

LA RECEPCIÓN E INFLUENCIA DEL PENSAMIENTO DE PLATÓN UN SENDERO HASTA OTLOH DE SAN EMERAMO, S. XI*

THE RECEPTION AND INFLUENCE OF PLATO'S THOUGHT A PATH TO OTLOH OF ST. EMMERAM, 11TH C.

Susana Violante

Universidad Nacional de Mar del Plata

Resumen

Otloh de San Emeramo (Regensburg 1010-1070) accede al pensamiento de Platón a través de los escritos de los (neo)platónicos. Lee a los pitagóricos, a poetas romanos como Virgilio, Horacio, Lucano, Terencio, Juvenal, Fedro, Marciano Capella y, sobre todo, fue admirador y estudioso de Pseudo-Dionisio Areopagita –pretendió trasladar sus restos a San Emeramo, porque allí habría predicado–, a quien aborda a través de la traducción que realizara Juan Escoto Eriúgena. Estos pensadores le permiten distinguir el sentido “móvil” de la dialéctica, en tanto ejercicio de ascenso y descenso al ámbito inteligible para comprender el sensible. Aplica la dialéctica como un arte para aproximarse a la verdad cuyo movimiento veremos ejemplificado en el encadenamiento de razonamientos, el análisis de sus contradicciones y el intento de su refutación para dilucidarlas y aceptar la duda como algo humano, de lo que no se puede escapar. Por ello compartimos fragmentos e interpretaciones en las que se vislumbra que las “ideas” tienen diferentes *status* ontológicos, motivo por el cual sus argumentaciones revisten el carácter de posible, accesible, opinable, aproximado, sin alcanzar la verdad absoluta.

Palabras clave

Otloh de San Emeramo; Pseudo-Dionisio; Juan Escoto Eriúgena; dialéctica; verdad “opinable”;
Logos

* El presente escrito amplía y profundiza la comunicación presentada –que no fue publicada– en el *I Encuentro de Historiadoras de la Filosofía “La Recepción del Platonismo entre la Antigüedad Tardía y la Modernidad”*. Universidad Nacional de Buenos Aires (UBA), Instituto de Filosofía, Secretaría de Investigación. Abril 2023.

Abstract

Otloh of St. Emmeram (Regensburg 1010-1070) gained access to Plato's thought through the writings of the (neo)Platonists. He read the Pythagoreans, Roman poets such as Virgil, Horace, Lucan, Terence, Juvenal, Phaedrus, Marcianus Capella and, above all, he was an admirer and avid reader of Pseudo-Dionysius Areopagite –he pretended to transfer his mortal remains to Saint Emmeram, because there he was supposed to have preached– whom he approached through the translation made by John Scotus Eriugena. These thinkers allow him to distinguish the 'mobile' sense of dialectics, as an exercise of ascent and descent to the intelligible realm in order to understand the sensible. He applies dialectics as an art to approach the truth whose movement we will see exemplified in the chaining of reasoning, the analysis of its contradictions and the attempt of their refutation to elucidate them and to accept doubt as something human, which cannot be escaped. To this end, we will explore fragments and interpretations in which one can glimpse that "ideas" have different ontological statuses, for which reason his arguments have the character of what is possible, accessible, opinable, approximate, without reaching absolute truth.

Keywords

Otloh of St. Emmeram; Pseudo-Dionysius; John Scotus Eriugena; Dialectics; 'Opinable' Truth; Logos

Introducción

En el presente artículo he pretendido compartir un posible (por ello incompleto) sendero que mostrara cómo el pensamiento de Platón y otros filósofos griegos se mantiene y muta a la vez hasta llegar al siglo XI. Dicha incompletud se refiere a la imposibilidad témporoespacial de revisarlo en cada uno de los pensadores y pensadoras que vivieron a lo largo de todos esos siglos; por lo tanto, realicé una selección de aquellos que Otloh de San Emeramo menciona, motivo por el cual los consideré influyentes en el monje de Regensburg, en la expresión de pensamientos poco comunes en su entorno, aquellos argumentos que denotan cierto ateísmo o complicidad con pensamientos designados "demoníacos". Es por este motivo que comenzaré compartiendo algunos pensamientos y acciones de Otloh para pasar, luego, a los de Platón y los platónicos.

Otloh de San Emeramo¹ es un monje nacido en 1010 en Freising, alta Baviera, y muerto, aproximadamente, en 1070. Educado en artes liberales, tiene influencia

¹ Othlonus Sancti Emerammi Ratisponensis, *Libellus de suis tentationibus, varia fortuna et scriptis*, PL 146 (París: Jacques-Paul Migne, 1853), columnas 29-58. *Liber de temptatione cuiusdam monachi*, Widmungsschreiben an die Leser seines liber de temptationibus, herausgegeben von Bernhard Bischoff, en *Mittelalterliche Studien. Ausgewählte Aufsätze zur Schriftkunde und Literaturgeschichte*, 3 vols. (Stuttgart, Hiersemann, 1966-1981), vol. 2, 114. Susana Violante y Santiago Bazzano, *Otloh de San Emeramo. Acerca de las tentaciones de un cierto monje...* Edición bilingüe (Madrid: Editorial Académica Española, 2012).

pitagórica y también de pensadores romanos como Lucano, Virgilio, Horacio, Terencio, Juvenal, Fedro, Marciano Capella y, sobre todo, ha sido admirador y estudioso de Pseudo-Dionisio Areopagita, cuyas referencias pueden hallarse en *De vita et scriptis Othloni disquisitio*,² obra que refiere las citas de Otloh sobre el pensar de Dionisio a partir de la *pars* 4: [15D a 16A-B], donde también relata la necesidad de trasladar sus restos a San Emeramo porque allí habría predicado. En la *pars* 20: [23A-B a 24D], se mencionan las hipótesis sobre la pertenencia a Otloh del *Fragmentum relationis de translatione s. Dionysii e Francia in Germaniam, ad monasterium s. Emerammi*.³ Aún queda por establecer los restos de quién pretendía Otloh trasladar, si los de San Dionisio, primer obispo de París, que habría sido enterrado, hacia el año 630, en la Basílica de Saint-Denis, París,⁴ o los de Pseudo-Dionisio Areopagita. Ya en época carolingia, ca. 750, por orden de Pipino el Breve se comienza a construir en Alemania un nuevo santuario para albergar los confusos restos de Dionisio.

El *Fragmentum*, si bien se encuentra entre los manuscritos de Otloh, presta a esta doble duda, la de su pertenencia y la de la ubicación de los restos porque, lamentablemente, no poseemos un tratamiento preciso de todo este asunto. Ciertamente Otloh no menciona el contenido del *Fragmentum* cuando realiza la lista de los libros que escribió y copió, ni aparece en ninguna de sus obras. El tema, conocido en Regensburg y en varias zonas de Alemania, provocó una importante controversia. No obstante lo dicho, la pertenencia del escrito a Otloh se afirmaría por la grafía y su ubicación, siguiendo el argumento principal de Jean Mabillon en el diálogo *De miraculis*, donde hace constar que en S. Emeramo se había considerado seriamente dicha solicitud. Según *De vita et scriptis*, Otloh menciona los méritos de Dionisio y refiere que no tiene dudas de que su cuerpo debería ser consagrado en la Iglesia de San Emeramo junto a otros ilustres miembros, acontecimiento que sería un honor para toda Baviera al estar sus restos junto a Wolfgang y Gregorio, conforme la alusión en *De suis tentationibus* 23D-24D. Lo que suscita dudas es que los restos de otros santos nombrados por Otloh tampoco se hallaron en San Emeramo. Asimismo, un pasaje de Jean Mabillon admite una mención similar entre Otloh y Arnolfo, o el Conde Arnulf.⁵ El documento que dejara Otloh (que no consta en la edición de Migne, de 15D a 24D) lo transcribimos desde la recuperación que publica en su edición Bernhard Bischoff del *Liber de temptatione cuiusdam monachi*:

² *De vita et scriptis Othloni disquisitio*, PL 146 (París: Jacques-Paul Migne, 1853), columnas 10-24. Ver §4: menciones *in librum De cursu spirituali*. §20: Promisimus supra ad quartum Othloni opusculum nos hic de magni momenti fragmento *Relationis de translatione corporis S. Dionysii in Germaniam ad monasterium S. Emmerammi acturos*.

³ Othlonus Sancti Emerammi Ratisponensis, *Fragmentum relationis de translatione Dionysii e Francia in Germaniam, ad monasterium S. Emerammi*, editado por A. Hofmeister, MGH Scriptores 30/2 (1934): 823-837.

⁴ El obispo no tiene relación con Pseudo-Dionisio Areopagita, siglo V, con quien lo confundieron, así como también con un discípulo de san Pablo convertido en Atenas.

⁵ Jean Mabillon, *Vetera Analecta*, vol. 4 (Paris: Apud viduam Edmundi Martin, 1685), 403.

Socórreme también a mí por las súplicas de tus santos mártires Esteban y Lorenzo, Vito y Pancracio, Jorge y Emeramo, Quirino y Cástulo, Sebastián y Vicente, también por las de Mauricio y Dionisio [...] cuyas reliquias se conservan en este monasterio, además, por los votos de todos tus santos, ayúdame, te ruego, para que no entregue mi alma en manos de los que me persiguen por algunos pecados míos, sino con tu habitual piedad siempre como en todas partes me defiende.⁶

El monje de Regensburg nombra, analiza y valora los escritos de Pseudo-Dionisio Areopagita, aunque, probablemente, no tendría más documentos que lo traducido y comentado por Juan Escoto Eriúgena, quien enmendara la mala traducción de Hilduino.

Otra referencia directa la encontramos al final de los versos hallados en un códice en la biblioteca de San Emeramo,⁷ en ellos le ruega que tenga en cuenta “sus santas oraciones” [24B]. Este escrito está datado alrededor de 1063 y parece que copió algunos fragmentos –florilegios– de Dionisio. Este escrito de 1068-69 daría cuenta de tales intenciones y coincide con el relato del propio Otloh en *De suis tentationibus*.

Otloh fue monje copista, maestro, Decano y hagiógrafo, lamentablemente, no realizó una hagiografía sobre Pseudo-Dionisio Areopagita, quien, con sus argumentaciones, le impulsa a desarrollar parte de su pensamiento a través de las traducciones de Juan Escoto Eriúgena⁸ y con la posición del irlandés sobre la dialéctica, dado que, al referirse al libro de Marciano Capella,⁹ valora que sea la ciencia dialéctica a la que concede el mejor lugar.

Estas lecturas, gracias a las importantes bibliotecas de los monasterios por los que transitó, le permitieron a Otloh elaborar argumentos conflictivos en la época y aceptar la duda como algo humano, de lo que no se puede escapar. En los *Monumenta Germaniae Historica*, ss, t. XVII, páginas 567-568, encontramos el catálogo de la biblioteca de San Emeramo en el año 1000 donde se mencionan 17 libros de Agustín de Hipona; 3 *Vidas de*

⁶ Othlonus Sancti Emerammi Ratisponensis, *Liber de temptatione cuiusdam monachi*, 114: “Sucurre quoque mihi per preces sanctorum martyrum tuorum Stephani et Laurentii, Viti et Pancratii, Georgii et Emmerammi, Quirini et Castuli, Sebastiani et Vincentii, necnon per Mauricii et Dionisii, Gereonis et Kyliani, Bonifacii et Ianuarii [...] una per sociorum suorum patrocinia, sed et per preces sanctorum confessorum tuorum Silvestri [...] quorum in hoc monasterio vel in hac civitate reliquiae continentur, deinde per omnium sanctorum tuorum suffragia me, precor, adiuva, ne propter ulla peccata mea in manus persequentium animam meam tradat, sed solita pietate tua semper ut ubique defendat”. Traductor Santiago Bazzano.

⁷ Los versos faltantes son: “En ego tantillus Othloh vulgo vocitatus / Quamvis omnigenis corruptus sim malefactis, / Sat tamen istud opus scribendo tuum tibi promptus / Sancte Dionisi martyr celeberrime Christi. / Unde mei quaeso precibus sacris memor esto”.

⁸ Gracias al regalo que Bizancio realiza al hijo de Carlomagno, Luis el Piadoso, del códex con el *Corpus areopagiticum* o *Corpus dionysianum*, es que podemos acceder al pensamiento filosófico de Dionisio y al de Juan Escoto Eriúgena que, junto a Sedulio (también irlandés) y Anastasio, dominan el griego y realizan importantes traducciones.

⁹ Marciano Capella, *Le nozze di Filologia e Mercurio*, texto latino a fronte, introduzione, traduzione, comentario e appendici di Ilaria Ramelli (Milano: Bompiani, 2001). Mención de Iohannis Scotus Eriugena, *Annotationes in Marcianum Capellam* (Cambridge: C. E. Lutz, 1939).

san Agustín; 2 *Vidas de los Padres*; 19 misales (llama la atención la coincidencia con el número de los que dijo haber copiado Otloh); 16 Evangelios; 7 *Moralia in Job*; 7 libros de Beda; 7 de Jerónimo; 4 de Isidoro; 3 de Rabano Mauro; 4 de María Egipcíaca; 8 de Sedulio; 5 de Eustoquio; 1 fragmento de una ‘ortografía’ de Cicerón –posiblemente del tratado *De oratore*–; 4 de Prudencio; 4 de Donato; 4 de Catón; 2 de Aviano; 2 de Juvenal; 4 libros de Séneca sobre la virtud; 1 obra *Disputatio philosophica*; 1 *Epistola Augustini et Hieronimi inter se*; 1 *Gesta Karoli* y, también, al menos un ejemplar de: Lucano; Boecio; Prisciano; Casiodoro; homilías de Orígenes; Ambrosio; comentario de Remigio a Marciano Capella; glosas de Virgilio; Esopo; Alcuino... y muchos títulos más, enumeración que delata lo rica que era esta biblioteca en autores no solo cristianos. Por ello trabajaremos, sobre todo, las nociones de “duda” y “dialéctica” desde un sendero que hacemos comenzar en el pensamiento de Platón.

Duda y dialéctica

En el siglo XI surgen, desde mi valoración, dos posturas muy fuertes en relación con la aceptación y rechazo de la duda, alejadas geográfica e intelectualmente. Una es la de Otloh, quien contempló a la duda como fundamental para el ser humano en tanto ímpetu hacia el conocimiento, por eso escribe Otloh que Dios lo designa a él: “amator dubitationis totius”,¹⁰ a causa del ejercicio dialéctico y la teología negativa, que le permite reconocer que esa tan deseada verdad se fuga. La segunda postura es la de Anselmo de Canterbury (1033-1109), veintitrés años menor que Otloh, quien quiso eliminar la duda por todos los medios a su alcance.

Encontramos que Otloh utiliza la dialéctica como disputa porque le permite comprender una realidad y otorgarle sentido. Al concebirla como herramienta para dudar, se acerca a la relevante actitud filosófica en el discernimiento griego. De algún modo –a través de Pseudo-Dionisio Areopagita, Juan Escoto Eriúgena y los pensadores platónicos– sigue a Platón, para quien la dialéctica es parte del pensamiento filosófico y no un simple instrumento, aplicándola de esa manera al discurso sagrado. Se trata de un enfoque en el que alcanza preeminencia el pensamiento de los, hasta hace poco, llamados ‘(neo)platónicos’. ¿Por qué decimos ‘hasta hace poco llamados’ (neo)platónicos y por qué colocamos el “neo” entre paréntesis? Porque estos pensadores y pensadoras no se reconocieron a sí mismas/os con ese apelativo. El pensamiento así designado preferimos reconocerlo como ‘platónico’ o ‘platonizado’¹¹ si tenemos en cuenta que los siglos en

¹⁰ Otloh, *De suis tentationibus*, 41A: “Numquid adhuc, o amator dubitationis totius, aliquid certum et definitum probatione ulla accepisti?”.

¹¹ Esta distinción nos permite modificar nuestro modo de referirnos a la teoría de un autor, solemos escuchar decir, por ejemplo, el pensamiento “agustiniano” cuando se refieren al “pensamiento de Agustín” y corresponde enunciarlo de ese modo, ya que al referir su pensamiento como “agustiniano”, estamos confundiendo el pensamiento del autor específico con el de quienes se dedicaron a él. Es por ello que utilizo el término “platonizado” para referirme a

cuestión responden más bien a una vivificación del pensamiento de Platón con elementos de cierta indiferenciación entre lo expresado por varios pensadores griegos, no solamente Platón y Aristóteles. Recordemos que no es sino hasta finales del siglo XI que el Estagirita comienza a resurgir en el Occidente cristiano, aunque en este momento ‘platonizado’ se conocían varios de sus fragmentos así como algunas obras a través de Boecio y pensadores como Proclo, Porfirio y varios más. Si bien encontramos esta fuente platónica en la mayoría de los pensadores, y puede percibirse como poco original, llevó por senderos diversos a quienes la utilizaron.

Dichas fuentes le permiten, no solo a Otloh, comprender el sentido “móvil” de la dialéctica, en ese ejercicio de ascenso y descenso al ámbito inteligible, útil para la relación entre ideas y para comprender el campo de lo sensible. Asimismo, le permite analizar los modos de razonar como un arte para aproximarse a la verdad a partir del movimiento dialéctico ejemplificado en el encadenamiento de los razonamientos, sin dejar de advertir las contradicciones que todo escrito posee, incluidos los Sagrados, para dilucidarlas y alcanzar una interpretación válida. Nuestro monje no escribe sobre la necesidad de un discurso “único”, sino que para él “verdaderos” serían todos aquellos que nutrieran al ser humano en la perfección espiritual, al igual que los discursos diferentes de la Biblia, acompañados por otras lecturas.

Algunas teorías de Platón sirvieron a este fin

Si no se diera esta relación dialéctica entre el *τόπος* sensible, inteligible y el *εἶδος*, la formulación de enunciados proposicionales sería imposible, ya que los *εἶδη* tienen diferentes *status* ontológicos. En el ámbito inteligible hallaríamos las *οὐσίαι*, de las cuales el contexto sensible es solo una “burda” *mímesis*. Incluyendo esta calificación, hemos de recordar que Platón no desatendió el ámbito de la *inmanencia* y buscó un equilibrio que permitiera alcanzar su “conocimiento” en nuestro “recinto” de vida para obtener ese inalcanzable saber totalizante. El propio Platón pone en boca de Timeo el carácter de “posible, accesible, opinable, aproximado” del tema a tratar, “en un cambio permanente sin alcanzar nunca el ser”:

Es de total necesidad que este mundo¹² sea imagen de algo inmutable, de lo contrario es imposible de conocer. Los discursos están emparentados con aquellas cosas que explican. Hay que hacer el discurso verosímil, tanto el que habla como los ‘jueces’, tienen una

quienes supusieron estar refiriendo el pensamiento de Platón, cuando sabemos que no era solo el de él.

¹² Es importante aclarar que, si bien mantenemos el término “mundo” utilizado en la traducción, ya no se acepta. Por el contrario, se ha de utilizar “ámbito”, “lugar”, “medio”, “entorno”, “recinto”, “τόπος (τόπος)”.

naturaleza humana por lo tanto hay que aceptar el discurso como probable, admisible, aceptable y 'no ir más allá'.¹³

Esta última frase es fundamental porque si no podemos “ir más allá” no podremos “alcanzar nunca el ser”, por eso es “de total necesidad” que el *τόπος* sensible sea imagen de algo inmutable; de lo contrario no podremos explicar nada, quedaremos atrapados en la *δόξα* y en la verosimilitud, sin alcanzar certeza alguna.

Es en el *Timeo* donde algunos cristianos encontraron argumentos adaptables a sus teorías, por ejemplo, el “autor del universo”, una especie de “creador” desde el “bien” mismo. La pregunta de *Timeo*: ¿qué es lo que es siempre y no deviene, y qué es lo que deviene continuamente pero nunca es? (28A) se responde, su primera parte, por el *Uno*, que se entiende, mientras que el segundo planteo, “es opinable”, porque cambia:

La primera parte es comprendida por la inteligencia mediante el razonamiento, el ser siempre inmutable; el otro es opinable, por medio de la opinión unida a la percepción sensible no racional, nace y fenece, pero nunca es realmente. Además, todo lo que deviene, deviene necesariamente por alguna causa. Es imposible, por tanto, que algo devenga sin una causa. Cuando el artífice de algo, al construir su forma y cualidad, fija constantemente su mirada en el ser inmutable y lo usa de modelo, lo así hecho será necesariamente bello.¹⁴

Un relevante problema plantea Platón, no solo en este diálogo, y es el inacabamiento de ellos ante la imposibilidad de alcanzar ese conocimiento. Así, Otloh asume las limitaciones en el ejercicio de “comprensión”.

Por ejemplo, al finalizar el *Hípias Mayor*¹⁵ Sócrates diría: “un destino fatal me condena a continuas incertidumbres”. O al final del diálogo *Cratilo*, *Cratilo*, interlocutor de Sócrates, tiene que partir y la conversación queda inconclusa. Este diálogo trata sobre la “imposibilidad” de conocer “algo”, por la propia mudanza de las cosas. Solamente podrían ser conocidas si nos ofrecieran un momento de “quietud”, de “eternidad”. Pero, *εἰκῶν* se interpreta por “imagen” visual, “representación”, *imago* (en latín), contrapuesto a *fantasma, res* (en latín), que indica ficción, fantasía, o sea, que tiene apariencia de verdad y, por lo tanto, muy distinguible de *εἶδος* y *εἶδωλον*. En este diálogo el cuestionamiento es, precisamente, la imposibilidad de conocer algo y la posibilidad de confundir conocimiento con fantasía, *εἶδωλον*. Por ello señalamos la relevancia de la duda en toda elaboración argumentativa que intente poseer visos de filosofía.

¹³ Platón, *Timeo*, 29B-D, en *Obras Completas*, tomo 6, traducción, introducción y notas por M. Ángeles Durán y Francisco Lisi (Madrid: Gredos, 1992), 155-261. También consultamos la edición de Patricio de Azcárate (Madrid: Medina y Navarro, 1871-1872). Elegimos esta edición, junto a otras, porque es relevante la traducción, la terminología y la interpretación del momento en que fue realizada.

¹⁴ Platón, *Timeo*, 28A-B.

¹⁵ Platón, *Diálogos I*, introducción general por Emilio Lledó Íñigo, traducción y notas por J. Calonge Ruiz, E. Lledó y Íñigo y C. García Gual (Madrid: Gredos, 1985).

Epistemológicamente, no existiría dualidad en el pensamiento de Platón, sino duplicidad en la mimesis, una diferencia entre el orden de la intelección y el orden de la sensibilidad, que complejiza su captación gnoseológica. Por esta relación consideramos que, conforme su discurso, Otloh comprendía esta diferencia; por eso el camino dialéctico que emprende para alejar el error que, también, le permite reivindicar la duda al mostrar la tensión entre el pensamiento y las acciones, tal vez, para liberar el alma y alcanzar la unión con Dios, como leemos en Pseudo-Dionisio Areopagita, para lo cual es necesario encontrar un principio absoluto. Los pensadores medievales lo encontraron en aquel principio platónico que, tal vez por obra de Porfirio, tomó la forma de Dios que tenía que poder verse y leerse en el ámbito sensible¹⁶ ya que su Ser es incognoscible.

La homologación entre los *τόποι*, desde Platón, solo es posible a través del lenguaje y de la percepción, acompañadas de las creencias, *πίστις*, y de la opinión *δόξα*, que permiten ver en las cosas aquello que se quiere ver porque, al mismo tiempo que el lenguaje racional va universalizando las impresiones singulares en el concepto y determinando su sentido, va modificando el contenido del nombre (sustantivo-sujeto), transformándolo en *substantia*, y también lo va personalizando en el trabajo de pérdida de la significación que tenía hasta ese momento, adquiriendo de este modo una significación conforme el tiempo y el ámbito en que se lo pretende utilizar.

Ese principio, el *Uno*, permanece idéntico a sí mismo, sin movimiento y, a pesar de ello, es incognoscible. Solo tendríamos una aproximación “mimética” según palabras de Platón, y *teofántica* –vía negativa y/o metafórica– según Pseudo-Dionisio Areopagita, Plotino y Juan Escoto Eriúgena en relación con Platón.

Leemos en el *Timeo* sobre “el autor y el ordenamiento del universo”, cómo puso la inteligencia en el alma, a esta en el cuerpo y ordenó el universo de manera que resultara una “obra de naturaleza excelente y perfectamente bella”, aunque sea una copia. En relación con este “autor” se pone en cuestión “lo que existe siempre sin haber nacido y lo que nace siempre sin existir nunca”; si el universo existió siempre o ha sido creado, si ha sido creado, tuvo una causa ya que “todo lo que nace procede de una causa”, entonces el universo es una copia del modelo de la “razón, sabiduría y esencia inmortal del autor”, y su autor la mejor de las causas, ya que, porque quería que todo fuese bueno y nada malo, lo hizo pasar del desorden al orden. Esa esencia invisible y siempre divina es el intelecto “divino”, perfecto e inmutable.

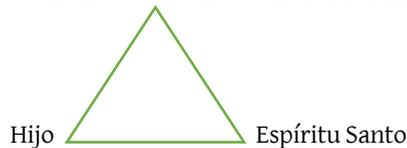
El “autor” o “hacedor”, demiurgo, pensó que mejor que esa unión del cuerpo y del alma del mundo sólo dependiera de sí mismo (34B). El tiempo nació con el universo para que, generados simultáneamente, también perezcan a la vez. El demiurgo crea el tiempo

¹⁶ En otras épocas tomó otras formas absolutas que fueron consideradas homólogas a la divinización realizada en el periodo medieval. Se endiosará a la razón, al cuerpo, a ambos, a la ciencia, al espacio sensible. En nuestros días no sostendríamos una divinización de la ciencia porque ella se basa (dicho popperiana y postpopperianamente) en refutaciones cuyo resultado nos permitiría obtener un conocimiento provisorio sumamente alejado del absoluto.

para que el universo sea “imagen móvil de la eternidad” (37C-38A). El tiempo y todo lo que existe no existían antes, “el tiempo huye”. Y aquí encontramos la inspiración de Agustín de Hipona sobre el problema del tiempo¹⁷ cuando leemos en el *Timeo*, “el futuro y el pasado son formas que en nuestra ignorancia aplicamos al ser eterno cuando solo puede decirse ‘es’”. Porque lo que deviene no posee nunca el ser... En apariencia, no se leía el diálogo *Timeo* en su totalidad, sino estos fragmentos referidos, a través de los filósofos “platonizados”.

Como intentamos señalar, el pensamiento lógico está articulado con el ontológico y relacionado con la noción de *Logos*. Sobre todo, encontramos “similitudes” con el pensamiento de Plotino y de Porfirio, al partir de lo *Uno*, que permitiría ser pensado, por el cristianismo, en su coincidencia con Dios y lo inteligible con Cristo; asimismo, el alma del mundo podría ser relacionada y expresada por el Espíritu Santo, de modo que generaría un proceso de “doblamiento” o triangulación que cerraría en lo *Uno*.

Padre (*Uno*, que cerraría de este modo en el cristianismo)



Considero que es una figura que se vuelve autosuficiente, necesaria y siempre actual. Por lo cual, esa estructura vertical de las hipóstasis, al replegarse sobre sí, se identificarían con la Trinidad, consecuencia de la transformación llevada a cabo por autores cristianos, de los datos “platonizados”. El espacio creado, contingente y sensible, fue quedando fuera de la ontológica estructura trinitaria, olvidando la importancia capital de la doble naturaleza de Cristo que es quien liga los opuestos.

Una concepción relevante para el pensamiento cristiano es que, a partir de los elementos primordiales, *εἶδος*, que el propio Platón significa en forma de triángulos al considerar, en el *Timeo*, que los triángulos isósceles y escalenos expresarían los elementos ontológicos, por antonomasia, del universo al poseer una tridimensionalidad que explicaría la corporalidad en el ámbito sensible que le permite asociar los cinco poliedros regulares con las entidades. En el mencionado diálogo, asocia los cuatro elementos: aire, fuego, tierra y agua, con los poliedros regulares.

De todo lo que antecede, se genera la concepción de que la opinión verdadera no se diferencia en nada de la inteligencia (enseñanza razonada, razonamiento verdadero que no se altera por la persuasión). ¿Quiénes acceden al conocimiento inteligente de la especie inmutable no generada, indestructible, imperceptible, invisible? He aquí el problema. Si

¹⁷ Agustín de Hipona, *Confesiones*, estudio preliminar, traducción directa y notas por Silvia Magnavacca (Buenos Aires: Losada, 2005). Si bien la cuestión del tiempo recorre toda la obra, lo encontramos explícitamente desarrollado en el Libro XI: 323-344, en especial capítulos X a XXXI.

el ser humano entra en contacto con la verdad, y lo logra, participa de la inmortalidad en cuanto es posible por naturaleza humana.

Antes hemos señalado la aproximación literal o alegórica al escrito de Platón y cómo nunca llega a explicarse la totalidad de la hipótesis o tema. Su concepción acerca del *εἶδος*, que más tarde criticará en su diálogo *Parménides*, sería la única que le permitiría llegar al conocimiento de todos los objetos, sean sensibles o inteligibles.

Juan Escoto Eriúgena

Juan Escoto Eriúgena sostiene que la cosa y lo que de ella se predica constituyen la misma cosa. La razón “verdadera” da cuenta de ello.¹⁸ La implicación de las categorías entre sí conllevan la necesidad de estudiar su interrelación. Juan Escoto Eriúgena pretende unir la especulación con la Biblia y los Padres de la Iglesia; la lógica con la ética; la historia de la salvación con la metafísica, sin encasillarse en ninguna disciplina. De este modo, la influencia de su pensamiento modifica la manera tradicional de entender la religión cristiana al unificar las tradiciones vigentes en el imperio carolingio: la bíblica, la boeciana, la agustiniana y la dionisiana. Al servicio de este proyecto puso las siete artes y, por eso, Otloh les otorga tanta relevancia. Sin renunciar al don divino del pensamiento propio, se encuentra ante una disyuntiva que no quiere que sea tal, trabaja con pasión para que la fe y la razón (ambas incompletas si se las aísla) no sean, para él, elementos contradictorios, sino complementarios y, este término “complementario”, nombra la acción que el pensamiento ha de llevar a cabo.

Para Juan Escoto Eriúgena, que mantiene los argumentos de Pseudo-Dionisio Areopagita, la creación es signo de Dios, y su manifestación, una teofanía. Por ello, no se puede poner a Dios como signo de nada, porque carecemos de su materialidad y lo rebajaríamos a creatura. No es fácil entender a Dios como símbolo, porque implica un espacio polisémico que emerge en su propia manifestación que la escritura pretende materializar.

En tanto gramático y dialéctico, Juan Escoto Eriúgena introduce en el mundo latino la traducción de la obra de Pseudo-Dionisio Areopagita, la tradición griega *platonizada*, que le permite reconocer una nueva concepción del mundo. También introduce al ser humano en el diseño de Dionisio que, a semejanza de la divinidad, es indeterminable y no objetivable en su esquema cuádruple de las *species*. Consideramos que, de algún modo, enaltece la dignidad del ser humano porque sostiene que “todo, tanto lo visible como lo invisible ha sido creado en él”.¹⁹ Las cosas naturales existen en el pensamiento humano

¹⁸ Juan Escoto Eriúgena, *Periphyseon (División de la Naturaleza)*, traducción, introducción y notas por Francisco José Fortuny (Barcelona: Orbis, 1984), 471D: “Nam iuxta dialecticorum opinionem omne quod est aut subiectum aut de subiecto aut in subiecto est [aut in subiecto et de subiecto]. Vera tamen ratio consulta respondet subiectum et de subiecto unum esse et in nullo distare”.

¹⁹ Juan Escoto Eriúgena, *Periphyseon*, segundo y tercer modo de ser y no ser, 444A-445B, 484C-485C.

de manera más verdadera que en sí mismas. Modifica el criterio de jerarquía de Dionisio, afirmando que el ser humano se encuentra inmediatamente delante de Dios, sin que se interponga ninguna creatura.

Otloh refiere, en boca del monje Enrique, la postura de Juan Escoto Eriúgena y de Pseudo-Dionisio cuando sustentan la imposibilidad de nombrar a Dios, definirlo o comprenderlo; ni su ser ni su ciencia se pueden conocer. Enrique realiza una comparación mostrando que comprender la *teofanía* es como intentar vaciar de agua el mar:

Pues, por cierto, según las fuerzas del que trate de agotar el mar, puede vaciarlo, pero después de tratar vaciarlo, no ofrecerá en absoluto signos de disminución. No de otro modo, también de Dios se puede discutir un poquito, pero la profundidad y grandeza de su sabiduría, no puede ser comprendida mediante ninguna discusión de manera que permita agotarse algo [...] ni siquiera hasta un punto puede ser explicada por la razón humana [...]²⁰

Otloh realiza una importante exégesis de los símbolos en los textos adjudicados a Pseudo-Dionisio Areopagita, con los que el cristianismo se expresa y considera cómo, a través de esta revelación en la jerarquía de lo emanado, se lograría la sabiduría para el acceso al orbe celeste, que permitiría alcanzar la tan deseada unión con Dios, un “anhelado” acontecimiento que es analizado desde diferentes posturas místicas y filosóficas para lo cual, las cuestiones extraídas de los fragmentos del *Timeo*, son fundamentales.

La concepción del *Uno* y la negación de Otloh

¿Cómo relacionamos la concepción del *Uno* revisitada por estos pensadores de los siglos III-VI²¹ con la negación que realiza Otloh de la existencia de Dios y de la verdad de las Escrituras?

El *Uno* indica una realidad *super* o *vacua* de la que fluye, se desparrama (hay quienes utilizan los verbos: surgir, emanar, proceder; debatibles cada uno de ellos) en la inteligencia, el *Logos*, el *Alma* y, por último, la *materia* o la naturaleza, similar a lo expresado por Platón en *Timeo* 28a. A las tres primeras se las ha designado con el término griego ὑπόστασις que se ha comprendido como “lo subyacente”, aquello que sostiene las cualidades de la cosa y también como *subjectum*. La primera de las hipóstasis, el *Uno*, es inefable, con las consecuentes dificultades como señalara Agustín de Hipona en *De doctrina christiana* I, 6, 6:

²⁰ Otloh, *De tribus quaestionibus*, 64A: “Mare enim juxta haurientis vires hauriri quidem valet, sed post haustum nulla prorsus diminutionis signa praebet. Haud aliter quoque de Deo aliquantulum potest disputari; sed profunditas et magnitudo sapientiae ejus disputatione nulla ita valet comprehendi ut quidquam patiatu exauriri. [...] ita etiam divinitatis supernae majestas ab humana ratione, juxta dignitatem, vel usque ad punctum, nequeat exponi [...]”.

²¹ Pensadores que se unieron a variadas manifestaciones zoroástricas y la propia cábala judía, de la que, en parte, surgirá el cristianismo.

¿Por dónde sé yo esto, sino porque Dios es inefable, mientras que lo que yo he dicho fuere inefable, no lo hubiera dicho? Y por eso, ni aún ‘inefable’ se le puede llamar a Dios, pues ya decimos algo cuando decimos eso. Tenemos aquí no sé qué linaje de contienda de expresiones, pues si inefable es lo que no puede decirse, no será inefable lo que puede decirse inefable.²²

Entonces, si no se puede nombrar, ni se puede conocer, sino que solo se puede intuir, es lícito decir que “no es lo que ‘creemos’ que es, o ‘deseamos’ que sea”, siendo el *Uno* aquello de lo que se *hipostasía* todo lo demás. Ese *Uno* que es ser sin ser “Ser”, en su inefabilidad, o nada, permite pensar a un dios diferente del judío y de la concepción griega de perfección, aplicándola a la “nueva” concepción cristiana. Para Pseudo-Dionisio Areopagita, al *Uno* no podía agregársele ningún otro predicado, porque hacerlo significaría introducir en él la multiplicidad. Pero si es necesario calificarlo, como aparece en los Escritos Sagrados, se trataría sólo de describir manifestaciones del *Uno*, pero no el *Uno* mismo: las *teofanías*. El *esse super, essentia*, significa la unidad de caracteres o notas fundamentales que al ser indeterminables quedan solo en su enunciación, porque su *quidditas* no puede ser objeto de entendimiento.

En este modo de “ser sin ser” del *Uno* y en su inefabilidad se opta por intentar hablar de él a través de una vía negativa. Negativa aquí (quede claro) no indica “negar el principio *Uno*”, sino designarlo sin afirmar nada de él, porque siempre supera y superará su inabarcabilidad. Ninguna *categoría* puede aplicársele, ninguna función le cabe, no está sometido a ninguna, pero de él se difunden. Por eso es mejor no decir nada de Él a decir algo, porque sería determinarlo.²³ Y es esta identificación entre Dios y nada que va a inspirar a Juan Escoto Eriúgena.

Ciertamente si afirmas que Él es tal o cual, se te podrá probar la falsedad, ya que no es nada de lo que es, se dice o se puede entender. Pero si declaras ‘No es ni esto, ni eso, ni aquello’, aparecerás como quien es veraz, porque Él no es ninguna de las cosas que son y no son. A Él no puede acceder nadie que, fortalecido primero para el camino de la mente, no abandone todos los sentidos, las operaciones intelectuales y lo sensible, y todo lo que es y no es y –en cuanto es posible–, sea restituído a la unidad no cognoscitiva de Aquel que está sobre toda esencia e inteligencia; de quien no son propias ni la razón, ni la inteligencia; del que ni se dice, ni se entiende; del que no tiene propiamente ni nombre, ni palabra. Con todo, no es

²² Agustín de Hipona, *De doctrina christiana*, ed. bilingüe Balbino Martín Osa, O. S. A., en *Obras de San Agustín*, vol. XV (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2ª ed. 1959), 49-285, aquí I, 6, 6: “Diximusne aliquid et sonuimus aliquid dignum Deo? Imo vero nihil me aliud quam dicere voluisse sentido: si autem dixi non hoc est quod dicere volui. Hoc unde scio, nisi quia Deus ineffabilis est; quod autem a me dictum est, si ineffabile esset, dictum non esset? Ac per hoc ne ineffabilis quidem dicendus est Deus, quia et hoc cum dicitur, aliquid dicitur. Et fit nescio quae pugna verborum, quoniam si illud est ineffabile, quod dicit non potest, non est ineffabile quod vel ineffabile dici potest. Quae pugna verborum silentio cavenda potius qua voce pacanda est [...]”.

²³ Juan Escoto Eriúgena, *Periphyseon*, 143-144 y ss., parágrafo “Más engaña al alma oír afirmar de Dios cosas semejantes que no las opuestas”, 512B-513B. También, Juan Escoto Eriúgena, *Periphyseon*, trad. Lorenzo Velázquez (Navarra: EUNSA, 2007).

irracional –como dijimos con frecuencia– que se puedan predicar de él todas las cosas que existen, desde las más altas hasta las más bajas, por cierta similitud o disimilitud, o contrariedad, u oposición, ya que por Él son cuantas cosas de Él pueden predicarse.²⁴

Su excesiva simplicidad impide a los seres humanos decir siquiera si es. Y es por la vía metafórica que indica que el *Uno* es “como” el sol, “como” la luz. Sólo alejándose de lo sensible puede llegar a captarse el *Noûs* e intuir el *Uno*. Esta metáfora la encontramos también al finalizar el libro VI de la *República*, allí donde Platón explica parte de su método dialéctico que permitiría “ver” la “forma” del Bien, pero no el “Bien” en sí mismo que “está más allá del ser en poder y dignidad”.²⁵

Dios hace posible todo lo existente y sus posibles contenidos, relaciones entre experiencias, ideas, pensamientos, invenciones, visiones... pero ¿es ese ente un ente más?, en cuyo caso debería formar parte del conjunto de los entes, ¿o no es un ente?, en cuyo caso debemos preguntarnos qué cosa es. ¿Es un ente que supera a los demás? Enunciado que Otloh explica desde Pseudo-Dionisio Areopagita:²⁶

El *Uno* es simple y no puede otorgársele ningún otro predicado porque hacerlo significaría introducir en él la multiplicidad. Dios-Uno se manifiesta desde más allá del ‘ser’ y del ‘pensamiento’. Si decimos ‘más allá del ser’, nos remitimos al ‘no-ser’. Y al hablar de ‘pensamiento’ nos referimos a la multiplicidad de funciones que le puede asignar. Al decir que está ‘más allá’, está afirmando que ninguna categorización le cabe, no está sometido a ninguna, pero de Él se difunden.²⁷

Ante esta argumentación surge en Otloh un problema que se puede plantear en dos niveles: 1. creer sin cuestionar, 2. cuestionar y, al hacerlo, no creer. En este ámbito de negaciones y metáforas, recobramos su decir: “Dudé absolutamente de que, o bien pueda

²⁴ Juan Escoto Eriúgena, *Periphyseon*, 510c y ss.: “Siquidem si approbaveris, hoc vel hoc illum esse, falsitatis redargueris, quia omnium, quae sunt, quae dici vel intelligi possunt, nihil est. Si vero pronuntiaveris, nec hoc, nec illud, nec ullum ille est, verax esse videberis, quia nihil horum, quae sunt et quae non sunt, est; ad quem nemo potest accedere, nisi prius corroborato mentis itinere sensus omnes deserat, et intellectuales operationes, et sensibilia, et omne, quod est et quod non est, et ad unitatem, ut possibile est, inscius restituatur ipsius, qui est super omnem essentiam et intelligentiam; cuius neque ratio est, neque intelligentia, neque dicitur, neque intelligitur, neque nomen ejus est, neque verbum. Non autem irrationabiliter, ut saepe diximus, omnia, quae a summo usque deorsum sunt, de eo dici possunt quadam similitudine, aut dissimilitudine, aut contrariedade, aut oppositione, quoniam ab ipso omnia sunt, quae de eo praedicari possunt”.

²⁵ Platón, *República*, traducción por Conrado Eggers Lan (Madrid: Gredos, 2011). Conrado Eggers Lan, *El sol, la línea y la caverna* (Buenos Aires: EUDEBA, 1975).

²⁶ Susana Violante, *Duda y dialéctica en De suis tentationibus de Otloh de San Emeramo*. <http://www.tesisenred.net/TDX-0322110-092259/> (Barcelona: Edició Biblioteca Universitat de Barcelona, 2010). Ver § 2.3.3.

²⁷ Susana Violante, *Duda y dialéctica*, 330.

haber alguna verdad y provecho en la Sagrada Escritura, o bien que Dios omnipotente exista”.²⁸ El discurso intelectual no permite aseveración alguna.

Decir ‘Dios no existe’, es un enunciado de todas las épocas, aunque figura en la Biblia y los doctos se empeñan en refutarlo. Sentir la ausencia en lo más profundo del espíritu, no es lo mismo que ‘decir’ su negación, Otloh la toma como producto de una *insaniae morbo depressum* porque le genera algo más que angustia: desamparo.²⁹

Un desamparo que se encuentra reflejado también y posteriormente en Anselmo de Canterbury, en el primer capítulo de su *Proslogion*: “Exhortación de la mente a la contemplación de Dios”, un relato sumamente sentimental, existencial, ontológico, ante la imposibilidad de ver a Dios cara a cara, porque está oculto, enturbiado por el humo del pecado, *offuscata fumo peccatorum*, “¿dónde te buscaré ausente? ¿por qué no te veo presente?”³⁰

El desamparo en Otloh se expresa ante la profunda duda que nunca pudo superar y que, si Dios existe y es como le han dicho que es, entonces surge el temor de que, por dudar, no obtendrá salvación alguna, su alma estará condenada por la negación e insensatez de no aceptar la certeza de Dios. La negación absoluta de aquello en que se desea creer, pero carece de toda posibilidad de cognoscibilidad humana, como veíamos en el *Cratilo*. “Duda y dialéctica”, Otloh lo refiere a sí mismo del siguiente modo:

Lo mismo se ha de entender sobre la esencia de Dios. De otro modo, si alguna persona o virtud de Dios omnipotente existiere, no habría en manera alguna tanta confusión y diversidad en todas las cosas, sino que no encontrarías tantas diferencias críticas y no te amenazaría la duda que ahora sufres.³¹

Una referencia interesante sobre la importancia de dudar es la que pone en boca del Demonio: “¿Piensas que yerran tantos miles de hombres, quienes, como tú mismo hace poco reconocías, ni procuran observar ni aceptar los documentos de los libros?”³²

Aquí presenciamos cómo surge la inquietud sobre el tema del mal, lo más alejado de la última de las *hipóstasis*, que degenera en materia y lo contiene como problema. Relevante en este periodo en el que muchos de estos pensadores y pensadoras *platonizados* no lo concebían de modo independiente de las decisiones de las personas, sino como “carencia de conocimiento del Bien”. Así también Otloh va a comprender el problema del mal del modo que estaba en boga: la responsabilidad “es” del ser humano y no de Dios; por esto y mucho más había que pensar en un ser humano que, alejándose de Dios, –del

²⁸ Otloh, *De suis tentationibus*, 32B: “in ista autem omni dubitatione et mentis caecitate circumseptus, si aut ulla in Scripturis sacris veritas sit ac profectus, aut si Deus omnipotens constet prorsus dubitavi”.

²⁹ Susana Violante, *Duda y dialéctica*, 284.

³⁰ Anselmo de Canterbury, *Proslogion*, traducción del latín por Manuel Fuentes Benot (Buenos Aires: Aguilar, Biblioteca de iniciación filosófica, 1970), 33-36.

³¹ Otloh, *De suis tentationibus*, 33B.

³² Otloh, *De suis tentationibus*, 32C.

Uno en la figura platónico-plotiniana-, se instalara en las sombras y no supiera usar su razón, o sea, su “ser” más cercano al *Uno*, luminosidad que la propia Divinidad infunde en el *Noûs*; *Logos* enunciador de “verdad” en el intelecto por $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ o *deificatio*. Así lo entiende Pseudo-Dionisio Areopagita: “jerarquía es una ordenación perfectamente santa”³³ que está instaurada por lo divino que le permite hablar de una ley:

[...] vivificante, pues esta ley gobierna el incesante movimiento de avance y retroceso, de flujo y de reflujo continuos por el que desciende la luz que emana de lo Único para dar vida a los seres de un extremo al otro de la cadena de las criaturas, impulsándolas hacia lo alto a confundirse en la unidad de lo divino. En efecto, la meta de la jerarquía es, en la medida de lo posible, la asimilación y la unión con Dios.³⁴

Otloh hizo uso de los argumentos de Pseudo-Dionisio Areopagita, negó que se pudiera categorizar a Dios basándose en la teoría de Aristóteles en cuanto enlace entre un sujeto y varios predicados.

Dialectici et antiqui

Otloh sostiene en *De tribus quaestionibus*,³⁵ que lo que “es” se dice, como pretendía Aristóteles en sus *Categorías*, de muchas maneras y que no todas ellas son verdaderas, de aquí derivamos la importancia que, como hemos señalado anteriormente, poseen las artes liberales para dilucidarlas. Realizará su defensa de la variedad discursiva siempre que esta no entorpezca el desarrollo espiritual.

Por ejemplo, en la *Visio tertia*, Otloh manifiesta que, ante una situación adversa en la que “Werinhario, muy importante en el obispado de Freising y respetable por sus decretos, no sólo en todo el clero y el pueblo, sino también entre los más altos príncipes en esa diócesis, se levantó contra mí por cierta falta”,³⁶ le responde:

Las causas de muchos se han de restablecer para mí solo, publicados, con toda la sutileza argumentativa que pude, para mi defensa y su refutación [...] los entregué para que los leyera, diciéndole: ‘Puesto que no soy tan elocuente como mi necesidad lo exige en una

³³ Pseudo-Dionisio Areopagita, *Sobre la jerarquía celeste*, texto bilingüe y catálogo de figuraciones de la tradición angelológica. traducción, introducción y notas de Alberto Juárez Carbajal (México: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 2020), 165.

³⁴ Pseudo-Dionisio Areopagita, *De la jerarquía celeste*, 165.

³⁵ Otloh, *Dialogus de tribus quaestionibus*, PL 146 (París: Jacques-Paul Migne, 1853), columnas 59-103.

³⁶ Otloh, *Liber visionum tum suarum, tum aliorum*, PL 146 (París: Jacques-Paul Migne, 1853), columnas 341-388, *Visio tertia* 347C-D: “[...] interea accidit ut quidam archipresbyter, nomine Werinharius, in episcopatu Frigisingensi praestantissimus, omnique non solum clero et plebi, sed etiam principibus summis in ea dioecesi statutis verendus, in me commoveretur pro vitio quodam”. Traductor Santiago Bazzano.

conversación ordinaria, leed esta carta y prestadle atención si en algo puedo responder con mis escritos'.³⁷

Él comprende la variación de interpretaciones, por eso da a leer su carta para “su defensa o refutación”. También encontramos este reconocimiento en relación con la lectura de Lucano, en 348D, escribe: “entre tanto [en medio de ‘esa locura o ilusión’ del asedio] con el esfuerzo que podía frecuentaba la lectura de Lucano” (“Verumtamen interea nisu quo potueram lectionem Lucani frequentabam”). Vivió la asedia como una ilusión porque, cuando pensaba que era azotado por tales lecturas, no halló sangre brotando de su cuerpo. Por lo tanto, distingue entre visión y vivencia.

Se lo ha relacionado a Pedro Damiano y a Manegold de Lautenbach, pero su postura no coincide con la de ellos.³⁸ Otloh imprime lo que podríamos concebir como un criterio de demarcación entre el “buen” o “mal” uso de la dialéctica que, siendo parte de la filosofía, es una herramienta aplicable al discurso sagrado en tanto nos nutra en la perfección espiritual. Así, Otloh asume las limitaciones que se presentan en todo ejercicio de comprensión.

A diferencia de Pedro Damiano, Otloh sostiene las múltiples interpretaciones que conlleva la Sagrada Escritura. Critica a la filosofía cuando se la utiliza en la elaboración de argumentos que sirvan para modificar la verdad en mentira y esa inversión sea empleada en cuestiones personales que contradigan el bien común. El monje de Regensburg rechaza a los filósofos cuando escucha la defensa de los simoníacos basándose, sobre todo, en el discurso de Cicerón. O cuando se amparan en la falsa necesidad de posponer la lectura de los textos sagrados y priorizar los profanos. Entonces pregunta a los filósofos por qué los postergan:

¿Acaso está probado que la lectura santa sea tan vil que, con razón deba posponerse a los libros profanos? ¿O es tan fácil, que no es digna de ningún esfuerzo, por qué posponéis ésta, filósofos, a todo otro estudio?³⁹

Pero él mismo realiza este aplazamiento en su lectura al priorizar el pensamiento pagano porque “ellos tenían una mayor pasión por los estudios liberales”.⁴⁰ Esta

³⁷ Otloh, *Visio tertia*, 347D: “Multorum causae mihi soli sunt referendae) in meam defensionem ejusque reprehensionem, quanta potui argumentosa subtilitate editos, in concilio quodam pro mei causa habito coram omnibus illic commanentibus ei legendos traderem, dicens ad illum: Quia in sermone communi non ita ut necessitas mea exigit eloquens sum, legite hanc epistolam et attendite si quid litteris respondere valeam vobis”.

³⁸ Ver Susana Violante, *Duda y dialéctica en De suis tentationibus de Otloh de San Emeramo*, Tercera parte.

³⁹ Otloh, *De doctrina spirituali*, 270A-B: “Nunquid tam vilis fore lectio sancta probatur / Ut merito libris sit postponenda profanis? / Aut est tam facilis quo nec sit digna labore, / Hanc quia, philosophi, studio postponitis omni?”.

⁴⁰ Otloh, *De doctrina spirituali*, 270B-C: “Cum quibus est major studiis liberalibus ardor”.

justificación de la aceptación y recepción de los conocimientos paganos por la comunidad cristiana, la expresa Otloh con la siguiente valoración:

Así como los hijos de Israel, al dejar Egipto hace mucho tiempo, despojaron a los egipcios de oro, plata y prendas valiosas y, llevando a éstos con ellos, los emplearon para honrar a Dios, así también cada uno de nosotros, convertidos de la vanidad del mundo a la pureza de la vida espiritual, debería hacer igual. Tomar el conocimiento de los textos seculares, elegir las cosas más valiosas entre ellos, esto es tomar las palabras que acuerden con la vida espiritual, y trasladar estas cosas al elogio de Dios [...] Como leíamos que hicieron muchos padres venerables y santos [...].⁴¹

Él mismo confiesa las contradicciones que abatían su intelecto, puesto que cuanto más intentaba quedarse en la lectura de los textos paganos, mayores eran los obstáculos para que se apartara de ellos. También observa que muchos doctores, encargados del cuidado del alma, en lugar de hacerlo mediante los textos sagrados, seguían “la maldad”. En determinados momentos de su obra leemos un desprecio por las artes liberales que es absoluto y, en otros, él mismo desconfía de la Escritura: “amaba con la boca a Cristo, pero con el corazón al mundo”.⁴²

Tal contradicción puede explicarse porque Otloh tuvo la posibilidad de estudiar artes liberales desde pequeño gracias al impulso de su padre, que no quería que se hiciera monje, pero sí que se alfabetizara. No obstante, como hemos mencionado, él mismo lo había aceptado como un beneficio de Dios. Lo confiesa en todas sus obras y sobre todo en *De suis tentationibus*.

El monje de San Emeramo aprecia y valora tanto la educación intelectual que se había propiciado a sí mismo, ya que aprende a leer y a escribir a escondidas, como la que había recibido, al punto que sufría cuando no podía dedicarse a la lectura, escritura y copia de libros. Cuál teatralización trinitaria, Otloh es tres personas, o personajes, con los que conforma un *trílogo*: Dios, Demonio y él mismo. Al poner argumentos en ellos “se dice” aquello que considera que “ellos” le dirían. Para mostrar su gratitud por los dones recibidos pone en boca de Dios este comentario:

Por lo tanto, ya que se te ha concedido conocer tales documentos leyendo y meditando ¿por qué, te ruego, no son suficientes para ti como confirmación de fe y esperanza salutífera? ¿Acaso estimas como un pequeño beneficio o sin causa alguna, que te haya sido concedida la ciencia de las letras? ¡Oh, de cuánto valor juzgarían muchos estas mismas cosas que tú en

⁴¹ Otloh, *Sermo de eo quod legitur in psalmis*, PL 93, 1116B: “Sicut filii Israel quondam ex Aegypto profecti Aegyptios in auro et argentum et vestibus pretiosis despoliaverunt, eaque secum diferentes ad honores Dei posuerunt: ita unusquisque a saeculi vanitate ad spiritualis vitae puritatem conversos agere debet. Si quam in saecularibus litteris notitiam habuit, eligat ex eis pretiosa quaeque, id est, honestae et spirituali vital congrua dicta, illaque secum tollat tam ad laudem Dei [...] Sic enim multi venerabiles sanctique patres fecisse leguntur [...]”.

⁴² Otloh, *Sermo...*, 278A-B: “Ac mirans primo super hoc errore profundo [...] Quare duces populi perversa magis sequerentur / Ore quidem Christum, sed amarem pectore mundum”.

nada consideras! Así pues, ya que no solo la gracia de la ciencia de las artes liberales, anteriormente mencionada, sino también eso que antes sentías como algo enteramente cierto acerca de Dios por ingenio natural y por la misma experiencia de la vida común ahora, arrastrado al olvido y al error, no están a tu disposición para que mantengas la constancia de la fe y de la esperanza entre las molestias de la tentación provocada, me complace referir aquellos beneficios de Dios que has experimentado en la niñez; para que, mientras esto que ahora ignoras, aunque instruido mediante muchos documentos, por estar en una edad más madura, probaré que en otra época, en la niñez, conocías suficientemente, o por lo menos así confundido, conviertas tu corazón y jamás desconfíes de la misericordia y de la paciencia de Dios, de ningún modo parezcas afligido, ni seas atacado por cualquier clase de tentación.⁴³

La cita es extensa, pero clarificadora de lo vivido que le llevó a un profundo compromiso en la alfabetización de los monjes, por el cual se lo ha considerado un protoescolástico y humanista, maestro de espiritualidad.

La obra de Otloh es una respuesta a la herida del *homo litteratus*, de quien busca con la razón pero que necesita y quiere la fe. Otloh utilizó el pensamiento *platonizado* que le permitió intensificar el movimiento dialéctico entre pensado y sensible, un trayecto necesario al inteligirlo como una continuidad, un reconocimiento de su humanidad para alcanzar la espiritualidad que, en su acción de rechazar y aceptar a la vez el uso de la dialéctica, subsiste como única acción posible para salir de la oscuridad del analfabetismo religioso y personal.

Concluyendo la exposición, no el tema

Por lo aquí expuesto, valoramos la reflexión filosófica de los pensadores griegos y los *platonizados* que permitirán a otras personas posteriores, como Otloh, no solamente guiarse por el contenido de la Escritura sino por aquellas obras que consideran “vivificantes”, conforme sostiene en *De suis tentationibus* 29A: “Habiendo encontrado a muchos hombres de diversa cualidad, y tales que leían libros paganos”. Y en 35A: “Pediste

⁴³ Otloh, *De cursu spirituali*, 223A. *De suis tentationibus*, 37C-38 A: “Quia igitur tibi datum est nosse legendo et meditando hujusmodi documenta, cur quaeso non sufficiunt, tibi pro fidei et spei salutiferae constantia? Numquid pro munere parvo, sut sine causa datam tibi litterarum scientiam existimas? O quanti pretii pensarentur ista apud multos quae tu pro nihilo deputas. Proinde vero quia non solum supra memorata scientiae liberalis gratia, sed etiam ea quae ex ingenio naturali ipsoque usu communis vitae velut certissima de Deo prius sentiebas, nunc in oblivionem et in errorem ducto tibi minime suppetunt, pro retinenda inter tentationis illatae molestias fidei speique constantia, libet illa referre Dei beneficia, quae expertus es in pueritia, ut dum hoc quod modo, licet plurimis documentis instructus, utpote in aetate maturiori constitutus ignoras, te olim in aetate puerili satis nosse probavero, vel sic confusus ad cor redeas, et de Dei misericordia patientiaque nunquam diffidas, quolibet modo afflictus videaris, qualicumque tentatione impugneris”.

que te fuera garantizado un lugar para ti, en el que tuvieras abundantes libros”, porque la lectura vivifica el alma, pero no cualquier lectura es apropiada para cualquier momento.

La traducción del *Corpus dionysiacum* posibilitó el desarrollo de la teología negativa permitiendo, como acontece en Otloh, dudar y hasta llegar a negar la existencia de Dios. Ha sido el amor a la palabra creadora de Dios la que le posibilitó al monje de Regensburg, poner su empeño en la tarea de comprender, no a Dios porque es imposible, sino al fenómeno religioso en su expresión humana, siempre con la ayuda de la razón que le permitiera sobrellevar la duda en la aceptación de la imposibilidad de alcanzar la verdad absoluta, como había sido enunciado ya por Platón. He aquí su confianza en los pensadores *platonizados* y en los poetas romanos para desenclaustrar la “relación entre fe y razón”, ya que para él no son contradictorias, sino que las “conjunta” sin que pierdan sus características específicas, contingentes o *supra-naturales* para acceder al desarrollo de la espiritualidad en el ser humano.

Si el ser humano es imagen de Dios, se puede interpretar que hablar de imagen es hablar de una ilusión, una entelequia que manifiesta lo que no aparece. Entonces, lo que aparece sería un arquetipo teórico que posibilitaría la libertad de “imaginar”. Juan Escoto Eriúgena argumenta esta “imagen” como metáfora, porque todas las palabras son signos convencionales, no naturales, y no se pueden aplicar a la naturaleza divina.

La metáfora se instala y muta de “sentido ficticio” a “sentido conceptual”. Cuando al sentido se lo entiende como *representación* se lo refiere a un todo (Dios), del que es su despliegue. Como escribió Platón en el *Timeo*, es importante estar bien provisto intelectualmente y hacer un discurso adecuado a lo que se pretende expresar.

Afortunadamente, me invade la duda de haberlo logrado porque restan muchas cuestiones por analizar, ya que en toda investigación se entrelazan una pluralidad de perspectivas y datos, motivo por el cual es relevante continuar el análisis de estas transformaciones interpretativas.

Susana Violante
violantesb10@gmail.com

Fecha de recepción: 25/11/2023

Fecha de aceptación: 08/01/2024

