabrir el archivo agustiniano desde la intemperie del lenguaje. Al desplazar la confesión de su marco religioso o autobiográfico hacia el terreno del acontecimiento, Lyotard revela que allí donde el lenguaje falla, algo esencial acontece: el sujeto se constituye como fractura, la verdad como herida, y el decir como coraje sin garantía. Este trabajo se propuso mostrar que dicha lectura no representa simplemente una aplicación de categorías postmodernas sobre un texto antiguo, sino que hace posible reinscribir a Agustín en el corazón de una filosofía que piensa el lenguaje ya no como medio, sino como lugar de exposición; ya no como forma de representación, sino como acontecimiento dislocado. La figura de la confesión que aquí se articula como “fenomenología de la interrupción” nos permite trazar un puente entre una metafísica negativa del lenguaje y una ontología

del testimonio. Este aporte consiste en pensar la confesión agustiniana como un paradigma alternativo de racionalidad filosófica, donde el sujeto no se produce por el saber, sino por el temblor del decir; donde el lenguaje no comunica, sino que delata su imposibilidad de coincidir consigo. No puede pasar desapercibido que Agustín, después de XIII trabajosos libros, concluya una obra monumental señalando su propia imposibilidad: “tú mismo eres tu reposo, tu quietud. Pero ¿qué hombre dará esto a entender a otro hombre? ¿Qué ángel a otro ángel? ¿Qué ángel al hombre? A ti es a quien se debe pedir, en ti es en quien se debe buscar, a ti es a quien se debe llamar: así, así se recibirá, así se encontrará, así se abrirá” (XIII, 38). La confesión se convierte en una escena inaugural de una filosofía del lenguaje herido, capaz de señalar lo que tienen de interrumpidos finalmente tanto los discursos fundacionales como las promesas identitarias. Pero se abre un claro: allí donde el yo se disuelve en preguntas, algún pensar nuevo, quizás, se aproxime.

BIBLIOGRAFÍA

- Levinas, E. (1991). *Ética e infinito*. A. Machado Libros.
- Liotard, J. (2002). *La confesión de Agustín*. Losada.
- Liotard, J. (2019 [1979]). *La condición postmoderna*. Cátedra.
- Liotard, J. (1996 [1983]). *La diferencia*. Gedisa.
- Marion, J-L. (2008). *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*. Síntesis.
- San Agustín (2005). *Confesiones* [trad. de Silvia Magnavacca]. Losada.

EXPERIENCIA Y MISTERIO DEL HOMBRE MÁS ALLÁ DEL HOMBRE. JON FOSSE Y EL LEGADO DEL PENSAMIENTO MEDIEVAL

Marisa Mosto

El tema que proponen estas jornadas, “Legados del pensamiento medieval”, me llevó a reflexionar en algunos de los principales motivos de la filosofía medieval que me resultan especialmente luminosos. Intentaré ilustrarlos con textos elegidos de la obra de Jon Fosse, escritor noruego que recibió en 2023 el premio Nobel de literatura. Jon Fosse ha compartido en sus obras y también en varias entrevistas la evolución de su mirada sobre el sentido de la vida y la gran influencia que tuvo sobre él principalmente la mística de Meister Eckhart.

1. EL ANHELO

Ella *le suelta la mano* Te fuiste tanto tiempo
Pero ahora estás aquí
Te habías ido
como si estuvieras muerto
Estuve allí esperando
esperé y esperé
sentada allí esperando
esperé y esperé
Y claro la vida es esperar
Riendo Bueno esto sí que fue inteligente
No puedo pensar

Lo mira interrogante Pero la vida es esperar no es cierto
La gente se sienta en sus habitaciones
se sientan en sus casas
en sus habitaciones
se sientan a esperar
entre sus cosas
en la seguridad que le dan las cosas
se sientan a esperar
en sus casas bajo el cielo
se sientan allí esperando
en las habitaciones
en las casas
entre las cosas suyas
viven esperando
y después no esperan más
Pausa. Lo mira, interrogando. Y luego las cosas quedan
Ella ríe. Todavía mirándolo Porque la vida es esperar, no es cierto
Le sonríe Soy brillante verdad
Él está allí parado mirándola Ella lo mira Entiendes
La vida es esperar
Vivir es esperar
Ella ríe No soy acaso inteligente y sutil
Ella sonríe nuevamente Y yo soy una conexión
Pausa Soy en verdad brillante
Nueva pausa Y en sus casas la gente espera
sentada espera bajo las nubes y la lluvia
sobre el barro
entre sus cosas
bajo el cielo
y entonces hacen tanto
porque no quieren esperar todo el tiempo
pero esperan
esperan
todo lo que hacen
es esperar
Ella lo mira No soy brillante
Canturrea Grande y fuerte y fantástica
y muy muy brillante
Soy una conexión
Estoy esperando
Soy muy muy brillante
*Él permanece allí parado mirando el piso, luego camina hacia la puerta
del pasillo, la abre. Se ubica en el vano de la puerta*

Él *Mirándola* La vida es esperar
 Ella *asiente* Esperar qué
 Ella *riéndose de él* Nadie lo sabe
 Tonto
 Por eso es que esperamos¹

Los personajes: Él y Ella. Sólo “él” y “ella”. Sin nombres propios. Podrían llevar el nombre de cualquiera de nosotros. Encarnan una situación común a toda la especie humana. Las obras de teatro de Fosse comúnmente nos llegan como una suerte de esqueleto, de radiografía de diversos aspectos de la condición humana. Al igual que esas muñecas de cartón a las que se les puede colocar diferentes vestidos de papel, de distintos diseños y colores según la ocasión y el estilo personal.

La estructura fundamental de la espera, de un anhelo que nos sostiene e impulsa se repite en cada uno de nosotros. Ha sido descrita por Platón en el *Banquete*, en la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, o en las *Confesiones* de Agustín y por tantos, tantos otros de diferentes maneras. Su imagen se reproduce bajo distintas figuras a través de los siglos que ya lleva durando la larga espera del hombre².

-ESPERAR QUÉ -NADIE LO SABE TONTO

El alma humana es como “el hueco de una plenitud *desconocida*”: acertadísima imagen de Olivier Clement³. Nadie “sabe” realmente qué es lo que espera. Porque aunque pudiéramos decir con san Agustín, *fecisti nos ad Te*, nunca comprenderíamos acabadamente qué es lo que eso significa y sólo estamos plenamente al tanto de la inquietud del corazón.

Jon Fosse: “Ales decía a menudo que en mis cuadros había algo de aquello sobre lo que escribía el Maestro Eckhart, no exactamente lo mismo, claro, pero algo parecido [...] y pienso que Ales decía a menudo que los llamados cristianos, tanto los católicos como los otros, son los que constantemente toman el nombre de Dios en vano, una y otra

1 “Y nunca nos separarán” en *La noche canta sus canciones*, Buenos Aires: Colihue, 2010, p. 50-52

2 La expresión es de George Steiner. En el párrafo final de *Presencias reales* refiriéndose al papel de la cultura en la existencia humana, señala: “Las aprehensiones y figuraciones en el juego de la imaginación metafísica, en el poema y en la música, que hablan de dolor y esperanza. [...] Han surgido de una espera inmensa que es la espera del hombre. Sin ellas, ¿cómo podríamos tener paciencia?” George Steiner, *Presencia reales*, Barcelona: Destino, 1991, p. 281

3 Cfr. *Sobre el hombre*, Madrid: Encuentro, 1983, p. 26. La bastardilla es mía

vez, de hecho los que menos maltrataban el nombre de Dios eran los que jamás pronunciaban siquiera la palabra Dios, porque como decía Ales, *der Mensch kann nicht wissen, was Gott ist*, como escribió el Maestro Eckhart, eso decía Ales, y decía que *Was Gott für sich selbst ist, das kann niemand begreifen*, decía, pues si, *Gott ist keinem Dinge völlig nichts, Gott ist für sich selbst völlig nichts, Gott ist nichts, was man in Worte fassen kann*⁴, escribió Eckhart, decía Ales”⁵

EL OSCURO “SABER” DE LA ESPERA

¿Y qué podríamos decir acerca de la magma de la espera? ¿De qué está hecha? Es quizá evidente que hay algo que *nos hace realmente falta*. La espera implica una tensión hacia algo otro. Toda la naturaleza humana actúa la figura de la espera: la sed espera el agua, el hambre al alimento, los pulmones al aire. El dinamismo de la vida se entiende desde la figura del buscador, del que anhela aquello que le falta.

Santo Tomás:

Es manifiesto lo que realiza el amor en el amante. Pues el amor es la raíz común del apetito, se sigue de esto que toda operación del apetito sea causada por el amor. Y puesto que toda operación de cada ser es

4 La última frase dice: “Dios no es nada plenamente nada, Dios no es nada para sí mismo, Dios no es nada que pueda expresarse con palabras.” Ilse de Brugger nos aclara el uso del término *nada* en Eckhart: “Hay que observar que Eckhart usa el término con dos acepciones que se excluyen mutuamente. Por una parte, subraya la “nada,” que son las criaturas frente a Dios, donde el concepto es completamente negativo. Por otra parte, “nada” significa lo inefable, la esencia suma.” Estudio introductorio a *Meister Eckhart. Tratados y sermones*, Buenos Aires: Las cuarenta, 2013, p. 65

5 Jon Fosse, *Septología*, Buenos Aires: Seix Barral, 2023, 503-504. Y más adelante: “y pienso que Dios se esconde todo el rato, es como si se mostrara escondiéndose, en la vida, en las cosas, en lo que hay, y también en los cuadros, claro, y quizás lo que ocurre es que cuanto más se esconde Dios, tanto más se muestra, y al revés, cuanto más se muestra, o cuanto más lo muestran diciendo que es así o asá, tanto más se esconde Dios, pienso, en fin, que Dios se revela ocultándose, y en ese ocultarse de Dios, en ese secreto de Dios, es donde yo puedo olvidarme y esconderme, solamente ahí, pienso, y esto no hay quien lo entienda, en esto no cabe entender, pero cuando entiendes que no puedes entender a Dios es cuando lo entiendes, y quizá esto sea tan obvio que no haga falta decirlo, ni haga falta pensarlo, es tan obvio como que las palabras de Dios son mudas, pienso, porque en realidad lo son, pero también esto es obvio, puesto que Dios habla calladamente desde todo lo que hay, y este silencio no se rompió hasta que la Palabra entró al mundo, hasta que Cristo llegó al mundo y por fin pudieron oírse las palabras de Dios” *Septología*, p. 544 Dice Meister Eckhart “El hombre no debe tener un Dios pensado ni contentarse con Él pues cuando se desvanece el pensamiento también se desvanece ese Dios. Uno debe tener más bien un Dios esencial que se halla muy por encima de los pensamientos de los hombres y de todas las criaturas” Meister Eckhart, *Tratados y sermones*, “Pláticas instructivas”, p. 117

causada por el apetito, se sigue que todo acto de cualquier ser es causado por el amor; y por esto es por lo que se dice que todos los seres a partir del deseo de belleza y bien hacen y quieren todo lo que hacen y quieren. Y toman para sí ese deseo por amor, pues es efecto del amor, como se ha dicho⁶.

La figura de la espera es atravesada por una fuerza tensional a la que se le ha dado el nombre de *amor*: “Ipsa igitur habitudo vel *coaptatio* appetitus ad aliquid velut ad suum bonum amor vocatur”.⁷ Cada uno de los destinatarios de los pequeños amores de los múltiples movimientos de la vida recibe a su vez y analógicamente el nombre de *bien* o de *belleza* que acude en ese momento a darle una paz transitoria. Actúan la *coaptatio*, la muta relación (tendencia/objeto) de las distintas escenas del drama humano.

Cuando se dice que el apetito tiene como fin el bien, la paz, la belleza, no se consideran como fines separados. En efecto, porque algo tiende hacia el bien, tiende también a lo bello y la paz.⁸

Y cada uno de esos movimientos encuentra su raíz común en aquella espera fundamental:

Y en sus casas la gente espera
sentada espera bajo las nubes y la lluvia
sobre el barro
entre sus cosas
bajo el cielo
y entonces hacen tanto
porque no quieren esperar todo el tiempo
pero esperan
esperan
todo lo que hacen
es esperar

6 Santo Tomás *In Divinis Nominibus*. C. IV, L. 9, nro. 408

7 La misma relación del apetito a algo como a su bien se llama amor; *In Div. Nom.* c. IV, L.9, nro. 401. La cursiva es mía. *Coaptatio*: relación muta de las partes

8 Santo Tomás, *De Veritate*, q. 22 a. 1 Se podría establecer alguna similitud entre la *coaptatio* y esta idea de Mester Eckhart “De Dios es la obra y del alma el deseo y la capacidad de que Dios nazca en ella y ella en Dios” en *Tratados y sermones*, Sermón 46, p. 597-598

Etienne Gilson dedica una obra a fin de transmitir a los lectores *El espíritu de la filosofía medieval*⁹ refractado a través del prisma de distintas cuestiones. Encontramos allí un capítulo titulado “El amor y su objeto” y al recapitular las ideas de varios pensadores medievales sostiene:

Todo ocurre como si cada uno de nosotros no pudiera perseguir otro fin sino su felicidad, pero también como si fuese incapaz de alcanzarla, porque todo le gusta, pero nada le conforma.” [...] “La impresión que engendra en el hombre esa persecución de una satisfacción que siempre huye, es primero un profundo trastorno; la inquietud silenciosa, pero punzante, de quien busca la felicidad y a quien se le rehúsa hasta la paz.

La insaciabilidad del deseo humano tiene un sentido positivo: un bien infinito nos atrae. El disgusto del hombre por cada bien particular no es sino el envés de la sed de bien total que lo agita, su cansancio no es más que el presentimiento de la infinita distancia que separa lo que él ama de lo que se siente capaz de amar.

La espera permanente ocurre en el radio de la experiencia de una constante desproporción entre el anhelo y la realidad en la que se habita. Esa desproporción es fuente de toda clase de espejismos y frustraciones. Es la fuente “de nuestro dolor y nuestra esperanza”¹⁰.

Gilson: “La desgracia del hombre es que puede equivocarse y padecer por ello, aún sin saber que se equivoca: sin embargo, hasta en los más bajos placeres, hasta en el agotamiento de la voluptuosidad, todavía busca a Dios”.¹¹

En su sinopsis Gilson se refiere a la idea compartida acerca de que esa espera constituye un rasgo esencial del carácter creatural del ser humano. Como si Dios lo estuviera siempre llamando desde su interioridad. Llamándolo y ocultándose¹².

9 *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid: Rialp, 1981, cap. XIV

10 Cfr. Andrei Tarkovski, *Esculpir en el tiempo*, Madrid: Rialp, 1991, p. 218

11 Ibidem, 262- 263

12 “Hacerse amar de otro es ponerlo en movimiento hacia sí, y causar movimiento, si quien lo causa es Dios, es crear.” Gilson, p. 263 Comenta Josef Pieper esta idea en Tomás: ““Todos los actos de la voluntad se reducen, como a su primera raíz, a aquello que el hombre quiere naturalmente.” (*De caritate* 1; *Summ Theol.* I-II, 10,1) También este pensamiento, que a nosotros nos parece, por lo pronto, difícil de pensar, repre-

Podríamos pensar a la *coaptatio* como fundamento de la tenacidad de la espera del amor, como una promesa secreta y a la vez raíz de la insatisfacción en la permanente constatación de la desmesura.

Fosse: “Y mi padre se seca la frente con la manga de su chaqueta negra y veo que el sudor brilla en medio del terrible calor que desprende la luz. Mi padre me dice que hay algo de Dios en mí. Mi padre me mira. [...] tiene que hacerse el silencio, y en este silencio debo tranquilizarme, encontrar la paz en lo más profundo de mi ser y luego, si estoy en estado de gracia, me colmará una luz refrescante, no un calor, sino una luz refrescante, tan resplandeciente, tan pesada y ligera a la vez, tan abrumadora, que podré decir que nunca antes he visto nada igual. Y mi padre dice que la luz más intensa es en el interior de cada uno. Y yo pregunto qué pasará si no noto ninguna luz. Y mi padre dice que uno no siempre está en gracia, pero a veces ocurre que la gracia está allí. ¡sí, eso ocurrirá! Y mi padre me mira y sonrío. Y alguien me da una palmada en el hombro”.¹³

LA ESPERA ILUMINADA

Y sin embargo se puede afirmar a la vez que el desconocimiento del destino de la espera para algunos no ha sido absoluto como es el caso de los místicos, verdaderos teo-logos¹⁴.

senta un elemento de la concepción de la “creaturidad” que no puede ser dejado de lado y que le es inmediatamente constitutivo, en tanto que ella implica que Dios no sólo le ha dado a su creatura, en su proyecto creador, una esencia determinada de tal o cual manera, una “naturaleza”, y que, por eso mismo pretende algo de ella con prioridad a toda autoconformación propia, sino que también la ha llevado a existir –igualmente sin preguntárselo– en un acto absolutamente eficiente de voluntad creadora, y esto quiere decir que la ha puesto, con un impulso imposible ya de detener, en camino hacia la única realización no sólo “pensada” sino también “querida” para ella, para la creatura. La idea heideggeriana (*Sein und Zeit*, Tübingen, p. 135) del “estar arrojado” no sería pues, en absoluto, incorrecta si en ella quedara también implicado el “arrojador” y su fuerza afirmativa creadora, y así desapareciese de estas palabras cualquier resonancia trágico-tenebrosa. En efecto, el acto primigenio de la *creatio* debe ser pensado, para hablar como Leibniz (*Monadología*, 47), como una verdadera “fulguración”, como un proceso “explosivo” en grado sumo, del que toda la dinámica creatural ha recibido su impulso y es mantenido luego en marcha.” *Creaturidad*, publicado en *Creaturidad y tradición*, Buenos Aires: Fades 1983, p. 22-23).

13 Jon Fosse, *Melancolía*, Buenos Aires: Random House, 2023, p.87

14 En relación con el *conocimiento* de Dios de los místicos dice santo Tomás: “La rectitud del juicio puede tener lugar de doble manera: primeramente, por un uso perfecto de la razón; en segundo lugar, por una cierta connaturalidad para con aquello que hay que juzgar. [...] Asimismo, es propio de la sabiduría que es una virtud intelectual tener un juicio recto acerca de las cosas divinas en virtud de una indaga-

San Agustín ha compartido numerosos y bellísimos testimonios del contenido de esa experiencia: “¡Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé! [...] Me llamaste y clamaste, y quebraste mi sordera; brillaste y resplandeciste, y curaste mi ceguera; exhalaste tu perfume, y lo aspiré, y ahora te anhele; gusté de Ti, y ahora siento hambre y sed de Ti; me tocaste, y deseo con ansia la paz que procede de Ti”¹⁵.

Exhalaste tu perfume y lo aspiré. Una conexión. Una suerte de consumación de la *coaptatio*. Para transmitirnos esa conexión Agustín se sirve de imágenes que todos conocemos. Algo totalmente nuevo ocurre pero es interpretado desde la figura de las múltiples esperas momentáneamente pacificadas:

Yo, Señor, sé con certeza que te amo, no tengo dudas de ello. Heriste mi corazón con tu verbo y te amé [...] Pero ¿qué es lo que amo cuando te amo? No es la hermosura corpórea, ni el encanto transitorio, ni el resplandor de luz agradable a mis ojos de acá abajo, no las suaves melodías de cantos de variados modos, no la delicada fragancia de las flores, perfumes o aromas, no la dulzura del maná o de la miel, ni el deleite del cuerpo con abrazos de la carne. Nada de eso es lo que amo,

ción de la razón; en cambio tener un juicio recto por una cierta connaturalidad para con esas cosas es propio de la sabiduría en tanto don del Espíritu Santo; como dice Dionisio en el cap. 2 del *De Divinis Nominibus* que Hieroteo es perfecto en lo divino no sólo aprendiendo sino también *padeciendo* lo divino. Ahora bien, esta compasión o connaturalidad con las cosas divinas se logra por la caridad, según aquello de la ICor: *el que adhiere a Dios es un solo espíritu con Él*. Y de esta manera la sabiduría que es un don tiene su causa en la voluntad, esto es: la caridad; pero su esencia la tiene en el intelecto, de quien el juzgar rectamente es un acto.” (II-II, q. 45, art. 2). Y en el comentario a los *Nombres Divinos*: “Hieroteo es docto por una cierta inspiración más divina de lo que suele ser para muchos, y ello no sólo aprendiendo, sino también padeciendo lo divino, es decir no sólo recibiendo en el intelecto la ciencia de lo divino, sino también amando, unido a lo divino por el afecto. Porque la pasión parece pertenecer más al apetito que al conocimiento, ya que lo conocido está en el cognoscente según el modo del cognoscente y no según el modo de las cosas conocidas; en cambio el apetito mueve hacia las cosas según el modo como ellas son en sí mismas, y así queda en cierto modo afecto a las cosas mismas. Así como alguien virtuoso se perfecciona en razón del hábito de la virtud que tiene en el afecto, para juzgar rectamente de aquello que pertenece a esa virtud, así el que se aficiona a lo divino recibe divinamente un juicio recto de las cosas divinas. Y por eso agrega que en virtud de una compasión para con lo divino, es decir que por el hecho de que amando lo divino se ha unido a ello (si es que la unión del amor debe llamarse compasión), ha llegado Hieroteo a ser perfecto, e.d., instruido para la unión y la fe de esas cosas divinas.” *In Div. Nom.*, cap. II Lec, IV, n.191-192

15 *Confesiones*, Libro X, cap. 27

cuando amo a mi Dios. Sin embargo, amo cierta luz, cierta armonía, cierta fragancia, cierto manjar y cierto deleite, cuando amo a mi Dios.

Él es luz, melodía, fragancia, alimento y deleite del hombre interior en mí. En él resplandece como una luz que el espacio no atrapa, y percibe un sonido que el tiempo no arrebat, siente una fragancia que el viento no dispersa, y saborea un manjar que al comer no se consume. En él se cierra un abrazo que la plenitud no abre. Esto es lo que amo, cuando amo a mi Dios.¹⁶

Connaturalidad y exceso inasible: *una luz que el espacio no atrapa, un sonido que el tiempo no arrebat, una fragancia que no se dispersa, un manjar que no se consume, un abrazo que la plenitud no abre.*

Fosse: “pienso que en todo se oculta una quietud, y esa callada quietud es la que hay en el interior de la realidad, pienso, y esta callada quietud es el silencio creador de Dios, así lo decía Ales, porque Dios es una luz no creada, decía, y la verdad es que la experiencia me dice que la negra oscuridad es la luz de Dios [...] y me sereno por dentro y pienso que en el interior de todas las personas hay una profunda añoranza, porque siempre añoramos algo, y creemos que es esto o aquello, esta o aquella cosa, pero en el fondo añoramos a Dios, porque el ser humano siempre es un rezo, mediante su añoranza el ser humano es un rezo, pienso, y miro el sillón a mi vera y veo a Ales sentada y Ales empieza a cantar por lo bajo, casi inaudiblemente canta Amazing grace How sweet song that saved a wretch like me I once was lost But now am found Was blind but now I see”.¹⁷

2. LA PALABRA

“Porque la morada de la Palabra es el hombre:
y su Verdad es Amor.
Benditos son los que por medio de ella
han entendido todo, y han percibido

16 *Confesiones*, X, 6, 8

17 *Septología*, 545-546 Por su parte Ilse M. de Brugger afirma: “Eckhart se parece a un hombre empeñado en continua búsqueda que intenta captar aun aquello que tan sólo se encuentra en las interminables extensiones del desierto, o en las cumbres más inhóspitas, aquello que se esconde en la oscuridad o se ofrece dentro de una luz tan clara que el ojo humano no lo puede divisar con suficiente nitidez.” Estudio introductorio a *Meister Eckhart. Tratados y sermones*, p. 41

al Señor en su Verdad. Aleluya.”
(Odas de Salomón, texto cristiano hebraico
de principio del siglo II, nro. 12)

La *coaptatio* se adivina también en el ámbito del conocimiento. Sostiene Gilson en el capítulo antes citado que “el problema del amor tal cual se plantea en una filosofía cristiana, es exactamente paralelo al problema del conocimiento”¹⁸.

La necesidad nunca satisfecha de entender, de atrapar el *logos*, el sentido de la existencia es fuente de un tipo de movimientos que giran alrededor del amor. Lo cognoscible es el bien propio de la inteligencia¹⁹. Y siendo el amor natural una suerte de *llamada* a una plenitud vital desconocida, el anhelo de claridad, de un foco de luz en el camino, tiene como puerto deseado a la Palabra²⁰. Una Palabra que se escucha y se refugia en el silencio.

Jon Fosse: “Bueno, yo diría que el saber, es lo que de repente y de un modo incomprensible se entiende que es verdad, y esa verdad nunca se ha dicho como es, y nunca se podrá decir porque no es palabras, sino la Palabra, es lo que hay detrás de todas las palabras, y que hace palabras, hace lenguas, da sentido, posiblemente, y esto quizás se pueda mostrar, pero no se puede decir, así es la cosa, y una fe así, un conocimiento así, un saber así, es una gracia que sólo reciben unos pocos, pero esa gracia, ese saber que les toca a unos pocos, puede abarcar a otros, también a aquellos que no han recibido esa clase de gracia, o que ni siquiera saben que existe, la gracia abarca a todos los seres humanos, pienso, y pienso que todo esto está pensado con muy poca claridad, si es que se puede decir que es un pensamiento, pienso y es como si estuviera pensando en sueños”.²¹

18 *El espíritu de la filosofía medieval*, 263

19 “En toda serie ordenada de potencias activas, la que dirige al fin universal mueve a las demás, que se refieren a fines particulares. [...] Ahora bien, el objeto de la voluntad es el bien y el fin en común; cada una de las potencias en cambio, dice orden a aquel bien particular que le es propio y conveniente, como la vista a la percepción de los colores y la inteligencia al conocimiento de la verdad. Por tanto, la voluntad mueve, a modo de causa eficiente a todas las potencias del alma a la ejecución de sus respectivos actos.” Santo Tomás, *Suma Teológica*, I, q. 82, a. 4

20 Así describe Santo Tomás el carácter *dialogal* inscripto en la creación. La creación es como una Palabra dirigida al ser humano. “Las cosas naturales, a partir de las que recibe ciencia nuestro entendimiento, miden a nuestro entendimiento, pero son medidas por el entendimiento divino, en el que todas las cosas han sido creadas, tal como las artificiales en el entendimiento del artífice.” *De Veritate*, I, 2

21 *Septología*, p. 215-216. Fosse relata su experiencia en el programa impreso para

San Agustín:

Y pues uno es el Verbo de Dios, inconmensurable verdad, por medio del cual fueron hechas todas las cosas, en Él principal e inmutablemente están todas reunidas; y no sólo cuanto ahora existe en el universo, sino también cuanto existió o ha de existir. Allí no fueron ni serán, simplemente son, y todo es vida y todo es unidad [...] Pero aquella Vida era Luz de los hombres; y no lejana a cada uno de nosotros, sino que en ella vivimos, nos movemos y somos.²²

Fosse:

y ahí me siento y miro y miro el cuadro, puedo pasarme mucho tiempo ahí sentado, no sé cuánto intentando ver por qué me dedico en realidad a pintar cuadros, y me quedo sentado y me voy metiendo en lo que veo, en eso que es más grande que la vida, quizá, aunque esa no sea la manera correcta de decirlo, porque bueno, en esos cuadros hay una especie de luz, una especie de oscuridad luminosa, una luz invisible que habla calladamente, y que dice la verdad, y entonces, cuando he entrado en

el estreno de una de sus obras: “Muy pronto observé en la literatura esta voz que existía, pero que, paradójicamente, no decía nada. Lo que es extraño es que, de la buena literatura escrita ascendía una voz que no era oral, que no decía nada concreto, que solamente estaba allí como algo que se podía oír, como una palabra sin palabras que venía de lejos. Y entonces, lo que me sorprendió es que esta voz estaba precisamente vinculada a la escritura. Y es por eso por lo que la llamo la voz de la escritura. Para mí, por tanto, el arte se vinculó a esta voz casi inhumana en su modesta palabra. Y lo que es paradójico y extraño es que esta voz está ahí y no dice nada. Esta es una voz muda. Una voz que habla al permanecer en silencio. Se trata de una voz, en cierta forma, que procede de todo lo que no se dice, es una voz que viene del silencio y que llega a ser audible por momentos, a través de lo que dicen los demás, el narrador y los personajes de una novela, por ejemplo, o los personajes de una obra de teatro. [...] Sin embargo, tuve la experiencia de un teatro capaz de atravesar la distancia que separa la cultura del arte, y cuando el teatro llegaba a ser arte, era para bien. Yo tuve esa experiencia. Y cuando esto se producía, se reencontraba algo, una voz silenciosa, muy singular, que nunca había encontrado antes. Parecía realmente señalado por una voz silenciosa, y la vida, a partir del encuentro con esta voz, no era más como antes.” Del estudio de Pablo Moro Rodríguez sobre Fosse que figura en *La noche canta sus canciones*, p. 305. Las observaciones de Fosse pertenecen al programa del estreno de *El nombre* en mayo de 1995. En una entrevista también sostiene: “Cuando consigo escribir bien, hay un segundo lenguaje silencioso. Este lenguaje silencioso dice de qué se trata. No es la historia, pero se oye algo detrás, una voz silenciosa que habla. Esto es lo que hace que la literatura funcione bien para mí.” <https://lareviewofbooks.org/article/a-second-silent-language-a-conversation-with-jon-fosse/> A Second, Silent Language: A Conversation with Jon Fosse December 31, 2022. By Remo Verdict, Emiel Roothoof Los Angeles Review of books

22 San Agustín, *De Trinitate*, IV, 1, 3

esa mirada, o en esa manera de mirar; ya no soy yo quien mira, sino que hay algo que mira a través de mí, por decirlo así [...] y lo mismo pasa con todos los cuadros pintados por otra gente que me gustan, es como si no fuera el pintor quien mira, sino que hay algo que mira a través del pintor, y ese algo se queda en el cuadro y habla calladamente a través de él, y puede ser un simple trazo lo que hace que el cuadro hable de esa manera, y no hay quien lo entienda, pienso, y, pienso, pasa lo mismo con la poesía que me gusta leer, lo importante no es lo que directamente dice sobre esto a o lo otro, sino otra cosa, algo que habla calladamente en el interior y alrededor de las frases, pero, así ha sido la cosa.²³

3. LA UNIDAD DE LA VIDA

“de acuerdo con la nobleza de su natura, toda
criatura
se brinda tanto más hacia fuera,
cuanto más se asienta en sí misma”
Eckhart, Sermón II, p. 374

“[El] conocimiento va a la cabeza. Es un príncipe
y busca su reinado
en lo más elevado y acendrado, y luego se lo pasa
al alma
y el alma se lo pasa a la naturaleza
y la naturaleza a todos los sentidos corporales”
Eckhart, Sermón III, p. 287

23 *Septología*, 297 Repárese en el parentesco con Meister Eckhart. Según los comentaristas Eckhart da testimonio de un escurridizo *logos* que permite la racionalidad a la vez que la excede: “El pensamiento de Eckhart no es sencillo, y nos explicamos los apuros de los historiadores que quieren encerrarlo en una fórmula o designarlo con un nombre. Algunos ven en él, ante todo, una mística; otros, una dialéctica platónica y plotiniana; es probable que todos tengan razón. Mística y dialéctica están muy lejos de excluirse. Quizá no nos alejariamos mucho de la verdad imaginando a Eckhart como un alma devorada por el amor de Dios, favorecida tal vez por un intenso sentimiento de la presencia divina y pidiendo a la dialéctica todas las justificaciones que ella era capaz de darle.” Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, Madrid: Gredos, 1976, p. 646. Hirschberger llega a sostener que el pensamiento de Eckhart expresa el alma de la escolástica: “Para entender la escolástica es preciso entender a Eckhart y para entender a Eckhart hay que entender la escolástica.” Hirschberger, *Historia de la filosofía*, Tomo I, Barcelona: Herder, 1954, p. 432 Por otro lado, de Brugger cita a Otto Karrer “Se ha dicho que “la mística contemplativa areopagita-agustiniana de Eckhart puede ser llamada un complemento feliz de la filosofía racional de la escolástica aristotélico-tomista”” en su estudio introductorio a *Tratados y sermones*, p. 29

¿Qué hacer?

La ética de Eckhart se centra en la divisa: “unidad con el uno”. Esto quiere decir participación cognoscitiva y amorosa del sumo bien y de su perfección. Es prácticamente conformidad de nuestra mente y voluntad con Dios.²⁴

Jon Fosse: “y luego pienso que esto de pintar no lo he hecho por mí, no lo he hecho porque yo quisiera pintar, sino para ponerme al servicio de un contexto más amplio, bueno, quizá, aunque a veces sí me atrevo a pensar eso, a pensar que mis cuadros están al servicio del reino de Dios, nada menos, y lo mismo pensaba antes de convertirme, y eso tiene que ser porque siempre he sentido como una cercanía a Dios, sea lo que eso sea, pienso, y lo llames como lo llames”.²⁵

24 Hirschberger, p. 440. ““En el pensamiento eckhartiano, domina una absoluta exigencia de unidad, que es principio metafísico, sentido religioso de la vida, fin último de las acciones. La unidad, sin embargo -cuando no se la quiera reducir al abstracto ser eleático- debe concebirse como Vida. [...] (G. Faggin)” Cfr. Giovanni Reale - Dario Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Tomo I Barcelona: Herder, 1988, p. 558-559. Santiago Poznansky señala un elemento importante de la ética de Eckhart: la unidad supone el desapego. “Quien es pobre de espíritu no podrá apegar su alma a nada ya que no podremos ser instrumentos de Dios sin estar vacíos. Es quien evita llenarse de apego, de goce o de sufrimiento quien se vacía. Eckhart utiliza la siguiente metáfora: “hasta donde sales de todas las cosas, hasta ahí, ni más ni menos, entra Dios con todo lo suyo, siempre y cuando en todas las cosas abandones completamente lo tuyo” (Eckhart, 2013, p. 66). Quien se desase es quien ya no se enfoca en esta o aquella cosa y ha borrado de su interior todo rastro de cosa alguna. Esa “aniquilación de la creaturidad” como la llama Eckhart (2013, p. 179) remite una vez más al hecho de desapegarnos de las cosas, desapegar nuestras acciones de sus resultados y expectativas y actuar sin por qué. Es tal el desapego del que obra desasido que no espera nada de la acción. Esa estrecha relación entre el desasimiento y la “vida sin por qué” en la filosofía eckhartiana se da en que ambos son condiciones prácticas para que el ser humano pueda comprender cuál es la finalidad de su trabajo espiritual. Es dicho trabajo espiritual, el desapego, lo que nos lleva a la esencia de lo que debemos ser: una mismidad con Dios.” “La doctrina eckhartiana del desasimiento” En Revista *Tábano*, UCA, nro. 17, 2021, pp. 45-55, p. 48

25 *Septología*, 422. El *servicio* implica la cima de la unión. Comentando la singular interpretación de Eckhart del pasaje evangélico sobre Marta y María (Lc 10, 38-42) sostiene Josef Quint “Cuando María estaba sentada a los pies de Nuestro Señor, aprendía [aún], pues sólo estaba recibiendo enseñanzas y aprendía a vivir. Pero, más tarde, cuando Cristo ascendiera al cielo y ella había recibido al Espíritu Santo, comenzó a servir y fue allende el mar y predicaba y enseñaba convirtiéndose en servidora de los discípulos” citado por Ilse de Brugger en *Tratados y sermones*, p. 89. Santiago Poznansky aclara la relación entre el servicio y la unión: “La maravilla de Marta es que ejerce una acción que en apariencia es torpe y superficial, pero Eckhart logra ver en Marta la acción desasida que hace que el fondo de su alma esté recibiendo al Señor en ella. En palabras del Maestro: “estamos situados en el tiempo para que

y eso de verse a uno mismo como católico, no es sólo una cuestión de fe, sino una manera de existir en la vida y en el mundo que tal vez se parezca a eso de ser artista, puesto que ser pintor también es una manera de vivir, una manera de existir en el mundo, y para mí estas dos maneras de existir encajan muy bien, en el sentido de que ambas generan una distancia con el mundo, digamos, y apuntan hacia algo distinto, tanto hacia algo que está en el mundo, algo inmanente, que lo llaman, como hacia algo que se aleja del mundo, algo trascendente que lo llaman, y esto tampoco hay quien lo entienda, pienso, y entonces vuelvo a pensar que el Reino de Dios está en mi interior; porque el Reino de Dios existe, pienso, [...] y nunca me he arrepentido de haberme convertido, porque hacerme católico y no sólo notar constantemente la presencia de Dios, que ya me pasaba antes de convertirme, no me ha hecho sino bien.²⁶

Mi obra está al servicio del Reino de Dios. La unidad, la cercanía entre Dios y el hombre, es equivalente y aunque suene una paradoja, a la realización de sí del ser humano y a la vez realizarse a uno mismo es, según Eckhart, actuar un cierto *nacimiento* de Dios en el alma.

Josef Quint: “Por ello se ha dicho del Maestro Eckhart que constituye su grandeza el que en el fondo no tenga sino una sola idea bastante profunda y sublime para vivir y para morir. Esta única idea fundamental y nuclear de Eckhart, desde la cual se han desarrollado y, por otra parte, orientado todas las demás ideas, es la que se refiere al

por una acción temporal correcta lleguemos a estar más cerca de Dios y seamos más semejantes a él” (Eckhart, 2013, p. 106). [...] Cuando Marta asiste a su huésped está siendo un paradigma del camino del desasimiento. Mangin lo ilustra con claridad de la siguiente manera: “La vida virtuosa consiste en practicar exteriormente las obras con una voluntad interior orientada hacia Dios” (Mangin, 2000, p. 321). Esa voluntad del alma es perfecta cuando está totalmente des apropiada de ella misma. María vuelve su voluntad intelectual sobre ella misma y el gozo de las palabras de Jesús, mientras que Marta la desapega y actúa abierta, vaciada y lista para ser instrumento de Dios.” Loc. cit., p 51-52. Santo Tomás se refiere a la unidad original como el ámbito de una plenitud de vida que se ha resquebrajado luego de la caída: ... “mediante la justicia original la razón contenía perfectamente las potencias inferiores del alma y la misma razón resultaba perfeccionada por Dios, siendo sometida a Él. Esta justicia original ha sido sustraída a causa del pecado del primer progenitor, como ya se ha dicho. Y entonces todas las potencias del alma, quedan en cierta manera destituidas de su propio orden, mediante el cual se ordenaban a la virtud. Y a esta destitución la llamamos herida de la naturaleza.” *Suma Teológica* I-II, q. 85 a.3 La tarea del hombre consistiría en la restauración de la unidad perdida mediante el fortalecimiento de la naturaleza que opera la virtud y la gracia.

26 *Septología*, p. 504-506

Nacimiento de la Palabra en el alma. Ha desconocido a Eckhart quien no ha comprendido que el Nacimiento del Hijo por el Padre divino en la chispa del alma constituye la única razón, el contenido y el fin de la prédica de Eckhart, y otorga a sus exposiciones una, casi diría yo, monotonía grandiosa”.²⁷

¿La expansión de la vida humana trae a la vida dentro de la Vida una nueva vida que se encontraba a la espera, latente?²⁸ “A fin de que Dios naciera en el alma y el alma naciera en Dios”²⁹ ¿Cómo se entiende ese nacimiento?

¿Y cómo se nos revela a nosotros ese mundo de las ideas y del yo ideal en la palabra eterna de Dios? Eckhart dice que tenemos acceso inmediato a Él, a saber en la llamada “centella del alma” (*scintilla animae*) o en la ciudadela del alma o en el *arca mentis*, como también la llama. [...] Lo decisivo de todo esto es la idea central de participación. Eckhart persigue lo divino en el hombre. Con Agustín cree que Dios es más íntimo a nosotros que nosotros mismos. [...] Por participar el alma de Dios, hay lago divino en ella; pero por participar sólo y no ser por tanto divina, se da en ella lo creado.³⁰

En Ilse de Brugger “Pero, así como no se puede saber qué es el fondo de Dios, también se le esconde a la mirada el fondo del alma: “De lo que es el alma en su fondo, de esto nadie sabe nada. El saber que de ello se pueda tener, ha de ser sobrenatural” [Sermón7, p. 323]. Este fondo es también lo que Eckhart en otro sermón llama la “boca del alma” [Sermón 53, p. 663], aquello que equivale a la “chispa”, la “gotita”, la “rama”, la “síndéresis”, la “cabeza” del alma, etcétera. Sólo ahí puede hablar Dios”³¹.

27 Citado por Ilse de Brugger en su estudio introductorio a *Meister Eckhart Tratados y sermones*, p. 49-50 Hirschberger lo interpreta del siguiente modo: “Estas ideas se muestran particularmente operantes en la ética de Eckhart, dado que en Dios se da un tipo modelo para cada hombre, un eterno y mejor yo, un *ego arche-typus* que es nuestra medida y nuestra ley eterna, lecho fijado a la corriente de los actos de nuestro personal ser y vida, que le conducirá a cada cual al mar de la divinidad, de donde emanó en su primer origen.” Hirschberger, p. 441

28 “por más que el hombre se aleje de Dios, Él se mantiene firme y lo espera y se le cruza en el camino antes de que él lo sepa” *Tratados y sermones*, s. 14, p. 382 “[el Señor está] en nuestro fondo más íntimo, siempre y cuando Él nos encuentre en casa y el alma no haya salido de paseo con los cinco sentidos” Sermón 34, p. 530

29 Meister Eckhart, Sermón 38, p. 551

30 Hirschberger, 441-442

31 De su estudio introductorio a los *Tratados y sermones* p. 74

Fosse: “Dios es, y si yo no fuera, Dios no existiría, pienso y veo ante mí al Maestro Eckhart escribir que si el hombre no existiera so wäre auch “Gott” nicht, da Gott “Gott” ist, dafür bin ich die Ursache y wäre ich nicht, so wäre Gott nicht “Gott” y por supuesto que es así pienso y digo para mis adentros”.³²

Si la creatura no fuera, Dios no sería Dios. Si Dios no estuviera en la creatura, la creatura no sería.

¿Dios establece para sí el nombre de Dios en el acto de la Creación? Al menos eso piensa también Sergui Bulgákov³³. Nos animamos a imaginar con él que entonces Dios establece para Sí también un vínculo similar a la coaptatio y es entonces: *un Amor que tiende a un objeto*. Aunque esto, como dice Fosse, no hay quien lo entienda.

Meister Eckhart nos consuela: “Si no la comprendéis [la verdad de que hablaré a continuación], no os preocupéis, porque hablaré de una verdad tal que sólo unas pocas personas buenas habrán de comprenderla” (s. LII, p. 650)

PALABRAS FINALES

Leer a Jon Fosse, principalmente *Septología*, es sentirse invitado a habitar en el silencio, un silencio en el que brilla el abrazo de una Presencia luminosa cuya energía impulsa y alumbra la entrega a la propia vocación.

32 *Septología*, 218 Eckhart: “y si yo no existiera no existiría “Dios”. Yo soy la causa de que Dios es “Dios”; si yo no existiera, Dios no sería “Dios”. [Mas] no hace falta saberlo.” *Tratados y sermones*, s. II, p. 656

33 Dice Sergui Bulgákov: “lo “Absoluto” se convierte en “Dios”, que es un concepto relativo: Él es “Dios” respecto a otro, para la criatura, lo Absoluto tomado en sí mismo, no es Dios. Esta auto-relativización del Absoluto es el sacrificio del amor de Dios hacia este *otro*, puesto por él mismo como creación *ex nihilo*” *El Paráclito*, Salamanca: Sígueme, 2014, p. 279

AMISTAD Y AMOR. UNA REFLEXIÓN ETIMOLÓGICA

Rubén Peretó Rivas*

Una de las parábolas más intrigantes que aparece en los evangelios sinópticos es la del administrador infiel, aquél que, sabiendo que será despedido por su amo, le reduce la deuda a quienes mantenían alguna con el dueño de la finca. Y lo curioso es que Jesús alaba la conducta deshonesto de este hombre. Y dice: “Yo os digo: Haced amigos con el dinero injusto, para que, cuando llegue a faltar, os reciban en las eternas moradas” (Lc. 16, 9). “Haced amigos”, ποιήσατε φίλους. Nos encontramos con un imperativo, con una orden del Señor; tener amigos no es una posibilidad, ni un lujo, ni siquiera un mero apoyo emocional: es un mandato.

Y surgen, entonces, una serie de interrogantes. ¿Qué es, en concreto, “hacer amigos”? ¿Hacer amigos depende enteramente de la voluntad personal? Y, en todo caso, ¿qué otro factor, además de la propia voluntad, debe considerarse? Rara vez aparecen estas preguntas en los intereses filosóficos actuales pero sí fueron relevantes para los autores de otras épocas. Clemente de Alejandría, en torno al año 150, comentaba el texto evangélico que citamos con estas palabras: “Ciertamente el Señor ni siquiera dijo: “Da, procura, haz un beneficio

* UNCuyo - CONICET.

o socorre”, sino consigue un *amigo*”¹. Y no fue el único ya que tanto los Padres de la Iglesia como los autores medievales dedicaron mucho espacio a hablar de la amistad; el mandato evangélico los interpelaba y, entonces, desde los diálogos de San Agustín hasta el tratado sobre la *Amistad espiritual* de San Elredo de Rieval, pasando por las cartas de San Paulino de Nola o las de Alcuino de York, encontramos un importante despliegue doctrinal en el que se busca indagar desde la filosofía y la teología, la naturaleza, el carácter y la necesidad de la amistad entre los seres humanos y, particularmente, entre los cristianos.

En esta ocasión, me interesa explorar los modos de llamar a la amistad propios de la lengua griega que es precisamente aquella en la que Lucas escribe su evangelio pero, además, porque en este caso posee una serie de matices que no se encuentran en otras lenguas.

Sabemos que la palabra griega para amigo es φίλος. Y los amigos, φίλοι, ocupan una zona intermedia entre la familia y la patria. La relación entre amigos es voluntaria o adquirida, a diferencia de una conexión adscrita basada en el estatus, como la pertenencia común a una familia o comunidad. Uno nace en una familia y en una ciudad, pero se hace de amigos: el verbo griego es ποιεῖσθαι. Las relaciones que se construyen pueden romperse; aunque los griegos valoraban mucho la lealtad hacia los amigos, reconocían que esa relación es mutable².

Sin embargo, hay una cuestión previa que no podemos pasar por alto y que planteábamos al comienzo: ¿en qué consiste la amistad? La respuesta es sencilla: la amistad es una relación *amorosa* entre dos personas. Es decir, la amistad consiste fundamentalmente en una cuestión de amor y es por eso que el rastreo epistemológico que nos proponemos en este trabajo debe comenzar necesariamente por esa palabra: amor.

1. LOS CUATRO AMORES

Esta expresión “Los cuatro amores”, seguramente llevará a mucho a pensar inmediatamente en el clásico libro del gran escrito del siglo XX C.S. Lewis que lleva precisamente ese título. En él, explora la naturaleza del amor humano desde una perspectiva cristiana, basándose en la antigua clasificación griega de los tipos de amor. El libro distingue cuatro formas principales de amor: *afecto* (στέργειν), *amistad* (φιλεῖν), *eros* (ἔρος) y *caridad* (ἀγαπᾶν). Lewis analiza cada uno con sus virtudes, riesgos y su relación con el amor divino.

1 Clemente de Alejandría, *¿Qué rico se salva?* 32, ed. Marcelo Merino Rodríguez (Madrid: Ciudad Nueva, 2010), p. 288-291.

2 Cf. David Konstan, P. A. Cartledge, y P. D. A. Garnsey, *Friendship in the Classical World*, (Cambridge, GBR: Cambridge University Press, 2010), p. 53-56.

Se trata de un tema clásico y conocido. Sin embargo, cuarenta años antes, en 1914, el filósofo, teólogo y mártir ruso Pável Florenskiy (Пáвел Алекса́ндрович Флорéнский) había publicado su libro *La columna y el fundamento de la verdad*, en el que busca justificar la verdad de la fe ortodoxa no desde la apologética externa ni desde argumentos racionalistas modernos, sino desde la experiencia vivida, la tradición y la integridad interna del cristianismo ortodoxo, partiendo de una crítica profunda al racionalismo occidental, al que considera insuficiente para acceder a la verdad última. Frente a la lógica matemática y la ciencia positivista, opone la sabiduría de la Iglesia, la experiencia mística, la unidad de fe, razón y vida, y la centralidad del símbolo y del misterio.

La carta decimoprimera se titula Дружба (*Drushba*) o *Amistad*, y en ella analiza la amistad como forma superior del amor humano, partiendo de la categoría griega *philia*, diferenciándola de otras formas de amor como el eros o la agape. Presenta la amistad como una relación espiritual, desinteresada, basada en la libertad, el conocimiento mutuo y la verdad compartida.

Me interesa presentar en este trabajo la reflexión etimológica que hace Floresnkiy en este capítulo de su libro, sumando el aporte de autores occidentales, principalmente del Medioevo.

Floresnkiy considera que hay una diversidad de valores y significados en el amor que se expresan en cuatro palabras del idioma griego: ἔρως, φιλεῖν, στέργειν y ἀγάπην. Veamos cada uno de ellos.

- ἔρως. Es el deseo sensual y la atracción apasionada (*pathos*) hacia el objeto. O bien, es “dirigir hacia un objeto un sentimiento total”³. La base de este deseo es el amor a la vida, por eso mismo es el amor vital. Este amor incluye elementos como la sensualidad, la belleza del cuerpo y el alma, el atractivo físico y la sexualidad; todos ellos pueden convertirse en objetos del eros.

La palabra ἔρως está casi excluida de los libros del Antiguo Testamento y no aparece en los libros del Nuevo. Sin embargo, sí está presente en la literatura ascética. Padres como Basilio de Cesarea⁴, Gregorio

3 Pável Florenski, *La columna y el fundamento de la Verdad. Ensayo de teodicea ortodoxa en doce cartas* (Madrid: Sígueme, 2010), 352.

4 PG 29 (1858-1866) 401.

Nacianceno⁵, Juan Crisóstomo⁶ o Gregorio de Nisa⁷ utilizan estos términos para denotar el amor más elevado a Dios. El eros divino –dicen– transforma el alma de los seres humanos al darse amorosamente a Dios y al prójimo, y algunos Padres llegaron a la idea de que el eros proporciona la unidad de la persona con Dios y con los otros hombres. Por ejemplo, San Gregorio de Nisa utiliza el término ἔρασμος para identificar el objeto deseado del amor. Escribe: “Cuando el alma se ha vuelto simple, uniforme y claramente semejante a Dios, encuentra... el único bien que realmente es digno de ser amado y objeto deseado de amor (ἀγαπητὸν καὶ ἐράσιμον), se adhiere a Él y se armoniza con Él...”⁸.

El origen de esta categoría de *eros divino* probablemente esté relacionado con la filosofía de Platón, para quien el propósito del alma inmortal, movida por el eros, es la contemplación mística de Dios. Recordemos el pasaje del *Banquete*:

¿Que debemos imaginar, pues –dijo [Diotima]–, si le fuera posible a alguno ver la belleza en sí, pura, limpia. sin mezcla y no infectada de carnes humanas, ni de colores ni, en suma, de otras muchas fruslerías mortales, y pudiera contemplar la divina belleza en sí, específicamente única? ¿Acaso crees –dijo– que es vana la vida de un hombre que mira en esa dirección, que contempla esa belleza con lo que es necesario contemplarla y vive en su compañía? ¿No crees –dijo– que sólo entonces, cuando vea la belleza con lo que es visible, le será posible engendrar, no ya imágenes de virtud, al no estar en contacto con una imagen, sino virtudes verdaderas, ya que está en contacto con la verdad? Y al que ha engendrado y criado una virtud verdadera. ¿no crees que le es posible hacerse amigo de los dioses y llegar a ser, si algún otro hombre puede serlo, inmortal también él?⁹

Las palabras que citamos más arriba del Niceno parecen una reflexión teológica del texto platónico: es el *eros* el que, atraído por la belleza de Dios, el que posibilita la amistad con Él y, de ese modo, la unión con él en la inmortalidad.

El *eros* comporta cierto peligro. Por ejemplo, la *idolatría*, que puede hacer del ser amado un dios; por lo que C.S. Lewis lo llama

5 PG 37 (1858-1866) 1449.

6 PG 46 (1858-1866) 463.

7 PG 46 (1858-1866) 93.

8 Gregorius Nyssenus theol. Dialogus de anima et resurrectione 46, 93.

9 Platón, *Banquete* 212, a-b.

el más “celoso” de los amores. La *pérdida de la razón*, ya que puede racionalizar conductas dañinas en nombre del “verdadero amor”. Y la *obsesión o dependencia*, pues puede apagar la libertad y la personalidad propia si se confunde con la fusión total.

- φιλεῖν. Es el término más cercano a la concepción habitual que tenemos de *amor*. Florenskiy lo entiende como la “inclinación interior hacia una persona”, que nace –dice– de la comunión de sentimientos y de la intimidad¹⁰. Y añade una particularidad. En muchas ocasiones en la literatura griega clásica se habla de “φιλεῖν τῷ στόματι», que se traduce como “besar con la boca” o “besar”, pues el φιλεῖν implica *intimidad*. Y como surge naturalmente en las relaciones humanas, no tiene un matiz moralizante, sino que significa un sentimiento de amistad relacionada con la disposición interior de los que se aman.

Este “besar” que está asociado a φιλεῖν, más allá de que originalmente haya poseído un sentido propiamente físico –así aparece, por ejemplo, en Homero–, los autores cristianos tanto de la patrística como de la Edad Media, le otorgaron un significado espiritual. En un trabajo que publiqué hace pocos meses, hablaba sobre la amistad en el epistolario de Alcuino de York donde, en varias ocasiones aparece el *beso* como un elemento distintivo de las relaciones de afecto entre amigos. Por cierto, esto ha llevado a más de uno a suponer conductas ambiguas en estos personajes, lo que no hace más que demostrar una cierta ignorancia de la idea de amistad que ellos habían recibido.

Es por eso que algunos siglos más tarde, San Elredo de Rieval, en su conocido tratado sobre *La amistad espiritual*, escribe:

En el beso, dos espíritus se salen al encuentro, se unen y se funden. Esta fusión, al hacer nacer cierta suavidad en el alma, mueve y ahonda el amor de los que se besan.

Existe un beso que es corporal, un beso espiritual y un beso intelectual. El beso corporal se da con la impresión de los labios, el beso espiritual por la conjunción de las almas y el beso intelectual por la infusión de la gracia del Espíritu de Dios. El beso corporal no se debe ofrecer o recibir sino por causas determinadas y motivos honestos. Por ejemplo, como señal de reconciliación cuando se hacen amigos los que habían sido enemigos; como señal de paz al modo de la Iglesia,

10 Florensky, 352.

comunicando la paz interior por el beso exterior; en señal de dilección como está permitido entre los esposos o entre amigos después de una larga ausencia; finalmente, como señal de comunión católica, según es costumbre en la recepción de los huéspedes.

[...]

El beso espiritual es propio de los amigos, sujetos a la ley de la amistad. No se da por el contacto de las bocas, sino por el afecto de las almas. No por la unión de los labios, sino por la fusión de los espíritus. La presencia del Espíritu de Dios en esta conjunción todo lo torna casto y, por su participación, es pregustación del cielo. Esto, que llamo beso de Cristo –aunque no lo ofrece Él directamente, sino a través de otro–, inspira, en los que se aman aquel sacratísimo afecto por el que, pareciéndoles ser dos en una sola alma, dicen con el Profeta: ¡Ved qué dulzura, qué delicia es habitar los hermanos unidos!.¹¹

Los tipos de amor que incluye el φιλεῖν griego son, por ejemplo, los siguientes: el amor por su padre: *filopátorus*; amor por la madre: *filometor*; amor por los hermanos: *filadelfia*; amor a personas: *filodemos*, o amor al hombre: *filantropya*.

También aquí hay peligros. La *exclusividad elitista*, que puede tender a crear grupos cerrados que se creen superiores. O la *complicidad peligrosa*, es decir, amigos que refuerzan mutuamente sus defectos o pecados, o la justificación de comportamientos destructivos. Y, finalmente, el *orgullo compartido* que puede volverse arrogancia.

- στέργειν. Es tener cariño o sentir afecto a alguien. Florenskiy lo entiende como un “sentimiento calmo y constante que reposa en la profundidad del que ama”, y lo diferencia del amor pasional¹². La característica más importante de este tipo de amor es que encuentra al alma en estado de paz, en razón de que está anclado en la estirpe; es, de alguna manera, un amor que se entreteje en la genética del individuo y que, consecuentemente, no puede ser anulado ni siquiera por el mal. Es el tipo de amor que sienten los padres por sus hijos, o los hijos por sus padres, o los habitantes de una nación por su patria.

Este amor también tiene peligros. Uno de ellos es la *posesividad*, ya que puede volverse absorbente o manipulador. Una madre, por ejemplo,

¹¹ Elredo de Rieval, *La amistad espiritual* 22, 23 y 26. Trad. María E. Tamburini,

¹² Florensky, 352.

puede amar tanto a su hijo que le impide madurar. También puede darse el *estancamiento emocional*, cuando el afecto puede quedarse en lo fácil y rechazar lo nuevo o lo que desafía la rutina, la *autojustificación* al ser un amor tan “natural”, puede excusar conductas dañinas con frases como “lo hago por amor”.

- ἀγαπᾶν. En este caso, estamos frente a un tipo de amor que no es pasional ni ardiente, sino que es un amor racional que se funda en la valoración del amado¹³. En él, a diferencia del στέργειν no predominan las costumbres o las inclinaciones inmediatas, y tampoco las emociones, sino más bien las convicciones. Y en tanto supone un ejercicio del razonamiento, podemos entenderlo como *apreciar* o *estimar*, pues hay una valoración del objeto que se ama. Y, por eso mismo, incluye el sentido de un movimiento libre y electivo de la voluntad.

Estamos frente a un nivel superior de amor, ya que es el amor en su forma más pura. Es un amor inteligente conectado al reconocimiento del alto valor del objeto, que no hiere la esfera sensual del hombre. El ἀγαπᾶν existe moderadamente en la voluntad y se expresa en la libre elección del objeto del amor, y también en la mente, que está conectada a una valoración objetiva del valor de la personalidad amante.

La amistad entre el hombre y Dios, la unidad eucarística de los cristianos, la compasión desinteresada, el sacrificio de uno mismo por el bien de los demás y la compasión son el valor más elevado del *ágape*. A diferencia de todos los demás niveles de amor, no es capaz de transformarse en su opuesto, y bajo ninguna circunstancia es el resultado del resentimiento ni conduce a su formación.

2. RELACIÓN ENTRE LOS CUATRO AMORES

Si tomamos un primer par de términos, vemos que *ágapan* se asemeja a *philein*, pero carece de la propensión a la acción espontánea, que nace directamente del corazón y que, por tanto, manifiesta una inclinación interior. En pocas palabras, en *ágapan* no está el *besar*, es decir, la expresión espontánea e inmediata del sentimiento. Aristóteles hace referencia a esta distinción en la *Retórica*, cuando escribe:

Igualmente, el amigo (se cuenta) entre las cosas placenteras, pues es un placer amar (y no hay amante del vino que no disfrute con el vino), como es un placer ser amado. En este último caso, en efecto, se forma

13 Florenskiy, 352.

además la imagen de que uno es en sí mismo un bien, lo cual todos los que tienen sentidos desean. Ser amado es, no obstante, ser uno mismo objeto de amor por causa de uno mismo (τὸ δὲ φιλεῖσθαι ἀγαπάνσθαι ἐστὶν αὐτὸν δι' αὐτὸν).¹⁴

Una traducción más literal de la última expresión podría ser: “Pero ser amado (φιλεῖσθαι) es ser *apreciado* o *estimado* (ἀγαπάνσθαι) por uno mismo, por lo que uno es en sí mismo.” Es decir, ser amado es ser apreciado no por una causa cualquiera exterior al amado, sino precisamente a causa de él mismo. Y dice al respecto Florenskiy:

De este modo, φιλεῖν comporta una inclinación del sentimiento que se dirige a la misma persona amada, y que es provocada por la íntima comunión de vida y unidad en muchas cosas; ἀγαπᾶν, por su parte, no comporta una inclinación referida a la persona misma, sino más bien dirigida a sus signos externos de identidad, a sus propiedades, resultando así un sentimiento un tanto impersonal y abstracto.¹⁵

En otras palabras, ἀγαπᾶν mira a las *propiedades* de la persona; φιλεῖν a la persona misma; es el descubrimiento, la aparición del amigo. Resulta claro que en los intercisos de ambos amores se cuele la *libertad*. Φιλεῖν, en tanto tendencia natural, no es un amor originalmente libre. Es el latín *amare*. Ἀγαπᾶν, en cambio, implica el amor como direccionado por la voluntad determinada por la razón, un amor que es libre, y se corresponde con el la palabra latina *diligere*. La etimología de este término nos indica que *di* es prefijo intensivo o distributivo, que aquí puede implicar *separación con propósito de atención*, y *-ligere*, proviene del verbo *legere*, que significa escoger, recoger, leer. Por eso mismo, *diligere* es escoger cuidadosamente, con atención, con aprecio. Así, se trata de un *preferir*, amando lo que se prefiere. Por algo Aristóteles suele utilizar como sinónimos ἀγαπᾶν y προαιρεῖσθαι (preferir).

Si comparamos φιλεῖν y ἔρᾶν, existen igualmente similitudes pero se diferencian en que este último hace hincapié en el aspecto afectivo y en los *patológico*, entendido como *pathos* o *padecimiento*. Φιλεῖν, en cambio –explica Florenskiy– “indica el aspecto de la inmanencia mutua y la íntima cercanía de las personas”¹⁶.

14 Aristóteles, *Retórica* I, 11.4, trad. Quintín Racionero, (Madrid: Gredos, 2007), 122.

15 Florensky, 354.

16 *ibid.*

Στοργή se diferencia de los otros tres modos de expresar el amor. No hay pasión ardiente, ni tampoco inclinación del corazón hacia el otro ni un aprecio o valoración de sus cualidades. Es decir, no señala un sentimiento en el hombre en tanto individuo sino más bien en tanto miembro de una especie, o en tanto expresión de una naturaleza determinada; un sentimiento de simpatía en razón de la humanidad compartida. Στοργή es el sentimiento del género humano; los otros tres son sentimientos de la persona.

CONCLUSIÓN

Comenzamos este trabajo proponiendo un recorrido etimológico por la lengua griega sobre los términos con los cuales se hace referencia al amor puesto que toda amistad, necesariamente, está sustentada sobre el amor. Sin amor no hay amistad porque es el amor el lazo que une a los amigos. Pero lo fundamental en esta reflexión es determinar el tipo de amor que establece esa relación. Y el rastreo etimológico parece ser el primer paso en esa búsqueda.

Lo hemos hecho siguiendo fundamentalmente la reflexión de Pavel Florensky, que dedicó un largo capítulo de su obra más importante, a tratar sobre la amistad, dejando de lado sin embargo, los aportes propios de su filosofía que merecen una valoración y una discusión aparte. Y hemos incorporado también elementos de la filosofía y de la teología occidental que complementan los aportes del pensador ortodoxo.

Así, podemos concluir que los “cuatro amores” griegos, son el ἐρως, anhelante e impetuoso; στοργή que, por el contrario, es el tranquilo amor de la estirpe; ἀγάπη, que es racional y analítico, pues valora a su objeto, y φιλία, que es un amor de reconocimiento interior que se traduce en el afecto. Pero, ¿cuál de ellos es el más adecuado para expresar el amor de amistad?

En nuestra tradición, y siguiendo el magisterio de Aristóteles, diríamos sin asomo de duda que φιλία es el amor propio de la amistad, pues implica la lealtad recíproca, el compañerismo y la comunidad de intereses o valores. A diferencia de los otros tres, *philia* implica una elección mutua basada en la afinidad espiritual o intelectual, el respeto y estima compartida y el compromiso libre y duradero.

Podemos preguntarnos, sin embargo, por la posibilidad de que el amor de amistad no sea solamente *philia*, sino que también incluya el *eros* y el *agapé*. Este amor compuesto, y más completo, fue expresado con una nueva palabra: φιλοφροσύνη, la cual se entiende como una disposición racional del alma que combina amor, cortesía y sabiduría en el trato con los demás. No es puramente un saber manejarse en sociedad, o tener “roce social”. Implica, en cambio, una actitud ética

y espiritual hacia el otro, fundada en el respeto y la humanidad compartida. Este término no aparece con mucha frecuencia en los textos patrísticos y bizantinos pero, cuando lo hace, se aplica a las relaciones que cada uno de los cristianos debe mantener con los miembros de su grupo, o los monjes con los de su comunidad.

Pero, ¿no habrá todavía un estadio más elevado que la φιλοφροσύνη? Florenskiy escribe de un modo sublime lo siguiente:

La amistad es fuente de la alegría más elevada, pero ella exige al mismo tiempo la ascesis más severa. El Yo, perdiendo con dolor cada día, hora y minuto la propia alma a causa del Amigo, vuelve a recuperarla restablecida en la alegría. Así como el *ágape* hacia un ser humano genera la *philía* hacia él, así también aquí, en la amistad, en la *philía*, es donde se encarna el *ágape* soberano como en su propio medio vital. El amor divino, agápico, transubstancializa el amor de filía, y en esta cumbre del sentimientismo humano, de modo semejante a las nubes que acarician el doble pico del Ararat, lo celeste borbotea por encima de los terrenos: “Nadie tiene amor –ἀγάπη– más grande que el que entrega su alma por sus *amigos* (ὁπὲρ τῶν φίλων αὐτοῦ)”. El amor agápico más grande no es realizable más que en relación con los *amigos*, no con todos los hombres, no en general.¹⁷

La interpretación más simple, o quizás simplista, de estas palabras sería pensar que este “dar la vida por los amigos” consiste en morir por ellos; y puede que este sea el último estadio de este amor pero, para llegar a él, se debe atravesar antes por un largo y penoso camino ascético. Se trata, en otras palabras, de lo que siempre ha enseñado la espiritualidad cristiana: no se puede ser fiel en lo mucho si no se es primero fiel en lo poco.

La amistad, entonces, se basa en la *philía*, el amor individual que aparece frente a la aparición del amigo, que no surge de una búsqueda racional sino que *aparece* en el encuentro muchas veces fortuito que jalonan la vida de todos los humanos y que, con el paso del tiempo, se complementa con el *pathos* o padecimiento propio del *eros* y se corona con el *ágape*, la expresión más elevada de ese amor que une a los amigos.

¹⁷ Florenskiy, 397.

EL LEGADO ECLESIAL DE ORÍGENES

Leonardo Vicente Pons*

INTRODUCCIÓN

Los escritos de Orígenes nos hablan de su enorme erudición intelectual, reflejan la profundidad y la amplitud de su pensamiento teológico, fruto de una poderosa síntesis entre la filosofía perteneciente al denominado platonismo medio y la fe cristiana, que el alejandrino fundamenta en la Sagrada Escritura. Al mismo tiempo, sus escritos reflejan el Orígenes profundamente cristiano, que ha recibido la fe en su familia, y ha vivido y celebrado la fe durante gran parte de su vida como joven y catequista en la comunidad cristiana de Alejandría, y luego como presbítero en las comunidades de Cesarea de Palestina.

La profundidad de su teología, su experiencia personal de la fe, su santidad de vida, su alta estima y dedicación al ejercicio del ministerio sacerdotal, manifiestan su vivencia de la Iglesia. Vivencia que refleja su entusiasmo y esperanza fundados en la centralidad de Cristo, por Quien llega prácticamente al martirio; pero también desazón y sufrimiento a causa de las miserias propias de lo humano en las comunidades cristianas.

Orígenes no escribió un tratado sobre la Iglesia, sino que su preocupación fue más bien cristológica. Por eso, el objetivo del presente trabajo es tratar de identificar la concepción que Orígenes tiene acerca

* Instituto de Estudios Patrísticos-UCC.

de la Iglesia, como un eco de su enorme reflexión cristológica. Para esto, se partirá de la distinción entre los términos “Iglesia” e “iglesias”, luego se intentará describir la naturaleza de la Iglesia a la luz de la realidad de la misma y finalmente se hará referencia a la pertenencia a la Iglesia terrena como posibilidad de anticipo de la Iglesia Celestial.

1. LA NOCIÓN DE IGLESIA PARA ORÍGENES: DISTINCIÓN ENTRE “IGLESIAS” E “IGLESIA”

El maestro alejandrino claramente distingue el término “iglesia” o “iglesias” para indicar las comunidades cristianas particulares y el término “Iglesia” para expresar la realidad espiritual y universal, que es la Iglesia fundada por Cristo; noción que trasciende y al mismo tiempo supone su concreción en las iglesias particulares. En un texto del CC podemos observar claramente la distinción de ambos términos¹.

EL USO DEL TÉRMINO “IGLESIA” O “IGLESIAS”.

Orígenes habitualmente habla de “iglesias” para referirse a las comunidades cristianas concretas expandidas por el mundo conocido, organizadas internamente según las funciones de sus miembros y en relación de comunión entre ellas. Estas “iglesias” han germinado por la fe cristiana de sus miembros y conviven con las tradiciones y costumbres, formando parte de la cultura de los diversos pueblos y ciudades del mundo antiguo. Se podría decir que el uso del término por parte de Orígenes refleja claramente el lenguaje neotestamentario y también del cristianismo más antiguo. En este contexto Orígenes menciona las comunidades cristianas ubicadas geográficamente en lugares particulares y concretos como la “iglesia de Dios en Atenas..., la iglesia de Dios de Corinto, la iglesia de Dios de Alejandría...”².

Eusebio de Cesarea en la *Historia Eclesiástica* menciona que Orígenes durante su permanencia en Alejandría hizo varios viajes, y “había deseado ver la antigua iglesia de los romanos”³, siendo Ceferino obispo de Roma en ese momento (198-217). Además, afirma Eusebio, que durante el segundo periodo de su vida en Cesarea de Palestina, Firmiliano, obispo de Cesarea de Capadocia, llamó a Orígenes para la “utilidad de las iglesias”⁴, lo que muestra de algún modo que el término “iglesia o iglesias” como distinto de “Iglesia” era utilizado habitualmente en el cristianismo de los primeros siglos.

1 CC I, 63 (20), SC, p. 253.

2 CC III, 30, p. 198.

3 HE VI, XIV, 10.

4 HE VI, XXVII.

De ahí que, el maestro alejandrino retrotrae el uso del término “iglesias” a la época apostólica, según lo enseñado por la Escritura. En CC I se refiere a las “iglesias” fundadas por Pablo después de Jesús y las llama “iglesias cristianas”⁵. En *Prin* III menciona que el apóstol Pablo “responsabiliza a unos como descarriados, aprueba a otros como rectos y legisla para las iglesias (καὶ νομοθετεῖ ταῖς ἐκκλησίαις),...”⁶; aunque –afirma en *HGn* h XIII– a pesar de las dificultades, de haber sido lapidado, golpeado (cf. 2 Co 11,25) “perseveró hasta salir a la anchura (cf. 2 S 22,20; Sal 18 (17),20), es decir, hasta haber implantado las iglesias en la amplitud del entero orbe de la tierra (*id est usquequo in totius orbis terrae latitudinem ecclesias collocaret*)”⁷.

Ahora bien, el uso del término “iglesia” o iglesias” en los textos origenianos nos permite conocer datos muy precisos de cómo eran esas comunidades cristianas, podríamos decir la naturaleza de las mismas: su constitución, miembros, doctrina, actividades, características, problemas, etc. Al describir estas características el alejandrino señala muchas veces los aspectos positivos de estas “iglesias”, pero también describe con frecuencia los aspectos muy negativos; es decir nos muestra que las “iglesias” son realidades vivas, en las que obra Jesucristo y están conformadas por hombres.

En relación a las *características o rasgos positivos* de las “iglesias”, en CC habla de “*las iglesias esparcidas*” como lugares donde por ser “tanta la cosecha se recogen y congregan las eras de Dios [...] a pesar de no haber como dice El mismo [Jesús] (cf. Mt 9,37), obreros que cultiven el campo de las almas”⁸.

También cualifica las “iglesias” como *lugares de conversión y donde hay testigos de la divinidad de Cristo*⁹: “Testigos de su divinidad son tantas iglesias, que se componen de hombres que, salidos de la ciénaga de los vicios, viven unidos a su Creador y todo lo enderezan al agrado del mismo”¹⁰. En CC I, 67 habla de las “forasteras iglesias de Dios”, que son “obras de Jesús” y en las que “Jesús obra”¹¹.

Además, el alejandrino compara las “iglesias” con las “comunidades populares” o “comunidades políticas”, afirmando que “las iglesias”

5 CC I, 63, p. 98; *Cto* V, 3: “[Pablo] no escribió a todas las iglesias que él había instruido” (Texto citado por Eusebio, *HE* VI, 25, 7-10).

6 *Prin* III, 1.19 (12-15), p. 641.

7 *HGn* h XIII, 3(54-55), p. 323.

8 CC I, 43, p. 78.

9 Celso negaba la divinidad de Cristo, cf. CC I, 63, p. 98.

10 CC I, 47, p. 81.

11 CC I, 67 (18-26), SC, p. 267.

son como “lumberas en este mundo”, a pesar de la debilidad y mediocridad de sus miembros¹². Orígenes muestra estas diferencias cuando compara por ejemplo la “iglesia” y la “comunidad” de Atenas diciendo que la “iglesia de Dios de Atenas, (ἐκκλησία τοῦ θεοῦ ἡ Ἀθήνησι) [que] por tener decidida voluntad de agradar al Dios sumo, es mansa y tranquila (sólida) (πραεὶα καὶ εὐσταθής); pero [en cambio] la comunidad popular de los atenienses es levantisca (rebelde) (Ἀθηναίων ἐκκλησία στασιώδης) y en modo alguno puede compararse a la iglesia de Dios allí establecida (οὐδαμῶς παραβαλλομένη τῇ ἐκεῖ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ)”¹³. De mismo modo compara el gobierno de las “iglesias” con el de las “asambleas populares”¹⁴ y “los consejos y jefes” de cada ciudad, ponderando los de las “iglesias”¹⁵.

Por otra parte, en cuanto a la doctrina propia de las “iglesias” Orígenes menciona la presencia en ellas de la “predicación eclesiástica” o “regla de la fe”.

En este sentido en *Prin Pref.* 2 señala: “la predicación eclesiástica [ha sido] transmitida por el orden de sucesión, a partir de los apóstoles, (*ecclesiastica praedicatio per successionis ordinem ab apostolis tradita*) y permanece en las iglesias hasta el presente (*et usque ad praesens in ecclesiis permanens,...*)”¹⁶. El alejandrino muestra claramente aquí cómo las comunidades cristianas recibieron y vivían la fe en Jesucristo conforme a la “predicación apostólica”, es decir según la enseñanza de los apóstoles; evidenciando también la práctica de la sucesión apostólica en las “iglesias” como una práctica y doctrina común¹⁷.

Sin embargo, en cuanto a la doctrina que alimenta a las “iglesias” el alejandrino muestra y enseña la absoluta *necesidad de las Escrituras*. Las Escrituras contienen la Palabra de Dios y están inspiradas por el Espíritu Santo¹⁸. A ellas se las debe frecuentar y de ellas hay que aprender a tener hambre. En este punto, Orígenes señala la

12 CC III, 29 (20-28), SC, p. 71.

13 CC III, 30 (1-4), SC, p. 73. .

14 Cf. CC III, 30 (5-8), SC Tome II, p. 73: “περὶ ἐκκλησίας τοῦ θεοῦ τῆς ἐν Ἀλεξανδρείᾳ καὶ ἐκκλησίας τοῦ Ἀλεξανδρέων δήμου».

15 Cf. CC III, 30 (14-24), SC, p. 73.

16 *Prin Pref.* 2, (1-5), p. 119.

17 *Prin* II, 7.3 (5-10), p. 443. En este contexto Orígenes advierte sobre un error acerca del Espíritu Santo contra los montanistas.

18 Esto claramente es afirmado por Orígenes en tres primeros capítulos del libro IV de *Prin*, considerados como un verdadero tratado de hermenéutica; cf. CC I, 36.44; III, 3; *CMt* XIV, 4; *HGn* h VII, 1; *HEx* h II,1; *HNm* h I,1; II,1; *HJos* h VIII,6; *HReG* h V, 4; *CC* V, 60, *HCt* 1,4.

importancia de las “iglesias” como lugares donde están “*los alimentos de la Sabiduría*”. En una de las *HGn*, obra en las que nos encontramos con un Orígenes presbítero “ministro de la Palabra”¹⁹ y preocupado por el bien espiritual de las comunidades²⁰, aconseja:

Cuídate [...] para que no te venza el hambre y para que, empeñado en los afanes del mundo o apresado por los lazos de la avaricia o ablandado por el desenfreno de la lujuria, no seas extraño a los alimentos de la Sabiduría que siempre están presentes en las iglesias de Dios (*alienus efficiaris a sapientiae cibi, qui semper in Dei ecclesiis exhibentur*). Porque si apartas el oído de aquello que se lee o se explica en la iglesia sufrirás sin duda, *el hambre de la palabra de Dios* (cf. Am 8,11) (*Si enim avertas auditum ab his quae vel leguntur in ecclesia vel disputantur sine dubio famen verbi Dei patieris*).²¹

Al referirse a la Escritura como alimento de la Sabiduría el alejandrino enseña a su vez la necesidad de evitar la “negligencia” de no escuchar la palabra de Dios, no sólo en la “iglesia” sino en la propia “casa”, mostrando aquí la práctica de la espiritualidad doméstica:

Si, por el contrario, me dejo llevar por la negligencia y no me aplico a la palabra de Dios en casa ni voy a la iglesia con frecuencia para escuchar la palabra [de Dios], (*Si vero negligam et neque domi exercere in verbo Dei neque ecclesiam ad audiendum verbum frequenter ingrediari*) como veo que hacen algunos entre ustedes, que vienen a la iglesia sólo en las solemnidades, ciertamente esos tales no habitan junto *al pozo de la visión* (*qui huiusmodi sunt non habitant apud puteum visionis*) (cf. Gn 25,11; 26,19).²²

19 Cf. *HGn* h X, 1 (18-19), SC, p. 255.

20 *HGn* h X, 1(22-31), SC, p. 257: “Luego ¿qué debo hacer? ¿Dónde y cuándo encontraré el tiempo que les conviene a ustedes? [...] Pero ¿por qué los culpo de sus ocupaciones? ¿Por qué me lamento de los ausentes? ...”.

21 *HGn* h XVI, 4 (32-34), SC, p. 385. En el contexto Orígenes se refiere a los egipcios como modelos de hombres afanados en las cosas de la tierra y sin hambre de Dios, pero se refiere más precisamente a los sacerdotes egipcios como “sacerdotes del faraón” y modelos a no seguir, y aprovecha para enseñar a la comunidad a distinguir entre los verdaderos “sacerdotes del Señor” y los “sacerdotes del Faraón”, *Ibid* (15-28), SC, p. 387.

22 *HGn* h XI, 3, (51-54), SC, pp. 289-291.

Ahora bien, nos parece oportuno señalar aquí la importancia de esta expresión: “habitar junto al pozo de la visión”²³. El alejandrino claramente alude aquí a la Escritura²⁴ como fuente donde puede encontrarse la Sabiduría del Logos a través del ejercicio del progreso espiritual.

Por último, el alejandrino sostiene que las “iglesias” están confiadas a los ángeles, como también cada cristiano y toda la Iglesia²⁵.

Por otra parte, en cuanto a las *características o rasgos negativos de las “iglesias”*, el alejandrino describe con detalles las debilidades que frecuentemente había en ellas. En las *Homilías sobre el Génesis*²⁶ pronunciadas por Orígenes cuando ejercía el ministerio sacerdotal en Cesarea de Palestina, y por lo tanto, en contacto directo con las comunidades cristianas, menciona la poca asistencia de los cristianos en los días de fiesta y el desinterés por escuchar la palabra de Dios, “pues, no prestan la debida atención, sino que suelen dedicarse a charlar de cosas banales, volviendo la espalda a la palabra de Dios y a las lecturas divinas (*verbo Dei vel lectionibus divinis terga convertitis*)”²⁷.

Además, el alejandrino señala que en algunas “iglesias” hay cristianos rapaces que desean la muerte de otros y pretenden quedarse con testamentos favorables utilizando el engaño²⁸. Hay diáconos que se enriquecen adueñándose de los bienes de la Iglesia destinados a los pobres²⁹. Sucede también que “en las iglesias principales, especial-

23 Si bien con esta expresión Orígenes se refiere literalmente al pozo donde se estableció Isaac después de la muerte de Abraham (cf. Gn 25,11) y a los pozos cavados por Abraham, que los filisteos habían cegado e Isaac volvió a cavar, encontrando allí “un pozo de aguas vivas” (cf. Gn 26, 15-19).

24 Orígenes propiamente y según el sentido alegórico y espiritual, está haciendo alusión a la Escritura. Será necesario ir con frecuencia “a sacar agua de las fuentes de la Escritura (*Scripturarum fontibus hauriat*)”, (*HGn* h XI, 3 (66-67), SC, p. 291),... para “alcanzar algo de las comprensiones de las visiones de Dios (*unum aliquem intellectum sentire de visionibus Dei*)”, no quedándonos en la letra sino intentando alcanzar algo según el espíritu (*sed aliquid secundum spiritum attingere*), y también según el sentido moral... [De manera que] venga la bendición del Señor (*Domini benedictio veniat*), mediante la cual podamos habitar junto al pozo de la visión, y el Señor abra nuestros ojos y veamos este pozo y tomemos de él el agua viva (cf. Gn 26,19) que se convierta en nosotros en un manantial de agua que salta hasta la vida eterna (cf. Jn 4,14),” (cf. *HGn* h XI, 3 (44-46.61-72), SC, p. 291)

25 *Prin* I, 8.1 (20-25), p. 307.

26 Cf. EUSEBIO, *Historia Eclesiástica* VI, 35.1; PÁNFILO, *Apología en favor de Orígenes*; PG 17, 545 BC y JERÓNIMO, *Ep. 33 a Paula*: CSEL, 54, p. 257, en ORÍGENES, *Homilías sobre el Génesis*, Introducción, Ciudad Nueva, Madrid 1999, p. 19.

27 *HGn* h X, 1 (1-17.22-31), SC, p. 255-257; h XI, 3.

28 Cf. *HLv* h VII, 7.

29 Cf. *CMt* XVI, 22.

mente en las ciudades más grandes” hay jefes del Pueblo de Dios que son más soberbios que los tiranos³⁰, como también sacerdotes que hacen de todo para llegar al episcopado³¹. En *HNm* h II comenta con dolor las actitudes de algunos sacerdotes “que se glorían de pertenecer al orden sacerdotal y [no] se comportan según su orden [ni] hacen todo lo que corresponde a su orden”³². Además del incumplimiento de sus deberes, el alejandrino recrimina las principales debilidades que observa en los sacerdotes de las “iglesias” como la sed de dinero, de ganancias temporales y las preocupaciones profanas, porque viven la vida presente “pensando en los negocios del mundo, en las ganancias temporales y en la buena comida”³³. Por último, reprocha a los sacerdotes por la arrogancia, por la soberbia y el desprecio de los humildes y pobres³⁴.

EL USO DEL TÉRMINO “IGLESIA”

Sin embargo, claramente cuando Orígenes utiliza el término “Iglesia” lo hace pensando en la totalidad de las “iglesias” o comunidades particulares o locales pero en cuanto que constituyen una noción más amplia, una realidad espiritual y universal: la Iglesia de Cristo, conformada por todos los que creen en Él.

De ahí que este término “Iglesia” para el alejandrino no se identifica con una jurisdicción particular y geográficamente concreta, ni con una institución monárquica como la que se fue configurando desde el s. IV (a partir emperador Constantino con el Edicto de Milán en el año 313 e impulsada por el emperador Teodosio con el Edicto de Tesalónica en el año 380), ni mucho menos a un sin número de templos materiales, ni a una institución civil con personería jurídica humanamente estructurada y jerarquizada según los estándares actuales de este mundo terreno, ni tampoco a una ciudad-estado.

Orígenes se refiere con el término “Iglesia” a una comunidad espiritual y universal, por eso utiliza expresiones como “Iglesia de Dios”³⁵,

30 Cf. *CMt* XVI, 8.

31 Cf. *CMtS* 12.

32 *HNm* h II, 1.

33 *HEz* h III, 7; *HI*s h VII, 3.

34 *HIud* h II, 2; *Hez* h IX, 2.

35 Cf. *HGn* hVI, 3; h VIII, 7; h X, 5; h XVI, 4.

“Iglesia del Señor”³⁶, “Iglesia de Cristo”³⁷, “Santa Iglesia de Cristo”³⁸, “Iglesia de los gentiles”³⁹.

El alejandrino claramente es consciente de que esa noción está latente y proviene de la Iglesia primitiva, tal como lo describen los *Hechos de los Apóstoles* y las cartas apostólicas contenidas en el Nuevo Testamento. Esto puede constatarse por ejemplo en *Prin* cuando al referirse a Pablo haciendo propias sus palabras dice “leemos que Pablo hizo mucho en contra de la piedad, porque *persiguió a la Iglesia de Dios* (cf. 1 Co 15,9; Ga 1,13)”⁴⁰.

A su vez, conociendo profundamente la teología paulina y por ende su concepción de la Iglesia como Cuerpo⁴¹, en *CC* dirá claramente que “la Iglesia entera de Dios es el cuerpo de Cristo (cf. Col 1,24), animado por el Hijo de Dios, y miembros de ese cuerpo, que hay que mirar como un todo, con los creyentes, cualesquiera que fueren”⁴², y recordando la hermosa imagen paulina del alma que mueve al cuerpo aplicada a la Iglesia agrega: “así el Logos, moviendo y activando hacia el cumplimiento de sus deberes al cuerpo entero, que es la Iglesia, mueve a cada uno de los miembros de ella, que no hacen nada fuera del Logos”⁴³. En ese sentido dirá también que la “Iglesia como cuerpo entero”, escucha y se deja instruir por el Logos Sabiduría⁴⁴.

Del mismo modo el alejandrino *vincula los ministerios ordenados a la Iglesia*, mostrando por un lado su gran estima por el sacerdocio ordenado y por otro lado advirtiendo del peligro de precipitarse “sobre aquella dignidad que viene de Dios y sobre las presidencias y ministerios de la Iglesia”⁴⁵. A su vez, si bien sabe del incumplimiento de sus deberes en algunos obispos, sacerdotes y diáconos pertenecientes a comunidades particulares⁴⁶, no deja de vincular el ministerio

36 Cf. *HGn* h III,6.

37 Cf. *HGn* h III, 4.5.6; V, 5.

38 *CIO* V, 8.

39 Cf. *HGn* h XV, 5, p. 300.

40 *Prin* I, 8.2 (8-9), p. 309.

41 Según Pablo, todos los que creen en Cristo son miembros del Cuerpo de Cristo. La Iglesia es el Cuerpo de Cristo y tiene a Cristo por Cabeza, cf. Co 12, 12-27; Col 1,24.

42 *CC* VI, 48 (12-16), SC p. 301.

43 *CC* VI, 48 (18-21), SC p. 301.

44 Cf. *HGn* XIV, 2 (18-20), SC, p.339: “Escucha, en efecto, a la Sabiduría que dice a la Iglesia: *La Sabiduría se ha construido una casa y ha puesto en la base siete columnas* (Pr 9,1)”.

45 *HIs*, 6.1, p. 99.

46 Cf. *HNm* h II, 1.

ordenado (obispos, presbíteros y diáconos) a la Iglesia entera como comunidad espiritual⁴⁷. En este sentido el alejandrino no realza la “jerarquía visible”, porque tal “jerarquía visible” debería representar más bien a los ojos de los fieles la “jerarquía invisible” de la santidad⁴⁸. Consciente de la delicadeza de este asunto en CC describe los cuidados de la Iglesia para nombrar a los responsables de las “iglesias”⁴⁹.

Finalmente, el alejandrino aplica a la Iglesia el calificativo de “madre”: *la madre Iglesia*. Ella es la madre que “pare y engendra hijos”⁵⁰, como madre “se alegra cuando los hijos se reúnen para escuchar la palabra de Dios y se entristece cuando apenas se acercan a la iglesia en los días de fiesta, y no tanto por el deseo de la palabra cuanto por disfrutar de la solemnidad y obtener en cierto modo la pública remisión de los pecados”⁵¹.

Es importante señalar aquí cómo Orígenes ubica a la Iglesia como madre, en continuidad con el pueblo de Israel (la Iglesia judía), diciendo: “la virtud permaneció junto a Abraham, permaneció en la circuncisión, hasta que llegó el tiempo en que Jesucristo en quien *habita la plenitud de la divinidad corporalmente* (Col 2,9), la virtud íntegra y perfecta pasó a la Iglesia de los gentiles [...] Él ha abierto la matriz de la estéril y esta se ha hecho fecunda hasta el punto de dar a luz a un pueblo *de una sola vez* (cf. Is 66, 8)”⁵². Y, en este contexto en cuanto que la Iglesia está abierta a los gentiles, es decir al mundo no judío, dirá también que la “Iglesia ha prevalecido sobre la Sinagoga”⁵³.

47 *Prin* IV, 2.4 (1-2), p. 847: Los “presbíteros de toda la Iglesia de Dios, que se han vuelto canosos a causa de la prudencia (Τοῖς τῆς πάσης ἐκκλησίας τοῦ θεοῦ πρεσβυτέροις πεπολιωμένοις ὑπὸ φρονήσεως).

48 Cf. *HLv* 6,6.

49 CC VIII, 75 (4-9), SC, p. 350: “Exhortamos a gobernar las iglesias a los poderosos por sus palabras y vida sana (τοὺς δυνατοὺς λόγῳ καὶ βίῳ ὑγιεῖ χρωμένους ἄρχειν ἐπὶ τὸ ἄρχειν ἐκκλησιῶν παρακαλοῦμεν). No aceptamos a los ambiciosos (οὐκ ἀποδεχόμενοι μὲν τοὺς φιλάρχους) y forzamos a los que por exceso de modestia no quieren cargar con la general solicitud de la Iglesia de Dios (βιαζόμενοι δὲ τοὺς διὰ πολλὴν μετρίότητα τὴν κοινὴν φροντίδα τῆς ἐκκλησίας τοῦ θεοῦ μὴ βουλομένους προπετῶς ἀναδέξασθαι)”.

50 *HGn* VI, 3 (46-47), SC, p. 193.

51 *HGn* h X, 1(10-17), SC, p. 255.

52 *HGn* VI (31-35), SC, pp. 191-193; cf. Gn 20, 1-18. Orígenes hace alusión en este texto al episodio en que Abraham se encuentra con Abimélek, rey de Guerar. Por temor Abraham hace pasar a Sara como su hermana, Abimélek pretende tomarla por esposa, pero no lo hace por advertencia de Dios en sueños. Sara, engendrará a Isaac, a pesar de su esterilidad, de donde nacerá el pueblo de Israel. Y, Dios bendice a Abimélek permitiendo que sus concubinas salgan de la esterilidad, cuya descendencia es figura de los pueblos paganos (gentiles).

53 *HGn* h XII, 3 (4-5), SC, p. 299.

2. LA NATURALEZA DE LA IGLESIA TERRENA Y EL PROGRESO ESPIRITUAL

Orígenes describe la realidad de la Iglesia terrena diseminada en diversas “iglesias” o comunidades particulares comentando dos textos del Evangelio, que consideramos muy significativos. El primer texto pertenece a *CMt*, allí afirma:

Jesús llegó al mar de Galilea, lo que usualmente se llama el lago de Genesaret, de nuevo subió a la montaña, y una vez arriba se sentó (cf. Mt 15, 29-31). Se puede decir entonces que sobre este monte donde Jesús se sienta, no sólo suben los que están sanos, sino que junto a los sanos suben también aquellos que tienen diversos sufrimientos. Tal vez esta montaña, sobre la cual Jesús sube y se sienta, es aquella que más comúnmente se llama Iglesia, que por obra del Logos de Dios ha sido elevada allí sobre todo el resto de la tierra y de sus habitantes. A ella acceden no sólo los discípulos como en la ocasión de las bienaventuranzas, sino también una muchedumbre, en la que no todos eran sordos o afectados por algún sufrimiento. Sin embargo, [...] si bien se puede ver a la multitud subida a esta montaña y sentada con el Hijo de Dios, algunos devinieron sordos a lo que se proclamaba, otros ciegos en el alma no viendo la luz verdadera, otros cojos e incapaces de caminar según la razón, y otros lisiados e incapaces de obrar según la razón.⁵⁴

Y, en el segundo texto que pertenece a las *HLc* comentando la parábola del buen samaritano⁵⁵ afirma:

La herida [del hombre asaltado por el camino] es la desobediencia, la montura [del buen samaritano], el cuerpo del Señor; el *pandóchium* –es decir el albergue que acoge a todos los que quieren entrar– simboliza a la Iglesia. Además, los dos denarios [que deja el buen samaritano al posadero] representan al Padre y al Hijo; el posadero, al que preside

54 *CMt* XII, 4, p. 277. Orígenes describe a continuación el lugar de los catecúmenos: “Y en la reunión de lo que comúnmente se llama Iglesia se ven a los últimos miembros de la misma, en cierto sentido a los pies del cuerpo de Jesús, es decir de la Iglesia, a los catecúmenos que vinieron con su sordera, ceguera, cojera y deformidad, [...] y luego de estar acostados a los pies de Jesús fueron sanados por Él. Se podrá decir, según la palabra de Dios, que la Iglesia se llena de asombro al ver que de tales males surgen cosas buenas, y se podrá decir: éstos que antes eran sordos y mudos, ahora hablan la palabra de Dios, y los cojos andan (Lc 7,22), cumpliéndose no sólo a nivel corporal sino también espiritual la profecía de Isaías: entonces el cojo saltará como un ciervo y la lengua del mudo lanzará gritos de júbilo (Is 35,5)”.
55 Cf. Lc 10, 29-37.

la iglesia, cuya administración le ha sido encomendada. En cuanto a la promesa de que el samaritano volvería, prefiguraba la segunda venida del Salvador.⁵⁶

En ambos textos se puede observar la naturaleza de la Iglesia. Para Orígenes la Iglesia es obra del Logos Hijo (el Hijo de Dios hecho Hombre, Jesucristo) y la representa en estas dos imágenes: la montaña elevada por encima de las realidades terrenales en la cual está sentado el Logos enseñando y sanado a todos los hombres que quieran subir; y el *pandóchium* o albergue que acoge a todos los hombres que quieren entrar y son traídos en su propia montura por el buen samaritano, es decir por el Logos Hijo.

Ambas imágenes muestran también la realidad de la humanidad caída: hombre herido al borde del camino (el hombre en estado de desobediencia), enfermos corporales y espirituales. Sin embargo, todos pueden “subir” a esta montaña o todos pueden “entrar” a este albergue, todos, “no solo los discípulos” sino también “la muchedumbre”. De entre los que “suben” o “entran”, algunos están sanos físicamente y otros enfermos físicamente, pero todos necesitan “ser sanados” “no sólo a nivel corporal sino espiritual”, es decir íntegramente, por el Logos Hijo; por eso el herido es “llevado en la montura del buen samaritano” que representa el “cuerpo de Jesús”, y los enfermos son “puestos a los pies o acostados a los pies del cuerpo de Jesús”. Y esto porque muchos aun oyendo la enseñanza del Logos “devinieron” sordos “a lo que se proclamaba”, “ciegos en el alma no viendo la luz verdadera” o “cojos o lisiados incapaces de caminar según la razón”.

Y aquí, es muy importante el término “razón” (λόγος o ratio) que está en todos los hombres (en cuanto seres λογικά o seres dotados de λόγος). Para Orígenes el λόγος que está en el hombre se identifica con la noción de “según la imagen” (τὸ κατ’ εἰκόνα), e implica que todo hombre por su λόγος participa en el Λόγος (participación de modo natural-sobrenatural o bien religiosa o mística), participación que “nunca queda suprimida o rota a causa de la caída o de los pecados sucesivos, [porque] el ‘según la imagen’ permanece latente aunque oscurecido u oculto”⁵⁷.

Por eso, la participación del λόγος en el Λόγος puede ser de dos modos. Primero de modo incoado, y esto se puede percibir cuando Orígenes dice que muchos eran “incapaces de obrar o caminar según

56 HLC h XXXIV, 3, p. 214.

57 L. PONS, *El problema de la libertad en Orígenes*, Buenos Aires 2019, p. 264; cf. *Prin I*, 1.7.

la razón". Este sería el grado de perfección de "los simples", por eso en el texto habla de la "muchedumbre" y la "multitud". Y, el otro modo de participación es el consumado, que es el propio de "los perfectos". Esto se da cuando el hombre luego del progreso espiritual por medio del ejercicio recto del libre albedrío y el auxilio divino, adquiere la mentalidad de Cristo Logos-Sabiduría y recibe la filiedad adoptiva (τῆς υἰοθεσίας) deviniendo en verdadero hijo adoptivo de Dios⁵⁸, y alcanza a su vez el estado de libertad plena.

De manera que Orígenes hace en ambos textos una descripción de la realidad de la Iglesia, y se podría decir, de su naturaleza: obra del Logos-Hijo, abierta a todos los hombres, constituida por hombres débiles, heridos (pecadores), y entre ellos algunos responsables de presidir las "iglesias" (el posadero del albergue), todos con diversos grados de comprensión del Logos y de perfección, y por lo tanto en distintas etapas del progreso espiritual. De ahí que en la Iglesia terrena conviven los simples o incipientes y los perfectos. Los simples viven su fe en Jesús alcanzando al Logos "bajo la forma de siervo"⁵⁹, es decir al Logos-Carne, y los perfectos viven su fe habiendo alcanzado el Logos "bajo la forma de Dios"⁶⁰, es decir al Logos-Sabiduría.

3.LA PERTENENCIA A LA IGLESIA: LA IGLESIA TERRENA Y LA IGLESIA CELESTIAL

La pertenencia a la Iglesia comienza cuando se cree en Cristo, cuando se acogen sus palabras y por Él se acoge al Padre.

La pertenencia a la Iglesia indudablemente nos remite a la pregunta sobre el papel del Bautismo en los creyentes.

Orígenes utiliza muchas veces la imagen del lavado del agua para referirse al Bautismo, diciendo expresamente por ejemplo que "la Iglesia se une a Cristo en el lavado del agua"⁶¹. Por eso, para él el Bautismo⁶² tiene una eficacia sacramental, principalmente en lo que se refiere al perdón de los pecados y a la inserción en la realidad espiritual de la Iglesia. Es propiamente el don del Espíritu⁶³, y como

58 Cf. *Clo* XX, 3.33.308; II, 5-6.

59 Cf. *CC* IV, 15 (1-3.22-27), *SC*, Tome II, pp. 218-220; IV, 16; VI, 17; *CCt* I, 4.4 (102), *SC*, PP. 98-99.

60 Cf. *CC* VI, 77 (32-35), Tome III, *SC*, p. 372; *CC* I, 56 (1-39), Tome I, pp. 229-230.

61 *HGn* h X, 5, p. 237; cf. h II, 3, P. 113 "lavado en el mismo bautismo";

62 Orígenes ve enseñanzas sobre el Bautismo cada vez que hace alusión a "cruzar el río Jordán", cf. *Clo* VI, 238-241. También señala otras alegorías bautismales como el diluvio, el éxodo, la circuncisión o la historia de Naamán.

63 Cf. *Clo* VI, 219-221.

confiere el perdón de los pecados, lo considera como una victoria sobre los demonios⁶⁴.

Pero, el alejandrino distingue claramente entre el dinamismo ritual de la experiencia del Espíritu. Los ritos visibles (o culto visible) pertenecen al mundo visible, del cual hay que trascender. Propiamente “la maduración ético-religiosa no es el resultado exclusivo de las experiencias sacramentales”⁶⁵, en el sentido de meramente rituales sino del progreso espiritual en el que intervienen el libre albedrío y el auxilio divino (gracia divina). En este sentido el alejandrino consideraba el catecumenado como el inicio de un proceso que debía desarrollarse con autonomía, más allá del rito bautismal y de los demás ritos sacramentales (culto visible)⁶⁶.

Por lo tanto, la pertenencia a la Iglesia comienza cuando se pertenece a Cristo, y esto sucede cuando el hombre cree en Cristo, escuchando-aceptando sus palabras, “no sólo aquellas que enseñó hecho hombre y situado en la carne: pues, también antes Cristo, como Logos de Dios, estaba en Moisés y en los profetas [...] y en los apóstoles después de su ascensión a los cielos (cf. 2 Co 13,3)”⁶⁷.

Esto manifiesta a su vez que para el alejandrino hay *una fe común a toda la Iglesia*⁶⁸, aunque existan discrepancias entre los que creen en Cristo⁶⁹, y sea necesario establecer o “fijar una línea cierta y una regla clara”⁷⁰, de lo que “se debe observar [es decir] la predicación eclesiástica”⁷¹, que alejandrino denomina también “tradición apostólica”, “regla de fe” o “regla de piedad”. La adecuación a esta doctrina común distinguirá la ortodoxia de la heterodoxia⁷², y también la pertenencia o no a la Iglesia.

64 Cf. *Hlos* h XV, 5-6. En este sentido Orígenes consideraba el proceso de conversión personal como un exorcismo, cf. *HNm* h XXVII, 8. Por otra parte en algunos textos hay renunciencias a Satanás presumiblemente en el contexto bautismal, cf. *HNm* h XII, 4; *H38Ps* 2, 5; *Hlos* h XXIV, 1.

65 P.A. GRAMAGLIA, “Bautismo”, en A. M. CASTAGNO (dir), *Diccionario de Orígenes*. (La cultura, el pensamiento y las obras, Monte Carmelo, Burgos, 2003), p. 120.

66 Cf. *CPs* 118, 160, SC 189, pp. 438-440, en *Ibid*, p. 119.

67 *Prin Pref.* 1(1-11.7-9), pp. 115-117.

68 Cf. *Prin* III, 6.6 (23), p. 783: “fides ecclesiae recipit;...”; I, 7.1 (10-11), p. 291: “... id est secundum ecclesiae fidem”; *Clo* V, 8: “doctrina de la Iglesia”.

69 Cf. *Prin Pref.* 2 (11-13), p. 117.

70 *Prin Pref.* 2 (16-18), p. 117.

71 *Prin Pref.* 2 (1-5), p. 119.

72 Cf. *Clo* XX, 288; cf. *Prin* III, 1.8 (5), p. 573; III, 1.16 (12), p. 617; II, 7.1 (2), p. 439; II, 9.5 (9-16), p. 479; *HLc* h I, 5 (2-8) y *CRm* VI, 1.

Sin embargo, creemos oportuno resaltar que para Orígenes la pertenencia a la Iglesia presupone la pertenencia a Cristo, cuando se escuchan y entienden sus palabras, y por lo tanto se recibe al Logos Hijo en la propia vida, y por Él se recibe al Padre⁷³.

Escuchar y entender las palabras de Cristo (y de toda la Escritura) implica aprender a buscar lo que está debajo de la letra, porque la Escritura “enseña que las cosas según la letra son sombra, mientras que los verdaderos pensamientos de la Ley escondidos bajo la letra, son los bienes futuros, gracias a los cuales es posible descubrir cuáles son los alimentos puros para el alma (cf. Heb 10,1)”⁷⁴, siendo la Sabiduría del Logos el alimento que hay que buscar⁷⁵, y que los perfectos alcanzaron por medio del progreso espiritual.

Además, dice el alejandrino “si antes no acoges esta palabra, no podrás unírte en matrimonio con Cristo”⁷⁶. De ahí que la pertenencia a Cristo y a la Iglesia se da plenamente en la Iglesia terrena cuando luego del progreso espiritual se alcanza la unión mística con el Logos-Sabiduría como un verdadero estado de divinización⁷⁷, y que algunos autores como P. Ciner denomina “matrimonio místico”⁷⁸ y H. Crouzel como “temas nupciales”⁷⁹.

En efecto, el maestro alejandrino desarrolla principalmente en *CCt*⁸⁰ la unión mística entre el Esposo (Logos) y la esposa, dándole a la esposa dos significaciones: una individual, referida al alma del perfecto como modelo de fidelidad, y una colectiva referida a la Iglesia⁸¹.

Sin embargo este drama de amor entre el Esposo y la esposa (alma-Iglesia) debe leerse y comprenderse desde un horizonte mucho más amplio al delimitado por la historia en este mundo visible. Este drama de amor para Orígenes comienza en la preexistencia. Pero, cuando sucedió la caída (καταβολή) se produjo una separación entre la esposa (alma-Iglesia) y el Esposo (Logos), en el momento en que los

Cf. *Prin Pref.* 5, (15-16.1-3), pp. 127-129.

73 *CMt* XI, 17,13, p. 247.

74 *CMt* XI, 17, 12, p. 247.

75 Cf. *Clo* XXXII, 172.

76 *HGn* h X, 2. p. 229; h X, 3, p. 230; *Clo* I, 37-38.

77 Cf. *Orat* 9, 2, en *Escritos Espirituales*. Orígenes, p. 142.

78 Cf. P. CINDER, *Plotino y Orígenes*, p. 180.

79 H. CROUZEL, *Orígenes*, p. 174ss.

80 Si bien Orígenes trata también este tema en *HCt*, *Clo* I y *CLam*, sin embargo, está presente en toda su obra.

81 Cf. H. CROUZEL, *Orígenes*, p. 174.

νόες cayeron y devinieron ángeles, hombres y demonios, constituyéndose el Logos en el Esposo de la Iglesia de la preexistencia.

El alma-esposa por medio del progreso espiritual en este mundo sensible podrá unirse al Esposo en un matrimonio místico. Pero, éste se realizará definitivamente luego de la resurrección en el tiempo escatológico⁸².

Y la unión perfecta de la Iglesia-esposa con el Logos-Esposo se dará plenamente también en el tiempo escatológico, cuando Cristo haya pacificado todas las cosas y entregue el Reino al Padre, para que Dios sea Todo en todos⁸³.

Por eso, la Iglesia Celestial⁸⁴ es madre y modelo de la Iglesia terrena, porque “la Iglesia visible encierra en sí la imagen de la unidad final”⁸⁵. Evidencia de esto es que en la Iglesia terrena conviven los creyentes simples y los perfectos, siendo los perfectos miembros de la Iglesia Celestial, anticipándola e incoándola en sí mismos. Ellos, son capaces de estar de algún modo más allá del culto visible, y de las estructuras y organizaciones de las “iglesias” terrenas, porque todo esto pertenece al “mundo visible”. Ellos, al permanecer en una íntima comunión con el Hijo Logos Sabiduría, no sólo ya beben “del agua viva”, es decir de la Sabiduría del Logos, sino que ellos mismas son manantial para otros.

CONCLUSIÓN

El legado eclesial de Orígenes reflejado en sus escritos y como un eco de su enorme reflexión cristológica creemos que es principalmente la centralidad de Cristo. Esta centralidad Cristo caracteriza a la Iglesia primitiva dándole originalidad y frescura, siendo un marco de referencia permanente para el cristianismo en sus diversas denominaciones hasta el día de hoy.

A su vez, esta centralidad de Cristo presente en el pensamiento eclesial de Orígenes se refleja en los siguientes aspectos:

En primer lugar, en su concepción de la Iglesia deducida a partir de la distinción de los términos “iglesia” e “Iglesia”, con los que se refiere a las “iglesias” particulares y a todas en conjunto conformando la única “Iglesia”, Cuerpo de Cristo.

En segundo lugar, en su concepción de pertenencia a la Iglesia, porque la pertenencia a la Iglesia presupone la pertenencia a Cristo,

82 Cf. *CMt* XVII, 33.

83 Cf. *CCt prol.* 4, 19-20 (84-85), SC, pp. 158-160.

84 Cf. Hb 12, 22-23; Ga 4,26.

85 *Prin* I, 6.2, op. cit, p. 283.

debido a que la Iglesia es la Iglesia de Cristo. Esto podría contribuir quizás a repensar hoy una noción más amplia de la Iglesia como única Iglesia espiritualmente hablando, compuesta por todos los que creen en Cristo, plasmada en diversas “iglesias” con sus diversas denominaciones, modos, formas o tradiciones, en la medida en que “todas” crean en Cristo. Lo cual implicará también un nuevo modo de ver los liderazgos de las “iglesias”.

En tercer lugar, en la absoluta importancia de la Sagrada Escritura y de la “predicación apostólica”, como fe común a toda la Iglesia.

Por último, y como consecuencia de lo anterior, la necesidad de que la Iglesia tenga como punto de partida la Escritura, para que los cristianos puedan alimentarse y hacer un progreso espiritual, que vaya desde lo sensible (la letra de la Escritura-la humanidad de Cristo-el culto visible) hasta lo inteligible (lo que está debajo de la letra de la Escritura-la divinidad de Cristo-el culto inteligible) y así llegar al estado de perfección uniéndose místicamente al Logos Sabiduría.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FUENTES PATRÍSTICAS

Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica*. Edición bilingüe.

Introducción y notas de Argimiro Velasco-Delgado. B.AC.
Madrid. 2002.

Origene, *Commento alla lettera ai Romani*, Introduzione, traduzione e note a cura de Francesca Cocchini, Vol. I (Libri I-VI), Vol. II (Libri VII-X), Marietti. Genova .1986. (versión italiana)

Origene, *Commento alla lettera ai Romani*, Introduzione, traduzione e note a cura de Francesca Cocchini, Vol. I (Libri I-IV). Città Nuova. Roma. 2014. (versión bilingüe latina-italiana).

Origène, *Commentaire sur Saint Jean*, Sources Chrétiennes. Tome I, (Livres I-V), Tome III, (Livre XIII), Tome IV (Livres XIX-XX) par Cécile Blanc. París. 1996.

Orígenes, *Comentario al Evangelio de Juan*. Ciudad Nueva. Madrid 2020. Introducción, traducción y notas de Patricia Ciner.

Origene, *Commento al Vangelo di Matteo*. Città Nuova. Roma 1998. Volume 1 (Libri X-XII). Note a cura di Maria Ignazia Danieli Traduzione di Rosario Scognamiglio.

Origène, *Contre Celse*, Sources Chrétiennes. París. 1969. Tome 1-4. Introduction, texte critique, traduction et notes par Marcel Borret, S.J.

Orígenes, *Homilias sobre el Génesis*. Ciudad Nueva. Madrid. 1999. Introducción, traducción y notas por José Ramón Sánchez-Cid.

- Orígenes, *Homilías sobre Isaías*, Introducción, traducción y notas de Samuel Fernández Eyzaguirre, pbro., Ciudad Nueva. Madrid 2012.
- Orígenes, *Homilías sobre el Evangelio de Lucas*, Introducción, traducción y notas de Agustín López Kindler. Ciudad Nueva. Madrid 2014.
- Orígenes, *Homilías sobre el libro de los Números*. Ciudad Nueva. Madrid. 2011. Introducción, traducción y notas de José Fernández Lago.
- Orígenes, *Homilías sobre el Cantar de los Cantares*. Ciudad Nueva. Madrid. 2000. Introducción, traducción y notas de Samuel Fernández Eyzaguirre.
- Orígenes, *Homilías sobre el Éxodo*. Ciudad Nueva. Madrid. 1992. Introducción y notas de María Ignacia Danieli y traducción de Ángel Castaño Félix.
- Origène, *Homélies sur la Genèse*. Sources Chrétiennes. París. 1996. Traduction et notes par Louis Doutreleau, S.J.
- Orígenes XIII, *The new homilies on the psalms*. A critical edition of codex monacensis graecus 314. Edited by Lorenzo Perrone. De Gruyter. Berlin. 2015.
- Orígenes, *Sobre los Principios*. Edición bilingüe preparada por Samuel Fernández. Madrid. Fuentes Patristicas. Ciudad Nueva. 2015.

FUENTES BÍBLICAS

- Biblia Clerus, S. C. para el Clero. Versión digital multilingüe. Vaticano. 2005
- Biblia de Jerusalén, Desclée de Brouwer. Bilbao. 1975
- Nuevo Testamento Trilingüe, edición crítica de José María Bover y José O'Callaghan. B.A.C. Madrid. 2005.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- Ciner, P., *Plotino y Orígenes*. Ediciones del Instituto de Filosofía. UNCuyo. Mendoza. 2001.
- Crouzel, H., *Orígenes, un teólogo controvertido*. Madrid. B.A.C. 1998.
- Crouzel, H., *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*. Aubier. Éditions Montaigne. Toulouse. 1956.
- Daniélou, J., *Orígenes*. Sudamericana. Traducción de Guido Parpagnoli. Bs. As. 1958.
- Pons, L., *La Libertad en Orígenes*, Bs.As. 2018.
- P.A.Gramaglia, "Bautismo", en A. M. Castagno (dir), *Diccionario de Orígenes*. (La cultura, el pensamiento y las obras, Monte Carmelo, Burgos, 2003).

UN LEGADO COMPLEJO

Luisa Ripa

Arriesgando una vez más un trabajo menor en un foro de especialistas al que no pertenezco como tal, me interesa señalar legados –plurales– que afectan no solamente a expertos sino a quienes se interesen por pensar, libremente, una vez más, lo que pasa y lo que nos pasa. Es decir, intentar filosofía.

Quiero reconocer tres legados. Uno, el vigente en un común sentir y pensar que protagonizan, quizá, los formados en ciencias sociales. Y dos que recurren a autores medievales y los citan: el primero, propio de una doctrina socio-político-ética en espacios precisos de los que espero dar cuenta. Y el segundo, como un personal testimonio respecto de un pensador escolástico, que, tanto por contenidos concretos de su pensamiento, como por el ejercicio de las formas escolásticas de pensar y compartir, puede resultar interesante hoy para nosotras y nosotros, en pleno siglo XXI.

UNA DEUDA PREVIA

Antes de entrar en tema, me es preciso hacer lugar a un profundo reconocimiento a quienes gestaron –ya durante veinte años– estos encuentros de las Jornadas de Pensamiento Medieval: la doctora Maria Raquel Fischer y el doctor Ricardo Oscar Diez.

En efecto: con enorme paciencia y una admirable apertura han convocado y dado lugar a estudiosas y estudiosos diversos que, en

torno al tema particular de cada año, pudieron presentar diferentes trabajos en sus contenidos y sus estilos: cada quien tuvo un lugar de exposición y un ambiente de respeto y escucha.

De ese modo han edificado la continuidad de la mas pura academia de pensamiento donde el interés lo tuvo el tema y el autor y no las distintas estaturas de los expositores. Me refiero a las reuniones mensuales del que fuera formador de Fischer y Diez, donde cada quien era presentado por el Profesor Mandrioni, con el común denominador de profesor o profesora.

Raquel y Ricardo: por estos años –que ni la pandemia puro impedir–, por estos años sostenidos de convocatoria y acogida, de escucha verdadera, muchas gracias.

1. UN LEGADO HISTORICO

Es preciso reconocer un fuerte legado que se ha impuesto en el decir y sentir popular pero que también goza de la feroz aceptación de lo indiscutible en foros de ciencias sociales y, también, no pocas veces, en algunas instituciones filosóficas. Me refiero al estatus indiscutido de la filosofía medieval y de la cultura de esa época histórica como el espacio de la negación al pensamiento científico y crítico, en favor del espacio de la persecución ideológica –social y religiosa– que serían el signo de esos muchos siglos de investigación, desarrollo y exposición de los diferentes saberes sociales y científicos.

Basado, como se sabe, en la misma división histórica de las civilizaciones y sus saberes de donde proviene el título de medieval, o de medioevo, para todo ese largo tiempo que –precisamente– *media* entre la gran cultura de los antiguos –griegos y romanos, por cierto– y los *modernos* que finalmente se han apoderado de un ejercicio del saber y de la organización social modelados en un pensar metódico y critico con el que asegurar un pensar libre y probado. Ciertamente las obras de los modernos, con sus diferencias, muestran la común certeza de que *ahora si que sí*, es decir, de aquí en mas ya no tendremos oscuridad ni errores.

La historia no probó esta tesis de certeza final pero la calificación de esos doce siglos de desarrollo europeo sigue siendo la de un tiempo de oscuridad, de esclavitud y de violencia. La mera denominación como *medioevo* basta para la descalificación despreciativa¹.

1 Un matutino argentino, para dar la noticia de recientes declaraciones del rector de la UCA, lo hizo en estos términos: *Declaraciones desde el medioevo. El rector de la UCA cuestiona que las mujeres trabajen y elijan no ser madres...* (Página 12, 28 de marzo 2025)

La monumental desmentida de esa tesis que trabajos de todo tipo han producido, no impide, me parece, que ese lugar despectivo de lo que se califica como propio del medioevo, pueda sufrir un cambio considerable. Se mantiene como un legado medieval. Aunque un creciente interés por el pensar y la cultura de ese tiempo se va construyendo, según me parece ver, desde la iconografía, desde el descubrimiento de las obras de las beguinas –alentado por el interés en la recuperación de protagonismos femeninos– y con un señalamiento de la diferencia entre patristica y escolástica, con preferencia por la primera.

Con sus limitaciones y sus flancos criticables, constituye, me parece, un legado del pensamiento medieval. Poderoso por lo masivo y cuasi evidente, pese a su inconsistencia.

2. UN LEGADO ESPECIFICO

En este pequeño trabajo quiero centrarme en dos legados que reconocemos de Tomás de Aquino, que mantiene una palabra reconocida y respetada en muchos medios actuales. Me voy a referir al uso que de su filosofía –preferentemente denominada *doctrina*– en una reciente publicación de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina².

A raíz de la apertura de los archivos que el Episcopado Argentino y la Santa Sede tienen de los años de la dictadura, fue posible una publicación minuciosa de los encuentros que tuvieron obispos y autoridades militares. Y que tiene un registro completo de lo que se llamó *Comisión de Enlace*. Los subtítulos de la obra –el terror, el drama y las culpas– indican claramente las dudas y temores que los eclesiásticos tuvieron al mantener esa larga relación con un poder de facto y con prácticas de tortura, exterminio y desaparición de personas. Las 850 páginas de ese Tomo II de la obra detallan exhaustivamente los movimientos de esos actores y las principales cuestiones que no podían dejar de inquietar a miembros declarados de confesión cristiana: toda vez que los detentores del poder eran responsables de prácticas indudablemente condenadas en el evangelio y en los documentos eclesiales.

Las dudas y timideces que se relatan claramente –con la excepción de documentos que declaran una doctrina y condenan ciertas prácticas, documentos que, por otra parte, no incluyen ningún tipo de sanción a quienes incumplieran lo que se declara obligatorio, humana

2 Galli Carlos, Durán Juan, Liberti, Luis y Tavelli, Federico, *La verdad os hará libres. La conferencia episcopal argentina y la santa sede frente al terrorismo de estado. 1976-1983, Tomo 2, Buenos Aires, Planeta, 2023.*

y (sobre todo) cristianamente– muestran una perplejidad práctica y una necesidad de auxilio teórico-dogmático.

Las dudas se expresan en términos histórico-políticos como la necesidad de actuar apoyando el *mal menor*. Reconociendo, entonces, la perversidad de la práctica, se supone que su única justificación se da en el contexto presente de apoyar algo condenado y condenable, pero que se estima lo único capaz de evitar un mal todavía peor, en el sentido social comunitario.

En lo que a estas jornadas interesa, importa que, para el auxilio teórico-dogmático, se recurrió a tesis de Tomás de Aquino, eximio autor de la escolástica medieval. Que en la práctica supuso una consulta, que Cardenal Tortolo –presidente de la CEA y Vicario castrense– hiciera al doctor Domingo Basso, profesor de teología moral, autoridad en el tema en la Pontificia Universidad Católica Argentina. La abundancia de las citas que en esta publicación nombran a esa autoridad académica, se deduce de las páginas que ocupa: 44-47, 51, 237, 523-524, 648-650, 653.

En noviembre de 1975 Basso ayuda a la justificación del accionar represivo –fórmula que evita la calificación de genocida y la necesidad de ponderar cada acción presuntamente defensiva y su legitimidad–, por las ofertas tomistas respecto de la legítima defensa, la guerra justa, la pena de muerte y –el ya nombrado– mal menor. Se trata de los casos en los que matar a un ser humano puede ser legítimo e, incluso, acorde con la ley divina. Por supuesto, en este paraguas teórico argumental –se trata de un corto documento de tres páginas– se omiten *precisiones* respecto de las formas de tortura, desaparición de personas y metodologías de secuestro, en especial respecto de bebés nacidos en cautiverio. Aunque aparece la necesidad de que la pena de muerte esté previamente tipificada en el código penal y que se certifique en un juicio justo.

El caso concreto de la posibilidad de represión a la guerrilla se apoya en la figura de que actúa como un *enemigo externo* que hubiera invadido y como una forma social, no privada, de *legítima defensa* ante la amenaza de perder la vida.

Este pequeño trabajo sobre la doctrina tomista sostiene durante años el accionar de las fuerzas armadas en el poder. Tanto Basso como Tortolo y los obispos lo escuchan como una tesis filosófico-teológica suficiente e inamovible.

3. OTRO POSIBLE LEGADO

Sin embargo, puedo presentar alguna tesis de Tomás de Aquino, distinta y que puede ofrecer un legado diferente. He presentado en la I y la XVI Jornadas de Pensamiento Medieval, trabajos al respecto y

que ahora uso como material. Me interesa discutir esa presunción de completas e invariables de las tesis tomistas.

En la XVI JPM³ quise proponer que el legado tomista estandarizado y hecho doctrina común al modo de escolaridad obligada y unánime, no respetaba los textos de Tomás, en especial en lo que me parecen situaciones de definición extrema en las que el filósofo no puede evitar una postura, precisamente, extrema. Se trata de una muestra de respeto a lo que exige la razón y el sentido, sin medir consecuencias.

En la cuestión 76 de la ST acepta rotundamente la tesis aristotélica de la unidad cuerpo-alma en una única sustancia. Discute con los maestros árabes y se dispone a enfrentar todas las objeciones a tal unidad sustancial, con las novedades que le impone el cristianismo. Porque la fe le asegura que, después de la muerte, el cuerpo se descompone, pero el alma subsiste con destinos celestiales. Tomás afirma que esa alma separada –entendida como forma sustancial– conserva una inclinación o deseo, necesidad natural, de volver a unirse al cuerpo (argumento filosófico de la necesaria resurrección final). Tiene que coincidir en la naturaleza del alma humana como forma sustancial, indivisible en la unidad corpórea, con la afirmación rotunda de su existencia más allá de la muerte del cuerpo. Y lo hace con esta afirmación de que, en ese estado separada, no cumple plenamente con su ser formal y por eso “apetece” volver a unirse al cuerpo.

En el tratado de las Quaestiones Disputatae, De Potentia, q V, a 10, in c, i afirma que la supervivencia del alma separada (tomar en cuenta que estamos hablando de los santos y santas de nuestros altares) no proporciona la total felicidad: porque la felicidad humana, como tal, incluye, debe incluir, el gozo sensible. De modo que las santas y santos serán más perfectamente felices cuando, al resucitar, gocen en cuerpo y alma, recuperada su unidad sustancial. Tomás afirma, entonces, sin lugar a duda, que la más perfecta felicidad se alcanzará cuando los cuerpos resuciten, al fin de los tiempos. Porque –argumenta– la perfección de la felicidad de cada ser se da acorde a su *naturaleza*. Y dado que la naturaleza humana consiste en la unidad cuerpo-alma, la

3 Luisa Ripa: “El caso de una palabra medieval silenciada por la esquizofrenia discursiva. Homenaje a Fernando y a Silvana: porque se dieron cuenta”, en: Díez, Ricardo O. (comp) *Silencio y palabra en el pensamiento medieval*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2020. Libro digital, PDF/A Archivo Digital: descarga y online ISBN 978-987-537-162-0., p 271

Dediqué esa ponencia a mis dos estudiantes del curso del CEFITEQ, que no podían creer en la tesis tomista por lo contradictoria que les resultaba con la enseñanza –iba a poner la palabra *predica*– habitual en sus espacios de estudio pertenecientes a la iglesia católica.

felicidad humana logrará su perfección unida al cuerpo y no separada, en el estado de puro espíritu. Todavía más: unida al cuerpo el alma se asemeja más a Dios que separada: porque asemejarse a Dios estriba en la plenitud de la naturaleza: la que le corresponda a cada ser. El alma separada, según estas tesis, se asemeja menos a Dios que cuando unida al cuerpo.

Este respeto a la naturaleza humana pudo ser un legado poderoso del pensar medieval, pero fue históricamente tapado por la fidelidad de la escuela a Platón y a sus seductores espiritualismos.

El segundo lugar de posible –y también frustró– legado tomista se expuso en la I Jornada de Filosofía Medieval⁴ y fue el resultado de la investigación que realizara con la Beca de Iniciación del CONICET, dirigida por el Doctor Guillermo Blanco.

Me interesaba estudiar la intelección de lo particular en cuanto particular. El plan, que incluía varios autores, se limitó, de hecho, al estudio del tema en la obra tomista. Como se trata de una cuestión escasamente tratada por Tomás, pude acceder a todos los fragmentos donde plantea y resuelve ese interrogante ¿cómo puede la inteligencia conocer lo particular como tal, dado que su operación siempre supone la abstracción y la universalización? Lo interesante fue el recorrido en los textos –también relativamente escasos– de comentaristas que exponían esa tesis, respuesta tomista a nuestro interrogante.

Se reconocen dos tradiciones interpretativas. Quienes responden por una especie de suma de universales –conozco a Pedro como humano, como varón, como apóstol, como...– y quienes afirman la *continuat*o especial entre la inteligencia y la sensibilidad, gracias al pivote del sentido común. Lo curioso es que ambas corrientes interpretativas citan la totalidad de los textos tomistas –insisto en su condición de escasos– porque Tomás a veces postula la suma de universales y a veces la continuación inteligencia-sensibilidad.

Ante esa evidencia se me ocurrió ordenar los textos en su despliegue histórico y resultó que en las primeras obras tomistas se apela a la suma de universales, pero la continuidad al modo de fusión, aparece en las obras posteriores. Me animé a postular que esa última explicación –compleja y muy interesante– se logra después de que Tomás logra leer a Aristóteles traducido al latín⁵.

4 Luisa Ripa: "Conocimiento intelectual de lo particular: dificultades y estrategias tomistas", en Ricardo Díez: *Actualidad del Pensamiento Medieval. Actas de la I Jornada de Filosofía Medieval*, CABA Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. ISSN: 978-987-537-057-9, 2006

5 La alegría de lo que estimaba mi descubrimiento me llevó a comentárselo, preci-

En ambos casos es posible sostener un Tomás entregado a las cuestiones que lo apasionan y a sostener una escuela para quienes se inician en la reflexión filosófica y teológica. Que cambia a lo largo de su historia, al mejorar su lectura, pero que también cambia por necesidades del propio discurso.

Por lo demás, la práctica de la *quaestio* que incluye la escucha a las opiniones en contra y la de la *disputatio*, donde discutir públicamente cuestiones que importan... podría ser un ejercicio que demuestre un interés vivo y hasta “militante” por la verdad y sus consecuencias⁶. Son “construcciones del pensar que nos dan que pensar”.

ALGUNA CONCLUSIÓN

Hoy, sin embargo, tenemos que mencionar algunos temas que complejizan el legado tomista, en el primer aspecto de la justificación de la pena de muerte y la guerra (el de la defensa a ultranza de la unidad sustancial... nos habría ahorrado más de una acusación de desconocedores del cuerpo y de la felicidad sensible).

En el orden civil se ha producido una impresionante instalación de la doctrina sobre los derechos humanos: legal y cultural, y en pleno proceso de ampliación de sentido⁷.

En el orden eclesiástico la Iglesia Católica la ha hecho parte de su propia doctrina. Discute que sea tan sólo la presunta heredera de la Revolución Francesa, y la reconoce, en cambio, heredera de la más pura y primitiva defensa de la vida y el honor de toda persona humana.

samente, al doctor Basso mientras caminábamos juntos por un pasillo. Su respuesta fue enfática y terminante *¿qué querés decir? ¿qué Santo Tomás habría cambiado de opinión? Santo Tomás era un genio y los genios no cambian de opinión...* Me que dé estupefacta. Incluyo esta anécdota porque muestra el peso y el estilo que para este profesor tuvo cualquier cosa que afirmara en base a la autoridad tomista. Por mi parte, esa investigación me había proporcionado un Tomás vital y entregado a la cuestión de la que se tratare... de modo que pude hallar textos literalmente contradictorios, engarzados en la exposición en la que se encontraba.

6 Celina Lértora y Rafael Cúnsulo tienen importantes trabajos sobre estas prácticas medievales. Consultar en: Celina A. Lértora Mendoza “Los géneros de producción escolástica: algunas cuestiones histórico-críticas” en *Revista Española de Filosofía Medieval*, 19 (2012), pp11-22 y “Dos modos del método escolástico en Tomás de Aquino” en *Revista Española de Filosofía Medieval*, 17 (2010), pp 93-101 y Rafael Cúnsulo: *De la Lectio a la Quaestio ¿Cambio de paradigma pedagógico o epistemológico?* En Silvana Filippi y Marcela Coria (eds) “La identidad propia del Pensamiento Patrístico y Medieval: ¿Unidad y Pluralidad?”, Paideia Publicaciones, Rosario, 2014, ISBN 978-987-25387-2-9, pp 169-179.

7 L. Ripa y R. Brardinelli: “La era de los derechos humanos: realidades, tensiones y universidad” en M. Lozano y J. Flores (comp) *Democracia y sociedad en la Argentina contemporánea. Reflexiones sobre tres décadas*, Bernal, UNQ. ISBN 978-987-558-319-1. Pp151-169

De hecho, se ha convertido en una de las seguras instituciones que denunciarán y condonarán toda forma de guerra y de maltrato policial, y pedirá, insistentemente, la eliminación de la pena de muerte como castigo criminal⁸.

Por otro lado, desde la filmografía que relata cuestiones de crimen y castigo podemos apreciar la exquisita reglamentación que han ido teniendo las prácticas de detención e interrogatorio (... por cierto, no siempre se cumplen: pero al menos hemos adquirido la norma de lo que debiera cumplirse).

Un campo se abre en la consideración filosófica del auge que en ciertos lugares ha tenido el utilitarismo con su tesis de “hacer las cuentas” sobre la conveniencia o no de una práctica. Su crítica afecta, también, a mi entender, a una cierta facilidad para calcular el presunto “mal menor”. La historia también se ha nutrido de testigos de que vale entregar la vida por la integridad ante el respeto a la vida: como Tomás Moro o Pablo VI ante el secuestro de Aldo Moro...

En definitiva, Jesucristo vuelve a curar la oreja del soldado, e instruye a Pedro.

8 Marcelo Colombo: “La Iglesia y los derechos humanos. Su gradual incorporación en el Código de Derecho Canónico” en C. Galli, J. Durán, L. Liberti y F. Tavelli *La verdad os hará libres. Interpretaciones sobre la Iglesia en la Argentina. 1966-1983*, Tomo 3, CABA, Editorial Planeta, pp 238-259.

LA HERENCIA TEOLÓGICA DE SAN BERNARDO Y EL PRIMER MOVIMIENTO CISTERCIENSE

Fernando Rivas

1. INTRODUCCIÓN

En la historia de la teología medieval, el movimiento cisterciense y en particular san Bernardo de Claraval representan un giro decisivo en la manera de concebir la teología: no ya como una reflexión abstracta sobre Dios, sino como experiencia viva del Dios que habla y se entrega. En una época en la que va imponiéndose, con el nacimiento de las universidades, un modelo teológico cada vez más científico, marcado por el método escolástico y la influencia del pensamiento lógico aristotélico, abstracto, los cistercienses insisten en que Dios no es un *objeto* de la teología, sino el *sujeto* vivo que interpela, transforma y conduce.

San Bernardo afirma con fuerza que el cristianismo no es una “religión del libro”, sino una religión del Verbo encarnado y viviente. La teología, entonces, no es una disciplina analítica, sino una *escucha amorosa* del Dios que se revela. En sus sermones sobre el Cantar de los Cantares, Bernardo describe la relación entre el alma y Dios en términos nupciales y contemplativos, mostrando que sólo quien ha sido tocado por la Palabra puede hablar de ella con verdad o, para decirlo con más rigor, puede responder a alguien que ha hablado primero. En este contexto, la teología cisterciense se presenta como un arte sapiencial y místico, nacida del silencio, de la *lectio divina* y de la oración, más que de la disputa.

Esta perspectiva se vincula profundamente con la concepción de Dios como *sujeto* de la teología, una idea que siglos más tarde retomará Benedicto XVI, como legado cisterciense, al decir a la Comisión Teológica Internacional que “Dios no es el objeto del que hablamos, sino el sujeto que habla en la teología”¹:

Santo Tomás de Aquino, con una larga tradición, dice que en la teología Dios no es el objeto del cual hablamos. Esta es nuestra concepción normal. En realidad, Dios no es el objeto; Dios es el sujeto de la teología. Quien habla en la teología, el sujeto parlante, debería ser Dios mismo. Y nuestro hablar y pensar debería solo servir para que pueda ser escuchado, pueda encontrar espacio en el mundo, el hablar de Dios, la Palabra de Dios. Y así, de nuevo, nos encontramos invitados a este camino de la renuncia a nuestras palabras; a este camino de purificación, para que nuestras palabras sean solo instrumento mediante el cual Dios pueda hablar, y así Dios sea realmente no objeto, sino sujeto de la teología.²

En rigor, el Papa Benedicto nunca ha dado la cita donde Tomás dice eso. Sin embargo, podemos afirmar, viene de la tradición cisterciense que Tomás conocía bien.

Esta intuición, en rigor, no es nueva, sino que pertenece ya a la visión monástica patrística y tardo antigua: Dios es el primer protagonista de la revelación y del conocimiento teológico; el teólogo es aquel que se hace *siervo de la Palabra*, no su dueño.

Este trabajo pretende explorar la herencia de san Bernardo y del primer movimiento cisterciense como custodios de una teología espiritual en la que Dios es contemplado, invocado y escuchado, antes que pensado y definido. En contraposición –o, mejor dicho, en una tensión fecunda– con el desarrollo de la teología escolástica, se pondrá de relieve cómo la visión monástica ha dejado una huella duradera en el modo cristiano de “hablar de Dios”, proponiendo un modelo teológico que conserva hasta hoy una fuerza profética: una teología donde se habla *desde Dios, a Dios*, y no solamente *sobre Dios*.

1 Homilía de Su Santidad Benedicto XVI en la Concelebración eucarística con los miembros de la Comisión Teológica Internacional, Capilla Redemptoris Mater, Viernes, 6 de octubre de 2006.

2 Traducción nuestra del original italiano

2. LAS ESCRITURAS COMO VOZ VIVA DE DIOS Y SU RECEPCIÓN EN EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA

Para que esta consideración de Bernardo puede tener una base firme es necesario recordar lo que Bernardo entiende por “Escrituras”. Para san Bernardo de Claraval, las Sagradas Escrituras no son simplemente un texto sagrado a estudiar, sino la *Voz misma de Dios* que habla hoy al alma del creyente. En su obra, especialmente en los *Sermones sobre el Cantar de los Cantares*, se percibe una profunda convicción: la Escritura no es palabra muerta ni distante, sino “*Verbum Dei vivum*”, la Palabra viva de Dios que suscita una respuesta existencial en quien la escucha con fe y amor. La *lectio divina*, es para Bernardo el espacio privilegiado donde se da este encuentro y el gran paso de la Palabra Escrita a la escucha de una Voz vida. En el sermón 2 sobre el Cantar dice:

Cada uno de aquellos perfectos se decía para sí: “¿Para qué oír tanta palabrería de los Profetas? Mejor que me bese con los besos de su boca (Cantar de los Cantares 1,2) el más hermoso entre los hijos de los hombres” (Salmo 44,3). Ya no escucho más a Moisés: su boca y su lengua tartamudean (Éxodo 4,10). Los labios de Isaías son impuros (Isaías 6,5). Jeremías no sabe hablar porque es un niño (Jeremías 1,6). Todos los Profetas son como mudos (cf. Ezequiel 3,26, donde Dios le dice: “haré que tu lengua se pegue a tu paladar... y no serás para ellos un hombre que reprende”). No, no; que me hable ya él, el mismo a quien ellos anunciaban (cf. Lucas 24,27: “Y comenzando por Moisés y por todos los Profetas, les interpretó en todas las Escrituras lo que se refería a él”).

¡Que me bese él con los besos de su boca! No quiero que me hablen más sus intermediarios; son como nubarrón espeso. No. ¡Que me bese él con besos de su boca! Para que el hechizo de su presencia y las corrientes de agua de su admirable doctrina se me conviertan en fuente que salte hasta la vida eterna.

Si Él, al fin, ungido por el Padre con el óleo de la alegría entre todos sus compañeros, se dignase besarme con besos de su boca, ¿no derramaría sobre mí su gracia más copiosa? Su palabra viva y eficaz (Hb 4,12) es para mí un beso de su boca. No es un simple contacto de los labios, que a veces interiormente es mera paz ficticia, sino la efusión del gozo más íntimo que penetra hasta los secretos más profundos. Pero, sobre todo, es como una intercomunió maravillosa de identidad entre la luz

suprema y el espíritu iluminado por ella. Pues el que se allega al Señor se hace un espíritu con él.³

Como lo muestra claramente este texto, Bernardo ha pasado del texto Escrito, pobre y reducido, a la Voz viva que, como dirá en el resto del comentario al Cantar, habla por la conciencia, por la experiencia, por la naturaleza, por la voz de los hermanos.

La recepción bernardina de las Escrituras como voz viva de Dios, que interpela amorosamente al corazón, constituye una de las más preciosas herencias de la tradición monástica medieval. Frente al riesgo siempre presente de una lectura fría, reductiva, técnica o intelectualista de la Biblia, san Bernardo recuerda que la letra de las Escrituras debe llevar a descubrir y escuchar la Voz viva que se encuentra detrás de ella, que no es otra que la del Espíritu Santo, que trasciende totalmente lo que un texto puede decir y la palabra humana expresar.

Esta intuición ha sido acogida y refrendada por el Concilio Vaticano II y por el Catecismo de la Iglesia Católica, que recoge una enseñanza de gran profundidad:

CEC 108: “Sin embargo, la fe cristiana no es una ‘religión del Libro’. El cristianismo es la religión de la ‘Palabra’ de Dios: ‘no de una palabra escrita y muda, sino del Verbo encarnado y vivo’” (cf. san Bernardo, *Sermo super “Missus est”*, 4,11). Para que las Escrituras no queden en letra muerta, es preciso que Cristo, Palabra eterna del Dios vivo, por el Espíritu Santo, nos abra el espíritu a la inteligencia de las mismas (cf. Lc 24, 45).

Para hacer una afirmación tan fuerte, el magisterio de la Iglesia, en el Catecismo, sólo pudo recurrir a san Bernardo. Cita literalmente a san Bernardo, que se convierte en uno de los testigos privilegiados de esta comprensión cristocéntrica y viva de la Revelación. Para él, la Escritura es inseparable de la persona del Verbo. Cristo mismo –vivo, presente, operante– es quien habla en cada página, si el corazón está dispuesto a escuchar.

Es cierto que detrás de san Bernardo podemos presentar tantos antecedentes, que él mismo conocía y estimaba, como la Regla de san Benito. En el c. 3 de la Regla san Bernardo leía:

3 Sermón sobre el Cantar 1,1 in *Sancti Bernardi Opera*, ed. Jean Leclercq, Henri Rochais et alii, Rome 1957, ed. Cistercienses, 1957-1977, I, 8-9. La traducción es nuestra.

Siempre que en el monasterio haya que tratar asuntos de importancia, convoque el abad a toda la comunidad, y exponga él mismo de qué se ha de tratar. Oiga el consejo de los hermanos, reflexione consigo mismo, y haga lo que juzgue más útil. Hemos dicho que todos sean llamados a consejo porque muchas veces el Señor revela (revelat) al más joven lo que es mejor (cf. Mt 11,25; Lc 10,21).

El verbo que utiliza san Benito (*revelare*) es exactamente el que se emplea para hablar de la voz del Espíritu Santo en las Escrituras. Sin embargo, ahora revela en la voz de los monjes y, lo que es más llamativo, son los más jóvenes a quienes Dios puede revelar lo que esconde a los sabios. En su capítulo 63 san Benito dirá que esos jóvenes fueron, por ejemplo, Daniel y Samuel, a través de los cuales Yahvé condenó la conducta de los ancianos, sacerdotes y jueces de Israel.

También podemos citar a Doroteo de Gaza, sin tener certeza que Bernardo lo conociese, pero como presenta una enseñanza también difundida en occidente por el Papa Gregorio Magno, lo presentamos:

Pero puede ser que se pregunten qué debe hacer aquel que no tiene a quién pedir consejo. De hecho, si alguien busca sinceramente, de todo corazón, la voluntad de Dios, Dios no lo abandonará jamás y lo guiará en todo según su voluntad. Así, si alguno dirige su corazón hacia la voluntad de Dios, Dios iluminará hasta a un niño para hacérsela conocer. Pero si por el contrario no busca sinceramente la voluntad de Dios, podrá consultar a un profeta: Dios pondrá en boca del profeta una respuesta conforme a la perversidad de su corazón, según palabras de la Escritura: Si un profeta habla y se equivoca, soy yo el Señor quien lo hace equivocar (Ez 14,9). Por eso debemos con todas nuestras fuerzas, dirigirnos según la voluntad de Dios y no confiarnos en nuestro propio corazón.⁴

Es interesante notar: la Voz de Dios se escucha según la disposición interior a obedecer, no porque se encuentran escrita en un texto.

4 Conferencia 5, 68, Buenos Aires 2010, 78.

3. LAS DOS FUENTES DE LA PALABRA VIVA DE DIOS: LAS ESCRITURAS Y EL CORAZÓN DEL MONJE

Esa Palabra Viva está no sólo en el texto de las Escrituras, sino también en el corazón del cristiano. San Bernardo estimula a sus oyentes a oír esa Palabra que no sólo suena desde afuera, sino también desde adentro:

Hoy leemos en el libro de la experiencia. Entrad en vosotros mismos, y cada uno examine su conciencia sobre las cosas que vamos a decir. Me gustaría saber si alguno de vosotros, como se cree, puede decir: “Que me bese con los besos de su boca” (Cant 1,1). En efecto, nadie puede decir esto sinceramente, sino solo aquel que al menos una vez ha recibido este beso espiritual de los labios de Cristo, y es él quien exhorta y repite gustosamente esta experiencia. Creo que nadie puede saber lo que es este beso sino aquel que lo recibe.⁵

Percibir esa voz viva de Dios es, para Bernardo, comparable a un beso. La Voz viva no sólo toca el intelecto, sino todo el ser y toda la humanidad del monje. Y continúa Bernardo:

Mientras tanto, hasta que el ojo esté preparado, estimulemos el oído, ejercitemos el oído, que el oído acoja la verdad. Feliz aquel de quien la Verdad puede dar testimonio: “Al oírme, me obedeció inmediatamente” (Sal 17,45). Seré digno de ver si antes soy hallado obediente; veré con seguridad a aquel a quien antes habré prestado el servicio de mi obediencia. Bienaventurado el que puede decir: “El Señor me ha abierto el oído, y yo no he opuesto resistencia, no me he echado atrás” (Is 50,5). Aquí tienes la expresión de una obediencia espontánea y un ejemplo de longanimidad. En efecto, donde no hay contradicción hay espontaneidad; y quien no se echa atrás es perseverante. Dos cosas necesarias, porque “Dios ama al que da con alegría” (2 Cor 9,7), y “el que perseverará hasta el fin será salvo” (Mt 10,22). Que el Señor se digne abrir también mi oído, para que entre en mi corazón la palabra de la verdad que purifica mis ojos y me prepara para la visión beatífica, y yo también pueda decir a Dios: “Escucha la voz de mi corazón, que está dispuesto (Sal 9,38)”. Que yo también pueda escuchar a Dios con todos los que le obedecen: “Vosotros también estáis limpios por la palabra que os he anunciado” (Jn 15,3). No todos los que escuchan están limpios, sino los que obedecen. Bienaventurados los que escuchan la

5 Sermón sobre el Cantar 3,1 in *Sancti Bernardi Opera*, ed. Jean Leclercq, Henri Rochais et alii, Rome 1957, ed. Cistercienses, 1957-1977, I, 13. La traducción es nuestra.

palabra de Dios y la ponen en práctica. Pide tal escucha quien dice: “Habla, Señor, que tu siervo escucha” (1 Re 3,10); y promete escuchar así quien dice: “Escucharé lo que dice en mí Dios, el Señor” (Sal 84,9).⁶

Quien escucha la Palabra es el corazón obediente, no el estudioso “curioso”.

En estos textos el uso del Salmo 84 en su versión de la Vulgata (“voy a escuchar lo que dice en mí el Señor”) es clave y expresa de modo único esta realidad que Bernardo quería legar a la posteridad: tener el oído atento a Dios, que sigue hablando. Este texto se hará famoso gracias a una obra posterior a san Bernardo y que afirma lo mismo: “La Imitación de Cristo”. Esta obra se caracteriza por ser un diálogo del alma con Cristo, que comienza en el Libro 3 cuando dice:

El Alma: 1. –Escucharé lo que habla el Señor Dios en mí (Sal 84,9). ¡Bienaventurada el alma que escucha al Señor que le habla interiormente, y de su boca recibe la palabra de la consolación! ¡Bienaventurados los oídos que perciben las inspiraciones divinas apenas susurradas, y no prestan atención alguna a los chismes de este mundo! ¡Bienaventurados por cierto los oídos que no escuchan la voz que viene de fuera, sino la Verdad que habla y enseña interiormente! ¡Bienaventurados los ojos que están cerrados a las cosas exteriores, pero atentos a las interiores!⁷

El autor de esta obra conserva la gran intuición de Bernardo y los primeros cistercienses de que la voz que resuena en la conciencia es siempre la voz de Cristo, la voz del Padre. Y lo que espera esa Voz es entrar en un diálogo que, como dirá en su Libro 4, es el verdadero sentido de la comunión eucarística: vivir en un continuo diálogo con el Verbo hecho carne, recibido en la comunión eucarística. Y esta es la base para una teología que no habla sólo de lo que se dijo en el pasado, sino que sigue hablando hoy, a cada uno, por medio del diálogo del alma con Él.

Para Bernardo, la teología tiene como tarea realizar el gran discernimiento entre lo que es el fruto de los propios pensamientos y lo que el corazón “oye” de Dios:

6 Sermón sobre el Cantar 28, 6 in *Sancti Bernardi Opera*, ed. Jean Leclercq, Henri Rochais et alii, Rome 1957, ed. Cistercienses, 1957-1977, I, 234. La traducción es nuestra.

7 La Imitación de Cristo, Cuzco 2010, 158.

En efecto, las palabras que la Verdad pronuncia en nosotros son muy semejantes a las que nuestra mente concibe, y no es fácil discernir lo que nace del propio corazón de lo que uno escucha. Esto lo distingue con prudencia quien presta atención a las palabras del Señor en el Evangelio: Del corazón salen los malos pensamientos (Mt 15,19), y también: ¿Por qué pensáis mal en vuestros corazones? (Mt 9,4); y aún: El que dice mentira, habla de lo suyo (Jn 8,44). El Apóstol, por su parte, afirma: No es que por nosotros mismos seamos capaces de pensar algo como proveniente de nosotros (se sobreentiende: algo bueno), sino que nuestra capacidad proviene de Dios (2 Cor 3,5)...

Cuando, por tanto, albergamos en el corazón cosas malas, esos son pensamientos nuestros; si se trata de cosas buenas, es palabra de Dios. Aquellas las dice nuestro corazón, estas las escucha. Escucharé –dice el salmista– lo que dice en mí Dios, el Señor (Sal 84,9). Dios habla en nosotros, y esas cosas no somos nosotros quienes las pensamos, sino que las percibimos en nuestro interior. En cambio, los homicidios, adulterios, robos, blasfemias y cosas semejantes, salen del corazón; no las escuchamos, sino que las decimos. A este respecto también dice el salmo: Dijo el necio en su corazón: No hay Dios (Sal 13,1). Por eso el impío ha provocado la ira de Dios, porque dijo en su corazón: No pedirá cuentas (Sal 9,34).⁸

Cuando san Anselmo usará la misma cita del Salmo 13 para su prueba ontológica de la existencia de Dios, no está hablando de una idea que tiene la inteligencia humana que, por ser la de un ser infinitamente excelsa entonces debe existir. Para san Anselmo hablar de una “idea de Dios” excelsa, significa, ante todo, que el hombre oye la voz de Dios mismo y, por eso, negarla, es contradictorio. Si habla en el corazón del hombre es porque existe. Tal vez la interpretación que sufrirá esta prueba de san Anselmo sea el mejor indicador de una teología que transforma a Dios como sujeto que habla, en un objeto del cual se piensa y se estudia.

Cuando la Voz de Dios sigue resonando en el presente, la tarea del teólogo deja de ser un productor de ideas para ser uno que escucha, como dirá más adelante Benedicto XVI.

8 Sermón sobre el Cantar 32, 3 in *Sancti Bernardi Opera*, ed. Jean Leclercq, Henri Rochais et alii, Rome 1957, ed. Cistercienses, 1957-1977, I, 325. La traducción es nuestra.

4. EL RETORNO A LAS FUENTES EN EL SIGLO XX

En el siglo XX se produjo un redescubrimiento fundamental en la teología, particularmente en el ámbito monástico y litúrgico, gracias a figuras como Odo Casel y Jean Leclercq. Ambos, cada uno desde su propio enfoque, contribuyeron a recuperar una visión antigua y profundamente tradicional: la teología como espacio donde Dios no es simplemente objeto de estudio, sino el sujeto vivo que actúa, habla y transforma al teólogo. Esta intuición, profundamente enraizada en la tradición medieval, especialmente en la benedictina, contrasta con la tendencia moderna que convirtió la teología en un discurso sobre Dios en tercera persona. En cambio, Casel y Leclercq reafirman que, en la experiencia cristiana auténtica, Dios no es pensado como ausente, sino como alguien que se da, se comunica y se revela en la historia, en la liturgia y en la Escritura, en la vida.

Odo Casel, monje benedictino alemán, articuló su pensamiento en torno al concepto del *Mysterium*, centrando su reflexión en la liturgia como lugar privilegiado de la manifestación divina. En sus obras, especialmente *El Misterio del culto cristiano*⁹, sostiene que en la celebración litúrgica Dios actúa: no es el hombre quien representa a Dios, sino Dios mismo quien se hace presente y obra en los signos sacramentales. La liturgia, por tanto, no es una expresión humana de la fe del creyente, sino una participación simbólica y real en la acción salvífica de Cristo. Casel, profundamente influido por los Padres de la Iglesia, ve en el Misterio litúrgico una actualización del acontecimiento pascual, y en la teología, un servicio contemplativo al Misterio. El Dios vivo de la liturgia difunde su presencia en toda la vida de la Iglesia, del mundo. El teólogo, en esta clave, no es quien domina un saber, sino quien se deja introducir por Dios en su obrar y sabe reconocer su presencia. El lenguaje teológico debe hacerse transparente al actuar divino, y la inteligencia teológica debe ser a la vez fe vivida y adoración. En este horizonte, la oración y la liturgia no son accesorios del conocimiento de Dios, sino su núcleo vital. A la Voz de Dios que habla, responde el hombre en la doxología.

Es clave para Casel la afirmación de san Pablo a los Colosenses 1,26-27:

Este misterio ha estado oculto desde siglos y generaciones, pero ahora ha sido manifestado a sus santos...: Cristo en vosotros, la esperanza de la gloria.

9 San Sebastián 1956, 105 ss.

Aquí, el *misterio* no es un concepto abstracto o una doctrina secreta: el misterio es Cristo mismo, vivo, presente y operante en nosotros. Es la vida de Cristo resucitado, comunicada a los creyentes por medio del Espíritu, y actualizada en la comunidad eclesial, en la Escritura y en los sacramentos. Este misterio no es objeto de simple contemplación externa, sino realidad que habita al creyente, que transforma interiormente, que guía y glorifica.

De modo complementario, Jean Leclercq reconoce que la *lectio divina*, la oración y la vida espiritual monástica nacen de esa misma comprensión: Dios habla en su Palabra porque es un Dios que vive y comunica, y quien escucha esa Palabra lo hace no como lector curioso, sino como discípulo transformado. Cuando san Pablo dice que el misterio ha sido “manifestado a sus santos”, habla de una revelación no reservada a los sabios, sino ofrecida a los humildes, a los orantes, a los que viven “escondidos con Cristo en Dios” (cf. Col 3,3). Leclercq capta esto al mostrar que la teología monástica no analiza desde fuera, sino que se deja iluminar desde dentro, por la luz del Cristo presente, que guía al alma hacia la sabiduría. Sólo con esta perspectiva Jean Leclercq podrá decir que los escritos de san Bernardo no son sólo una piadosa literatura espiritual, sino una verdadera teología, llamada teología monástica, y que se caracteriza por tener siempre viva y despierta la voz del Dios que sigue hablando a su pueblo.

Así, el pensamiento de Casel y Leclercq aparece como una prolongación teológica del concepto paulino de misterio: no un saber cerrado, sino un Cristo presente que actúa, habla y transforma; no una teoría sobre Dios, sino una participación en la vida de Dios. Este enfoque, además de ser profundamente bíblico y patrístico, representa una llamada para la teología actual a no reducirse a discurso externo, sino a recuperar su íntima conexión con la vida litúrgica, espiritual y eclesial, donde el creyente no solo conoce, sino que entra en comunión con el Misterio, que es Cristo mismo.

Jean Leclercq, se convirtió en un pionero en el redescubrimiento de la teología monástica como distinta de la escolástica. En su obra *El amor a las letras y el deseo de Dios*, sostiene que la teología nacida en los monasterios medievales no buscaba formular definiciones abstractas, sino saborear la verdad que nace del encuentro con Dios en la Escritura¹⁰. El monje, al hacer teología, no pretende comprender a Dios desde fuera, sino escucharlo desde dentro, en la *lectio divina*, en el silencio orante, en la experiencia vivida. Como él mismo señala con claridad: “En la teología monástica, se trata menos de hablar de Dios

¹⁰ Salamanca 2009, 43 ss.

que de escucharle”. Esta frase resume una actitud teológica profundamente cristiana: es Dios quien toma la iniciativa, quien habla primero, y el teólogo es un oyente obediente, no un productor de conocimiento. Leclercq insiste también en que esta teología nace inseparablemente de la vida espiritual: quien no ora, no conoce a Dios, porque no entra en su dinamismo de donación. Para él, la teología es participación en el conocimiento que Dios tiene de sí mismo, una forma de sabiduría impregnada de amor.

Tanto Casel como Leclercq, desde distintas vías, llegan a una misma convicción: la teología es verdadera cuando se deja habitar por Dios, cuando permite que Él sea el sujeto que enseña, actúa y transforma. Esta visión, profundamente medieval y patrística, se aleja de la reducción racionalista o puramente técnica del saber teológico. Ambos beben de la espiritualidad benedictina, donde el conocimiento se da en la obediencia, la humildad y la adoración. Casel contempla el Misterio celebrado; Leclercq, el Misterio leído, meditado y orado. Pero en ambos casos, es Dios quien se da a conocer, y el teólogo es testigo y servidor, nunca dueño ni manipulador del Misterio.

Este retorno a una teología vivencial, donde Dios es activo y no pasivo, encuentra un eco profundo en el magisterio de Benedicto XVI. El papa emérito, formado en la liturgia y en la tradición monástica, afirmó repetidamente que la teología nace del diálogo entre la fe y la razón dentro de la oración. En su discurso en el Colegio de los Bernardinos hace referencia explícita a Leclercq y en muchos de sus escritos, insiste en que cuando se pierde la centralidad de Dios como sujeto viviente, la teología se convierte en ideología. Para Benedicto XVI, la auténtica teología es “una búsqueda del rostro de Dios”, que no se puede separar de la vida litúrgica y del amor a la Palabra. Esta sintonía con Casel y Leclercq no es accidental, sino expresión de una misma tradición: la teología como sabiduría orante, como experiencia del Dios que actúa, que habla y que llama.

En este sentido, el redescubrimiento que hacen Casel y Leclercq –y que Benedicto XVI valora e integra– no es una nostalgia medieval, sino una recuperación del corazón mismo de la teología cristiana, una herencia del monacato benedictino y cisterciense: Dios es sujeto, el teólogo es discípulo, y la oración es la condición indispensable para conocerle verdaderamente.

5. LA METODOLOGÍA TEOLÓGICA DE BERNARDO: DISPONER EL OÍDO A LA ESCUCHA DEL DIOS VIVO

Todo lo dicho tiene como base la capacidad de oír esa Voz vida de Dios. Como decía san Bernardo, no todos pueden, no todos han hecho la experiencia de sentir esa Voz. Es necesario haber formado “los

sentidos del alma”, y eso es fruto de una vida de santidad, no de estudio. Toda la vida monástica está ordenada hacia esa restauración de los sentidos del alma, para poder llegar a percibir esa voz.

En el texto arriba citado, Bernardo decía:

Mientras tanto, hasta que el ojo esté preparado, estimulemos el oído, ejercitemos el oído, que el oído acoja la verdad. Feliz aquel de quien la Verdad puede dar testimonio: “Al oírme, me obedeció inmediatamente” (Sal 17,45).

La vida en el monasterio, principalmente la vida de obediencia es para Bernardo la escuela para oír la Voz de Dios. Sólo la voluntad dócil, decía en los textos citados arriba, puede abrir el oído para percibir la Voz del Señor. Por eso, es necesario un trabajo, un camino, que es el que Cristo mismo trazó: estar dispuestos a hacer la voluntad del Padre. Y para eso, el monje se rodea de todo un contexto de vida que lo lleva a estar continuamente expuesto a la voluntad del Padre para formar, de ese modo, un corazón atento, capaz de percibir la suavidad de la Voz de Dios y de su voluntad.

San Bernardo es consciente que en la vida de Fe la persona humana vive un proceso en el desarrollo de los sentidos del alma muy similar al proceso que formó los sentidos corporales y físicos. Sin embargo, como en esto último las ciencias asumen diversas posiciones, haremos una síntesis de ese proceso, en particular, en la formación del sentido de la audición, que es el que corresponde a la escucha espiritual capaz de percibir esa dulce Voz divina, que es tan suave como un beso.

El proceso que hoy se conoce en la formación del oído humano es, más o menos, el siguiente:

a. Origen acuático: percepción de las vibraciones en los peces primitivos
Los primeros seres vivos con una capacidad auditiva rudimentaria fueron los peces primitivos.

En estos animales no existía un verdadero “oído”, sino órganos sensoriales capaces de percibir vibraciones en el agua, como la línea lateral, que detecta el movimiento y la presión en el medio acuático.

Estas estructuras les permitían orientarse, percibir la presencia de otros animales y reaccionar ante los estímulos.

b. La transición a la tierra: adaptaciones en los reptiles

Con la evolución de los anfibios y luego de los reptiles, que empezaron a vivir en tierra, se hizo necesario captar vibraciones en el aire, muy distintas de las acuáticas.

Así apareció una estructura llamada oído medio, que contenía un pequeño hueso (el estribo o columela), que transmitía el sonido desde el tímpano hasta el oído interno.

Este pequeño hueso procedía de partes del esqueleto utilizadas originalmente para otras funciones en los peces.

c. Anfibios: aspecto del tímpano externo

En los anfibios, como las ranas, se desarrolló un tímpano externo visible que recibe las ondas sonoras y las transmite al oído interno.

El sonido se amplificaba gracias al tímpano y a la conexión con el oído medio.

El oído se hizo más sensible y se adaptó al entorno terrestre.

d. Aves y mamíferos: especialización del oído.

En aves y mamíferos, el oído evolucionó aún más, haciéndose más sofisticado.

En los mamíferos aparecieron tres huesecillos en el oído medio: el martillo, el yunque y el estribo, que amplifican enormemente el sonido. También desarrollaron la cóclea del oído interno, una estructura en forma de espiral capaz de distinguir sonidos de distintas frecuencias (tonos altos y bajos).

Un proceso que ha llevado millones de años ha concluido con la formación del oído humano.

La ciencia de la evolución, en su forma más reducida y materialista, suele explicar la formación de los órganos sensoriales –como el oído– mediante procesos lentos de adaptación desde dentro del organismo, guiados por la selección natural. Así, el oído sería el producto final de mutaciones acumuladas, casuales, que habrían conferido cierta ventaja auditiva a organismos primitivos, y esa capacidad habría sido conservada por su utilidad para la supervivencia. Pero esta visión, aunque útil en su campo descriptivo, falla en su profundidad ontológica y teológica, porque pone en segundo lugar lo que está primero: el oído se formó porque primero existió la onda sonora externa que lo tocó y lo tocó hasta que se fue formando, lentamente, la capacidad de responderle.

La realidad no fue primero muda. No fue la materia quien produjo el sonido, sino el sonido quien reclamó un oyente. Antes de que existiera el oído, ya había sonido (san Juan diría: ya existía la Palabra); antes de que el ser humano desarrollara capacidad auditiva, ya existía la Voz. El universo entero nace no como un caos sin sentido, sino como un canto, un *fiat*, un “hágase” a una voz que resuena. Y esa Palabra no sólo crea las cosas: llama al ser humano por su nombre. Por eso, el oído no se desarrolló simplemente desde dentro, como resultado de presiones externas, sino que fue formado desde fuera por una llamada

que venía de Otro. Hubo ondas, sí; hubo sonidos, pero en lo profundo de esos sonidos hubo una Voz. Y esa Voz es la Palabra eterna.

San Ireneo decía que el hombre fue formado por las “manos” de Dios: el Hijo y el Espíritu. Pero podríamos decir también que fue formado por el llamado de una voz. Dios no modeló simplemente arcilla: pronunció un Nombre, y al hacerlo, abrió el oído del alma. No es el oído el que se forma para poder escuchar; es la Palabra la que crea la necesidad del oído. Por eso afirma la Escritura:

El Señor me abrió el oído... (Is 50,5)
La fe viene de la audición (Rm 10,17)

Y aún más profundamente:

Al principio era la Palabra... (Jn 1,1)

Esta Palabra no solo crea: forma. Y lo hace por atracción, no por presión. No por azar, sino por sentido. El oído no es simplemente un sensor: es un órgano teologal, porque está hecho para escuchar a Otro, para recibir una Voz que no es la suya y gracias a esa voz, constituir el propio ser. No hay evolución verdadera sin relación, y no hay relación verdadera sin lenguaje. Por eso el oído no surge por necesidad funcional, sino por una vocación: oír, responder, entrar en diálogo.

Así, el oído humano no es fruto del azar evolutivo, sino signo de que fuimos llamados por una voz. Y si fuimos llamados, es porque fuimos deseados, amados, convocados. El oído es, por tanto, la huella de una Palabra que nos precede, y que sigue pronunciándonos desde dentro y desde fuera.

Por eso, toda teología que piense al hombre debe partir no del instinto, sino del Verbo. Y toda verdadera ciencia del origen debe dejarse resonar por esa Voz primera que sigue diciendo:

¡Escucha, Israel! (Dt 6,4)

Es interesante aquí recordar el relato de la creación:

1 En el principio creó Dios los cielos y la tierra. 2 Y la tierra estaba desordenada y vacía, y las tinieblas estaban sobre la faz del abismo, y el Espíritu de Dios se movía sobre la faz de las aguas.
3 Y dijo Dios: Sea la luz; y fue la luz. 4 Y vio Dios que la luz era buena; y separó Dios la luz de las tinieblas. 5 Y llamó Dios a la luz Día, y a las tinieblas llamó Noche. Y fue la tarde y la mañana un día.

6 Luego dijo Dios: Haya expansión en medio de las aguas, y separe las aguas de las aguas. 7 E hizo Dios la expansión, y separó las aguas que estaban debajo de la expansión, de las aguas que estaban sobre la expansión. Y fue así. 8 Y llamó Dios a la expansión Cielos. Y fue la tarde y la mañana el día segundo...

Y vio Dios que era bueno. 11 Después dijo Dios...

Lo mismo dirá san Benito, presentando una verdadera ontología donde normalmente se ve un discurso moral:

Escucha, hijo mío, las enseñanzas del Maestro y abre mansamente tu corazón; acepta de buen grado los consejos inspirados por su amor paterno y ponlos en práctica con empeño.

Levantémonos, pues, para un buen rato, a la incitación de la Escritura, que exclama: “¡Es hora de sacudirse el sueño!”.

y abriendo los ojos a esa luz divina escuchamos con inquietud lo que la voz amonestadora de Dios nos repite cada día:

“Si oís hoy su voz, no endurezcáis vuestros corazones”. (Prólogo 1-5)

No se trata simplemente de una exhortación moral, sino que describe una psicogénesis, el nacimiento del oído en el alma como respuesta a una voz de Dios que está siempre resonando (cada día, como dice el Salmo 94: *si escucháis hoy su voz, no endurezcáis vuestro corazón*). Pero, para que forme y constituya el oído del alma es necesario exponerse a su influjo, lo que en la tradición monástica se hace concreto con la continua escucha de la voz de Dios en las Escrituras, en los superiores y ancianos, en los más jóvenes, en la naturaleza, en la conciencia, dirá san Bernardo.

6. LA TAREA DEL TEÓLOGO ANTE UN DIOS QUE ES UN SUJETO SIGUE HABLANDO

Con estas reflexiones sobre la formación del oído y la escucha, sobre el primado de la Palabra y de la Voz viva, podemos entender mejor la tarea del teólogo, tal como la comprendía san Bernardo.

En la exposición del Papa Benedicto XVI que citamos arriba, él hace un desarrollo muy interesante sobre la tarea del teólogo cuando se concibe a Dios como un sujeto vivo y no como un Dios que habló “en aquel tiempo”. Con sus palabras hace una síntesis magnífica de toda la tradición patristica y medieval sobre lo que es la teología y lo que es la función del teólogo. Y, en este sentido, es heredero de la tradición cisterciense. Dice el cardenal Ladaria comentado esa homilía del Papa Benedicto:

Dios no es el objeto, sino el sujeto. El teólogo no es el sujeto de la teología, Dios es el sujeto. Quien quiera considerar a Dios como objeto nunca podrá conocer su verdad. Por ello, la teología, en sentido estricto, es solamente la escritura sagrada, la Palabra de Dios, y el maestro de la teología es oidor de la palabra, que no pone su inteligencia y sabiduría en primer plano, sino que da lugar a Dios que habla. El verdadero teólogo no habla sobre sí mismo, su noble ministerio es abrir los oídos interiores para que se pueda escuchar que Dios habla.¹¹

Continúa diciendo el Papa Benedicto en la misma homilía:

En este contexto, me viene a la mente una hermosa frase de la Primera Carta de San Pedro, en el capítulo primero, versículo 22. En latín dice así: “Castificantes animas nostras in oboedientia veritatis”. La obediencia a la verdad debería “castigar” nuestra alma y así guiarnos hacia la palabra correcta y la acción correcta. En otras palabras, hablar para buscar aplausos, hablar orientándose a lo que los hombres quieren oír, hablar en obediencia a la dictadura de la opinión común, se considera una especie de prostitución de la palabra y del alma. La “castidad” a la que alude el apóstol Pedro es no someterse a estos estándares, no buscar los aplausos, sino buscar la obediencia a la verdad. Y creo que esta es la virtud fundamental del teólogo, esta disciplina, incluso dura, de obediencia a la verdad que nos hace colaboradores de la verdad, boca de la verdad, porque no hablamos nosotros en este río de palabras de hoy, sino que, realmente purificados y hechos castos por la obediencia a la verdad, la verdad habla en nosotros. Y así podemos ser verdaderamente portadores de la verdad.

Esto me hace pensar en san Ignacio de Antioquía y en una hermosa expresión suya: “Quien ha comprendido las palabras del Señor, comprende su silencio, porque al Señor hay que conocerlo en su silencio”. El análisis de las palabras de Jesús llega hasta cierto punto, pero permanece en nuestro pensamiento. Solo cuando llegamos a ese silencio del Señor, en su ser con el Padre, de quien provienen las palabras, podemos realmente comenzar a comprender la profundidad de estas palabras. Las palabras de Jesús nacieron en su silencio en el Monte, como dice la Escritura, en su ser con el Padre. De este silencio de comunión con el Padre, de estar inmerso en el Padre, nacen las palabras y solo llegando a este punto, y partiendo de este punto, llegamos a la

11 Presentación en la Universidad Gregoriana del libro: “Del clavo a la clave. La teología fundamental del Papa Francisco” (Libreria Editrice Vaticana, 160 pp.)

verdadera profundidad de la Palabra y podemos ser auténticos intérpretes de la Palabra. El Señor nos invita, al hablar, a subir con Él al Monte y, en su silencio, aprender así, de nuevo, el verdadero sentido de las palabras.

Cuando Dios es el sujeto de la teología, la labor del teólogo es ante todo pasiva: aprender a escuchar la Voz del Señor que resuena en las Escrituras, en la conciencia, en la experiencia de vida cristiana, en la naturaleza. Pero esta tarea, hoy día, es difícil de realizar, acostumbrados a “pensar” y “producir” ideas sobre Dios. Es necesario, como lo pedía Bernardo a sus monjes, poner el oído atento a esa Voz viva, para que siga formando ese órgano del alma que es el oído, para poder, ante todo, percibir esa Voz y, en consecuencia, reflexionar y vivir en consonancia a lo que dice. No se trata sólo de una acción moral, es un proceso de génesis, de formación no sólo del oído del alma, sino del mismo ser de la persona dócil a esa escucha.

ENTRE *NUGAE* Y *NUGATORES*: LOS VESTIGIA PARA EL FUTURO PRÍNCIPE

Victoria Lucía Valdez

En el marco de estas Jornadas, que nos invitan a pensar sobre el legado del pensamiento medieval, tomaré por caso la obra de Juan de Salisbury: el *Policraticus*, un *speculum principii* escrito a partir de 1154 y dedicado a Thomas Becket en 1159. Al ser escrita luego de su larga trayectoria, Juan plasma sus vastos conocimientos adquiridos en las escuelas de París y en la corte real de Inglaterra. Logra, de alguna manera, compendiar su pensamiento de años, es decir, el legado que le transmitieron sus maestros, con el fin de que pueda serle útil al lector. El objetivo de esta exposición es poner en relieve algunos aspectos del *Policraticus* que lo tornan un legado medieval insoslayable. Por lo que primero presentaré brevemente la formación de Juan, su participación en la corte y su relación con Becket, para luego adentrarnos en el análisis del *Policraticus*. Al ser un libro amplio en temas, haré mención del *Entheticus*, un poema introductorio, y me detendré puntualmente en el Prólogo para presentar la esencia del libro –las frivolidades de los cortesanos– y hacer hincapié en la importancia de las cosas escritas –las huellas o el legado, en este caso, del filósofo–. Recordemos los términos “*nugae*” y “*vestigia*”, que aparecen en el título completo de la obra, que es: *Policraticus: de las frivolidades de los cortesanos y las huellas de los filósofos*, para lo que sigue.

Comencemos, entonces, con la presentación de Juan y su vida. Juan nació en Salisbury, se estima que fue entre 1115-1120. Según los

especialistas, se cree que su familia no era noble o al menos que no contaba con medios significativos, por lo que, como él mismo cuenta en sus escritos, para costear sus estudios en París tuvo que dar clases a los hijos de los nobles. El inicio de su formación fue en Salisbury, y luego estudió un tiempo en Exeter teología y derecho canónico. Por sus pasajes biográficos del *Metalogicon* sabemos que en 1136 viajó a París a ampliar su formación y hasta el 1141 se formó con los grandes maestros en las artes liberales. Primero dialéctica con Pedro Abelardo, luego gramática con Guillermo de Conches, retórica con Thierry de Chartres, el *quadrivium* con Arduino el alemán y teología con Gilberto de la Porrée. Parece no haber recibido educación en derecho en París, aunque por elementos encontrados en sus obras sabemos que tenía un amplio conocimiento en el derecho romano, entre ellos el *Corpus Iuris Civilis*, del *Decretum Gratiani* y los juristas contemporáneos. Se cree que lo adquirió en sus viajes a Italia, que corresponden a su servicio como secretario de Teobaldo de Bec durante la década del 1150, cuando habría conocido el trabajo del importante jurista y maestro de derecho, Vacario. Incluso, se cree que Juan habría enseñado derecho en Inglaterra¹.

En los años posteriores a su formación teórica se dedicó a escribir, mientras que se establecía como servidor de la Iglesia y cortesano. De regreso a su país, con la ayuda de Bernardo de Claraval ingresó a la corte de Canterbury en el 1148 y cumplió el rol de secretario de Teobaldo, quien en ese entonces era el arzobispo. En su función redactaba cartas, aconsejaba sobre asuntos políticos, realizaba viajes y participaba en la corte real. Como menciona Nederman, se había convertido en un “experto en todos los oficios”². El regreso de Juan a su ciudad no fue casual, en sus *cartas* cuenta a Pedro Celle las dificultades que estaba teniendo para ganarse la vida como maestro, ya sea por su sobreexigencia para con los alumnos y, más puntualmente, por la batalla teórica que estaban lidiando sus propios maestros contra el pensamiento más ortodoxo. Es decir, las condenas a Pedro Abelardo y a Gilberto de la Porrée terminaron de alejarlo de la vida académica. Pero esto no significó el descanso de la posible vida caótica como maestro, puesto que, formando parte del círculo erudito inglés que rodeaba a la corte, conoció a Thomas Becket. La relación que

1 Sobre su formación: Nederman Cary J. (2005). *John of Salisbury*. Center for Medieval and Renaissance Studies Tempe: Arizona, pp. 1-12; Giraud C. and Mews C. (2014). “John of Salisbury and the Schools of the 12th Century”. En: *A Companion to John of Salisbury*. Edited by Christophe Grellard Frédérique Lachaud, Boston: Brill, pp. 31-63.

2 Ibid, p. 14.

entablaron es de público conocimiento³. Durante el arzobispado de Becket, Juan fue su más leal consejero y compañero, a tal punto que lo acompañó al exilio en 1164. A su retorno a París, Juan recordó viejas épocas, y en una carta, que Ladero menciona en Introducción, le escribe a Becket: “Verdaderamente Dios está en esta ciudad”⁴. Según el análisis de Miguel Ángel Ladero, esta cita hace alusión a un pasaje del Génesis y de Ovidio. Me pareció importante traerla aquí porque en ella se puede ver lo que siempre hará Juan, mezclar la tradición religiosa y pagana. Por otra parte, se nota el aprecio que tenía por París, debido a los conocimientos que había en la ciudad. Como veremos, él va a lamentar haber cambiado su vida académica por la cortesana. Para concluir con la trayectoria de Juan, en 1176 fue nombrado obispo de Chartres por el papa Alejandro III, en reconocimiento a su fidelidad a la Iglesia y a la causa de Becket, puesto que se encargó su canonización y de resaltar su figura de mártir. En 1180 muere cumpliendo el rol de obispo en París, su segunda ciudad⁵. Todas estas causas convergieron en la conformación de su pensamiento, a tal punto que su vínculo con Thomas Becket inspiró sus más importantes obras: el *Entheticus maior* –se cree que fue escrito en la época en la que Juan era estudiante–, el *Entheticus minor* –considerado una introducción al *Policraticus*–, el *Metalogicon* –que a grandes rasgos trata la educación– y el *Policraticus*.

Comencemos por el *Entheticus*. Como mencioné, se considera que este poema escrito en verso elegíaco es una introducción al *Policraticus*. Imitando a Virgilio y a otros contemporáneos, Juan despide a su librito (*libellus*) y, de modo imperativo, lo guía hacia su destinatario. Comienza con un condicional que necesariamente debe ser aceptado por su lector para que la obra tenga el efecto deseado: “Si confías/crees en mis palabras”⁶. Para él, el efecto que puedan llegar a tener sus palabras es lo más importante de su obra. Lo escrito y lo que ello cause es, en definitiva, el más importante legado. Esta

3 Sobre su relación ver: Karen Bollermann and Cary J. Nederman. (2014). “John of Salisbury and Thomas Becket”. En: *A Companion to John of Salisbury*. Edited by Christophe Grellard Frédérique Lachaud, Boston: Brill, pp. 63-105.

4 Juan de Salisbury. (1984). *Policraticus* (trad. Ladero M. G). Madrid: Editorial Nacional, p. 26. Como explica Ladero en la Introducción, la cita está tomada del Génesis, 28, 16, y añade una alusión a la obra *Tristia* de Ovidio: “qué feliz es el exilio en un lugar como éste”.

5 Sobre la biografía de Juan: Nederman C. J. (2005). *John of Salisbury*. Center for Medieval and Renaissance Studies Tempe: Arizona, pp. 1-46.

6 Juan de Salisbury (1984). *Entheticus*. Trad. Ladero. Madrid: Editora Nacional, p. 89; Ed. Webb R. (1909). *Entheticus*. 379a. vv. 1: “*Si michi credideris...*”

introducción anticipa el objetivo del libro: que el cortesano se aleje de las frivolidades y comprenda los argumentos que le permitirán una buena vida. Cito un breve pasaje que resume lo grave de la cuestión:

Aunque no lo sepas, toda lengua está llena de frivolidades, y todas ellas son para ti como una pandilla de enemigos. / Las frivolidades reinan en la Iglesia, reinan en la Corte, reinan en el claustro y en la misma casa del obispo. / A las frivolidades se entregan los clérigos y los soldados, los jóvenes y todo tipo de ancianos. / En ellas viven los campesinos y las personas de uno y otro sexo; en ellas, el esclavo y el libre, el rico y el pobre.⁷

Es decir, el alcance de las *nugae*, término que se repite catorce veces a lo largo del poema, es hiperbólico. Nadie puede librarse de esta cuestión, que parece no ser específica de un sector, sino que se presenta como una tendencia de la naturaleza misma del humano. Veremos que el interés de su escrito no es meramente teórico o político, también se preocupa por los asuntos éticos y morales. Así, Juan aconseja hasta en las cuestiones más básicas de la vida: ser paciente, amable, saber oír a los otros y tener modales. Estas serán las mejores armas del que gobierne, “pues la paciencia muestra cuál es la educación de un hombre; con mano desarmada aplasta perversas guerras. / ¿Quién armará una mano que sabe triunfar sola y desarmada y que así es capaz de vencer a una mano armada?”⁸. Concluye este breve poema justificándose de su poco tiempo para la escritura y el ocio, dado a que, como sabemos, se encontraba abrumado por las actividades de la corte. Vayamos, entonces, a la obra central.

El *Policraticus* se enmarca en el género literario de los *specula principum*: tratados éticos, espirituales y morales dedicados a gobernantes. El objetivo es que lo escrito en ellos funcione como un espejo y refleje cómo debe ser y cómo debe comportarse el *princeps*, el primero entre pares. Este tipo de literatura comienza a esquematizarse recién en la época medieval, aunque las investigaciones actuales sitúan los

7 Ibid, p. 93; 382a vv. 16-241: “Nugarumque luat garrula lingua notas. / Omnia, si nescis, loca sunt plenissima nugis, / Quarum tota cohors est inimica tibi. / Ecclesiae nugae regnant, et principis aula; / In claustro regnant, pontificisque domo. / In nugis clerus, in nugis militis usus / In nugis iuvenes, totaque turba senum. / Rusticus in nugis, in nugis sexus uterque / Seruus et ingenuus, diues, egenus, in his.”

8 Ibid, p. 96; 383c. vv. 13: “Viantur Hnguis, tu uiribus utere mentis; / Si sapis, a linguas gloria magna uenit. / Nam quae sit doctrina uiri, patientia monstrat, / Imbellique manu bella nefanda premit. / Quis feret armatam, quae sola triumphat inermis, / Armatamque manum xiincere sola solet?”

specula ya en la Antigüedad, refiriéndose a Homero y Hesíodo⁹. Es decir, el abordaje de los temas relativos a principados está desde comienzo de la literatura misma. No obstante, el tratado propiamente dedicado a quien debe gobernar es algo relativo al Medioevo, desde la época carolingia¹⁰, pero más puntualmente a partir del *Policraticus*, puesto que se lo considera el *speculum* más antiguo¹¹. La peculiaridad de estos tratados es que contribuyeron a generar una teoría política previo al ingreso de la *Política* de Aristóteles en Occidente, y así una literatura que transmitiera tanto la tradición con la que contaba el autor como los asuntos de su época.

Dadas estas circunstancias, con la lectura del *Policraticus* no se debe esperar una teoría política del siglo XII de manera ordenada y prolija, como sí podemos encontrar en la modernidad. Se cuenta que Juan envió a Pedro Celle una copia del manuscrito solicitando su aprobación, a la cual Pedro tardó en responder, pero en su respuesta describe a la obra como áspera, sin pulir (*incultus*) y locuaz, en tanto que habla muchas cosas (*garrulus*). Críticos posteriores la han cualificado como oscura, pretenciosa y desorganizada, como si Juan meramente hubiese reunido y lanzado sus ideas en un libro, compuesto por ocho capítulos y doscientas cincuenta mil palabras¹². Juan mismo sabe que estuvo en falta en cuanto al orden del libro, pero lo justifica apelando a sus diversas ocupaciones en la corte, que muchas veces lo retuvieron de tal modo que apenas había podido escribir, cosa que también había mencionado en el *Entheticus*. Es cierto que, en una primera lectura, la obra aparenta ser poco esquemática para lo buscado, es decir, para saber cómo se debe gobernar. No obstante, esto no es lo único que Juan desea transmitir a aquel que reciba su obra, los vimos en las indicaciones sobre buenos modales. El valor que le otorga a su escrito es tal que intenta desplegar en él todas sus vivencias y conocimientos, desde los políticos y morales hasta los poéticos. Estos rasgos hacen que el *Policraticus* sea una especie de enciclopedia o memoria

9 Lenz J. R. (2023). "Ideal Models and Anti-Models of Kingship in Ancient Greek Literature: Mirror of Princes from Homer to Marcus Aurelius". En: *A Critical Companion to the 'Mirrors for Princes' Literature*. Edited by Noëlle-Laetitia Perret Stéphane Péquignot, Boston: Brill, pp. 21-26.

10 Jürgen Miethke (1993). "Los espejos de príncipes en la época carolingia". En: *Las ideas políticas de la Edad Media*, Buenos Aires: Ed. Biblos, p. 21.

11 Briggs C. F. and Nederman C. J. (2022). "Western Medieval *Specula*, c 1150-c,1450". En: *A Critical Companion to the 'Mirrors for Princes' Literature*. Edited by Noëlle-Laetitia Perret Stéphane Péquignot, Boston: Brill, p. 166.

12 Ronald E. Pepin. (2014). "John of Salisbury as a Writer". En: *A Companion to John of Salisbury* (ed. Grellard C., Lachaud F.). Boston: Brill, p. 160.

de un hombre culto y con una vida colmada de experiencias, como sin dudas lo era Juan. Se dice que cuando Becket lo conoció le había resultado intimidante su inteligencia. Pero Juan, en el Prólogo que analizaremos a continuación, se presenta frente a Becket como un hombre plebeyo que enuncia un discurso inculto.

En el Prólogo, Juan advierte sobre la importancia de la escritura. Es decir, desde el comienzo de la obra vemos su énfasis en dejar las cosas por escrito, puesto que es la única manera en la que él pudo acceder a sus antepasados. Sin la escritura, nadie hubiera conocido a los Césares o a los Alejandros, ni hubiera admirado a los estoicos o a los peripatéticos, ni conocido las disputas de Sócrates y Platón. Como si eso no bastara, realza de modo superlativo la importancia de la escritura al afirmar que sin ella hubieran desaparecido las artes, los derechos y el uso del lenguaje mismo. Se perdería el lenguaje, porque sin la escritura se pierde el sentido de las cosas. Así, afirma Juan, incluso podríamos confundir la gloria de un emperador con la de un asno, puesto que no tendríamos la evidencia de lo escrito. Pero, la escritura no solo tiene la capacidad de hacernos recordar y enseñar, también en ella se encuentra consuelo y descanso del dolor, cito: “Pues el alma se libra de los vicios, y, aun en las adversidades, goza de una cierta alegría, sorprendente y suave, cuando aplica el entendimiento a leer o escribir cosas útiles”¹³. Como mencionamos anteriormente, Juan piensa a su obra como un todo, y mencionar solo el arte de gobernar, excluiría saberes valiosos que el gobernante no debiera dejar a un lado, como el goce y el ocio. Pone el acento en esta cuestión citando a Séneca, y dice: “El ocio sin letras es muerte y sepultura del hombre que vive”¹⁴. Es decir, el escribir estas cuestiones y que alguien las pueda leer es lo más valioso que puede hacer, no solo por Becket, sino para toda la tradición siguiente. En estas pocas líneas del Prólogo leemos la mención de autores que funcionan como *exempla*: César, Alejandro, Platón, Cicerón, Aristóteles, Séneca, Horacio. Juan sabe que sin sus obras no hubiera podido escribir nada ni saber nada. El uso recurrente de *exempla* puede parecernos sospechoso y redundante. Sospechoso porque, nombrando a autores reconocidos,

13 Juan de Salisbury (1984). *Policraticus: de las frivolidades de los cortesanos y de las huellas de los filósofos*. Trad. Ladero. Madrid: Editora Nacional, p. 102; Ed. Webb R. (1909). *Policraticus: sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum*. Vol. 1-2, Oxford, 386a, p. 13: “Ad haec in dolore solatium, recreatio in labore, in paupertate iocunditas, modestia in diuitiis et deliciis fidelissime a litteris mutuatur. Nam a uitiis redimitur animus, et suauis et mira quadam, etiam in aduersis, iocunditate reficitur, cum ad legendum uel scribendum utilia mentis intendit acumen.”

14 Ibid, p. 106; 388d p. 17: “Quia otium sine litteris mors est et uiui hominis sepultura.”

nos convencería de aceptar su teoría; redundante porque, entre tantas citas, nos costaría encontrar la voz de Juan. Un buen ejemplo de esto es cuando presenta su metáfora organicista, en la cual, deudor del naturalismo de Chartres, hace una analogía entre el cuerpo humano y la comunidad política. Dice que esta misma fue presentada por Plutarco en un tratado denominado *La educación de Trajano*¹⁵, lo cual sabemos que no es así y que está citando a Plutarco para desentenderse de lo propuesto y para validarlo de alguna forma. Pero, como señala Von Moos¹⁶, el objetivo no es convencer con su discurso; por el contrario, las menciones y anécdotas del *Policraticus* se utilizan como un juego de adivinanzas intelectuales para aquellos que deseaban ser parte de la corte. Es decir, hay un uso práctico, moralizante, de la tradición con la que Juan se había formado en las escuelas. Leamos cómo lo dice el autor: “También estas cosas, de las que ordinariamente me sirvo, son ajenas, ya que hago mío todo lo que en cualquier parte está bien dicho, y unas veces lo resumo con mis propias palabras, y otras, para mayor credibilidad y autoridad, lo expreso con palabras ajenas”¹⁷. De alguna manera, el escritor construye personajes y les da vida, como Platón le dio vida a Sócrates, y Cicerón a Escipión. Algunos podrán considerarlo como falso o ficticio, pero esta no deja de ser la única forma en la que pudimos acceder a esos personajes. A su vez, el hecho de que sea ficticio no es lo más importante, puesto que el uso de ese personaje en el texto de Juan no es para juzgar su veracidad en tanto persona ni porque queramos saber si Plutarco presentó esa teoría o no, sino para generar los efectos deseados en el lector, es decir, que funcione como un *exemplum*. El pasado ya no puede ser modificado; como menciona Juan¹⁸, la muerte de Aquiles ya no afecta a nadie. En cambio, el presente sí puede corregirse. En definitiva, siguiendo el ejemplo propuesto, puede el relato de la muerte de Aquiles generar un cambio en el presente. Los innumerables *exempla* que Juan utiliza a lo largo del *Policraticus* no solo buscan enseñar sino también que ese pasado se refleje en el presente, para que: “Cuando el lector o el oyente reconozca sus propios fallos, aceptará interiormente la enseñanza moral, pues lo que se narra hablará de él, aunque con diversos

15 La metáfora se presenta en el libro V, cap. 2.

16 Von Moos P. (2006). “L’ anecdote philosophique chez Jean de Salisbury”. En: Ricklin, T. (ed.). *Exempla docent: les exemples des philosophes de l’antiquité à la renaissance*, Paris: Vrin, p. 150.

17 *Policraticus*, p. 102; p. 104; 387d p. 16: “Haec quoque ipsa, quibus plerumque utor, aliena sunt, nisi quia quicquid ubique bene dictum est, facio meum, et illud nunc meis ad compendium, nunc ad fidem et auctoritatem. alienis exprimo uerbis.”

18 Ibid, Prólogo, p. 104.

nombres”¹⁹. Lo que nos quiere decir Juan es que no menciona las *auctoritates* para cuestionarlas una vez más, sino para que se las tome, aceptando su validez, y que funcionen para modificar el presente del lector.

Vemos que la importancia que tiene la historia para los medievales es tal, y para comprenderla basta solo con mostrar el contraste con la pretensión moderna de comenzar desde cero. Descartes mismo propone esto en el *Discurso del método*, e incluso presenta a la historia de la filosofía como un impedimento para la filosofía, pues nos lleva a aprender meras historias y no ciencia²⁰. Para él, lo que le han enseñado sus maestros se presenta como un obstáculo para su pensamiento; para Juan, en cambio, esto no tendría sentido. Entre sus varias menciones del *Metalogicon*, nos otorga una reconocida frase de Bernardo de Chartres, muchas veces mal atribuida a Newton. En esta referencia podemos apreciar visualmente cómo se sentían los medievales respecto a los antiguos: “Bernardo de Chartres solía decir que somos como enanos sentados sobre los hombros de gigantes, de modo que podemos ver más y más lejos que ellos, no por la agudeza de nuestra propia visión o la altura de nuestros cuerpos, sino porque somos elevados a lo alto y elevados por la grandeza de los gigantes”²¹.

Ahora bien, digamos que en el Prólogo se indica los temas que luego serán tratados a lo largo de la obra. Hasta aquí, hicimos énfasis en la importancia de la escritura y de la tradición, sin la cual no podríamos saber nada. Esto es necesario para entender el compromiso que tenía Juan para con su libro, puesto que en el pretendía volcar todos sus conocimientos para la educación del príncipe y para aquel que lo leyera en ese entonces –recordemos que le envió una copia a su amigo Pedro Celle y sabemos que fue sumamente leído en el siglo XII y en su temprana posterioridad²²– o para aquel que lo lea en el futuro,

19 Ibid, p. 103; 387a p. 15: “*Sic enim cum ineptias suas lector uel auditor agnoscet, illud ethicum reducet ad animum, quia mutato nomine de se fabula narratur; praecipue cum omnes nouerint quantis tu serietatibus occuperis iugiter.*”

20 Descartes R. (1995). *Discurso del método*. Madrid: Espasa Calpe, esta idea recorre toda la obra, puntualmente primera y segunda parte, pp. 41-58.

21 John of Salisbury. (2013). *Metalogicon* (Trans. And Notes Hall J. B.). Turnhout: Brepols, III, 4, p. 257; Ioannes Saresberiensis. *Metalogicon* (Ed. Hall J. B.). Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 98, Turnhout: Brepols. 900c, p. 116: “*Dicebat Bernardus Carnotensis nos esse quasi nanos, gigantium humeris insidentes, ut possumus plura eis et remotiora videre, non utique proprii visus acumine, aut eminentia corporis, sed quia in altum subvehimur et extollimur magnitudine gigantea.*”

22 Para profundizar en la recepción del *Policraticus*: Frédérique Lachaud. (2014). “Filiation and Context The Medieval Afterlife of the *Policraticus*”. En: *A Companion to John of Salisbury* (ed. Grellard C., Lachaud F.). Boston: Brill, p. 377-438.

como puede ser nuestro caso. Para finalizar con el análisis respecto de la escritura, voy a resaltar el término utilizado en el título de la obra: “*vestigia*”. Las huellas de los filósofos son aquellas que quedaron impresas en Juan y que él desea legar al lector de su libro. Pero, además de validar su libro utilizando la tradición, Juan menciona su propia experiencia, utilizada como un *exemplum*, para presentar las cuestiones políticas que rodean la obra. Es decir, en su *speculum* se refleja a sí mismo. Recordemos que tuvo un primer momento de formación en las escuelas y que, al no dedicarse a la enseñanza, se fue a Inglaterra a formar parte de la corte real. Como vimos, sus días allí no fueron muy felices, y el haberse alejado de las escuelas es algo que se reprocha. Dirigiéndose a Becket, pronuncia estas palabras:

Sorpréndete más bien de que no corte o destroce –si de otra forma no puede desatarse– esta sogá, que tanto tiempo me mantuvo en las frivolidades (*nugae*) de la vida cortesana y todavía me tiene sometido a tan grave esclavitud. Pues estoy hastiado y me pesa de haberme dado ya a la frivolidad casi durante doce años, yo, que he sido educado de forma muy distinta. Hubiera sido conveniente que, amamantado y destetado en los pechos de la filosofía –en cierto modo sagrada–, hubiera engrosado las filas de los filósofos en vez de las reuniones de los necios (*nugatores*).²³

Aquí aparecen los términos “*nuga*”, como ya mencionamos cuando hablamos del *Entheticus*, y “*nugator*”. Juan ya se encontraba hastiado de las frivolidades de la vida cortesana y se sentía alejado de la filosofía, es decir, de su vida en las escuelas de París. Él, gracias a su enorme conocimiento, podría haber sido un maestro, pero, como vimos, los caminos de la vida lo llevaron a otras circunstancias. Por este motivo insiste en que Becket no repita su mismo error, y así no solo aprenda de la tradición, sino también de sus contemporáneos. Aunque, ¿ha sido esto un error? El rol que tuvo en la corte fue vital, y es digno de un filósofo.

En los siguientes capítulos del *Policraticus*, Juan realiza un análisis de las ciencias de la época y de la importancia de la verdadera sabiduría. Para él, la filosofía es el fruto de mucha lectura, puesto

23 *Policraticus*, I, Prólogo, p. 103. Ed. Webb R. 386b-c, p. 14: “*Mirare magis quare non praecido, aut rumpo funem, si alias solui non potest, qui me in curiahbus nugis tamdiu tenuit et tenet adhuc tantae obnoxium seruituti. lam enim annis fere duodecim nugatum esse taedet et penitet me longe aliter institutum; et quasi sacratoris philosophiae lactatum uberibus ablactatumque decuerat ad philosophantium transisse cetum quam ad collegia nugatorum*”.

que la sabiduría abarca el conocimiento de todas las cosas, sin tener límite en ello, dado que su objeto es ilimitado, la sabiduría misma²⁴. Esta sería, entonces, la educación que debería tener el príncipe, que lo llevaría a un conocimiento no solo verdadero, sino también adecuado para su alma y para la comunidad política. Esta forma de aprender es a través de lectura, prácticamente Juan define a la filosofía como la ciencia que se encarga del análisis de lo escrito. Bajo esta opinión, no concibe su rol de funcionario de la corte como un hacer filosofía; por el contrario, lo ve como ocio, pero esta vez sin sabiduría y rodeado de *nugatores*. Se presentan como tareas excluyentes, y el intento de ejercer ambas, es decir, ser un “filósofo cortesano” es algo monstruoso. No obstante, sabemos que su erudición se veía puesta en práctica en su función de secretario. Su experiencia en la corte fue la experiencia necesaria, y sin la cual tal vez no hubiera escrito estas obras, puesto que ellas están notoriamente conectadas con la política. Es esta una gran forma de hacer filosofía, al igual que lo hacían los maestros urbanos, aunque Juan nunca lo haya comprendido. Por más que defina al verdadero filósofo no como aquel que meramente enseña algo, sino como el que sigue lo recto que enseña.

Veamos otro caso análogo, contemporáneo a Juan, que fue Bernardo de Claraval –al que mencionamos cuando hablamos de la llegada de Juan a la corte–, quien también escribió un *speculum*, en su caso dedicado a Eugenio III. Bajo la misma temática que proponen los *specula*, Bernardo le da consejos a Eugenio para que enfrente y resista la corrupción de la corte real, puesto que su vida corría peligro. Como resalta Guth²⁵, con su llegada a Canterbury, Juan transformó las lecciones escolares en lecciones de vida, es decir, el humanismo medieval ahora serviría para la práctica política. Estar en constante peligro parecía algo habitual en el siglo XII: la persecución sufrida por Abelardo y por Gilberto de la Porrée, de la que quería distanciarse, Juan la vivió muy de cerca, pero en su caso, fue en la corte. Desde luego, esto formó su pensamiento y dio vida a sus escritos.

Dicho esto, pasemos a unas consideraciones finales. Se nos invitó a reflexionar sobre los legados de la filosofía medieval. Mi propuesta fue traerles, para quien no lo conocía, y recordarles, para quien sí lo conocía, pero no lo tenía presente, el *speculum* de Juan de Salisbury. Adoptamos el *Entheticus* y el Prólogo como fuente central, porque proponen los ejes de análisis general de la obra: las frivolidades de los

24 Esta definición se encuentra en el libro VII, cap. 11, p. 535.

25 Nederman, Cary J. (2005). *John of Salisbury*. Center for Medieval and Renaissance Studies Tempe: Arizona, p. 14.

cortesanos y la importancia de la escritura. Las *nugae* que Juan sufrió y vivió en la corte, lo motivaron a escribir un espejo para Thomas Becket. Los *vestigia*, que nombra como de los filósofos, son la principal fuente de su sabiduría. Puesto que, sin las huellas de la tradición no hubiera podido escribir ni saber algo. Aferrado a sus antepasados y a la historia, intenta hacer lo mismo que ellos: dejar sus conocimientos por escrito. No por un acto reiterado que hace por mera costumbre, sino por lo valioso que es lo escrito y por lo que genera en el lector. Así, esta obra compendia la trayectoria de un gran intelectual del siglo XII, que se preocupa tanto por las enseñanzas políticas, morales, teóricas, religiosas, literarias y modales, como por el acercamiento a su experiencia personal, sus memorias, a su época histórica, es decir, su lado más bien biográfico. Estos elementos la hacen una obra vasta en contenidos diversos y esencialmente filosóficos, que resultan insoslayables a la hora de analizar la historia de la filosofía medieval. A sabiendas, Juan lega su libro al futuro príncipe, y sin saberlo nos hereda toda su tradición junto con su pensamiento, involucrándose en nuestro presente; puesto que, como bien menciona, el pasado puede interferir en el presente gracias a la escritura.

