

REVISTA ESPAÑOLA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

UCOPress - EDITORIAL UNIVERSIDAD DE CÓRDOBA
UNIVERSIDAD DE CÓRDOBA

Revista Española de Filosofía Medieval 28/2 (2021) — Córdoba 2021

ISSN: 1133-0902

REVISTA ESPAÑOLA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

Fundada en 1993, publicación bianual desde 2019

Número 28/2. Año 2021

EQUIPO EDITORIAL | EDITORIAL TEAM

Editores | Editors

ALEXANDER FIDORA RIERA, ICREA – Universitat Autònoma de Barcelona

PEDRO MANTAS ESPAÑA, Universidad de Córdoba

NICOLA POLLONI

Secretaria de redacción | Executive Editor

MARIA CABRÉ DURAN, Universitat de Girona

Editor asistente para reseñas | Assistant Editor for Book Reviews

JACK FORD, University College London

Editora de sección | Section Editor

ANN GILETTI, University of Oxford

COMITÉ EDITORIAL | EDITORIAL BOARD

Rafael Ramis Barceló, Universitat de les Illes Balears, ES. *Amos Bertolacci*, Institute of Advanced Studies, IT. *Thérèse Cory*, University of Notre Dame, US. *Alfredo Culleton*, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, BR. *Ann M. Giletti*, University of Oxford, UK. *Martín González Fernández*, Universidad de Santiago de Compostela, ES. *Idoya Zorroza Huarte*, Universidad Pontificia de Salamanca, ES. *Manuel Lázaro Pulido*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, ES. *Jaume Mensa i Valls*, Universitat Autònoma de Barcelona, ES. *Paula Oliveira e Silva*, Universidade do Porto, PT.

COMITÉ CIENTIFICO | SCIENTIFIC COMMITTEE

Francisco Bertelloni, Universidad de Buenos Aires, AR. *Mauricio Beuchot*, Universidad Nacional Autónoma de México, MX. *Charles Burnett*, The Warburg Institute, UK. *Francisco Castilla Urbano*, Universidad de Alcalá de Henares, ES. *Claudia D'Amico*, Universidad de Buenos Aires, AR. *Cristina D'Ancona*, Università di Pisa, IT. *Fernando Domínguez Reboiras*, Albert-Ludwigs-Universität, DE. *José Luis Fuertes Herreros*, Universidad de Salamanca, ES. *Yehuda Halper*, Bar-Ilan University, IL. *Katja Krause*, Max Planck Institute for the History of Science, DE. *Andreas Lammer*, Universität Trier, DE. *Luis Xavier López Farjeat*, Universidad Panamericana, MX. *José Meirinhos*, Universidade do Porto, PT. *Juan Pedro Monferrer Sala*, Universidad de Córdoba, ES. *Francisco O'Reilly*, Universidad de Montevideo, UY. *Gregorio Piaia*, Università di Padova, IT. *Pasquale Porro*, Università di Torino, IT. *Rafael Ramón Guerrero*, Universidad Complutense de Madrid, ES. *Andrea Robiglio*, KU Leuven, BE. *Juan Fernando Sellés*, Universidad de Navarra, ES. *Richard C. Taylor*, Marquette University, US. *John Tolan*, Université de Nantes, FR. *Michael McVaugh*, University of North Carolina, US. *Ignacio Verdú Berganza*, Universidad Pontificia Comillas, ES.

La Revista Española de Filosofía Medieval está editada por la Sociedad de Filosofía Medieval (<https://sofime.eu/>) y distribuida a través de UCOPress. Editorial Universidad de Córdoba. Campus Universitario de Rabanales - Ctra. Nacional IV. Km.396-14071 Córdoba (España). T: +34 - 957 21 81 26 (Adm.), +34 - 957 21 81 25 (Producción), +34 - 957 21 21 65 (Distribución). Editorial Sínderesis, oscar@editorialsindereis.com

Precio del número: 30 Euros.

La Revista cuenta con la colaboración del **Vicerrectorado de Investigación** y el **Área de Filosofía** de la Universidad de Córdoba.

ISSN: 1133-0902
Depósito legal: Z-1262-93
Imprime: Servicio de Publicaciones. Universidad de Córdoba
Revista Española de Filosofía Medieval

Vol. 28/2 (2021)

ÍNDICE / CONTENTS

PRESENTACIÓN / INTRODUCTION 11

IN MEMORIAM

José Meirinhos, *Maria Cândida Pacheco (1935-2020)* 17

ARTÍCULOS / ARTICLES

Susana Violante - Laura Carolina Durán, *Mujeres Tardoantiguas y Medievales: Ejemplos Históricos de Injusticia Epistémica y Hermenéutica. Contemporaneidad de los nombres, antigüedad de los conceptos / Late Ancient and Medieval Women: Historical Examples of Epistemic and Hermeneutical Injustice. Contemporaneity of the Names, Antiquity of the Concepts* 25

Megan Sara Zeinal Werba, *Concepto de blasfemia en la obra de Agustín de Hipona / The Concept of Blasphemy in Augustine of Hippo* 47

- Nicolás Ernesto Moreira, *Acerca del Espíritu Santo y la relación con la persona humana en Juan Escoto Eriúgena / About the Holy Spirit and the Relationship with the Human Person in John Scottus Eriugena* 65
- Emilio Tornero Poveda, *Sobre coacción y libertad en el pensamiento islámico clásico / On Coercion and Freedom in Classical Islamic Thought* 79
- Christian Ivanoff Sabogal, *La atracción metafísica del hombre y su situación privativa en DM I de Suárez / The Metaphysical Attraction of Man and His Privative Situation in Suárez's DM I* 97
- César Félix Sánchez Martínez, "Pero si el dedo de vn gigante": en pos de la vida y obra de Juan Pérez de Menacho (1565-1626), primer teólogo de San Marcos y paradigma de la escolástica indiana / "Pero si el dedo de vn gigante": *Towards the Life and Work of Juan Pérez de Menacho (1565-1636), the First Theologian at San Marcos University and Paradigm of Colonial Scholasticism* 115

RESEÑAS DE LIBROS / BOOK REVIEWS

- J. Leth Fink (ed.), *Phantasia in Aristotle's Ethics. Reception in the Arabic, Greek, Hebrew and Latin Traditions* (London/New York/Oxford/New Delhi/Sidney, 2019), Jules Janssens 139
- Y. Meyrav, *Themistius' Paraphrase of Aristotle's Metaphysics 12* (Leiden, 2019) y *Themistius: On Aristotle Metaphysics 12* (London, 2020), Federico Dal Bo 145
- S. Grau Torras, *Les transformacions d'Aristòtil: filosofia natural i medicina a Montpeller: el cas d'Arnau de Vilanova (c. 1240-1311)* (Barcelona, 2020), Rafael Ramis Barceló 151

- J. F. Hamburger, *Diagramming Devotion: Berthold of Nuremberg's Transformation of Hrabanus Maurus's Poems in Praise of the Cross* (Chicago/London, 2020), Celeste Pedro 154
- N. Weill-Parot, M. Ausécache, J. Chandelier, L. Moulinier-Brogi and M. Nicoud (eds.), *De l'homme, de la nature et du monde. Mélanges d'histoire des sciences médiévales offerts à Danielle Jacquart* (Genève, 2018), Mattia Cipriani 158
- A. Calvet, *L'alchimie au Moyen Âge (XIIe-XVe siècles)* (Paris, 2018), Jaume Mensa i Valls 160
- J. Eugene Clay (ed.), *Beasts, Humans, and Transhumans in the Middle Ages and the Renaissance* (Turnhout, 2020), Mustafa Yavuz 163
- W. R. Newman, *Newton the Alchemist: Science, Enigma, and the Quest for Nature's "Secret Fire"* (Princeton/Oxford, 2019), Snezana Lawrence 170
- E. Howells and M. McIntosh (eds.), *The Oxford Handbook of Mystical Theology* (Oxford, 2020), Miguel Escobar Torres 173
- Y. V. Echarry Sequeiros, *El pensamiento educativo de María Zambrano. Una aproximación a sus fundamentos y su aplicación* (Madrid, 2020), Julia Butiñá 176

PRESENTACIÓN / INTRODUCTION

El año 2021 ha implicado muchos cambios para la *Revista Española de Filosofía Medieval* y nuestra institución patrocinadora, la *Sociedad de Filosofía Medieval* (SOFIME). Las complicaciones causadas por la pandemia han provocado un ligero aplazamiento en la publicación del número especial dedicado a Roger Bacon (editores invitados: Yael Kedar y Jeremiah Hackett). Asimismo, el VIII Congreso de la SOFIME tuvo que posponerse de 2020 a 2021. Finalmente se celebró en Oporto el pasado mes de septiembre de 2021 en formato híbrido. A pesar de las limitaciones impuestas por la pandemia, el Congreso ha logrado un gran éxito gracias a las cuidadas gestiones del Comité Organizador dirigido por el anterior Presidente, nuestro compañero José Meirinhos. Como dictan los estatutos de SOFIME, al finalizar el Congreso se procedió a la renovación de la Junta directiva de la Sociedad.

Como editores de la *Revista Española de Filosofía Medieval*, nos sentimos orgullosos de la elección de Pedro Mantas España como nuevo Presidente de la Sociedad – que contará con la ayuda de Nicola Polloni como Vicepresidente. Contar con dos de los actuales editores en la Junta directiva pone de manifiesto el esfuerzo por proyectar la *Revista* hacia el futuro, abriéndola con audacia a nuevas perspectivas en el estudio de la filosofía medieval. En este sentido, deseamos trabajar estrechamente con la nueva Junta directiva de la Sociedad de Filosofía Medieval.

En el año 2021 se ha renovado el Equipo editorial, el Consejo y el Comité científico de la *Revista*. En consideración a su nuevo papel como Presidente de SOFIME, Pedro Mantas España ha renunciado a formar parte del Equipo editorial, siendo este número el último que lo tiene como co-director. Le echaremos mucho de menos, ya que su compromiso con este proyecto ha sido un motor único para la *Revista*. Comprendemos y compartimos los motivos de su decisión de renunciar a la dirección de la *Revista* y le apoyaremos en su nuevo cargo de Presidente de la Sociedad. Nuestra expresa gratitud a Pedro Mantas España por su inigualable contribución a la *Revista Española de Filosofía Medieval*. El pasado año marcó otra despedida, la de nuestra antigua Editora ejecutiva, Celia López Alcalde. Celia nos ha ayudado a remodelar la *Revista* de forma sustantiva, ocupándose de tantos aspectos que resultaría muy extenso el relatarlos todos. Trabajando con nosotros desde 2018 hasta 2020, ha sido un inestimable engranaje en esta complicada maquinaria. Le agradecemos enormemente su contribución a la *Revista*.

Al tiempo que despedimos a Celia y Pedro, el equipo editorial de *Revista Española de Filosofía Medieval* da la bienvenida a tres nuevas incorporaciones. María Cabré Durán se ha incorporado al equipo como nueva Editora ejecutiva, su reciente dedicación a la *Revista* ya destaca por un elevado nivel de eficacia. Jack Ford ha sido nombrado Editor adjunto para la sección de Reseñas de libros, los notables resultados de su trabajo y su dedicación pueden apreciarse en la rica selección de reseñas publicadas en los dos números de 2021. Por último, Ann Giletti se incorpora como nueva Editora de sección. Ann ha colaborado con la *Revista* durante muchos años y creemos que la labor de su nueva responsabilidad mejorará aún más la excelencia de nuestra publicación.

Junto con el Equipo editorial, también se ha renovado el Consejo de redacción. En primer lugar, nos gustaría reiterar nuestro agradecimiento a los miembros del Consejo que han prestado sus servicios durante los últimos años: Amos Bertolacci, Thérèse Cory, Alfredo Culleton, Ann Giletti, Idoya Zorroza Huarte y Manuel Lázaro Pulido. Asimismo, damos nuestra más cordial bienvenida a los nuevos miembros: Katja Krause, Andreas Lammer, Cecilia Panti, Francisco O'Reilly y Tianyue Wu. Como editores de la *Revista Española de Filosofía Medieval*, estamos encantados de trabajar juntos en nuevos y ambiciosos proyectos para la *Revista*. Este agradecimiento se hace extensivo a los miembros del Comité científico que han colaborado con la *Revista* – la nueva composición de la estructura editorial de la *Revista Española de Filosofía Medieval* puede consultarse a continuación.

Esperemos que 2022 sea un año de cambios positivos. Los dos últimos años han sido extremadamente difíciles, pero también han demostrado el gran potencial y la capacidad de recuperación que tiene el mundo académico. Como dijo Laozi en su *Daodejing* 40, “La inversión es el movimiento del Camino” (反者道之動). En sintonía con las sabias palabras de este antiguo filósofo chino, tal vez debamos aceptar la naturaleza siempre cambiante del mundo y nuestro destino con comprometida resiliencia. Aunque como medievalistas no podemos contribuir a la resolución de esta crisis global de manera directa, ello no impide convertir estas limitaciones en oportunidades para contribuir a formar una academia mejor. Es una tarea importante la que tenemos: una responsabilidad para las futuras generaciones de académicos y para nuestros estudiantes – víctimas, como todos nosotros, de esta terrible crisis.

Los editores

The year 2021 has led to many changes for *Revista Española de Filosofía Medieval* and our sponsor institution, *Sociedad de Filosofía Medieval*. The disruptions caused by the pandemic have caused a slight postponement in the publication of the special issue dedicated to Roger Bacon (Guest Editors: Yael Kedar and Jeremiah Hackett). Similarly, the eighth congress of SOFIME had to be postponed from 2020 to 2021 and was eventually celebrated in Porto in September 2021 with a hybrid format. Notwithstanding the given limitations, the congress has been a great success thanks to the meticulous choices of the organising committee led by the former President of SOFIME, José Meirinhos. As editors of *Revista Española de Filosofía Medieval*, we proudly welcomed the election of Pedro Mantas España as new President of the society, who will be helped by Nicola Polloni as Vice-President. Having two of the current Editors at the helm of SOFIME acknowledges the results of our efforts in projecting *Revista* towards the future, reshaping its format and daringly opening it to new perspectives on the study of medieval philosophy. We look forward to working closely with the new Executive Board of *Sociedad de Filosofía Medieval*.

The year 2021 saw the renewal of the editorial team, board, and scientific committee of *Revista Española de Filosofía Medieval*. In consideration of his new role as President of SOFIME, Pedro Mantas España has resigned from the editorial team of *Revista* and the current issue is the last one having him as co-Editor. He will be deeply missed since Pedro's commitment to this project has been a unique propulsive force for the journal. We understand and share the reasons behind his decision to quit and will support him in his new capacity as President of the society. Let us express our immense gratitude to Pedro Mantas España for his unparalleled contribution to *Revista Española de Filosofía Medieval*. The past year marked another farewell, that of our former Executive Editor, Celia López Alcalde. Celia has helped us to reshape the journal substantively, taking care of so many aspects that are impossible to recount. Working with us from 2018 to 2020, she has been an invaluable cog in this complicated machine, and we greatly appreciate her contribution to the journal.

As we give farewell to Pedro and Celia, the editorial team of *Revista Española de Filosofía Medieval* welcomes three new additions. Maria Cabré Duran has joined the team as new Executive Editor and her contribution to the journal has already been outstanding. Jack Ford has been appointed as Assistant Editor for Book Reviews and the remarkable outcomes of his dedication to this post can be appreciated by the rich selection of reviews published in the 2021 issues. Finally, Ann Giletti is our new Section Editor. Ann has collaborated with *Revista* for many years and her appointment will improve even more the excellence of our journal.

Together with the editorial team, the editorial board, too, has been renewed. We would like to thank once again the board members that have served during the past years: Amos Bertolacci, Thérèse Cory, Alfredo Culleton, Ann Giletti, Idoya Zorroza Huarte, and Manuel Lázaro Pulido. And we give our most heartfelt welcome to the new members of the editorial board: Katja Krause, Andreas Lammer, Cecilia Panti, Francisco O'Reilly, and Tianyue Wu. As Editors of *Revista Española de Filosofía Medieval*, we are delighted to

welcome them and thrilled to work together on our ambitious projects for the journal. In a similar fashion, we would like to thank the members of the scientific committee that have served the journal. The new composition of the editorial structure of *Revista Española de Filosofía Medieval* can be found below.

Let us hope that 2022 will be a year of positive change. The past two years have been extremely trying, but they have also shown how much potential and resilience academia has to offer. As Laozi said in his *Daodejing* 40, “Reversal is the movement of the Way” (反者道之動). Following the wise words of this ancient Chinese philosopher, we shall perhaps accept the ever-changing nature of our world and destiny with committed resilience. Although as medievalists we cannot contribute to the resolution of this global crisis in any direct ways, this does not prevent us from using these limitations as opportunities to shape together a different and better academia. It is an important task that we have: a responsibility for future generations of scholars and for our students, who are the prime victims of the academic side of this terrible crisis.

The Editors

IN MEMORIAM

Maria Cândida Pacheco (1935-2020)

Maria Cândida Gonçalves da Costa Reis Monteiro Pacheco, professora emérita da Universidade do Porto, faleceu a 12 de junho de 2020, após um breve período de doença e muito perto de completar os 85 anos de idade. Professora de Filosofia Medieval, teve uma longa carreira na Faculdade de Letras da Universidade do Porto, formando sucessivas gerações de estudantes.

Ao longo de mais de 40 anos a Prof.^a Maria Cândida Pacheco teve uma marcante atividade no ensino, na investigação e na dinamização de instituições que contribuíram para uma profunda alteração no ensino e no estudo da Filosofia Medieval em Portugal e na sua internacionalização. Nascida em Coimbra a 15 de julho de 1935, em 1958 concluiu o curso de Ciências Histórico-Filosóficas na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, que, como gostava de contar, frequentou por influência de sua mãe que lhe dizia que “uma vez que gostava de tudo” era melhor optar por Filosofia. Depois de uma breve passagem pelo ensino particular, em 1962 foi contratada por concurso como assistente de Filosofia da então refundada Faculdade de Letras da Universidade do Porto, da qual foi uma das duas primeiras professoras. Aí faria toda a sua carreira académica assumindo o ensino de múltiplas matérias, entre elas Introdução à Filosofia, História da Cultura Clássica, História da Filosofia Antiga e História da Filosofia Medieval. Poderia bem aplicar-se-lhe a injunção de Hugo de S. Victor que ao tratar do estudo da história escreveu: «Aprende tudo, e verás que nada é supérfluo. O conhecimento diminuído não é agradável. (Omnia disce, videbis postea nihil esse superfluum. Coartata scientia iucunda non est, *Didascalicon*, VI.3)». Também com esse espírito ensinou diversos seminários sobre outros temas e alguns estudantes recordam os que deu a seguir a 1974, depois da democratização do país, com espírito de descoberta e exercício do debate livre em Filosofia.

Na tese de licenciatura, que apresentou na Faculdade de letras de Lisboa, *Via regia, para um estudo de antropologia monástica*, sobre o monaquismo antigo, afloram já algumas das constantes do seu pensamento e obra: cruzando a história com a filosofia, procura nos textos e nas *regulae* o sentido especulativo e espiritual da vida activa e da vida contemplativa. É com essa orientação que, com um período de estudos em Paris com o cardeal Jean Daniélou S.J. (1905-1974), inicia as investigações que a conduzirão à tese de doutoramento, sobre o pensamento de Gregório de Nissa. Concluiria o doutoramento já sob orientação do Prof. Joaquim Cerqueira Gonçalves (da Universidade de Lisboa) com a tese intitulada *S. Gregório de Nissa. Criação e Tempo*, defendida a 29 de Março de 1974 na Universidade do Porto. A tese é ocasião para um encontro especulativo com um tema permanente na sua obra: o lugar e a ação do homem no mundo, em que tempo e eternidade permitem cruzar a dimensão natural com a dimensão racional e projetá-las a ambas numa aspiração supra-racional, escatológica, que supera a fragmentação da criatura através das experiências unificadoras da consciência e da liberdade. Na obra desse padre grego do século IV procurou compreender as relações entre o tempo cósmico,

o tempo biológico e o tempo psicológico e sobretudo a aspiração humana à eternidade, um traço distintivo da antiga tradição racional grega a que Gregório de Nissa juntou a novidade da religião cristã. No livro que dedicou ao seu pensamento exprimiu sob a forma de paradoxo as contradições da condição humana, nesta fórmula breve e densa: «se o homem é o ser efémero, é também o ser que [per]dura» (p. 242). Pelo corpo o homem é finito, mas pelo espírito subsiste para além da morte, no regresso à eternidade e ao divino. É com a reflexão sobre esta questão da junção no homem entre tempo e eternidade, sobre este regresso à origem, que termina o seu livro sobre Gregório de Nissa. Estes mesmos problemas manter-se-iam no cerne das suas pesquisas e do seu ensino.

Nos trabalhos sucessivos, Cândida Pacheco nunca abandonaria o interesse pela patrística grega, primeiro no diálogo com a patrística latina, sobretudo em S. Agostinho e na vida monástica beneditina, depois na sua possível influência, direta ou indireta, no século XII, ou em autores do século XIII, como S. António de Lisboa/Pádua, autor a cujo estudo se dedicou durante longos anos. Os seus trabalhos sobre S. António foram reunidos em dois volumes: *Santo António de Lisboa. A Águia e a Treva* (Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa 1986) e *Santo António de Lisboa. Da Ciência da Escritura ao Livro da Natureza*, (Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa 1997), para além de um anterior e mais breve *A vida e o pensamento de Santo António* (Coleções Artísticas, Porto, s/d). Em 1994 foi nomeada Presidente das Comemorações Nacionais dos 800 anos do nascimento de Santo António de Lisboa, orientando cientificamente todos os actos e publicações das Comemorações, para as quais atraiu uma assinalável colaboração internacional, sobretudo no domínio do estudo da filosofia, da natureza, da espiritualidade e da sermonística medievais. As comemorações decorreram ao longo de 1995 incluindo o *Congresso Internacional Pensamento e Testemunho. No 8º centenário de Santo António de Lisboa* (2 volumes, Faculdade de Teologia, Braga 1996), para além de exposições, conferências e outras publicações. É nesse âmbito que é publicado o catálogo dos manuscritos de Santa Cruz de Coimbra, onde Santo António de Lisboa/Pádua havia adquirido a sua vasta cultura literária, naturalística e bíblica, catálogo cuja preparação promoveu insistentemente e que também prefaciou: *Catálogo dos códices da Livraria de Mão do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra na Biblioteca Pública Municipal do Porto* (Biblioteca Pública Municipal do Porto, Porto 1997).

Em 1985 publicara o volume *Ratio e Sapientia. Ensaio de Filosofia Medieval* (Livraria Civilização, Porto 1985), onde reunia cinco trabalhos que marcaram uma época e influenciaram e ainda continuam a influenciar os seus leitores. Atenta principalmente às obras de Étienne Gilson e de Paul Vignaux, mas também à história cultural e das mentalidades da École des Annales, nomeadamente dos medievalistas Georges Duby e Jacques de Goff, na sua aproximação global à Idade Média, Cândida Pacheco não dissociava a filosofia, da teologia, da cultura e da antropologia, testemunhando uma arguta e sugestiva leitura da Filosofia Medieval que rompia com múltiplos preconceitos então vigentes, apostada sobretudo em revalorizar o poder especulativo dos autores medievais e a riqueza dos seus interesses simbólicos e científicos pela natureza. Pugnava sobretudo por outras formas de ler e de ensinar a filosofia e os autores medievais, repensados na

"longa duração" que vai da patrística à segunda escolástica. O "renascimento do século XII" e o complexo processo de *translatio studiorum*, conduzi-la-ão a outro re-encontro fecundo: a renovação do estudo da natureza por vitorinos e chartrense seguida, pouco depois, da assimilação latina da obra traduzida de Aristóteles e dos seus continuadores árabes. Os estudos «Repensar a Idade Média», «Razão e natureza nos séculos XII e XIII» e «Razão e meta-razão no pensamento medieval», todos incluídos em *Ratio e sapientia*, testemunham os novos temas e as posições hermenêuticas que distinguem o seu trabalho na Universidade do Porto a partir dos anos 80 e introduzem uma atrativa renovação do ensino da Filosofia Medieval nesse contexto.

A questão da sustentação institucional da Filosofia e os problemas do seu ensino e transmissão, que tinha descoberto desde o estudo do monaquismo antigo e medieval, orientaram-na para um constante interesse pelas escolas e, sobretudo, pela universidade medieval e pelos problemas do enciclopedismo e da classificação das ciências. Esses interesses levam Cândida Pacheco a participar nas atividades do Comité International des Institutions et de la Communication Intellectuelles au Moyen Age (CIVICIMA), fundado e dirigido por Olga Weijers, tendo organizado no Porto um dos seus encontros, cujas atas depois editou: *Le vocabulaire des écoles des Mendians au Moyen Age. Actes du Colloque Porto 11-12 octobre 1996* (Brepols, Turnhout 1999).

Logo após ser elevada à cátedra de Filosofia Medieval, em 1984, obtendo a colaboração de professores das universidades de Coimbra (Âmândio Coxito, José Galdes Freire), de Lisboa (Francisco da Gama Caeiro, Joaquim Cerqueira Gonçalves) e Nova de Lisboa (Michel Renaud), cria em 1984-1985 o Mestrado em Filosofia Medieval da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, um dos primeiros mestrados portugueses em Filosofia. E, para enquadrar a atividade de um grupo de estudantes em crescimento, cria em 1987 o Gabinete de Filosofia Medieval, uma estrutura que se revelará longeva e fundamental para organizar a investigação na Faculdade de Letras da Universidade do Porto, impulsionando a criação de grupos similares em outras áreas filosóficas. É nesse âmbito que, com o apoio da Fundação Eng. António de Almeida, em 1992 lança a revista *Mediaevalia. Textos e estudos*, de que foi diretora até 2013.

Mantendo uma atividade com crescente expressão nacional e internacional, em 1997 participa na transformação do Instituto de Filosofia da Universidade do Porto em unidade de investigação que apresentou uma candidatura que obteria a classificação de "Excelente", assim garantindo financiamento público plurianual da FCT para atividades sempre em crescimento. Entre 1988 e 1997 foi diretora desta unidade de investigação, que engloba os diferentes campos dos estudos filosóficos. No âmbito de atividade do Gabinete de Filosofia Medieval, do Mestrado em Filosofia Medieval e do Doutoramento em Filosofia teve ao longo dos anos um importante grupo de orientandos, onde se incluem José Maria Costa Macedo, José Acácio Castro, Agostinho Figueiredo Frias, José Francisco Meirinhos Bernardino da Costa Marques, Vera Rodrigues, Pedro Parcerias, José Filipe Silva, Marco Toste, Maria da Conceição Camps, Paulo Eusébio, José Maria Maciel, Manuel Vílmaro

Pereira, Gabriela Poças, Gil Santos, muitos dos quais prosseguiram a suas atividades em diferentes instituições.

A internacionalização da investigação e da formação académica sempre esteve no centro das preocupações didáticas e organizativas da Prof.^a Cândida Pacheco, incentivando os seus estudantes e orientandos a aprofundar os contactos e intercâmbio com centros especializados de investigação. Assinale-se, por isso, a importante colaboração que ao longo dos anos manteve com instituições e colegas da Península Ibérica e da América Latina. Merece também um particular destaque o trabalho desenvolvido ao longo de muitos anos com Jacqueline Hamesse (Université Catholique de Louvain-la Neuve). A sua atividade académica ganha reconhecimento internacional com a eleição como Assessora (1992-1997) e depois Vice-Presidente da Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale – SIEPM (1997-2002), tendo presidido à organização do seu XI^o Congresso no Porto em 2002, cujas Atas co-editou: *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale / Intellect and Imagination in Medieval Philosophy / Intelecto e imaginação na Filosofia Medieval. Actes du XIe Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), Porto, du 26 au 31 août 2002* (3 volumes, Brepols, Turnhout 2005), com um volume adicional publicado na revista *Mediaevalia* (vol. 24, 2004). Também foi membro do conselho de assessores da Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales (FIDEM) durante vários mandatos, tendo estado envolvida na criação do Diplôme Européen d'Études Médiévales, que desde 1991 funciona em Roma, animado por um consórcio Erasmus que reúne universidades europeias e da América do Norte.

Para celebrar a obra bem como a atividade didática e científica de Cândida Pacheco, o Gabinete de Filosofia Medieval organizou a 14 e 15 de julho de 2005 um colóquio internacional e um volume de homenagem, *Itinéraires de la raison. Etudes de philosophie médiévale offertes à Maria Cândida Pacheco* (Brepols, Turnout 2005), em que participam inúmeros colegas de múltiplas universidades de Portugal, Espanha, Brasil, Argentina, Itália, França, Bélgica, Inglaterra. Nessa mesma data, em sinal de reconhecimento pela sua carreira, a Faculdade de Letras da Universidade do Porto concedeu-lhe a medalha de ouro, entregue, no dia da sua jubilação, a 15 de Julho, data em proferiu também a sua última lição, intitulada *A Idade Média como civilização da imagem em busca da luz. Reflexões sobre o processo de pensamento medieval* e que permanece inédita. Em 2006 a Universidade do Porto, por proposta do Departamento de Filosofia e da Faculdade de Letras, atribuiu-lhe o título de Professora Emérita, continuando a dirigir o Instituto de Filosofia até 2007. Testemunhando também o alto apreço da comunidade científica nacional, a 31 de maio de 2010 foi eleita sócia correspondente da Academia das Ciências de Lisboa, classe de Letras, 3^a secção – Filosofia, Psicologia e Ciências da Educação.

Retirada da vida universitária desde cerca de 2010 por razões de saúde, manteve no seu círculo privado e familiar o mesmo interesse de sempre pela Filosofia Medieval, acompanhando com lucidez e atenção a vida social e política, a que sempre dedicou o interesse de cidadã informada. Faleceu no dia 12 de junho de 2020 em consequência de

complicações no seu estado de saúde, a poucos dias de completar 85 anos de idade. Muitos dos seus antigos estudantes puderam acompanhá-la no funeral celebrado a 13 de junho, dia de S. António de Lisboa, de cuja obra sermonística era grande e reconhecida estudiosa.

A organização do VIII Congresso Internacional da Sociedad de Filosofía Medieval, realizado no Porto de 8 a 10 de setembro de 2021 sobre o tema *De cognitione*, na sessão de abertura dedicou este encontro à memória da Prof.^a Maria Cândida Pacheco, assim recordando e homenageando o seu trabalho de investigação e de ensino, que, sublinhe-se, desde o ano de 1985 tinha introduzido nos programas do Mestrado em Filosofia o estudo dos comentários medievais ao *De anima* de Aristóteles, o que explica a continuidade desse interesse no Gabinete de Filosofia Medieval e também o trabalho prosseguido ao longo dos anos por muitos dos seus antigos estudantes.

Maria Cândida Pacheco deixa uma obra assinalável e uma influência marcante, académica e pessoal, na sua instituição e em todos aqueles que puderam tê-la como colega, professora ou orientadora.

José Meirinhos
Universidade do Porto

ARTÍCULOS / ARTICLES

**MUJERES TARDOANTIGUAS Y MEDIEVALES: EJEMPLOS
HISTÓRICOS DE INJUSTICIA EPISTÉMICA Y
HERMENÉUTICA. CONTEMPORANEIDAD DE LOS
NOMBRES, ANTIGÜEDAD DE LOS CONCEPTOS**

**LATE ANCIENT AND MEDIEVAL WOMEN: HISTORICAL
EXAMPLES OF EPISTEMIC AND HERMENEUTICAL
INJUSTICE. CONTEMPORANEITY OF THE NAMES,
ANTIQUITY OF THE CONCEPTS**

Susana Violante

Universidad Nacional de Mar del Plata

Laura Carolina Durán

Universidad de Buenos Aires

Resumen

El presente artículo pretende realizar un análisis reflexivo, tomando como base las conceptualizaciones de Miranda Fricker, haciendo hincapié en el lugar y la condición otorgada a diversas mujeres en la Antigüedad Tardía y en la Edad Media. Se propone revalorizar a algunas pensadoras que han generado diversos tipos de producciones, de las cuales se conservan documentos para su estudio y, así, rescatarlas de un olvido las más de las veces tendencioso, del que han sido objeto en la implementación de sistemas de opresión que se interrelacionan en los discursos de silenciamiento. En este sentido, el artículo presenta una revisión de los parámetros habituales de la educación filosófica que ha contribuido a su olvido y / o negación. El propósito de esta revisión es promover el desarrollo de una comprensión más amplia y abarcadora de las múltiples formas de vida y pensamiento desplegados en la Antigüedad Tardía y la Edad Media.

Palabras clave

Injusticia epistémica; injusticia hermenéutica; historia de las mujeres; Tardoantigüedad; Edad Media; estudio de las mujeres

Abstract

This article carries out a reflective analysis, taking as a basis the conceptualizations of Miranda Fricker, and emphasising the place and condition granted in intellectual history to various women in Late Antiquity and the Middle Ages. It reevaluates several female thinkers who have generated various types of philosophical production of which documentation survives for study, and thus restores them from the oblivion. They have been subjected to in the implementation of interrelated systems of oppression in traditions. In this sense, the article presents a review of the usual parameters of philosophical education that has contributed to its forgetfulness and/or denial. The purpose of this review is to promote the development of a broader and more comprehensive understanding of the multiple forms of life and thought in Late Antiquity and the Middle Ages.

Keywords

Epistemic Injustice; Hermeneutical Injustice; History of Women; Late Antiquity; Middle Ages; Women's Studies

Introducción

Procuramos compartir algunos conceptos que orienten el estudio de aspectos de la vida y obra de mujeres pertenecientes a los periodos Tardoantiguo y Medieval, que han sido históricamente desatendidas en los centros educativos que conocemos; son pocas las asignaturas de Filosofía Medieval que las refieren y prácticamente nulas en otras como, por ejemplo, filosofía política, ética... Observamos que nos acostumbramos a leer la historia del pensamiento filosófico a partir de una selección de determinados filósofos (sobre todo varones), cuya repetición de nombres y contenidos deja de lado a muchas producciones teóricas de zonas geográficas, pertenencias religiosas y, fundamentalmente, provoca una invisibilización de aquellos cuyas obras aún no han sido leídas, traducidas, analizadas y puestas en el mismo sitio que los autores considerados relevantes para el estudio del periodo que nos ocupa.

La filosofía es imprescindible para los seres humanos en tanto promueve la duda sobre los estereotipos, sobre las autoridades. La inequidad de poder, hace que ciertas teorías ganen visibilidad, mientras que otras son relegadas al olvido. Al respecto recordamos la afirmación de Cusicanqui,¹ cuando sostiene que la poca autonomía de pensamiento en las universidades conduce a una homogeneidad de esos pensamientos que determina un suicidio académico colectivo, siendo este ámbito prioritario para tal reconocimiento. Por ello resulta necesario indagar en la búsqueda de aquellos elementos conceptuales que nos permitan revisar, a través de la indagación y contrastación, las

¹ Silvia Rivera Cusicanqui, *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos* (Buenos Aires: Retazos-Tinta Limón, 2010), 63. Véase también:

<https://www.youtube.com/watch?v=pHJkCqe2gAk&feature=youtu.be>

reflexiones que consideramos deslegitimizadas, a través de algunos modelos discriminatorios instalados, ya sea por provenir de alguna mujer o por ir en contra de la ortodoxa primera línea. Es bastante reciente el estudio y la mención de las mujeres que fueron parte del desarrollo del pensamiento y la cultura en Occidente. En tal sentido, la propuesta de Miranda Fricker² puede resultar un valioso aporte, porque nos permite introducirnos en esa duda y desobediencia hacia lo estipulado. Es así que, desde una curiosa mirada, pretendemos mostrar, que las prácticas de exclusión, opresión, silenciamiento, subordinación, falta de reconocimiento e insensibilidad, que bien designa Fricker como injusticia epistémica, no son cuestiones contemporáneas. Estas operan en variados territorios y tiempos e implican, también, aspectos ético-políticos derivados de los diversos usos de la razón, por lo que son susceptibles de ser objeto de justicia o injusticia y, por ello, de desigualdades significativas que contribuyen en la producción y reproducción de patrones de injusticia social, afectando en primer término a grupos socialmente marginados. Por esta razón, la tesis de “injusticia epistémica” expresa la necesidad de observar nuestras prácticas epistémicas cotidianas que permitan ver en qué medida las mismas pueden servir para analizar, criticar y revertir acciones de injusticia. A su vez, esta primera aproximación de Fricker puede ser completada con algunas otras lecturas.³

Nos centraremos en presentar cómo las respectivas tareas de lectura, interpretación y reflexión hermenéutica, implican una visión de la filosofía que concibe a esta disciplina como una forma de vida, como un compromiso integral entre el pensar y el obrar. En este sentido se trata de pensadoras que tomaron una posición ética en su comunidad epistémica al desempeñar papeles clave tanto en la vida privada como en la pública. Realizar estas lecturas y revisiones es una manera de revertir la injusticia cometida contra tales pensadoras.

La designación de Fricker permite analizar las injusticias sobre las *Ammas del desierto*

La vida de las *Ammas*, el silenciamiento, ignorancia, negación u olvido al que se han visto sometidas, pone en primer plano la injusticia testimonial, epistémica y hermenéutica de la que fueron objeto.

Miranda Fricker en su obra *Epistemic Injustice: Power & the Ethics of Knowing* nombró, específicamente, lo acontecido. Entendemos que parte de lo que trata la autora no es novedoso, pues muchos pensadores y pensadoras relatan experiencias que describen

² Miranda Fricker, *Injusticia Epistémica*, traducción R. García (Barcelona: Herder, 2014).

³ Véase: Gaile Pohlhauss, “Relational knowing and epistemic injustice: toward a theory of ‘willful hermeneutical ignorance’”, *Hypatia* 27 (2012): 715-735; Jeff Frank, “Mitigating against epistemic injustice in educational research”, *Educational Researcher* 42/7 (2013): 363-370; Alice Crary, “The Methodological is Political. What’s the Matter with Analytic Feminism?”, traducción G. Bustamante Moya, *Radical Philosophy* 2/02 (2018): 47-60.

tales padecimientos. Pero Fricker les pone un nombre a estas vivencias y analiza el concepto minuciosamente, de ahí su utilidad para este análisis. Son numerosos los sucesos que pueden incluirse en la categoría de injusticia epistémica, pues se trata de un concepto de múltiples facetas y denota aquellas formas de trato desvalorizante infringido a alguien en su calidad de sujeto cognoscente. Fricker desarrolla dos tipos: una, la injusticia testimonial que designa los modos en que se desacreditan los argumentos de alguien ante una audiencia, debido a los prejuicios que se tienen respecto de él/ella, consideraciones raciales, de género, etc. que no hacen “creíble”, aceptable, epistemológicamente, su testimonio. La segunda, es la designada injusticia hermenéutica que se vincula con prejuicios estructurales y nombra a la incapacidad de un colectivo para comprender la experiencia social de un sujeto debido a una falta de recursos interpretativos que lo ubican en una situación de desventaja en la credibilidad de su discurso que queda reducido ante otros, e inclusive ante sí mismo, como veremos más adelante en la autodefensa de Jerónimo por dirigirse más a mujeres que a varones, y que nos permite comprender la falta de credibilidad en las capacidades cognitivas femeninas, de este modo emerge la oculta solicitud de vedar todo tipo de ofrecimiento sapiencial hacia ellas. Esto impide dar sentido y valor a la experiencia vivida, a la vez que imposibilita el poder transmitirla a otros. De esta manera, la injusticia epistémica anula la capacidad de una persona para transmitir conocimiento y dar sentido a sus experiencias sociales al enfatizar las desventajas cognitivas de los recursos hermenéuticos de un colectivo. La argumentación de Fricker designa la acción en que muchos varones negaban a las mujeres hacer uso de su inteligencia, de su capacidad cognitiva, mostrando el temor que, posiblemente al ser igualados o superados, o perder sus espacios gnoseológicos, ellas les generaban. Por ello las desvalorizaron y les quitaron la posibilidad de ejercer un oficio o profesión, como podemos encontrar en los escritos que de ellas perduran.

El concepto de injusticia epistémica puede ser extrapolado de la escena testimonial a un escenario más general de manera que nos permite analizar los relatos hegemónicos. La reconstrucción de tales historias deviene entonces un acto político en tanto restituye la pluralidad de voces. Los recursos hermenéuticos se generan y perpetúan en relación dialéctica con el poder social y de identidad, configuran el vocabulario total del lenguaje, los conceptos y el conocimiento colectivo disponibles en un sujeto, para validar cualquier comunidad epistémica determinada. Así, los elementos estructurales de la desigualdad social y el prejuicio identitario o de género dificultan la producción de nuevos discursos en torno a experiencias sociales más integradoras que dejen a un lado la marginación hermenéutica.⁴

Fricker, entonces, describe la injusticia hermenéutica como aquella que ocurre cuando una laguna en los recursos conceptuales públicos restringe la habilidad de los miembros de un determinado grupo social para darle sentido a sus experiencias. Agrega que prefiere hablar de dichas injusticias exclusivamente cuando la laguna presente en

⁴ Jeffrey Epstein, “Habermas, virtue epistemology, and religious justifications in the public sphere”, *Hypatia* 29/2 (2014): 422-439.

los conceptos compartidos resulta del modo en que la sujeción de los integrantes del grupo en cuestión los excluye de las prácticas “mediante las cuales se generan los significados sociales”.⁵ Lo que está en cuestión es un pensar simultáneamente determinado por el mundo y que es irreductiblemente ético. Por lo tanto, el tipo de pensamiento capaz de arrojar luz sobre una mayor justicia hermenéutica, no tiene nada de éticamente neutral. Más aún, Fricker no acierta al sugerir que el tipo de pensamiento feminista emancipador capaz de exhibir las ideologías sexistas que invisibilizan los prejuicios basados en el género tiene que ver con la superación de obstáculos para alcanzar una visión neutral de las relaciones sociales – así como su compleja interrelación con otros tipos de prejuicios. Muy por el contrario, tal pensamiento implicará un refinamiento y una movilización de las perspectivas culturales que resultan indispensables para traer a cuenta aspectos de género presentes en la vida social, a la vez que excede ampliamente lo que cae dentro del ámbito de la práctica individual: estar alerta ante los prejuicios que no son para nada neutrales.

Ahora bien, en base a las vidas de mujeres que presentaremos, entendemos que resulta palmario que la recomposición de la injusticia operada en el plano académico sobre estas pensadoras, maestras, autoras, no puede reducirse a una modificación individual. Y en esto nos hacemos eco de algunas de las críticas realizadas a la teoría de Fricker. En efecto, como señala Crary,⁶ al operar Fricker dentro de una concepción neutral de razón, propia de la tradición analítica, se enfoca principalmente en el tipo de microcorrecciones (a nivel individual) que pueden hacerse respecto de dichas injusticias cuando ocurren en contextos ideológicos. El ámbito de lo individual no puede deslindarse del entorno en su posibilidad permisiva y prohibitiva.

La fortaleza de muchas mujeres que ofrecieron sus pensamientos cargados de conocimientos y sus vidas, que nos anteceden en este siglo XXI – y que nos conviven –, se amplía en nuestro intento por completar los saberes sobre el Medioevo acerca del silenciamiento u olvido de muchas mujeres del periodo Tardoantiguo y Medieval que ejemplificaremos a continuación.

Injusticia epistémica y hermenéutica en el pensamiento Patrístico

A partir de lo enunciado, entendemos que es importante señalar cómo los conceptos de injusticia epistémica y hermenéutica pueden aplicarse a estos periodos, para explicar las acciones vividas por algunas mujeres y colaborar en otorgarles la mentada visibilidad.

Estimamos que al estudiar la historia del pensamiento conocido como Patrística sin agregar la Matrística, se comete una injusticia tanto epistémica como hermenéutica, por desconocer la riqueza de lo acontecido y, de esta manera, borrar de la memoria histórica los nombres de muchas mujeres que fueron pioneras en forjar la historia del

⁵ Fricker, *Injusticia*, 245.

⁶ Crary, “The Methodological”, 57.

pensamiento de Occidente y, también, siguieron los pasos de algunos varones. Nos interesa compartir algunas reflexiones, para visualizar así las formas de injusticia epistémica que se les ha propiciado y que se imbrica con otras formas de opresión, tortura, silenciamiento y discriminación. Jerónimo de Estridón (340-420) es una figura clave al respecto, dado que dejó un importante testimonio epistolar sobre aquellas mujeres.⁷ Sin embargo, el hecho de que el considerado santo las nombrara, no fue suficiente para que se las recordara, como tampoco lo fue que varias de ellas hayan sido santificadas.

En una conferencia brindada por el Dr. João Lupi hallamos el intento de mostrar que “otro cristianismo hubiera sido posible si se hubieran revisado los contenidos de aquello que se catalogó como herejía”,⁸ a muchas de las cuales les convendría la designación de Fricker, dado que no se trata de herejías sino de ideas elaboradas por personas que pensaron al cristianismo a partir de argumentaciones divergentes y que luego, fueron perseguidas y, en otros, se tornaron oficiales. No por esto eran doctrinas contrarias a los principios fundantes, es decir, a las palabras de Cristo. Sin embargo, en varias interpretaciones triunfó el pensamiento opuesto y lejano al fundamento. J. Lupi se centra en la Patrística y en cómo los Padres del Desierto fueron testigos de encuentros y desencuentros en que muchos caminos posibles del cristianismo fueron abandonados y prohibidos. Asimismo, es necesario pensar el alejamiento de la Iglesia de Oriente, el pensamiento desarrollado en Bizancio o en India, Persia, China y otros lugares no conocidos en ese momento y, junto a ellos, la invisibilización de la tradición espiritual femenina, dado que poco se habla de los evangelios de María o de María Magdalena, o de las Madres del desierto o de las mártires.⁹

Así, podemos señalar que no hemos hallado espacio y tiempo en el que, de algún modo, no se haya ejercido injusticia para los desacuerdos en cuestiones de poder. Es esta misma lectura discriminatoria, la que nos muestra que no todas las personas que tuvieron la capacidad argumentativa para lograr una convivencia de pensamientos divergentes y que se opusieron a los silenciamientos teóricos, destrucción de libros y ejecuciones de sus autores, fueron, ellas, por sus defensas, asesinadas; afortunadamente algunas lograron triunfar en el siglo pero, posteriormente, fueron silenciadas, tal vez por temor a que esos modos de pensar más flexibles, destruyeran el dogma. Es por esto que, desde un punto de vista conciliador, muchas expresiones consideradas herejías no lo han sido, sino que poseyeron el valor de haber modificado la historia del pensamiento.

Si bien muchos especialistas en Medioevo conocen los hechos de estas mujeres, también nos interesa recapturar su valor para aquellos que no se han especializado en

⁷ Jerónimo de Estridón, *Obras completas. Epistolario*, traducción D. Ruiz Bueno (Madrid: BAC, 1993).

⁸ João Lupi, *Otro cristianismo é possível*, Patrística y actualidad de los Santos Padres, Red Latinoamericana de Filosofía Medieval (01-5/09/2020) <https://www.youtube.com/watch?v=01wHivxfjlg>

⁹ Martí Ávila i Serra, *Aptegmas de las madres del desierto* (Palma de Mallorca: José J. Olañeta 2006). Véase: Ávila i Serra, “El Libro de los ancianos: colección sistemática griega de las sentencias de los Padres y las Madres del desierto”, *Cuadernos monásticos* 50 (2015): 192-195; 51 (2016): 196-199; 52 (2017): 200-203 y 53 (2018): 204-206.

Patrística y Matrística, recordarlas a quienes las conozcan y presentarlas a quienes no y mostrar en qué medida se concreta en ellas la acción (no solo el concepto) de injusticia epistémica.

Las Ammas del desierto

En relación con la tradición espiritual femenina, ya no se trata de que se carezca de fuentes para poder abordar su estudio porque las hay, sino que se trata de sucesos que pueden enmarcarse en el ámbito conceptual anteriormente mencionado y que consideramos necesario traer a la memoria. Recordemos el relato de Perpetua en el siglo III – cuya pasión es referida por Tertuliano y Agustín, quien le dedicara varios sermones –¹⁰, es un texto autobiográfico sobre los hechos y las visiones precedentes al martirio padecido junto a Felicidad a instancias de la prohibición de Septimio Severo de convertirse al cristianismo.¹¹ Se trata de una obra escrita en latín, conservada en cinco familias de manuscritos de los siglos IX-XII. La *Pasión* de Perpetua suele dividirse en cuatro partes, según los cuatro momentos y lugares en que sucedieron los hechos, que van precedidas por una introducción teológica. En ella, la autora relata sus sueños y sus pensamientos.¹² Perpetua junto con Felicidad, su criada, y otros dos detenidos (Revocato y Saturnino), son condenados a morir *ad bestias*, es decir, a ser arrojados a las fieras. Perpetua, a pesar de los riesgos y las presiones familiares, mantiene su afirmación de vida cristiana, una elección que ha realizado para sí, referida en un acto en el que reafirma la libertad de su voluntad que no es respetada, ofreciéndonos un ejemplo de injusticia testimonial:

Otro día, mientras estábamos comiendo, nos llevaron a toda prisa para ser interrogados. Llegamos al foro. Inmediatamente se corrió la voz por los alrededores y se congregó una inmensa multitud. Subimos al estrado. Interrogados todos los demás, confesaron su fe. Entonces se dirigieron a mí. Y allí mismo apareció mi padre con mi hijo y me arrastró escalones abajo diciéndome: “Ofrece un sacrificio. Compadécete de tu hijo”. Y el procurador Hilariano, que había recibido el *ius gladii* o poder de vida y muerte, tras la muerte del procónsul Minucio Timiniano, me dijo: “Ten consideración por las canas de tu padre, ten consideración a la tierna edad de tu hijo. Ofrece un sacrificio por la salud de los emperadores”. Y yo respondí: “No, no lo voy a hacer”. E Hilariano me preguntó: “¿Eres cristiana?”. Y yo le respondí: “Sí, lo soy” (*Passio Perpetuae*, VI).

En el texto de Perpetua se aprecia su autopercepción, en una expresión de profunda intimidad y sencillez. Se trata del primer relato autobiográfico conocido, escrito por una mujer de la Tardoantigüedad. Ha recibido escasa atención, solo la brindada por quienes se dedican al estudio del cristianismo temprano. Por esto entendemos que Perpetua padeció en vida injusticia testimonial y, luego su texto, injusticia epistémica.

¹⁰ Jerónimo de Estridón, *Obras completas* (1993), *Sermones* 280, 281, 282.

¹¹ Armand Puig, *Passio Perpetuae et Felicitatis*, traducción A. de Riquier Permyer (Barcelona: Acanalado, 2015).

¹² Peter Dronke, *Las mujeres en la Edad Media*, traducción J. Ainaud (Barcelona: Crítica, 1994): 15.

Perpetua se centra en lo que su experiencia tiene de único, de singular, sin pretender convertirla en algo ejemplar.

También disponemos de otra importante obra, que tampoco ha recibido la adecuada atención y, por ello, sostenemos que ha padecido injusticia epistémica y testimonial. En el siglo IV la emperatriz Helena, esposa del emperador Constancio, a quien se atribuye el haber descubierto la cruz de la crucifixión de Cristo,¹³ redescubre los lugares santos y da comienzo a los viajes de peregrinos de los que participaron varias mujeres, quienes circulaban con una notable libertad. A ese momento y contexto histórico pertenece el relato de Egeria sobre su viaje al Sinaí, Arabia, Jerusalén y el regreso a Constantinopla, entre otros sitios, como consta en su extenso texto, que aún se conserva, denominado *Itinerarium* (o *Peregrinatio*), cuyo manuscrito fue descubierto en 1884 por Gian Francesco Gamurrini. En la descripción de los lugares, incorpora citas bíblicas y otras referencias, dando cuenta de su formación intelectual.

Además hay allí un sicomoro... esto lo supimos gracias al testimonio del santo obispo de Arabia... este árbol, que designan con un término griego, esto es, *dendros aethiae*, corresponde en nuestra lengua a “árbol de la verdad” (*Itinerarium* 8, 3-4).

Este ejemplo nos permite mostrar que no fue presa de injusticia epistémica y testimonial en su época, sí posteriormente, a pesar de ser el texto una fructífera y minuciosa fuente de información para los estudiosos y las estudiosas de la época. En su obra describe las prácticas de la vida cotidiana en el primitivo cristianismo y provee datos sociales y económicos de su tiempo, tales como la práctica de la limosna, las costumbres y ritos de esos lugares o la infraestructura del transporte. La originalidad de Egeria consiste en escribir en primera persona el diario del extenso recorrido por las tierras santas.¹⁴ La crónica de viaje descrita minuciosamente está compuesta de un modo deliberadamente sencillo para facilitar la lectura de sus destinatarios y procurarlo ameno. Hasta donde pudimos indagar, sería la primera escritora galaica de la que se conserva un material escrito en el que expresa abiertamente lo que quiere, sus emociones al estar obrando según su deseo, actuando con una gran libertad.¹⁵ Emplea imágenes visuales en la descripción de su itinerario con el fin de ayudar a su audiencia a familiarizarse con las Escrituras.¹⁶ A esa audiencia se dirige Egeria en numerosas oportunidades llamándola sus “venerables hermanas” (*Itinerarium*, 3.8), sus “señoras mías, luz mía” (*Itinerarium*, 23.6), empleando fórmulas del lenguaje monástico como *dominae animae meae*

¹³ Harry Leon, “A Medieval Nun’s Diary”, *The Classical Journal* 59 (1963): 121-127.

¹⁴ M. José Bravo Bosch, “Un itinerario en femenino: Egeria”, *Hispania Antiqua. Revista de Historia Antigua* XLIV (2020): 339-372.

¹⁵ José Antonio González Marrero y Carolina Real Torres, “Imagen y poder femenino en el itinerario de Egeria”, en *Género y Conocimiento en un mundo global* (Tenerife: Instituto Universitario de Estudios de las Mujeres, Universidad de la Laguna, 2014): 370-378.

¹⁶ Hagith Sivan, “Holy land pilgrimage and western audiences: some reflections on Egeria and her circle”, *The Classical Quarterly* 38/2 (1998): 528-535.

(señoras de mi alma), con una clara intencionalidad didáctica que nos permite reconocer que no eran pocas haciendo lo mismo.¹⁷

No obstante, se recurre más al relato de varones Padres que al de las Madres o *Amas* del Desierto habiendo sido mujeres que, en el mismo tiempo de los santos Padres, a causa de la situación política reinante de persecución cristiana por los sucesores de Constantino, sostuvieron, como ellas y ellos relatan, una vida similar. Recordemos que no solo algunos varones sabían leer y escribir, algunas mujeres también y han sido maestras, pero la jerarquización en las estructuras eclesíásticas determinó que los cargos fueran distribuidos exclusivamente por vía masculina, sobre todo el correspondiente a obispo, que se encargaba de la enseñanza apostólica. De este modo, se va cercenando el reconocimiento intelectual de estas mujeres que formaban parte activa de la comunidad religiosa siendo sometidas a una injusticia epistémica: no se valora el saber que poseían, no se les permite ser obispo, entre otras actividades. En el epistolario de Jerónimo leemos que le recomienda a Eustoquia: “Lee lo más a menudo que puedas y estudia lo más posible [la Escritura]” (*Carta* 22, 12); también les dirá a ella y a su madre Paula: “Busca la sabiduría y la ciencia de la Escritura y únete a ella, pues, como está dicho en los Proverbios: ‘Ámala y ella te guardará; abrázala y ella te rodeará con sus brazos’”.¹⁸ Y lo mismo recomienda a Demetria: “Que el amor a la lectura sagrada ocupe tu alma” (*Carta* 130, 7).

Resulta interesante observar la explicación que el propio Jerónimo ofrece en el año 393 acerca del por qué escribe a las mujeres:

Me parece que es preciso responder a los que me juzgan ridículo por dejar a los hombres de lado y escribir casi exclusivamente para vosotras.¹⁹

Unos años más tarde insiste:

Yo sé, oh Principia, mi hija en Cristo, que muchos me reprochan escribir a menudo a mujeres y preferir al sexo más frágil (*Carta* 65, 1). Si los varones me preguntaran sobre las Escrituras, no escribiría yo a mujeres. Si para un apóstol no fue cosa humillante ser enseñado por una mujer ¿por qué va a ser humillante para mí enseñar, después de los hombres, a mujeres? (*Carta* 65, 1).

Encontramos en lo dicho por Jerónimo una distinción en la valoración, ya que las frases que utiliza para alabarlas, a la vez las denigra al tratarlas de “sexo más frágil” y resaltar “no fue cosa humillante ser enseñado por una mujer” y mantiene que esa enseñanza la otorga “después de [otorgarla a] los hombres”. Los saberes que estas u otras mujeres poseen resultarían molestos y se las comienza a tratar como inútiles, seres

¹⁷ Otras autoras de las que se conservan escritos: Proba (siglo IV, Roma) y Casia (siglo IX, Constantinopla).

¹⁸ Hieronymus, *Commentarius in Ecclesiasten*, edited by M. Adriaen (Turnholt: *Corpus Christianorum* Series Latina LXXII, Brepols, 1957).

¹⁹ Jerónimo, *Obras Completas, In Sophoniam*. Prol., PL 25,671s.

inferiores y otras adjetivaciones con las que intentaron disminuir sus capacidades y neutralizar la realización de tareas por parte de ellas. Los intentos de equiparación intelectual entre mujeres y varones, como hemos podido leer en textos sagrados de estos primeros momentos del cristianismo, se corrompen. También Jerónimo les dice:

Si ignoras algo, si tienes alguna duda acerca de las Escrituras, pregunta a aquel a quien su vida recomienda, su edad lo libra de toda sospecha y su fama no lo reprueba... Y si nadie puede aclararte tus dudas, vale más ignorar algo conservando la seguridad, que no aprenderlo con peligro (*Carta 22, 29*).

Es importante destacar en la cita precedente cómo surgen los doctos en interpretación, y son varones en general de edad madura garantizando sapiencia. Las maneras en que irán actuando algunos espacios de orden religioso nos permite analizar la relevancia que poseen esas estructuras institucionales que operan generando mitos sobre las mujeres para alcanzar modos de obrar más efectivos. Por no poder creer en sus testimonios y en su capacidad cognitiva, se emite una sentencia negativa tratando de eliminar toda posibilidad de argumentos válidos provocando una profecía autocumplida al sentirse, estas mujeres, anihiladas gnoseológicamente y espiritualmente.

No obstante, a partir de una importante cantidad de textos que se están recuperando, podemos apreciar el elogio que recibieron por luchar con espíritu varonil, por vestirse como varones para practicar la vida anacóretica, manteniendo siempre la castidad en tanto señal de honestidad, recato, pudor, decoro, moralidad y lealtad.

Recordemos que muchas de ellas proceden de una vida aristocrática, se convierten al cristianismo y predicán junto a Jerónimo de Estridón, quien las reconoce en sus conservadas epístolas.²⁰ Destacamos a algunas mujeres, por ejemplo, Marcela de Roma (325-410) que, como pide Jesús, ofrece todas sus pertenencias a los pobres y se dedica a curar a los enfermos. En su prédica se contraponen a cualquier tipo de esclavitud, destacando el valor otorgado a la libertad. Sufre tortura y muerte por parte de algunos representantes del pueblo godo que pretendían adueñarse de su riqueza, que ya había utilizado para su causa. Otras mujeres con vidas similares son Fabiola (¿?-399) y Paula de Roma (347-404) que estuvieron con Marcela y con Jerónimo. Fabiola distribuyó su riqueza en ayudar a los pobres y en la fundación y edificación de un hospital en el año 390, al que algunos estudiosos consideran el primer hospital de Roma, en él se encargaba de atender a los enfermos al modo que en la actualidad se reconocería como medicina social.²¹ Si bien su nombre hoy no es reconocido, su trabajo sí lo fue y por eso la Iglesia la canonizó como la santa patrona de las víctimas de abusos, adulterios o infidelidades, de las personas divorciadas y de los matrimonios difíciles. A pesar de las varias epístolas que le dedica Jerónimo, sin embargo, se le ha propiciado injusticia epistémica y testimonial.

²⁰ Jerónimo de Estridón, *Obras completas*. Ver cartas: 23 a 29, 32, 34 y 37 – del año 384 – 38, 40 a 44 – del 385 – y la epístola 59.

²¹ María Carrasquer Pedrós y Araceli de la Red Vega, *Madres del desierto: antropología, prehistoria, historia* (Burgos: Monte Carmelo, 2000).

También Paula de Roma, descendiente de los Escipiones y los Graco, es nombrada por Jerónimo en la epístola 108;²² tras su muerte en el año 404,²³ relata el viaje de Paula hasta Belén, donde fundó un monasterio.

Melania la mayor es conocida fundamentalmente por la *Historia Lausiaca* de Paladio,²⁴ correspondiente al siglo V.²⁵ Era miembro de la *gens* Antonia y luego de perder a su marido y dos hijos destina su vida a Dios. Melania era una gran lectora de Orígenes, Gregorio Nacianceno y Basilio, entre otros (*Historia Lausiaca* 55, 3). Fundó un monasterio en Jerusalén y se mantuvo al frente de una comunidad de cincuenta hermanas. Melania sostuvo un compromiso comunitario y tomó parte activa en ciertas polémicas eclesiasísticas, acompañando a Rufino. Paladio relata que:

Después de que fueron llamados al exilio [Pisimio, Isidoro, Pafnucio y Amonio] Melania fundó un monasterio en Jerusalén y en él vivió veintisiete años... con Rufino... Resolvieron el cisma paulino, que afectaba a cuatrocientos monjes convenciendo a cada herético que negaba al Espíritu Santo (*Historia Lausiaca* 46, 5).

Con esta referencia, Paladio se estaría refiriendo probablemente a Pauliniano, hermano de Jerónimo, que fue ordenado sacerdote sin el permiso del obispo de Jerusalén, lo que provocó un cisma entre los monjes.

De Melania la joven conservamos dos versiones de su vida – una griega y otra latina – realizadas por un autor anónimo, que suele identificarse con Geroncio de Jerusalén, un defensor de la doctrina monofisista. Junto a su esposo Piniano practicaron un cristianismo radical en el sentido evangélico predicado por Jesús que exhortaba a los ricos a repartir sus riquezas entre los pobres, lo que constituyó un fenómeno peculiar propio de aquel tiempo, por cuanto muchos aristócratas se empobrecieron distribuyendo sus fortunas entre los pobres, la Iglesia²⁶ y la fundación de monasterios. El matrimonio se instala en un campo del obispo Alipo, amigo de Agustín, situación que nos permite cruzar historias. La *Vita Melaniae* recién fue descubierta en el siglo XIX, sin embargo, a diferencia de Egeria, Melania gozó de cierto reconocimiento, dado que fue referida por autores como Jerónimo, Agustín, Paulino de Nola y Paladio que le dedica el capítulo LXI de *Historia Lausiaca*.

²² Jerónimo de Estridón, *Obras Completas* I, X.

²³ Eduardo Otero Pereira, *Mujeres viajeras de la Antigüedad. Los relatos de Egeria y otras peregrinas en Tierra Santa* (Salamanca: Sígueme, 2018): traduce las secciones 6-14 de la carta, que constituyen un *hodoeporicon*, es decir, la narración del viaje desde Roma a Tierra Santa. En la epístola de Jerónimo repone discursos emitidos por Paula.

²⁴ Paladio de Galacia, *El mundo de los Padres del desierto: La historia Lausiaca*, traducción L. Sansgundo Sanz (Sevilla: Apostolado Mariano, 1991).

²⁵ Otero Pereira, *Mujeres viajeras*, traduce los capítulos 46, 54 y 55.

²⁶ José María Blázquez, “Aspectos del ascetismo de Melania la Joven: las limosnas”, *Kolaios* 4 (1995): 437-456.

Otras dos tempranas *vitae* femeninas de las que disponemos son la *Vida de Macrina* escrita por Gregorio de Nisa²⁷ y la *Vida de Sinclética* atribuida a Atanasio.²⁸ Como destacan Corrigan²⁹ y Beagon, estas *Vitae* aportan una inestimable información sobre el importante rol de las mujeres en la construcción de la institución eclesiástica y los debates teológicos.³⁰

Macrina fue, también, una figura de máxima importancia porque convirtió la casa familiar en un monasterio, en el que se tenían las posesiones en común, de modo que, podríamos decir, fue la auténtica fundadora del estilo de vida ascético de Capadocia y del monasticismo de Basilio quien formuló, luego, el *Asketikon* en el que se establecieron pautas que dirigían la vida ascética. Esta forma de vida filosófica – tal como la nombra Gregorio – requiere de una atención y cuidado del alma para poder perfeccionarla y alcanzar su objetivo último.³¹ Macrina fue una maestra para esa forma de vida filosófica basada en la humildad y la simplicidad de las actividades diarias caracterizada por un rasgo propio del cristianismo primitivo: hombres y mujeres participaban de la oración y las actividades cotidianas en común, sin seguir una regla estricta. La simplicidad de la vida cotidiana llevada a cabo en el ámbito monacal era un reflejo de la simplicidad con que se concebía el alma en tanto imagen de Dios. Esta idea se desarrolla en un diálogo que escribió Gregorio en el que repone el último encuentro entre él y su hermana en Anesi en diciembre de 379. La obra consta de una introducción y dos grandes secciones temáticas: una acerca del alma y otra sobre la resurrección. Gregorio decidió visitar a su hermana gravemente enferma, unos nueve meses más tarde de la muerte de Basilio. En tal escenario mantuvieron extensas y conmovedoras conversaciones sobre la naturaleza del alma y la vida en el más allá, que Macrina desarrolla en *Sobre el alma y la resurrección*:

²⁷ Disponemos de diversas traducciones: Lucas Mateo-Seco, *Gregorio de Nisa. Vida de Macrina. Elogio de Basilio* (Madrid: Ed. Ciudad Nueva, 1995); Pierre Maraval, *Grégoire de Nysse. Vie de Sainte Macrine* (París: Les Éditions du Cerf, 1971); Anna Silvas, *Macrina the younger, philosopher of God* (Turnhout: Brepols, 2008); Virginia Woods Callahan, *The fathers of the Church. St. Gregory. Ascetical Works* (Washington: Catholic University of America, 1967). Traducciones basadas en la edición de Krabinger (1837).

²⁸ Odile Bernard, *Vie de Sainte Synclétique* (Bellefontaine: Abbaye de Bellefontaine, 1972).

²⁹ Kevin Corrigan, *Reason, faith and otherness in neoplatonic and early christian thought* (Surrey: Ashgate, 2013).

³⁰ Philip Beagon, “The cappadocian fathers, women and ecclesiastical politics”, *Vigiliae Christianae* 49 (1995): 165-179.

³¹ Corrigan, *Reason, Faith*, 248. Eric Doods, *Pagan and christian in an age of anxiety* (Cambridge: Cambridge University, 1965), señala al ascetismo como opción de vida común a cristianos y paganos en el siglo IV. El significado de la virginidad, en la vida de estas mujeres, podía significar la posibilidad de salir de los roles sociales y sexuales convencionales. Véase Elizabeth Clark, “Ascetic renunciation and feminine advancement: a paradox of late ancient christianity” *Anglican Theological Review* 63 (1981): 240-257; Aline Rousselle, *Porneia: De la maîtrise du corps à la privation sensorielle, II- IVe siècles de l'ère chrétienne* (Paris: Presses Universitaires de France, 1983); Elizabeth Castelli, “Virginity and its meaning for women's sexuality in early christianity”, *Journal of Feminist Studies in Religion* 2/1 (1986): 61-88.

Porque como ya se ha dicho, en el caso de nuestros cuerpos vivientes que subsisten por una combinación de estos elementos, no hay ningún tipo de comunión en el principio de sustancia entre la simplicidad y la ausencia de forma visible en el alma y la densidad del cuerpo y, sin embargo, no hay duda de que la acción vivificante del alma los impregna de acuerdo con un principio que está más allá de la comprensión humana (*Sobre el alma*, 2,46).

Dos días después de su llegada, Gregorio debe dirigir las exequias fúnebres. La muerte de Macrina, la filósofa que habla de la muerte en la víspera de su propia muerte, lo afectó profundamente, tanto en lo espiritual como en lo intelectual.³² Los vínculos con el *Fedón* platónico son inmediatos, pues allí es Sócrates quien reflexiona sobre la muerte y el más allá de la vida terrena justo antes de morir cumpliendo su condena:

Un hombre que ha pasado la vida en la filosofía no teme cuando está a punto de morir y está, en cambio, esperanzado en que, después de haber muerto, alcanzará allí los mayores bienes (*Fedón*, 64a).

En ambas obras se presenta la idea de la muerte como liberación. Tal es la similitud que el diálogo entre Macrina y Gregorio ha sido denominado “*Fedón Cristiano*”.³³ Si bien la relación con el *Fedón* es evidente, también hemos de referir los vínculos con el *Banquete* (211e), donde Diotima enseña a Sócrates la verdad sobre el amor. Diotima explica que es insuficiente dejar a *Eros* en el nivel de la pasión sexual, pues su esencia es anhelar lo bueno y bello, anhelo que ha de separarse de la confusión que producen las cosas terrenales y que tendría que ser gobernado mediante la virtud, para que el alma saludablemente erótica se eleve hacia el bien y la belleza, la belleza divina que puede asimilarse al Dios cristiano y, de este modo, poder alcanzar la verdadera libertad en la unión con la divinidad.³⁴

De modo que, como hemos expuesto, muchas de estas mujeres llevaron una vida ascética, de ermitañas y anacoretas, conceptualizaron su existencia conforme el modo de vivir la cotidianeidad. El reconocimiento de sus experiencias y acompañamiento, ejerciendo como guías espirituales, obtenido en su época y en algunos siglos posteriores, se debió en primer lugar a la tradición oral. Luego comenzaron a escribirse sus historias y enseñanzas y fueron reconocidas por algunos estudiosos y estudiosas con calificativos que las consideraban teniendo como centro a los varones: “actuaban a la par de los varones”; así y todo, su fortaleza fue admirada.

³² Gregorio expresa en tres textos la reflexión sobre su hermana. La *carta* 19 (escrita en 380), la *Vida de Macrina* (381/82) y *Sobre el alma y la resurrección* (383-84 o 384-85). Estos documentos difieren porque nos muestran un cierto *crescendo* entre ellos. El segundo texto amplía el primero, a la vez que el tercero amplifica considerablemente un episodio esbozado en el segundo.

³³ Silvas, *Macrina the younger*, 155-156, propone equiparar la *Vida de Macrina* con la *Apología*. Tanto a Platón (*Eutifrón*, *Critón* y *Fedón*) como a Gregorio (este diálogo), les permiten futuras escrituras.

³⁴ En el diálogo y enseñanzas de Macrina, resuenan ecos de Plotino, cf. *Enéadas*, I, 6; IV, 3, 4; I, 6; II, 3, 18.

El Dr. Lupi explica que la Patrística tiene mucho que decir en la actualidad. Del mismo modo, estas mujeres, *Ammas*, hablan hoy a los prejuicios instalados, a la falta de aceptación de una decisión tomada, que no puede reducirse a una cuestión de género.

En todas las mujeres que estamos mencionando, su pensamiento se entrelazó de una manera connatural con su forma de vivir, de modo que pensamiento y palabra, vida y obra, conformaron una unidad indisociable, con marcados efectos en sus respectivas comunidades. Se trata de mujeres que se caracterizaron por su libertad de acción y decisión. Solo por ofrecer algunos nombres de historias similares: Sara; Sinclética de Alejandría; Teodora; María de Egipto; Olimpia de Constantinopla; Melania; María, hermana de Pacomio. Mujeres poco o nada estudiadas de modo que así, la condición de injusticia epistémica, se perpetúa al haber sido impuesto el discurso similar enunciado por varones que respondían al dogma, pasando, muchos de ellos de ser perseguidos y muertos por sus creencias a perseguidores y ejecutores de la ley del Talión.

La producción de conocimiento en algunas mujeres medievales

Con lo anteriormente referido, comentaremos un claro y dramático ejemplo como fue el caso de Margarita Porete (1250-1310). Esta autora fue considerada un peligro para la Iglesia, juzgada por la Inquisición por negarse a modificar el contenido de su escritura, por mantener con firmeza sus ideas y leer su obra públicamente en el francés de su época. Margarita insistió en el vínculo entre el alma y Dios sin ninguna mediación, asimismo rechazó la necesidad de comunión, confesión y sacerdocio y, así, engrandeció el valor en la fe individual. Algunos fragmentos de su obra nos permiten ilustrar lo referido:

Amor: Soy Dios, pues Amor es Dios y Dios es Amor y este alma es Dios por condición de amor; yo soy Dios por naturaleza divina y este Alma lo es por justicia de amor, de modo que mi preciosa amiga es enseñada y conducida por mí sin ella misma, pues ella se transforma en mí (*El espejo*, 21).

Las últimas palabras del fragmento muestran el sentido profundo de su unión con Dios despojada de todo exceso. Más adelante afirma:

Y esa es una obra de Dios, pues Dios hace su obra en mí: no le debo obra alguna, puesto que él mismo obra en mí y, si yo pusiera algo mío, desharía su obra (*El espejo*, 84).

Margarita es una pensadora vinculada a sus antecesores, Hiparquía o Agustín de Hipona y, en relación con la posteridad, dado que puede ser entendida como una pensadora mística, es conocida su influencia en el Maestro Eckhart,³⁵ y en pensadores existencialistas, al haber influido, directa o indirectamente, en pensadores como Dostoiévski, Simone Weil, Philippa Foot, Edith Stein, María Zambrano, Sartre, de Beauvoir,

³⁵ Bernard Mc Ginn, *Meister Eckhart and the beguine mystics Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg, and Marguerite Porete* (New York: Continuum, 1994).

Kierkegaard, Husserl y muchas personas más dedicadas a la literatura y a la filosofía. En especial su concepción del anonadamiento: convertirse en nada, despojarse de todo, anihilarse porque solo el espíritu alcanza a Dios en su plenitud sin mediaciones sensibles, fue una idea de alto impacto en el pensamiento occidental.

La obra de esta pensadora se enmarca en el siglo XIII, en la teología en lengua vernácula, en cuyo centro se situaba la experiencia mística y en la que las mujeres tuvieron un rol central, de ahí que se ha denominado al siglo XIII “siglo de las místicas”.³⁶ Algunas de las obras de estas pensadoras fueron aceptadas, otras condenadas por herejes. Margarita el 1 de junio de 1310, sufrió la desgarradora tortura y muerte de ser quemada en la hoguera por orden de la Inquisición que intentó hacerla desaparecer junto a su libro condenado dos veces y, por ser ella un espíritu libre, fue considerada hereje relapsa. Su manuscrito *El espejo de las almas simples*, en alguna de sus copias, se salvaron del fuego y circularon anónimamente hasta 1944.³⁷ En el Capítulo 111 del *Espejo*, expresa:

Amor: Tiene paz el que se mantiene en el no querer nada, allí donde estaba antes de tener el querer.

Voluntad desobediente: No puedo ser lo que debo ser, hasta que esté de nuevo en donde estuve, en el punto en que estuve antes de salir de Él, tan desnuda como lo está Aquel que es; tan desnuda como estaba yo cuando era la que no era. Debo tener esto si quiero recuperar lo que es mío, de otro modo, no lo tendré (*El espejo*, 111).

Pues así como el hierro es revestido por el fuego y pierde su apariencia propia porque el fuego es más fuerte y lo transforma en él, así el Alma es revestida por ese “más”, alimentada y transformada en ese “más”, por el amor de ese “más”, sin tener en cuenta el “menos” (que ella es) y es transformada en ese “más” de eterna paz del más allá, sin que se la encuentre (*El espejo*, 52).

Digo que habrían sido enteramente libres de alma y de cuerpo si hubieran seguido mi consejo por medio de las Virtudes... de modo que yo me estableciera en ellos con mi libertad. Pero como no lo hicieron, permanecen enteramente en ese estado del que oís hablar: con ellos mismos. Y esto, los libres anonadados, ornados de delicias, lo saben, pues ven por sí mismos la servidumbre de los otros (*El espejo*, 78).

Margarita³⁸ junto con Hadewijch de Amberes y Matilde de Magdeburgo fueron las tres grandes místicas del siglo XIII, pertenecientes al grupo de las *mulieres religiosae*. Las instituciones eclesiásticas tenían reservas sobre las formas de devoción que no respetaban la frontera establecida entre religiosos y laicos, entre varones y mujeres. Muchas

³⁶ Kurt Ruh, “Beginnmyistik. Hadewijch, Mechthild von Magdeburg, Marguerite Porete”, *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 106/3 (1977): 265-277.

³⁷ Margarita Porete, *El espejo de las almas simples*, traducción B. Garí (Madrid: Siruela, 2005). Véase: Marguerite Porete, *Le miroir des simples ames*, edición francesa R. Guarnieri, edición latina P. Verdeyen (Turnholt: *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis* LXIX, Brepols, 1986).

³⁸ Celina Lértora Mendoza, “Espejo de almas: Margarita Porete y la espiritualidad franciscana”, *Verdad y Vida* 67/254 (2009): 241-273, <https://dialnet.unirioja.es/revista/10518/V/67>

de estas últimas llevaban una vida religiosa sin haber hecho votos, en especial las beguinas, movimiento que será clave en la teología de estos siglos, caracterizado por la libertad de sus miembros. Un rasgo distintivo central de este nuevo movimiento fue la expresión en lenguas vernáculas medievales, tendencia ya iniciada en el siglo XI, dado que el público disponía de un mayor nivel de alfabetización y de diversificación social. Esta nueva teología procuró fomentar un mayor amor a Dios y al prójimo mediante un entendimiento más profundo de la fe. El tema de la pobreza en tanto *imitatio Christi*, es decir un modo de vida apostólico, fue un elemento central. Así como el tema de la aniquilación de la voluntad, anunciado por Margarita, resultará clave en la mística de esta época porque permitiría alcanzar la verdadera libertad, el país de la libertad, como ella lo denomina (*El Espejo*, 123). Esta estrecha vinculación entre pobreza y verdadera libertad – ya identificada desde la época de las *Ammas* – generó el ataque eclesiástico contra la *secta libertatis*, los denominados herejes del Espíritu Libre, a quienes fueron vinculados varios místicos y místicas.³⁹

No solo en el ámbito del pensamiento religioso las mujeres sufrieron persecuciones por su condición femenina, también se les arrebató el conocimiento de ser curadoras, médicas, matronas, cirujanas. Mencionaremos algún ejemplo en cuanto al ejercicio científico de la medicina.

En la cultura médica antigua y tardoantigua se atribuyeron compilaciones farmacológicas a mujeres; lamentablemente, solo se conservan dos conjuntos de textos médicos que serían de autoría de Cleopatra y Metrodora, ambos escritos vinculados entre sí. La obra de Metrodora parece ser tardía, alrededor del siglo VI, aún resulta incierta la fecha de composición.⁴⁰ Ya en el siglo XII, aparece la obra de Trótula, identificada como la autora de un compendio de tres obras, que circulaba como un texto único (o como un texto mayor y otro menor). El trabajo fue incorporado en los manuales de las principales obras de medicina, junto con otras autoridades médicas y de filosofía natural como Aristóteles, Avicena y Alberto Magno. Este reconocimiento de Trótula, una mujer que es autoridad en este campo, sucedió cercano a la exclusión de la práctica médica de las mujeres llevada a cabo un poco más adelante.⁴¹ Asimismo podemos nombrar el *Manual de Medicina* de Hildegarda de Bingen, las escuelas de medicina de Bolonia, París, Montpellier, o las mujeres sanadoras de Lyon. Los textos, compuestos en el siglo XII en el sur

³⁹ Véase: Sean Field, *The beguine, the angel, and the inquisitor: the trials of Marguerite Porete and Guiard of Cressonessart* (Notre Dame, Ind: University of Notre Dame, 2012), Paul Verdyen, “Le procès d’inquisition contre Marguerite Porete et Guiard de Cressonessart (1309-1310)”, *Revue d’histoire ecclésiastique* 81 (1986): 48-94.

⁴⁰ Monica Green, “Handlist of medieval gynecological texts”, en *Women’s healthcare in the medieval West. Texts and contexts* (London: Routledge, 2000), 1-36; Rebecca Flemming, “Women, writing and medicine in the classical world”, *The Classical Quarterly* 57/1 (2007): 257-279.

⁴¹ El comienzo del siglo XII fue el último momento en la historia de la práctica médica sin restricciones. Desde el siglo XIV se establecen impedimentos legales para que las mujeres obtengan licencia para practicar la medicina sin obstáculos. Véase: Monica Green, *Making women’s medicine masculine. The rise of male authority in pre-modern gynaecology* (Oxford: Oxford University Press, 2008).

de Italia,⁴² circularon por Europa en latín y en lenguas vernáculas. Los trabajos de Trótula son escritos de una mujer para el tratamiento médico de la mujer que, con el transcurrir del tiempo, devendrá campo de la experticia masculina. Estos textos se enmarcan en lo que se ha denominado el renacimiento del siglo XII⁴³ que vio desarrollar, entre mediados del siglo XI y el XIII, una gran cantidad de obras de derecho, teología, literatura y arquitectura, además de medicina. Estos escritos médicos, muy vinculados con el redescubrimiento de textos y teorías antiguas y con la incorporación de una medicina de mayor sofisticación desde el punto de vista filosófico, han sido otorgados a la conocida como Europa latina a través del mundo árabe. Este importante rol de las mujeres en el ejercicio de la medicina, lo entendemos en un sentido filosófico y político, en tanto se trata de un accionar en el conjunto social con importantes efectos en cuanto a la vida humana. Una vez más, encontramos un despliegue de concepciones teóricas asociadas con actividades prácticas como forma de vida. La medicina, entendida como disciplina del cuidado, está estrechamente vinculada con la filosofía en cuanto ambas se preocupan por el cuidado de sí y la posibilidad de alcanzar una vida plena. Pero, nuevamente hemos de decir que, de esto, se habla poco, no se las nombra como tampoco a los médicos árabes, musulmanes y judíos: injusticia epistémica y testimonial ya que esos conocimientos y experimentos se instalan en períodos posteriores.

La defensa de las mujeres por una mujer que quiere ser reconocida en su fortaleza como mujer

El conocimiento requiere ser revisado continuamente, así como las interpretaciones sobre autoras y autores para, de este modo, desprendernos de los prejuicios sobre ellas y ellos.

Como hemos mostrado a lo largo del texto, en el devenir de la historia acerca de las mujeres no todas han pensado y actuado de un modo uniforme, sumiso y sometido al dominio masculino. El caso de Christine de Pizan (1364-1431) es diferente al de Margarita porque sus discursos se encuadran en ámbitos diversos, ella discute la cuestión de la querrela de las mujeres, sin inmiscuirse en asuntos institucionales religiosos, como acontece con Margarita. El tema de la querrela de las mujeres está íntimamente relacionado con las virtudes naturales y potenciales del mencionado grupo humano.⁴⁴ La primera cuestión pertenece al campo de la ética y podemos analizarla en términos de reconocimiento femenino. La segunda es una cuestión política, e incluye el debate sobre las funciones de los miembros de las comunidades que tienen una importancia

⁴² Estos trabajos corresponden a la escuela de medicina salernitana que recopiló textos antiguos y creó técnicas pedagógicas e investigativas de exégesis para estudiarlos.

⁴³ Edward Grant, *The foundations of modern science in the middle ages. Their religious, institutional and intellectual contexts* (Cambridge: Cambridge University, 1996).

⁴⁴ Laura Pereira Domínguez, “Christine de Pizan e a dimensão pública das mulleres”, en *Voces de mujeres en la Edad Media. Entre realidad y ficción*, editado por E. Corral Díaz (Berlín: De Gruyter, 2017), 209-218.

fundamental en la época de la autora. Christine de Pizan relata momentos de su infancia junto a su madre muy similares a los vividos por muchas de nosotras.⁴⁵ Es educada por su padre en letras y en leyes, estudios que refuerza junto a su marido, y que le servirán para defenderse de los ataques llevados a cabo por varones misóginos. Christine será una defensora de los derechos de la mujer. En su obra *La ciudad de las damas*,⁴⁶ escrita en 1405, se expresa contra los ataques recibidos por el solo hecho de ser mujer, llevados a cabo sobre todo en la segunda parte del *Roman de la Rose*, sección agregada por Juan de Meun que tiene un carácter absolutamente misógino. Christine lo había demandado en 1402 ante la reina Isabel de Baviera, quien arbitró en la contienda y emitió un veredicto favorable a Christine. La soberbia de Juan de Meun fue su propia ruina porque Christine relata cómo ella misma se sintió una mujer despreciable, hasta que puesta a reflexionar sobre el asunto se da cuenta que no lo es, pues es una mujer fuerte que, viuda, se hace cargo de sus hijos y propicia el sustento familiar. En *La ciudad de las damas* Christine imagina quedarse dormida y ser visitada por tres mujeres que son virtudes: Razón, Rectitud y Justicia, las tres la impulsan a responder a los ataques misóginos que sufre ella y toda la comunidad femenina. Estas personificaciones de las virtudes le dicen que ha sido elegida por Dios para aclarar las cuestiones sobre las mujeres. De este modo, construye una ciudad alegórica, cuyos ladrillos son las damas ilustres de la historia, muchas de ellas olvidadas o vilipendiadas. Tales mujeres tampoco aceptaron ser atacadas, disminuidas, anuladas en su inteligencia y le permitieron a Christine protegerse de los ataques de muchos varones en el recuerdo de tan valerosas damas. Cada mujer nombrada es un ejemplo de esa contraargumentación que destaca las virtudes femeninas y la libertad con la que actuaron en su momento.

Fue la alegoría literaria la que le permitió objetar los estereotipos despectivos, defenderse a sí misma y a las mujeres de los continuos ataques y mostrar que no todas “eran sexualmente voraces, engañosas, inmorales y no fiables” como había escrito Juan de Meun y Mateolo en su *Libro de las lamentaciones* (*La ciudad*, I 64), sino buenas y morales. La voz de Christine, al introducirse en esta disputa, fue respetada y ejerció una gran influencia. La autora escribió en francés para llegar a una mayor cantidad de lectoras y lectores que defendieron su postura.

En la parte I de su obra Christine comenta que estaba leyendo el *Libro de las lamentaciones* de Mateolo, una obra del siglo XIII que trata sobre el matrimonio y cómo las mujeres hacen miserables las vidas de los hombres. Estos escritos le generan un sentimiento de molestia y vergüenza por ser mujer:

⁴⁵ Sophie Cassagnes-Brouquet, *La vie des femmes au moyen âge* (Rennes: Editions Ouest-France, 2010): 58-61.

⁴⁶ Christine de Pizan, *La ciudad de las damas*, traducción M. J. Lemarchand (Madrid: Siruela, 2000). Christine de Pizan, *The Livre de la Cité des Dames* by Christine de Pisan: A Critical Edition, editado y traducido por M. Curnow, 2 vols, tesis doctoral (Nashville: Vanderbilt University, 1975).

Abandonada a estas reflexiones, quedé consternada e invadida por un sentimiento de repulsión, llegué al desprecio de mí misma y al de todo el sexo femenino, como si Naturaleza hubiera engendrado monstruos (*La ciudad*, I).

Y se convence de que las mujeres deben ser realmente malas porque:

pensaba que sería muy improbable que tantos hombres preclaros... hayan podido ocurrir de modo tan tajante y en tantas obras que me era casi imposible encontrar un texto moralizante... sin toparme antes de llegar al final con algún párrafo o capítulo que acusara o despreciara a las mujeres (*La ciudad*, I).

No encuentra texto exento de misoginia. Por eso la tres Damas hablan con ella y le aconsejan que piense desde un lugar diferente a lo escrito, pues no puede permitir que tales textos influyan en ella (y en otras) al punto de despreciarse a sí misma. Tiene que encontrar argumentos fuertes contra las calumnias. Juan de Meun le envía un tratado y ella le responde a través de un escrito en el que se pone al frente de la defensa de sus hermanas injustamente calumniadas. La buena educación recibida le permitió mostrar esos modos diferentes de ser de las mujeres:

Ahora los hombres pretenden que todas las mujeres tienen que ser virtuosas y que hay que lapidar a las que falten a la virtud. Yo les digo a los hombres que se miren a sí mismos y el que esté libre de pecado que tire la primera piedra. Y ellos, ¿cómo deberían portarse? Porque ten por cierto que cuando los hombres sean perfectos, las mujeres, también lo serán (*La ciudad*, II, 225).

Y culmina con una diatriba de fortalecimiento:

Finalmente, a todas vosotras, mujeres de alta, media y baja condición, que nunca os falte conciencia y lucidez para poder defender vuestro honor contra nuestros enemigos. Veréis cómo los hombres os acusan de los peores defectos, ¡quitadles las máscaras, que vuestras brillantes cualidades demuestren la falsedad de sus ataques!... Huid, queridas amigas, huid de los labios y sonrisas que esconden envenenados dardos que luego os han de doler.

Alegraos apurando gustosamente el saber y cultivad vuestros méritos. Así crecerá gozosamente nuestra Ciudad (*La ciudad*, III, 274).

Christine es una autora que persigue con determinación y lucidez en toda su producción literaria, filosófica y política, pero especialmente en *La ciudad de las damas*, temas centrales y de gran actualidad, anticipando la filosofía contemporánea de la diferencia y estudios de género.⁴⁷ Su escritura toma una posición subversiva y valiente, es innovadora y refundadora de la historia de las mujeres. Christine lega a la posteridad una obra que se opone al mundo construido por los varones, una sociedad caracterizada por el egoísmo y la falta de equidad. Su ciudad es un refugio contra la agresión pero,

⁴⁷ Patrizia Caraffi, "Christine de Pizan e la scrittura della Sagesce", en *Voces de mujeres en la Edad Media. Entre realidad y ficción*, editado por E. Corral Díaz (Berlín: De Gruyter, 2017), 189-199.

más precisamente, es un espacio simbólico que consiente a la mujer superar los modelos sociales que la subordinan al varón.⁴⁸ Se propone una ciudad utópica que sirve como ejemplo de integración, pues se trata de un sistema que no excluye y permite a la mujer alcanzar la libertad a la que tenía derecho por ser parte de la naturaleza humana. Esta filósofa muestra que las mujeres han contribuido al desarrollo del conocimiento con un valor *per se* que no necesita analogarse a los varones, es una precursora en demostrar las injusticias epistémicas a lo largo de la historia.

Consideraciones finales

Conforme lo enunciado en el resumen, el conocimiento de los tipos de injusticia cometidos discursivamente y corporalmente (en el sentido de las torturas a las que han sido sometidas), en mujeres y varones a lo largo del desarrollo de las mentalidades, nos impulsó a revisar estas cuestiones a las que aludimos y que no son ignoradas por los y las especialistas. No obstante, hemos pretendido favorecer una comprensión más amplia, variada y significativa de las múltiples formas de vida y pensamiento desplegadas en este vasto periodo. Asimismo, hemos pretendido acercar, en parte, la variada bibliografía con la que se cuenta, en este caso, sobre el tema de las mujeres en la Tardoantigüedad y el Medioevo y revisar aquello que aparece como verdad instituida en los diversos discursos hablados o escritos para no caer en el accionar que sumerge, a quien denuncia y a quien escucha, en la repetición de mantener únicos, intocables, plagados de preconcepciones, a quienes no buscan un saber basado en la indagación, que es un ejercicio que promueve estos tipos de injusticia. Por ello buscamos fuentes que generen asombro y duda: el famoso tábano de Sócrates. Dos ímpetus que posibilitan forjar sospechas sobre aquello que nos han dicho de una lejana realidad de vida. Hubieron pensadores y pensadoras que buscaron no petrificar los pensamientos, trataron de no cercar los ámbitos de inteligibilidad y abrirse a una práctica institucional que desenmascare los discursos de pseudo igualdad étnica y cultural.

Los breves testimonios mencionados aquí, permitieron señalar cómo las capacidades de muchos seres humanos han sido menoscabadas por su pertenencia a un determinado grupo genérico. La contemporaneidad de los nombres que designa a las experiencias vividas, no implica la inexistencia de las acciones que generaron, en su tiempo, otros conceptos. El criterio de injusticia epistémica y hermenéutica, colabora en la visibilización de posiciones unilaterales en la historia, silenciamientos de argumentos divergentes, imposibilidades de versiones heterogéneas, que fueron imponiendo posturas homogéneas y monotemáticas que no muestran, como sustento de prohibición, ninguna argumentación válida.

No siempre se atiende a ¿quiénes son las personas que hablan? ¿por qué lo hacen? ¿qué dicen? ¿quiénes escuchan? En definitiva, se trata de comprender el proceso de

⁴⁸ M. Milagros Rivera Garretas, *Textos y espacios de mujeres* (Barcelona: Icaria, 1990), 195.

constitución de la autoridad. Como bien planteó João Lupi ¿por qué el cristianismo de Roma y no el de los Celtas o, mejor aún, ambos? parafraseándolo ¿por qué solo Jerónimo y no, junto con él, las *Ammas*?

¿Por qué conviene mantener la ignorancia gnoseológica? ¿Cómo ha sido y es posible que tantas mujeres que ostentaban un saber, que no poseían en muchos casos los varones, formaran parte de una comunidad marginada? Los prejuicios y fanatismos continúan generando injusticias, no hay ignorancia blanca, ingenua, porque la vida suele ser modelada por centros de poder que no son accidentales u ocasionales. La imposición de un modelo, las prácticas de exclusión, opresión, silenciamiento, subordinación, falta de reconocimiento, insensibilidad, son cuestiones bien ubicables en variadas comunidades y temporalidades, de las que no se puede excluir a Grecia y a Roma, que han modelizado culturas. Nuestro periodo utilizó mucho de su pensamiento y gestión social y heredó mucho a las etapas posteriores, por eso lo consideramos cercano y lejano, negarlo es cometer una injusticia gnoseológica ignorando aquello que las personas producen con sus argumentos proposicionales.

Reiteramos cómo la injusticia epistémica, se produce cuando faltan recursos interpretativos colectivos para que un determinado grupo pueda comprender aspectos significativos de su experiencia social, como ha sucedido, por ejemplo, en la historia de las mujeres. Y, también, se produce cuando leemos que muchas de estas cuestiones son repetidas por filósofos posteriores, a los que se llama “padres innovadores” ignorando gran parte de la historia de estos conceptos.

Susana Violante
violantesb10@gmail.com

Laura Carolina Durán
lcarolinaduran@gmail.com

Fecha de recepción: 28/02/2021

Fecha de aceptación: 07/09/2021

CONCEPTO DE BLASFEMIA EN LA OBRA DE AGUSTÍN DE HIPONA

THE CONCEPT OF BLASPHEMY IN AUGUSTINE OF HIPPO

Megan Sara Zeinal Werba

Pontificia Universidad Católica de Chile Conicyt - ANID. Fendecyt

Resumen

Entre los múltiples legados de la filosofía de Agustín de Hipona se detecta un reconocimiento muy atento al lenguaje. Su aproximación trata de una variedad de encuadres que exhiben que la lengua debe entenderse en relación a una cierta noción de praxis. No solo porque sus escritos sintetizan un rico recorrido propio de exploraciones lingüísticas teóricas y empíricas. Sino también porque es a través de una efervescente implicación en el discurso en donde Agustín construye su posición gestualmente. Lo hace escribiendo, predicando, corrigiendo, contestando, discutiendo, enseñando. Incesantemente sumergido en algún acto verbal que incita a que en su obra se pueda respirar una original simbiosis entre lenguaje y acción. Sus advertencias sobre la blasfemia y de la maledicencia resultan fundamentales para comprender la postura lingüística sobre el lenguaje de reniego de toda una tradición posterior.

Palabras clave

Acto verbal; blasfemia; maledicencia; performatividad; lenguaje

Abstract

Among the many legacies of the philosophy of Augustine of Hippo, a very attentive understanding of language can be detected. His approach deals with a variety of frames and they show that language must be understood in relation to a certain notion of praxis. This is not only because his writings synthesize his own rich journey of theoretical and empirical linguistic explorations, but also because it is through an energetic involvement in the discourse that Augustine constructs his position gesturally. He does this by writing, preaching, correcting, answering, discussing, and teaching. Incessantly immersed in a verbal act that encourages an original symbiosis between language and action, the reader of Augustine can be breathed in his work. His warnings about the

performativity of blasphemy and slander are fundamental to understanding his linguistic position on the terminology of denial of an entire later tradition.

Keywords

Speech Act; Blasphemy; Malediction; Performativity; Language

Blasfemia y maledicencia

El análisis de la blasfemia y la maledicencia encuentra una singular presencia en el itinerario agustiniano. El origen de estos dos actos del habla se abre de una misma raíz: la de una posible pronunciación del mal o la de una acción corrosiva por medio de la palabra.¹ Agustín alude a maldiciones y blasfemias como actos que ponen de manifiesto una soberbia desobediencia lingüística y registra estas expresiones, entendidas, en su sentido más amplio, como falsas ponderaciones, insultos, injurias y negaciones que constituyen el principal vector seminal de resistencia verbal.² Su remisión filosófica se instituye desde la consideración de una experiencia en la que el lenguaje puede ser una significativa potencia trasgresora. El origen de la blasfemia y la maledicencia trasluce una conformación propia del uso de la palabra instaurada a partir de la dicotomía entre lo sagrado y lo profano, entre lo íntimo y lo público. Sus manifestaciones presentan todo un léxico cultural de reniego, una necesidad de violar lo proscrito, o una voluntad de interdicción simétrica sobre el discurso legitimado, asimilado o preponderante.³ Estos dos actos del habla, junto con el insulto y otras formas de su articulación, también suelen manifestarse en relación a una gestualidad o teatralidad precisa que compone y acompaña las modulaciones de la expresión.⁴ La condición de producción de la matriz de estas dos experiencias verbales es una vía para poder recorrer su complejidad. Sus múltiples formas se revelan por medio de la anulación de una carga semántica injuriosa, de palabras banalmente utilizadas o incluso mediante la distorsión de un mensaje. Su

¹ Véase Peter Brown, *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity* (London: Columbia University Press, 2008); Iñaki Martínez de Albeniz, "Usar la palabra política en vano. Blasfemia, parodia e ironía como reapropiaciones de lo político", *Foro Interno* 5 (2005): 13-15.

² Agustín de Hipona, *De Scriptura sacra Speculum*, XXIII.

³ Agustín de Hipona, *Sermo* 71,11. "¿De qué, sino de la carga de los pecados, debido a sus transgresiones de la ley? Porque la ley entró para que sobreabundara el delito. Por tanto, como el mismo Señor dice también en otro lugar: *No he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores*, ¿cómo es verdad que tendrían pecado si él no hubiese venido, sino porque esa afirmación, no pronunciada ni en sentido universal, ni en sentido particular, sino en sentido indefinido obliga a que no se entienda como referida a todo pecado?"

⁴ Véase Emile Benveniste, "Blasfemia y Eufemia" en *Problemas de la Lingüística II* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2004); David Nash, *Blasphemy in the Christian World, A History* (New York: Oxford University Press, 2007).

performatividad se desencadena desde un quiebre interior, como una reconstitución que luego prolifera. En el siguiente apartado se analizarán las raíces lingüísticas y las interacciones filosóficas del lenguaje blasfematorio y maledicenciente sobre las que Agustín reflexiona, a través de un estudio de sus obras que exhibe las diversas intuiciones que suscitan estas formas de desafección expresiva. El tratamiento teórico que se extiende recorre dispersas referencias, no sistemáticas, que el obispo empuñó y que permiten un análisis definitorio y constitutivo del lenguaje maldito.

En sermones y cartas San Agustín procede a una denuncia de blasfemias populares y las examina desde una observación exegética. Sus líneas incorporan, por un lado, la mezcla de una visible necesidad personal de distanciamiento de las prácticas que en su juventud encarnó en medio de tormentos y vanas retóricas, y, por otro, el de una preocupación por el hábito de blasfemar y maldecir que se divulgaba ante el menor traspié o contrariedad cotidiana en la sociedad que habitaba. Así habla de sus propias palabras cuando recapitula diciendo: “tú que me recoges de la dispersión en que vanamente me desgarré, cuando apartado de ti, el Uno, me disipé en la multiplicidad”.⁵ Su confesión representa, paradójicamente, una visión angular de la moralidad en algunas ocasiones, y de la propia humillación en otras. La tensión agustiniana va desde la vivencia personal a la formulación, ejerciendo un modo de escritura en el que la revisión de la vida anímica se antepone a la consideración de cualquier deliberación teórica. Es su propia experiencia lingüística la que lo lleva a la teoría del lenguaje y desde su conversión inicia un modo de aproximación que se nutre y afirma desde la interioridad, para después extenderse a la composición especulativa con propiedad personal de lo que se logró captar. La posibilidad de esta mirada le permite integrar a su joven e imprudente narrativa bajo el sentido de una sola trama religiosa de la que sus *Confesiones* es manifiesta⁶ También le habilita una perspectiva interna sobre los pecados de la lengua, donde la comprensión fundamental reside tanto en las vivencias de quien maldice, como en un papel del teórico- descriptivo de lo que estos modos de dicción implican en términos físicos y metafísicos. A diferencia de una tradición filosófica y religiosa de irreflexión excluyente sobre estas acciones, debe resaltarse que Agustín no considera la blasfemia como un comportamiento esencialmente irreligioso, sino que, al abordarlo, enmarca sus expresiones como una posibilidad propia e intrínseca al lenguaje que persigue la expresión del resquebrajamiento de un límite tras un desolador desencuentro con la alteridad, con el prójimo, con Dios o su creación.⁷ El estudio de menciones significativas a esta acción trasgresora en la obra agustiniana, junto con la atención a cómo y porqué éstas asoman, por un lado, aporta la posibilidad de aceptación y desarrollo del lenguaje de reniego como parte de la experiencia religiosa; y, por otra, hacen explícita la resistencia doctrinaria que redundaba en la aparición de estas figuras.⁸

⁵ Agustín de Hipona, *Confesiones* II, 1, 1.

⁶ Agustín de Hipona, *Confesiones*. I, XX,31.

⁷ Agustín de Hipona, *Sermo* 71, 6.

⁸ Agustín de Hipona, *De natura boni*, XII.

En cuanto a una remisión histórica anterior, la blasfemia suscita una reflexión del habla asociada a la profanación, al sacrilegio, a la irreverencia y al desacato en relación a una autoridad.⁹ Dada la esencial impronta que contrae en relación a la autoridad, la reflexión sobre este acto verbal se vinculó tanto a la historia de la insurrección contra lo sagrado como contra la ley en general.¹⁰ Tempranamente, el obispo advirtió de los nocivos peligros imbricados en pecados de blasfemia, basándose en la relación que estas expresiones de desacato tienen con el florecimiento paulatino de tendencias heréticas¹¹ En la *Carta a los romanos*, encuentra algunas partes del mensaje de San Pablo que ya se atenían a la capacidad de la voluntad del hombre para entrar en guerra con Dios.¹² La interpretación de pocas de estas sentencias lo llevaron a una reflexión de la rebeldía del espíritu humano y a la progresiva necesidad de una estrategia para gestionar las condiciones de expresión de la comunidad. Aunque las declaraciones profanas implican la mirada de varias dimensiones lingüísticas, su presunción general es manifiesta de un proceso ofensivo de trasgresión, una poderosa irreverencia que encuentra su adaptación lingüística en el mal uso del nombre. El de Hipona la describe como un acto “que consiste en hablar mal de los buenos”.¹³ En otros escritos, la asocia con una acción implicada en “atribuir al sumo mal tantos bienes y a Dios tantos males”¹⁴ y continúa con una argüida inflexión de que las blasfemias “son palabras malas contra Dios”.¹⁵ Todas precisiones que comprenderán una génesis conceptual posterior en la que esta locución se concebirá como una irrupción binaria y moralmente injusta, que exhibirá tanto desmerecimiento como irreverencia por parte de quien la efectúa.¹⁶ En sus escritos, ambos términos (*blasphemia* y *maledicencia*) se consuman como un solo adversario verbal, asociado a locuciones engendradas por una misma irreverencia y conjugadas según las circunstancias. Por ejemplo, en pasajes de la *Ciudad de Dios* se puede notar un relato de denuncia acerca cómo la maldición había florecido asociada a imágenes paganas y a objetos de culto, razón por la que eventualmente las reprueba y sanciona en conjunto.¹⁷ La exteriorización pública de estas sentencias desplegaba un potencial epidémico y

⁹ Eberhard Sauer, *The Archaeology of Religious Hatred in the Roman and Early Medieval World* (Stroud: Tempus, 2003), 162-4, 30, 159, 46.

¹⁰ Malcolm Lambert, *Medieval Heresy: Popular Movements from the Gregorian Reform to the Reformation* (Oxford: Blackwell Publishing, 1992), 26-30. Esta propagación fue desigual y probablemente llegó a Italia un siglo después. Véase también, John N. Stephens, “Heresy in Medieval and Renaissance Florence”, *Past & Present* 54 (1972): 25-60.

¹¹ Agustín de Hipona, *Contra mend.* IV, 12-17.

¹² Ep *ad rom.* 7: 23. “Todo el día extendí mis manos a un pueblo rebelde y contradictor “...el que se opone a la autoridad, a lo ordenado por Dios resiste; y los que resisten, acarrearán condenación para sí” “Veo otra ley en mis miembros, que se rebela contra la ley de mi mente, y que me lleva cautivo a la ley del pecado que está en mis miembros”.

¹³ Agustín de Hipona, *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum libri duo* XI, 20.

¹⁴ Agustín de Hipona, *De natura boni*, XII.

¹⁵ Agustín de Hipona, *De moribus ecclesiae*, XI, 20.

¹⁶ Agustín de Hipona, *Salmo* 51: “Has amado el mal más que el bien; y has pretendido hablar la mentira más que la justicia”.

¹⁷ Agustín de Hipona, *De civ. Dei.*, I, III.

amenazante para la comunidad de creyentes. De ahí que, como obispo, recapitulara en su pronunciación como práctica cultivadora de una peligrosa herramienta herética. Desde un registro causal, Agustín asume que la raíz de toda transgresión lingüística es la soberbia como un gesto por el que se busca posicionar al hombre en un equilibrio de fuerzas ontológicamente imparejable. El emblema simbólico narrativo que encuentra para describir este fenómeno hace alusión a Babilonia como ciudad de la confusión, y evoca la arrogancia humana por el que se castigaron todas las lenguas y se desencontraron todas las hablas. “El desprecio y la maldición son patrimonio de los soberbios”,¹⁸ explicando cómo, desde una contrariada fragilidad, esta figura intenta rivalizar y desafiar el poder del lenguaje divino. El hombre coloca su expresión por encima de la palabra de Dios, en representación o respuesta reacia al hecho de saberse criatura. La blasfemia, se manifiesta como una exclamación que tiene la sintaxis de las interjecciones y por ello admite la posibilidad abierta de variadas y creativas alegaciones.¹⁹ Si bien de impronta tiene una sintaxis propia, su forma se renueva en la carga original de cada expresión abriendo otra realidad sobre lo que puede ser dicho. Cada una de sus variantes genera numerosas variaciones dentro de un modelo sintáctico. Muchas veces es definido como grito de palabras bruscas, al que se le deja escapar la cohesión interna para expresar un sentimiento vivo, súbito e impaciente. La fuerza plena de su acto deviene al término “exclamación” que se sirve de una variabilidad de formas significantes. Como acto de reniego es, en efecto, un signo que deja escapar la presión de un sentimiento brusco y violento de impaciencia, furor, percance. Lo que Agustín interpreta de su exteriorización permite cartografiar una disposición del corazón del hombre en el que se trasparenta una topología interior y refleja el lugar que ocupa Dios en el discurso humano.

Enlazada al acontecimiento del relato de Babel, la blasfemia es representada en sus escritos como una acción repetidora de la primera exclusión y a la vez reproductora y reincidente en esta misma. En pasado, presente y futuro la pronunciación de esta clase de palabras hace eco de una fractura en el hombre y le quita el refugio y resguardo dentro de una legitimidad religada, porque en el registro agustiniano quien inicia esta acción se desconecta de toda comunión para dirigirse hacia lo fragmentario, hacia el desamparo de un ostracismo anímico. Quien blasfema se ahoga en el desierto de la falta de auxilio. De ahí que el estado descriptivo de soledad, como el de desolación sea manifiesto de un umbral emergente de blasfemias, y a la vez, se configure afirmándose como una consecuencia de su acción.²⁰ La transmisión que pretende de esta el obispo no es meramente comunicativa, sino expresiva de un corazón extraviado, que

¹⁸ Agustín de Hipona, *De civ. Dei.*, XVI, IV, 3.

¹⁹ Benveniste, “Blasfemia y Eufemia”, 258.

²⁰ Siguiendo la línea que en enlaza la blasfemia con la soledad se detecta que en *Conf.*, VIII, XII, 28. Agustín, con el corazón afectado, se levantó y se apartó, porque le parecía que la soledad era más apta para llorar el estado interior que padecía. “Allí me llevó la tempestad desatada en mi pecho, para que nadie estorbara el ardiente combate que yo había entablado conmigo mismo, hasta que se dirimiera como Tú, Señor, sabías y yo ignoraba [...]”.

consecuentemente desparrama con la lengua. Agustín no se abandona al dominio de una consideración puramente emocional de la raíz de esta expresión, sino que investiga la relación que tiene con la una ausencia de sentido como signo de soberbia. La considera un mensaje implícito, una reacción de representación confusa y manifiesta de la enemistad interna con Dios.²¹ Desde la perspectiva bíblica, al contrariarse los límites con un orden verbal propio, esta acción es castigada con las más duras sanciones y reprobaciones. La recomendación de su abstención, como el ejercicio de prohibición es explícita y viene muchas veces acompañada de una sugestión a su condena:

“No tomarás el nombre del Señor tu Dios en vano”;²² “No tomarás el nombre de Jehová tu Dios en vano; porque Jehová no dará por inocente al que tome su nombre en vano”;²³ “Quien blasfemare el nombre de Yahvé, será muerto”;²⁴ “Es propio del sello de la boca la abstención de toda blasfemia”;²⁵ “Apártese —dice— de la maldad todo el que invoca el nombre del Señor. En efecto, si no se aparta de la maldad, no pertenece al reino de Cristo, aunque lleve el nombre de Cristo”²⁶; “...ni profanarás el nombre de tu Dios”;²⁷ “El hombre que maldijere a su Dios se hará reo de su pecado. Quien blasfemare el nombre del Señor, sea penado con la muerte: el pueblo entero lo abatirá a pedradas, trátase de un ciudadano o de un extranjero. Quien blasfemare el nombre del Señor, sea penado con la muerte.”²⁸

A raíz de trasgresión blasfema, Emile Benveniste hace énfasis en que la naturaleza de su interdicción no tiene que ver con la comunicación de alguna cosa, sino con la pronunciación de un nombre. Se conforma como una articulación vocal que repliega del mandato, es decir, la blasfemia misma es el contra mandato. Sus contenidos quedan en segundo plano porque es la gestualidad que performa lo que asume el protagonismo. Parte del énfasis de la proscripción se debe a que la declaración corrompe el segundo mandamiento que regula la santificación del nombre de Dios. Conocer el nombre significa un dominio, un conocimiento poderoso respecto a quien se denomina. El anclaje del perjuicio deviene de la evocadora intimidad que existe entre la acción apelativa y la conmemorativa comparecencia material del lenguaje. La concepción frágil de la lengua para errar explica que se reitere la prohibición de la pronunciación en vano, y se recomienda consagrar vigilia en su cuidado.

²¹ Agustín de Hipona, *Sermo*. 71, 19: “Vuestros pecados causan la separación entre vosotros y de Dios”.

²² Éx. 20,7.

²³ Dt. 5,11.

²⁴ Lv. 24,16.

²⁵ Agustín de Hipona, *De moribus ecclesiae*, XI. 20.

²⁶ Agustín de Hipona, *Sermo* 71, 4.

²⁷ Lev. 8,6-24.

²⁸ Lev. 24,15-22.

Diferentes tipos de blasfemias

Dentro de la clase de lenguaje corrosivo pueden diferenciarse varias formas y declaraciones que se da no solamente contra Dios, sino también contra las criaturas. Agustín comprende la *maledicentia* como todo lenguaje desviado del bien de la palabra, que conforma un largo inventario de pecados del habla. Lo emplea como término general en el que se refiriere indistintamente a las malas lenguas, ya sean dirigidas contra la creación, las criaturas, el prójimo o se conformen como resistencias contra la divinidad. En cambio, la *blasphemia*, habla en específico contra Dios con intención de inferirle un insulto, derogando la bondad divina, no sólo en la verdad del entendimiento, sino también según la perversidad de la voluntad, que detesta e impide, en cuanto puede el honor divino. Aunque en muchos de sus escritos la mencione de modo amplio y genérico, en otros establece una distinción precisa en el que se diferencian dos tipos de palabra clasificada según el destinatario adjudicado, es decir, según a quién está dirigida. En ambas referencias, lo que sobresale es una alteridad destinataria a la que puede conducirse una locución en segunda o tercera persona, y luego, la distinción entre los objetos directos de alusión. El *a quién* es lo que conceptúa la esencia diferencial. “[La blasfemia] como pecado que no se perdona no la entendamos referida a la blasfemia contra cualquier espíritu, sino contra el Espíritu Santo”.²⁹ Por más que en su obra utilice ambos términos blasfemia y maledicencia de un modo genérico, en otros textos, hace explícita una separación conceptual entre dos blasfemias; y deja establecida su correlación a la condena. Luego, vendrá su respectivo análisis con una estructuración de los distintos modos de dirigir un ataque verbal, pero la diferencia conceptual que establece, así como su consecuencia, es radical y se expresa en la dirección hacia el Espíritu Santo.

Estaba hablando de los que le iban a confesar o negar delante de los hombres, momento en que dijo (...), *a quien me niegue delante de los hombres, le negaré delante de los ángeles*. Y para que estas palabras no significasen que debería perder toda esperanza de salvación el apóstol. Pedro que le negó tres veces delante de los hombres, añadió a continuación: *Y a todo el que diga una palabra contra el Hijo del hombre, se le perdonará; en cambio, al que blasfeme contra el Espíritu Santo, no se le perdonará*, esto es, no se le perdonará la blasfemia de tener un corazón impenitente por la que se opone resistencia al perdón de los pecados, que se realiza en la Iglesia por el Espíritu Santo. Blasfemia que no tuvo Pedro, quien luego se arrepintió cuando lloró amargamente.³⁰

Tanto en el sermón LXXI como en el LIV el de Hipona establece una diferenciación más explícita sobre estas tipologías del lenguaje corrosivo y distingue dos tipos de blasfemia. Desde su exégesis, se encamina a una diferenciación propia, que le otorga la posibilidad de discernimiento respecto al peso con que custodiará y observará cada manifestación.³¹ La especificación que ofrece se desdobra entre una palabra bien específica que considera en sí misma como pecado capital y una proliferación esporádica en la que

²⁹ Agustín de Hipona, *Sermo* 71, 11.

³⁰ Agustín de Hipona, *Sermo* 71, 34.

³¹ Agustín de Hipona, *Sermo* 71, 7.

el espíritu puede incurrir por debilidad, intención o tropiezo en una circunstancia anímica determinada. Y aunque nociva, parece atenuada de gravedad por la ignorancia de quien la profiere.³² A propósito del primer tipo de blasfemia que describe, resalta la singularidad de su locución y dice que: por ella “no entendamos cualquier blasfemia, sino una determinada”.³³ La misma no debería entenderse referida a la maldición contra cualquier espíritu, sino contra el Espíritu Santo. La llama blasfemia del corazón (opuesta a la segunda, que es una blasfemia de la lengua) como una locución persistente y sostenida en un recurrente grito interior, falto de reverencia y arrepentimiento. Se refiere a las blasfemias capitales, es decir aquellas expresiones que son emitidas contra el Espíritu Santo; y las denomina por separado como una palabra específica.³⁴ Marcos y Lucas, “al hablar de este tipo de palabra, no dijeron «blasfemia» o «palabra», para que no entendamos cualquier blasfemia, sino cierta blasfemia, ni cualquier palabra, sino cierta palabra” recuerda Agustín.³⁵ Y continua, advirtiendo que “...a los hombres se les perdonarán cualesquiera pecados y blasfemias que hayan proferido, mas el que blasfeme contra el Espíritu Santo, no tendrá nunca perdón, sino que será reo de un delito eterno”.³⁶ La blasfemia del corazón es una palabra maliciosa y responde a hábitos viciosos, desconectados de la fuente de bondad. Es específica contra el Espíritu, y, por tanto, opone resistencia al don de providencia, mediante el cual tiene lugar el perdón de los pecados.³⁷ Su carácter imperdonable no deviene de la general como acto de palabra, sino porque la malicia se dice contra el arrepentimiento y lastima la relación esencial del perdón. No es quien resiste al nombre quien se quema con el verdadero ardor en este pecado, sino quien se hace portador de la resistencia en el alma.³⁸ Todo cuanto impide la elección del pecado es por la gracia bondadosa del Espíritu Santo; y faltar contra este, no implica sólo infringir con ignorancia, sino que su gesto es representativo de toda carencia de bien. La gravedad deviene de la dirección destinataria de la acción y se aloja en el hecho de que el Espíritu Santo es quien protesta el don del perdón. Al ser emitida, esta acción verbal se significa por sí misma, contraria a la búsqueda de la redención. Su ofensa procede a pensarse como la expresión de una palabra imperdonable porque al pecado de contumacia de una maldición cualquiera, se añade el de falta de arrepentimiento opuesto al don de Dios y a la gracia de la regeneración mediante el Espíritu Santo, dice Agustín.³⁹ La palabra como forma expresiva en continuo rehacerse, siempre cuenta con esta posibilidad de resurgir, reformularse, retractarse, pero la blasfemia contra el Espíritu queda suspendida en el tiempo, en donde se dilata la perpetuidad de una condena excluida de la posibilidad de reconciliación. A través, de su descripción la

³² Agustín de Hipona, *Col.* 3,8.

³³ Agustín de Hipona, *Sermo* 71, 11-12.

³⁴ *Mt.* 12,32.

³⁵ *Mt.* 12,32; *Mt.* 26,75; *Lc.* 22,62.

³⁶ *Mc.* 3,28-29.

³⁷ Agustín de Hipona, *Sermo* 71, 25.

³⁸ Agustín recuerda con esto a los incrédulos e impíos enemigos del nombre cristiano que, a causa de los diversos cismas y herejías originados cristianos, se reúnen rebaños de gente perdida.

³⁹ Agustín de Hipona, *Sermo* 71, 25.

obra agustiniana abre la mirada hacia el contenido y la forma de la palabra que no merece ningún perdón, y la resalta como un gesto que persevera hasta el fin de la vida en una terca falta de arrepentimiento. Es una expresión que se pronuncia “durante mucho tiempo y abundantemente contra esta gracia del Espíritu Santo”.⁴⁰ Una larga oposición del corazón que sostiene al alma en el rechazo y en la falta de contrición. El elemento diferencial de agravio es explícito en la temporalidad y radicalidad, y concierne tanto a la expresión, como a la intención y dirección resistente contra el Espíritu Santo como fuente del perdón. La inflexión de esta acción es manifiesta de una permanencia locutiva obstinada contra el arrepentimiento salvífico, que va enfermando progresivamente el corazón del hombre.

¿Hasta dónde llegó tu locura? Has matado al médico, pero con su muerte no has logrado eliminarlo. Con todo, en lo que a ti concierne, lo mataste.⁴¹

La condena también es específica y aparece implicada en una simetría que revela la misma rigidez que caracteriza a la trasgresión: “no se perdonará ni en este siglo ni en el venidero”.⁴² Todas las demás locuciones se perdonan menos aquellas que vienen como una relación verbal pertinaz, persistentemente contraria a la bondad de la gracia. “Cualquier pecado o palabra donde no exista este corazón impenitente se perdonará a los hombres”.⁴³ La particularidad intransigencia del castigo hace eco a la tozudez con la que es emitida esta palabra, como a la magnitud de la soberbia que gestualmente acarrea.

Por otro lado, la descripción del segundo tipo de blasfemia, más corriente, proviene del contraste con la existencia de esta palabra específica y mortífera. Su acción es más manifiesta de un gesto de descarga emocional o de confusión y es reprendida como la declaración de un alma débil, perdida, desviada, pero -según el obispo- aún reparable, expiable. Puede ser dirigida a Dios mismo, pero no en su nominación específica como Espíritu Santo. Dentro de este género, Agustín incluye las blasfemias que exteriorizan una ignorancia doctrinal. Y dice que si no se perdonaran tales ignorancias: “en vano, se promete el perdón y se anuncia el evangelio a los hombres para que se conviertan a Dios y reciban la remisión de los pecados ya en el bautismo, ya en la paz de la Iglesia”.⁴⁴ Cuando un hombre se convierte, tras el bautismo, no se tiene duda de que se le perdonan las palabras que haya proferido durante el período de supersticiones heréticas. Sirviéndose de la doctrina para esclarecer que la naturaleza de este tipo de blasfemia todavía se resguarda de intransigencia.

⁴⁰ Agustín de Hipona, *Sermo* 71, 9: “De hecho, aunque esta blasfemia sea prolija, conste de muchas palabras y aparezca dilatada en el tiempo, la Escritura suele llamar también «palabra» a muchas palabras”.

⁴¹ Agustín de Hipona, *Salmo* 58,5.

⁴² Mt 12,32 en Agustín de Hipona, *Salmo* 71,6.

⁴³ Agustín de Hipona, *Sermo* 71,23.

⁴⁴ Agustín de Hipona, *Sermo* 71, 6.

Hay pecado o blasfemia contra el Espíritu Santo cuando se peca contra su bien apropiado. La diferencia entre una palabra u otra es la de una malicia manifiesta. Mientras una procede de la inclinación de un hábito, no es pecado especial, sino condición general del pecado. Mas en cuanto nace de especial desprecio del efecto del Espíritu Santo, tiene carácter de pecado especial. En este sentido, el expresarse contra el Espíritu es también un género particular de pecado, como lo es igualmente en la forma de interpretarlo. La segunda blasfemia; no es, en cambio, un género especial. En el camino de investigación a estas palabras, el obispo reconoce que las escrituras suelen hablar de modo indeterminado, sin alusiones que diferencien en contenido cada blasfemia o palabra específica, e interpreta que la vaguedad o falta de diferenciación inexplicita en la casuística indica la necesidad de una responsabilidad inherente del creyente hacia el ejercicio consciente de los modos y sentidos de su propia palabra.⁴⁵ Es decir, de la necesidad de un atento registro al contenido de la propia expresión. Agustín no lee la omisión de especificación o de caracterización de contenidos como falta de importancia, sino como una solicitud en pos de una vigilia verbal constante que debe ser recorrido en el espectro de cada expresión. Así, considera preciso “que la investiguemos, no que la neguemos”⁴⁶ y asume que la generalidad que envuelve a la proscripción debe ser diferenciada por medio de un análisis capaz de discernir la particularidad que conlleva:

El Señor quiso ejercitarnos con una cuestión difícil, no engañarnos con una afirmación falsa. Por tanto, no hay necesidad de que alguien piense que cualquier blasfemia y cualquier palabra que se diga contra el Espíritu Santo quede sin perdón; pero es ciertamente necesario que haya alguna blasfemia y alguna palabra que, pronunciada contra el Espíritu Santo, no merezca perdón y remisión. Porque, si aceptamos que se refiere a todas, ¿quién podrá salvarse? Y, al revés, si juzgamos que no exista ninguna, llevamos la contraria al Salvador. Por consiguiente, sin duda alguna hay una blasfemia o palabra que, si se dice contra el Espíritu Santo, no se perdona. Como el Señor quiso que nosotros investiguemos cuál es esa palabra, rehusó hacerla explícita.⁴⁷

En su empresa para distinguir en concreto ambos modos de expresión y velar por una justa detección de la naturaleza de cada emisión, el de Hipona se detiene hacia un registro interno del alma ante los diversos indicios de cada blasfemia.⁴⁸ Para el juicio de cada una de estas expresiones cabe corroborar primero si esta es una palabra de resistencia absoluta al arrepentimiento, o es más bien el movimiento de una descarga emotiva de trasgresión y confusión. Es en el alma donde radica la diferencia esencial, y donde también se halla la posibilidad discriminativa de una u otra proliferación. Por eso “se debe atender no a lo que las palabras, dichas a un ignorante, significaban, sino a lo que él se figuraba en su mente. Contra lo que él iba en sus maldiciones, era contra lo

⁴⁵ Agustín de Hipona, *De Genesi ad litteram* II, 5.

⁴⁶ Agustín de Hipona, *Sermo* 71,10.

⁴⁷ Agustín de Hipona, *Sermo* 71,10.

⁴⁸ Agustín de Hipona, *Civ. Dei*. I, XXX.

que había en su imaginación...”⁴⁹ Asume que la justa detección emergería de la revisión intencional de la afirmación, junto con el registro al destinatario de la gestualidad implicada. Para el obispo, tampoco es de suyo un pecado grave si hay intención directa de negar el nombre de Dios por ignorancia, como si lo es por soberbia renegar a sabiendas de su bondad y poder. El tipo de intención y su cercanía al arrepentimiento, así como la continuidad afectiva de la emisión, son determinantes del elemento diferencial, y, por tanto, de la radicalidad intensiva.

Una vez expuesta la división, queda establecer la relación entre el primer y el segundo tipo de blasfemia en un solo lenguaje maledicente imbricado, como lo hace Agustín. Para ello, es preciso decir que, a pesar de la singularidad de cada expresión, ambas palabras se retroalimentan y funcionan facilitando la circularidad de lenguaje nocivo que se replica. El primer tipo de blasfemia, al ser sostenida en el corazón y extendida en el tiempo, sin encontrar arrepentimiento, conlleva al segundo tipo de blasfemia capital como pecado específico. A la vez, quien pronuncia este segundo tipo de blasfemia del corazón, puede provocar el estímulo colectivo de muchas otras blasfemias de la lengua en un prójimo susceptible y confundido. La dinámica de ambas sugiere un enlace próximo en el que podrían cohesionarse como etapas de un solo movimiento del lenguaje maldito, que se distingue según el destinatario, la rigidez y continuidad con que se prolifera. Ya diferenciada, en las siguientes secciones de este apartado se ofrecerá un análisis general de la blasfemia en el que la misma será tomada como un solo acto lingüístico que puede ser distinguido en dos etapas o radicalidades con condenas respectivas. Resulta fundamental testimoniar cómo, en ocasión de la blasfemia, el hiponense se suscribe a una consideración integral del origen de la locución que puede ser posteriormente puesta en asociación a la formulación de una teoría general de performatividad. En cuanto se pregunta “¿de dónde proceden en este caso las blasfemias, de la boca o de las manos?”⁵⁰,⁵¹ investiga la relación recíproca del desplazamiento de la eficacia del habla.

Si reducís todas las acciones a una sola categoría, ¿qué razón hay para unir la acción de los pies con la de las manos y separar la de la lengua? ¿Es, acaso, porque la lengua tiene una significación en sus palabras que queréis desligar de la acción, que no la tiene; de manera que el sello de las manos ¿sería, más bien la abstención de toda acción mala, carente de significación? ¿Qué diréis cuando alguien comete una falta con algunos de sus manos, como puede tener lugar en la escritura con gestos significativos? Porque esto no es acción ni de la boca ni de la lengua, sino de las manos. ¿Hay mayor locura que, siendo tres los sellos, boca, manos y seno, se haga responsable a la boca de pecados que hacen las manos? y si el sello de las manos significa la acción en general, ¿qué motivo hay para incluir en ella la de los pies y excluir la de la lengua?⁵¹

⁴⁹ Agustín de Hipona, *De moribus ecclesiae*, I, 14, 24.

⁵⁰ Agustín de Hipona, *De moribus ecclesiae*, I, 14, 24.

⁵¹ Agustín de Hipona, *De moribus ecclesiae*, II, X, 19.

En el desarrollo del fragmento anterior, se aproxima una de lectura pragmática sobre el lenguaje que advierte de la interacción implicada en toda verbalización. El interrogante sobre la performatividad en este caso, indica la carencia de una verdadera escisión entre lenguaje y mundo. El pasaje representa, metafóricamente, la variedad de sentidos enlazados en la acción verbal, y sugiere una continuidad omnipresente entre lenguaje y acción. Se indica una mirada que desestima la visión unilateral sobre la palabra blasfema para, en cambio, abordarla en proyección de una trinidad dimensional análoga a la de la Santísima Trinidad compuesta por la boca, el corazón y la obra. La mirada enfatiza que la eficacia verbal pertenece a una triple realidad que conforma la integridad performativa por medio de la cual se artificia toda acción verbal. La maldición misma es un acto realizativo y simbólico, con variedad de significaciones, que el obispo asume en el contexto de otra diversidad gestual atribuida al pecado. Tal apreciación se inicia cuando Agustín percibe que las maledicciones, a pesar de ser pecados ejercidos desde la lengua, presentan varios aspectos que exceden al mero intercambio de contenidos. Su operación no pertenece en causa y responsabilidad tan sólo a la lengua como órgano específico, sino que su realidad está implicada en las complejas articulaciones que conlleva todo acto humano. En la argumentación del obispo también aparece un cuestionamiento acerca de la adjudicación fragmentaria del pecado, considerando irrisoria la alusión reducida de éste a alguna de sus dimensiones particulares. Agustín ve que, al atribuirse la acción a un órgano específico, se arriesga un desvío de la atención en el sujeto como actor íntegro de sus acciones. El peligro que encuentra es el de una disociación del hombre ante el ejercicio del pecado -ocurrente en el lenguaje popular-, que se traduce en una posibilidad de desvinculación con la acción, por medio de la cual un sujeto puede buscar evadirse de una responsabilidad práctica. De igual forma que el hombre no se disocia en la realización de ninguna acción, tampoco puede disociarse la responsabilidad del pecado por provenir de un determinado medio o dimensión específica. La afirmación hace evidente una particular intuición de la maldición, que no sólo la figura como una enunciación precedida por la existencia de una ontología corrompida, sino por un conjunto de prácticas lingüísticas que la instauran entre nuevas realidades, y ejercen eficacias irrevocables.

La blasfemia como privación

En la blasfemia como práctica de habla negativa se consuman excesos que conllevan a un renunciamiento temporal del bien y de lo sagrado, porque estas fuerzas se expresan en dirección unívoca. La estrechez de su direccionalidad no mira hacia ningún otro lado provocando un foco de maldición enquistado. Se interrumpe lo bendito para habilitar una expresión ilegítima, maltrecha que, aunque desequilibrada, debe acomodarse de algún modo al orden. Roger Caillois habla de una interrupción entre el orden de lo bendito y el orden de lo maldito que condice con la representación que Agustín ve en la profanación verbal como privación de la bondad del habla. Cuando la palabra es nociva, ataca lo más hondo del ser y se constituye como una enfermedad que aleja al

alma del orden y de los recursos de salud. La palabra maldita es peligrosa por la suspensión que produce respecto del bien y de lo sagrado. Inaugura un trastorno que afecta al *ordo amoris*, fundado en el dinamismo como tendencia de las cosas según especie. Toda “perversión es privación del orden, y el orden es un bien”.⁵² Cuando el de Hipona habla de orden, supone una inclinación de apetencia o búsqueda volitiva al que esta palabra interrumpe, porque “todo lo que se corrompe tiende, por esto mismo, al no ser”.⁵³ Su formulación, que ya resulta de una privación en el ser, reproduce, con su emisión otra privación alterna y exacerbada. En cuanto a aquello de lo que priva: no se reduce a un rechazo verbal que obstruye la circulación de la gracia, sino que corrobora y alimenta una clausura en el corazón del hombre.⁵⁴ El abordaje agustiniano pregunta sobre la consideración del daño causado: ¿a qué y a quién se daña con esta acción? “¿Qué es lo que vas a matar? Los delitos de su boca, la palabra de sus labios. ¿Qué vas a matar en ellos?”⁵⁵ Sobre este punto específico, aclara que el alcance real de esta derogación del mal puede darse solo en el entendimiento del hombre, y en su afecto, la privación que se produce es humana porque a Dios no le toca la palabra humana, no lo corrompe, ni puede verse posiblemente afectado por ésta. Es al hombre al que le resulta capital el devenir de la eficacia de su propia acción verbal.

Ve, sin duda, vuestra inteligencia que no hay odio que pueda llegar a tanto. ¿Cómo, pues, podrá este mismo odio infringir la ley de la Divinidad? Y si esto no se puede lograr, ¿cuál fue la necesidad de la mezcla de una de sus partes con el mal y de su precipitación en tantas miserias.⁵⁶

El mal uso del nombre ya sea inserto en la trama de banalidades cotidianas o en una lógica de soberbias extravagancias, trasluce la relación entre la blasfemia y la concepción del mal como privación que la obra de Agustín fundamenta.⁵⁷ Lo que se representa subyacente es una dinámica en la que la blasfemia no es la manifestación de un mal ontológico, ni su expresión supone un mal sustancial como tal, sino que corresponde a la carencia de un bien. Es decir, el mal no existe en el mundo, ni tampoco en la topología del lenguaje, sino como una privación originada en la imposibilidad de sentido. La blasfemia exterioriza una fractura que contribuye a corromper la plenitud comunicativa imposibilitada. Con ella se dispersa o desparrama la aspiración hacia la matriz esencial de la acción nominativa. En la blasfemia el hombre con su palabra ataca el nombre de Dios y se daña a sí mismo. Pero la palabra afecta retornando al alma, como un eco cargado de su propio espesor. El bien, así como el mal, se alimenta y retroalimenta a través del lenguaje. El origen de la intención con que se prolifera retorna produce un

⁵² Agustín de Hipona, *De moribus ecclesiae*, II, I, V,7.

⁵³ Agustín de Hipona, *De moribus ecclesiae*, II, I, VI,8.

⁵⁴ Agustín de Hipona, *Sermo* 71,20.

⁵⁵ Agustín de Hipona, *Salmo* 58,4

⁵⁶ Agustín de Hipona, *De moribus ecclesiae*, II, XI, 24.

⁵⁷ *The T&T Clark Companion to Augustine and Modern Theology*, editado por C. C. Pecknold y T. Toom (Londres: Bloomsbury T&T Clark, 2014), 304.

movimiento proyectivo que asume inmediatamente un abrumador repliegue sobre sí mismo. La lengua da la espalda a la salvación y, por ello, engendra un gesto imperdonable.

En términos de oposición, puede ser vista como la palabra que asesina toda esperanza, caracterizando un lenguaje que ya no espera, porque hace expresión de lo que en el hombre jamás se redime. Tras la imagen de clausura, aparece la de una persistente dureza anímica, que no logra renacer en el agua del espíritu.⁵⁸ Porque cuando la blasfemia exhorta, lo hace desde una ira inmanejable, y aunque toda la paciencia de Dios impulse al arrepentimiento, el alma es arrastrada por el peso de dicha rigidez. En ese sentido es que su manifestación es interpretada por el obispo como una revelación de clausura a la gracia, al diálogo con Dios, y al llamado del verbo interior. Se niega algo que compete a Dios o afirma sobre algo que no le pertenece, y es en ese sentido que deroga la bondad divina.⁵⁹ Al ir contra la santificación del nombre y contra el origen divino de la palabra, va contra la bondad de toda palabra. Su manifestación amenaza la bondad del don del lenguaje por medio de una declaración altiva de falta de fe por la que interrumpe el vínculo para el que el hombre fue hecho.⁶⁰

La adjetivación con terminología de dureza y rigidez suscita una observación que puede ser rica de confrontar en oposición a las figuras y metáforas de agua alternadas por Agustín en exhortaciones y plegarias: “Arroja de mí la jactancia de la mente, y aumenta la compunción de mi corazón; rebaja mi soberbia, e inspírame la verdadera humildad. Concédeme el don de lágrimas, y ablanda mi corazón, más duro que el pederنال”.⁶¹ La rígida blasfemia, es presentada en un antagonismo respecto al corazón que reza en humildad, así como también respecto al bautismo, por el que el hombre celebra un renacimiento en el perdón y un ablandamiento de corazón. El bautismo, a diferencia de la blasfemia, conmemora la sacralidad del nombre y se consagra como el ritual de una palabra eficiente y significativa de apertura a la gracia. Cuando Agustín afirma que “muere dos veces quien no logra ablandarse en la bondad del agua” explicita el destino del hombre que se aferra a su soberbia sin arrepentimiento y la reproduce en el lenguaje. Se inaugura -desde otra intención- la decisión del acto, no sólo de decir como un hacer, sino de además de “decir contra”, de arremeterse contra el bien de la palabra. La reflexión agustiniana estaría más cercana a esta mirada que si encuentra signo en la acción blasfema y que atiende a que todo lenguaje corrosivo opera transparentando intencionalmente un vacío.

Agustín sugiere que toda acción lingüística está implicada en una cadena hacia el pecado, por la que, a modo transgeneracional se suceden en el error los hijos de Adán. De la versatilidad interna de alma deviene un exceso de la voluntad, que se manifiesta en la tentación como su otra cara. La blasfemia también rememora la palabra viperina,

⁵⁸ Agustín de Hipona, *Ep.* 187, X, 33.

⁵⁹ Agustín de Hipona, *De civ. Dei*, XIX, XXVIII.

⁶⁰ Agustín de Hipona, *Conf.*, I, 1.

⁶¹ Agustín de Hipona, *Med.*, 40.

como una fuerza evocadora que arroja al hombre al exilio y es iniciadora de la inconsistencia más honda del lenguaje. De ahí que el obispo las mencione metafóricamente como palabras venenosas, desterradas.⁶² En ella se reúnen el orgullo -que aparece como un sentimiento responsable de la confusión - y la tentación, como una seducción que incita a los hombres al extravío y al desencuentro del habla consigo misma. En los pasajes de *Confesiones* XI, 26, 33 y XI, 28, 38, el obispo apela a una de sus estructuras trinitarias, relativa a los tres movimientos del alma: *distentio*, *intentio* y *extentio animi* que se aplica al campo lingüístico. El movimiento de la *distentio*, por el cual el alma se vuelca, se derrama sobre las cosas exteriores, finitas y múltiples, desgarrando su atención, puede analogarse a la blasfemia como un movimiento de dispersión o salida del alma. Quien maldice desparrama y se extravía en la palabra, profiriendo nominaciones vanas, negaciones o insultos de irreverencia. Luego, el modo de extenderse hacia la posesión verbal permite el registro de un mecanismo reproductivo hacia el pecado que se conecta con las sentencias: “*Quien no está conmigo está contra mí; y quien no recoge conmigo, desparrama*”.⁶³ No considera que toda enunciación *a priori* implique una salida hacia el exceso, sino que más bien identifica que la lengua está emplazada en el resbaladizo terreno del error. En su reflexión existe una diferencia abismal, entre la salida a la referenciación (de toda habla) y la del pecado específico de la blasfemia. En *Confesiones* I asegura no condenar a las palabras en sí mismas “que son como vasos selectos y preciosos, sino el vino del error que maestros ebrios nos propinaban en ellos”.⁶⁴ La palabra no es más que una jactanciosa vaciedad, afirma. No las describe como instrumentos despreciables por su participación en la cadena de persuasión hacia el pecado, sino como poderosos y afilados recipientes capaces de contener lo que con ella se pretenda verter. Desde una reflexión de sus orígenes y posibilidades esenciales, el obispo insiste en que “las palabras (son) como vasos”⁶⁵ (*verba quasi vasa*), no son sustancialmente malignas en términos ontológicos, sino que su esencia puede ser analogada a la de un recipiente neutro capaz de contener lo que el alma quiera servir. La palabra es presentada como un receptáculo sumamente vivo y vertiginoso, incluso inamarrable, capaz de emplazar y comprometer velozmente a la voluntad. Al igual que el corazón del hombre, se halla a sí misma expuesta a una profunda fragilidad e inquietud que puede ser analogada a la condición peregrina y a la tensión sobre la que camina el amor humano. Son los contenidos, las formas y acciones del lenguaje, los que vacilan dispersamente sometidos a la disgregación e inconsistencia del hombre para consigo mismo. La palabra sin constituirse como el pecado en sí misma, está expuesta, a un arraigado deseo de dominio y a la violenta ilusión de una conquista. El pecado ocurre porque la debilidad de la lengua no solo no elude la violencia, sino que se pone al servicio de una pesada sustracción.⁶⁶ Agustín asumió la blasfemia como signo de trasgresión verbal e intuyó que su potencia

⁶² Agustín de Hipona, *Réplica a Juliano*, VI, 14; Agustín de Hipona, *De trinitate*, X, I.

⁶³ Agustín de Hipona, *Sermo* 71,4.

⁶⁴ Agustín de Hipona, *Conf.*, XVI, 26.

⁶⁵ Agustín de Hipona, *Conf.*, XVI, 26.

⁶⁶ Agustín de Hipona, *Enquiridion* II, 7.

destruictiva se arremetía contra todo signo redentor oponiéndose a la finalidad misma del lenguaje: a saber, la de dar sentido ante la devastación. Por tanto, quien recurre en este tipo de violencia hablada no debería entregarse a un compromiso verbal de transmisión, debido a que su palabra interrumpe el cauce de comunicación de sentido.

Roger Caillois, en su obra *el Hombre y lo sagrado* menciona una ambivalencia en Agustín respecto a lo sagrado, que describe en una conjunción que va desde el estremecimiento de miedo a un impulso de amor: “*Et inhorresco, et inardesco*”.⁶⁷ Un doble de lo sagrado que provoca, por un lado, la abominación del miedo, y, por otro, una fascinación sugestiva. “La teología conservará este doble aspecto de la divinidad, distinguiendo en ella un elemento terrible y un elemento cautivador, el *tremendum* y el *fascinans*”.⁶⁸ Esto explica, según Caillois, que el horror agustiniano por lo sagrado proceda del conocimiento de la diferencia absoluta que separa su ser del ser divino, mientras que el fervor, por el contrario, responde a la contemplación de su identidad más profunda ligada a ésta. De modo similar ocurre con lo profano, que suscita sentimientos opuestos y conjuntos de seducción y repulsión. El lenguaje maldito se consagra como una vertiente de estas polaridades, de ahí que sus metáforas se retroalimentan y renuevan respecto a la otra. M.O. Chenu sugiere que esta dialéctica puede de ser leído a la luz del esquema neoplatónico del *exitus* y *reditus*. Pues sus figuras se encuentran estrechamente conectadas, en el sentido en el que el movimiento circular *exitus-reditus* es estructurador de una dinámica coincidente con el orden del lenguaje, que ha sido estudiado como la salida del Verbo del seno de Dios y su entrada en el mundo por la encarnación. Su paso por la historia y su salida del mundo para volver al Padre habiendo sido tocada por la boca de los hombres.⁶⁹ No someterse a la ley o aún someterse y blasfemar es extenderse sobre esta dinámica ambivalente en términos performativos. Se configura a través de ella, una poderosa determinación de antinomias entre sometimiento y olvido, o entre ley y pecado, configurada por una misma realidad multifacética y necesaria, tanto en términos expresivos, como escatológicos.

Según Agustín, aunque la convivencia con el vicio verbal sea inevitable y tanto el lenguaje como el mundo estén sometidos a esta coexistencia; el hombre debe encargarse de consagrar su palabra.⁷⁰ De su parte debe persistir un esfuerzo de merecimiento para ser recibir guía y auxilio. Porque es la gracia divina la que habilita el arrepentimiento y efectivamente perdona. Tras la blasfemia se consagra una consumación de la palabra divina, justamente porque en la complejidad de su acción cabe la mirada no sólo de lo que con ella se sustrae, sino de lo que efectivamente su pronunciación brinda. “Por

⁶⁷ Agustín de Hipona, “*Commentatio principii, quo deus dicitur caelum et terram creavisse* XI, 9,11” en *El hombre y lo sagrado*, editado por R. Caillois (México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2006), 34.

⁶⁸ Caillois, *El hombre y lo sagrado*, 33.

⁶⁹ Marie-Dominique Chenu, *Introduction d l'étude de saint Thomas d'Aquin* (Paris: J. Vrin, 1993), 74.

⁷⁰ Agustín de Hipona, *Conf.*, XII, 19.

la maldición y la mentira se conocen las consumaciones”,⁷¹ dice Agustín. A modo de eco, toda palabra privada se desvanece, no en su contradicción, sino en la consumación de la perfección de la palabra creadora. Así como de la boca de quién miente aparece el contrarresto al que se le sobrepone la verdad, a través de esta palabra privada se consume la bondad de la presencia. “Quienes quisieron eliminar, matar, anular a Cristo, espantados lo vieron vivo; a aquel que despreciaron en la tierra, luego lo ven con admiración por todas las naciones”⁷² ¿Qué son entonces las consumaciones? Las perfecciones. Consumar es perfeccionar, explica Agustín. A todo castigo de Dios se le llama ira; pero a veces Dios castiga para perfeccionar, y otras veces para condenar. Entonces, por medio de la ira de la consumación se transparenta la soberbia que no le permite al hombre perfeccionarse, porque justamente la raíz de su actuar es lo que confronta la perfección.⁷³ Así como relatan los apóstoles que donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia, y que la misma debilidad del hombre, formaba parte de la medicina de la humillación, es en virtud de un antagonismo simbiótico por el que verdaderamente se diluyen los delitos de la boca.⁷⁴ Interactúa, de manera conjunta, como una conjunción complementaria de dicciones. Su realidad puede verse reflejada entre los aspectos pragmáticos del lenguaje corrosivo porque la propia lógica del pensamiento agustiniano está implicada en una performatividad que consagra de manera elíptica los opuestos. La consumación, se sobreviene como un remedio, una perfección opuesta a la privación, en la que no habría más verdad que la bondad de la palabra.⁷⁵ Y a modo de escucha el alma tiene la oportunidad de permearse en la presencia curativa de esta oposición que emerge como providencia.

Megan Sara Zeinal Werba
meganzeinal@gmail.com

Fecha de recepción: 30/09/2020

Fecha de aceptación: 19/11/2021

⁷¹ Agustín de Hipona, *Salmo*, 58,3.

⁷² Agustín de Hipona, *Salmo*, 58,3.

⁷³ Agustín de Hipona, *Salmo*, 58,5.

⁷⁴ Agustín de Hipona, *Salmo*, 58,5.

⁷⁵ Agustín de Hipona, *Salmo*, 58,3.

ACERCA DEL ESPÍRITU SANTO Y LA RELACIÓN CON LA PERSONA HUMANA EN JUAN ESCOTO ERIÚGENA

ABOUT THE HOLY SPIRIT AND THE RELATIONSHIP WITH THE HUMAN PERSON IN JOHN SCOTTUS ERIUGENA

Nicolás Ernesto Moreira Alaniz

Universidad de la República (Uruguay)

Resumen

Juan Escoto Eriúgena, en su obra principal, el *Periphyseon*, reflexiona acerca de la importancia de la relación integradora entre el Creador y la Creación por la mediación del Espíritu que “corre”. Desde una lectura cristiana neoplatonizante por influencia de Dionisio, analiza en su diálogo el valor fundamental del alma humana y su conocimiento intelectual en para el retorno de lo múltiple a la Unidad. El hombre como persona contiene los diversos rasgos esenciales de lo creado, y resuelve el retorno universal de Todo en Uno.

Palabras clave

Eriúgena; alma humana; persona; Uno; Espíritu

Abstract

John Scottus Eriugena, in his major work the *Periphyseon*, reflects on the importance of the inclusive relationship between the Creator and Creation through the mediation of the Holy Spirit who “runs”, that is what the holy spirit connects. In a neoplatonizing Christian reading under the influence of Ps.-Dionysius, he analyses in his dialogue the fundamental importance of the human soul and intellectual knowledge for the return of the multiple to Unity. Man as a person contains the various essential features of Creation, making possible from the perspective of the created world the universal return of All into One.

Keywords

Eriugena; Human Soul; Person; One; Holy Spirit

Introducción

Juan Escoto Eriúgena, intelectual de origen irlandés, vivió gran parte del transcurrir del siglo IX. No hay fecha certera de su nacimiento ni de su muerte, pero se supone vivió, aproximadamente, entre los años 800 y 877.¹

Tuvo una formación religiosa y académica, seguramente, nutrida en las escuelas de las abadías de la Northumbria; posiblemente llegó a enseñar también, cuando alrededor de la década del 50, el rey franco occidental, Carlos II “el calvo” solicita su arribo a la corte carolingia para ser maestro y regidor de la Escuela Palatina.

Es durante su estadía en la corte carolingia que participa en la polémica sobre la predestinación divina, ofreciendo su intelecto y pluma a los defensores de la tradición ortodoxa que negaban la doble predestinación hacia el bien y hacia el mal afirmada por el monje Godescalco de Orbais.² En su “Libro de la Predestinación” (851), Escoto defiende la providencia única hacia el bien, argumentando bajo la idea de que Dios no conoce lo que no es, y como el mal es ausencia de bien, por lo tanto, Dios no conoce el mal; una idea que sutilmente podría interpretarse como imprevisión, o incapacidad, o, tal vez, indiferencia por parte de Dios hacia aspectos del comportamiento de las criaturas. Esta formulación, si bien, rechaza la doble predestinación que haría a Dios partícipe y cómplice del mal, paradójicamente, genera un impacto en la potencia absoluta de Dios al negarle la plena presciencia sobre las cosas.

Tal punto – y alguno más – produjeron el descontento y cierta perplejidad de quienes fueron a su encuentro, Prudencio de Troyes, Hincmaro de Reims y Floro de Lyon, quienes guardaron silencio y/o señalaron las fallas en el contenido de la obra, a saber, “la vana confianza en los instrumentos de la razón, la insistencia en la libertad humana, la falta de recurso a la autoridad y la postulación de una salvación universal”.³ Estas observaciones serán valiosas para establecer dos condenas a su libro, 855 en Valencia y 859 en Langres, calificándola de “basura irlandesa”.

Igualmente, y posiblemente por la amistad protectora de Carlos II, Eriúgena se mantuvo en el magisterio de la corte; accedió a obras de Máximo “el confesor” y de Pseudo Dionisio, las cuales tradujo y comentó; y, finalmente, se aboca a la producción de su obra maestra, *Periphyseon*. En ella desarrolla un amplio y complejo sistema onto-teológico, donde el hombre cumple un papel fundamental en la dinámica espiritual de Dios auto-

¹ Dermot Moran, “Idealism in Medieval Philosophy: the case of Johannes Scottus Eriugena”, *Medieval Philosophy and Theology* 8 (1999): 53. Deirdre Carabine (2000) dice que no se sabe nada de él más allá del 870 (p. 13). Lorenzo Velázquez, en la Introducción al *Periphyseon* (2007), refiere a que su nacimiento puede haberse dado entre el 800-810, y su muerte hacia el 877 (pp. 14-15).

² Godescalco sería, previamente, apresado y torturado, y quemada su obra, pero las autoridades eclesiásticas locales querían polemizar, no solo con recursos de autoridad sino con recursos de razón, con el fin de derrotar definitivamente esta doctrina herética, ya que no solo el citado monje la sostenía.

³ Ezequiel Ludueña, *Eriúgena* (Buenos Aires: Galerna, 2016), 47.

manifestándose y conociéndose a sí mismo en una dialéctica de *processio-reditio* afín al neoplatonismo.

Esta obra comienza a ser escrita alrededor del 866 y en ella aparecen referencias e influencias de la teología agustiniana, capadocia, origeniana y dionisiana; junto a esto, la herramienta racional de la que dispone es la de las artes del *trivium*, particularmente, la dialéctica.

En su *Periphyseon*, avanzó en la aplicación de conceptos filosóficos y métodos lógicos a la interpretación de los textos patrísticos y testamentarios, lo que llevó a un enriquecimiento de su perspectiva, así como un reforzamiento de ciertas “desviaciones” señaladas y condenadas por los clérigos. En el libro I, Escoto mantiene la idea de que la razón está por encima de la autoridad, en el sentido de que por naturaleza la Razón antecede a la autoridad, y que toda autoridad debe fundarse en la Razón, “pues toda autoridad que no sea probada por la verdadera razón parece estar desprovista de valor” (513B).⁴ En los siguientes libros, particularmente en el IV y V, profundiza su perspectiva del valor de la libre voluntad humana para dirigirse al encuentro interior con Dios, guiado por la Gracia del Espíritu de Dios, y que en ese ascenso intelectual a la Unidad vehiculiza a la totalidad de la creación hacia la restauración de las esencias, una restauración universal.

El hombre tiene capacidad para dirigirse al encuentro unitivo con Dios, con un Dios – o, mejor dicho, Uno o divinidad absoluta – entendiendo que todas las creaturas, incluido el hombre son esencias emanadas participativamente de la Esencia o Super-Esencia, Causa y Principio de todo lo que es. No hay en Escoto una confirmación declarada de una brecha ontológica entre materia y espíritu, ya que todo es esencia en grados diversos, todo es espíritu. La materia es la configuración lógico-ontológica que rodea a las esencias y hacen al ente perceptible.

Esta es una esencia dinamizada, va del Uno trascendente a las cosas creadas, se mueve y al mismo tiempo establece, es espíritu de vida y al mismo es forma, es la expresión o manifestación (teofanía) de Dios, de un Dios que es superación de todos los contrarios porque es Causa de todo lo existente, de un Dios que es movimiento y reposo simultáneamente: Dios “corre”⁵ (I,460A) desde sí, en sí y para sí (I,453B).⁶

La noción de Espíritu Divino

Nuestra esencia es teofanía, por lo tanto, nuestra esencia es espíritu. Aquí comienza lo central de este trabajo en cuanto a una idea de *pneuma* o *spiritus* en Escoto que se puede conectar con una concepción particular del ser personal en el hombre.

⁴ Escoto Eriúgena, *Sobre las Naturalezas* (Pamplona: EUNSA, 2007), 174.

⁵ Escoto hace uso de sus conocimientos y afición por la filología. *Theos* deriva de *Theo* (corro).

⁶ Escoto Eriúgena, *Sobre las Naturalezas*, 95.

Previamente, haré unas breves consideraciones acerca de la noción de espíritu divino y lo que ello conlleva; cuál es su valor y función en la Trinidad; qué aspectos son propios del Espíritu.

Sobre este tema, Greshake (2001) nos habla de una historia trinitaria en la cual, iniciado el cristianismo y luego de la conformación de la doctrina católica niceno-constantinopolitana, la unidad de Dios prevaleció conceptualmente por sobre la distinción misma de las personas divinas.⁷ Así, luego de una ardua batalla doctrinal contra monarquianistas y subordinacionistas, la ortodoxia católica se abroqueló en la unidad esencial de Dios, que se despliega trinitariamente en las personas de Padre, Hijo y Espíritu, y muchos de los posteriores teólogos medievales como San Anselmo⁸ postularon firmemente la suma simplicidad y unicidad de Dios, donde la discusión sobre los atributos divinos y su status era tema de debate. Esta cuestión de los atributos divinos y la simplicidad de Dios fue debatida, arduamente, tanto en la teología cristiana, como en la musulmana clásica (pensar en la controversia escolar entre mutazilíes y asaríes entre los siglos IX y X).⁹

El debate sobre los atributos se asoció al debate trinitario, y se entendió que las personas divinas manifestaban la realidad y actividad de los principales trascendentales: Esencia, Unidad, Verdad, Bien. La Unidad es el Padre, la Verdad el Hijo, el Bien el Espíritu Santo;¹⁰ Dios, en esencia, es. Pero el principal transcendental es el acto de ser, fundamento de los otros: lo verdadero, lo uno, lo bueno es porque se actualizan en el ser (*esse*).¹¹ La esencia-ser de Dios es la que oficia de sustrato ontológico a la distinción de personas divinas, ya que las tres son el mismo Dios, el mismo ser.

Si la unidad esencial no corresponde a las personas o hipóstasis o a alguna de ellas, entonces cómo es que las personas se relacionan, dónde radica el nexo que las mantiene siendo distintamente lo mismo. El concepto de Dios en el Padre, Hijo y Espíritu no son equívocos, pero tampoco son plenamente unívocos si es que asumimos que la distinción de personas no es solamente formal sino real. Entonces, la relación de la trinidad de personas es analógica, ya que refieren a un fundamento único y primero, el Ser de Dios.

La Trinidad divina – en el Occidente latino medieval – se sostiene, se funda, en la Esencia divina, en la *ousía* plena y absoluta, de la cual se expresan sustancialmente los modos personales divinos, o, mejor aún, se hipostasían las potencias de Dios en un plano de relación y comunicación integral. La afirmación de las personas como modos de ser de Dios fue parte de un debate acérrimo en los primeros siglos patrísticos, y quienes

⁷ Gisbert Greshake, *El Dios Uno y Trino* (Barcelona: Herder, 2001), 215.

⁸ Anselmo de Aosta, *Proslogion* (Madrid: Tecnos, 1998), cap. XXIII, 47. Anselmo de Aosta, *Monologium*, en *Obras Completas I* (Madrid: BAC, 1952), cap. LXXVIII, 345. Anselmo de Aosta, *Sobre la Procesión del Espíritu Santo*, en *Obras Completas II* (Madrid: BAC, 1953), cap. II, 89.

⁹ Luciano Rubio, *El Ocasionismo de los Teólogos Especulativos del Islam* (Salamanca: Ediciones Escorialenses, 1987), 26.

¹⁰ Giulio Maspero, *La Trinidad explicada hoy* (Madrid: Rialp, 2017), 50.

¹¹ Jan Aertsen, *La Filosofía Medieval y los Trascendentales* (Pamplona: EUNSA, 2003), 30-31.

sostenían categóricamente la definición del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo como meros modos de expresión de la misma, única y plenamente unitaria divinidad fueron denominados modalistas.

Así, en el Medioevo latino, hay una tendencia oscilante entre cierta jerarquización de las procesiones trinitarias y preponderancia de alguna de estas, y cierta mirada igualitaria de las hipóstasis, donde cada una cumple un rol fundamental y no puede realizarse sin la existencia y la relación con las otras; pero nunca llegará a manifestarse – como sucederá en la teología cristiana oriental – una configuración tendiente a la identificación de la *ousía* divina con el Padre, haciendo que las otras dos personas se subordinen a ésta.¹²

En los inicios de la especulación escolástica latina, Escoto Eriúgena aborda este tema sin apuntar directamente al mismo, pero lo hace en el ámbito de la reflexión acerca de la predestinación, o de la estructura ontológica de la realidad, y el valor y lugar del hombre en la misma.

Eriúgena, en *Periphyseon* I realiza un estudio reflexivo y hermenéutico acerca de las categorías del ser aplicables a Dios; particularmente, si son aplicables o no, y si lo son, cuáles, y en qué sentido. Al respecto concluirá para cada categoría, que Dios está por encima de toda categoría – sea sustancial o accidental – pero que, en cierto sentido, es aplicable cada una de las categorías con el fin de vislumbrar cierto conocimiento intelectual humano sobre Dios; siempre imperfecto y ajustable al sujeto y no al objeto.¹³ Este será un punto que recorre su obra, pero que en libro I estará muy presente, ya desde el comienzo cuando refiera a los cinco modos de interpretación de lo que es y no es (I,443A-446A).¹⁴

Ahora bien, en ese recorrido – símil al “correr” de Dios (*θεός*) – los atribuibles a la Unidad absoluta y suprema, superesencial y absolutamente trascendente, incognoscible e inefable, se muestran como categorías epistemológicas inadecuadas pero necesarias para referirse a Dios; pero, por otro lado, esas categorías son atribuibles a Dios en cuanto Principio y Causa Primera y Trascendente de todo lo que es, ya que lo que es, es categorizable y definible. Así, por analogía,¹⁵ la categoría se dice de Dios: la cantidad, la cualidad, la relación, hábito, situación, lugar, tiempo, acción, pasión, y la sustancia misma.

¹² Maspero, *La Trinidad explicada hoy*, 63-66.

¹³ Deirdre Carabine, *John Scottus Eriugena* (New York: Oxford University Press, 2000), 41-42.

¹⁴ Escoto Eriúgena, *Sobre las Naturalezas*, 80-84.

¹⁵ Aunque Escoto habla de forma metafórica (I,463D) y de predicación por translación (I,465B), en su explicación se entiende que esas categorías o géneros se aplican – en sentido amplio – a Dios, pero a ese Dios que está incluido en la *Natura*, como Principio Creador y Ordenador de la realidad. Por esto, se puede hablar de participación y de analogía, aunque si nos centramos en Dios Unidad Trascendente, *super (hyper)* esencia, debemos quedarnos con el sentido metafórico de las categorías aplicadas.

Me resulta importante e interesante la consideración que establece acerca de la categoría relacional respecto a Dios, ya que es en la relación donde se configura la unicidad y distinción de las personas divinas, así como la unidad de naturaleza y la más o menos integración relacional de estas hipóstasis. Recordemos que en la época de Escoto se desarrollaba en el Oriente cristiano, pero también en Europa, controversias trinitarias que aún en ese siglo VIII permanecían vivas y derivaban de no resueltas disputas que surgieron entre tres y cuatro siglos atrás. El nestorianismo, el monofisismo y el monotelismo pugnaban frente a diversas cuestiones ante el bloque niceno-constantinopolitano.¹⁶ Asimismo, sin formar parte de esta discusión es dable recordar que estaba en plena vigencia las disputas sobre la predestinación divina, y sobre la veneración y/o adoración de íconos u objetos sagrados (conflicto teológico-político de Oriente que repercute en Occidente).¹⁷

Naturaleza y relación en Dios

El autor dice que la relación como categoría (o género) lógico-ontológica está en movimiento y no en reposo, como sí sucede con la *ousía*, la cantidad, la situación y el lugar. Frente a la duda del *Alumnus*, su interlocutor, el *Nutritor* le explica que siempre que hay una relación “esta no puede estar en uno y el mismo” (I,469D),¹⁸ ya que se da en al menos dos (sujetos de la relación) y esto implica ya un moverse de uno a otro, un movimiento. Este movimiento, en Dios, no es literal, ya que no hay un pasaje de la potencia al acto, no hay cambios, no hay traslación ni mutabilidad, pero es un movimiento desde sí, en sí y hacia sí mismo. En más de un lugar de esta obra nos recalca este fluir en el reposo, y esta quietud dinámica de Dios, y la base fundamental de esta perspectiva donde Dios es trascendencia inmanente o inmanencia trascendente, es el concepto de teofanía, manifestaciones divinas, expresiones de la potencia de Dios, producciones de Dios, que manifiestan al misma esencia superesencial de Dios; esas manifestaciones son intelectivas y sensibles, y así la segunda y tercera especie de la división de la Natura comprenden esas teofanías, aunque propiamente en la segunda están las mismas Formas (*ιδέαι*) o arquetipos en la mente de Dios, en su Verbo o Logos (II,529B).¹⁹ No sólo Dios en su inefable esencia se denomina Dios, sino también “las mismas teofanías que se expresan desde ella y sobre ella en la naturaleza intelectual, se predicán con el nombre de Dios” (I,448B).²⁰

¹⁶ Antonio Piñero, *Los Cristianismos Derrotados* (Madrid: EDAF, 2007), 241-260. Robert Markus, “El Occidente Latino”, en *Patrología IV* (Madrid: BAC, 2000), 11-12.

¹⁷ Basile Tatakis, “La Filosofía Griega Patrística y Bizantina”, en *Historia de la Filosofía. Del Mundo Romano al Islam Medieval* (México: Siglo Veintiuno Editores, 2000), 184. Patrick Descourtieux, “Teología Patrística y Bizantina”, en *Historia de la Teología* (Buenos Aires: Edhasa, 2011), 99-109.

¹⁸ Escoto Eriúgena, *Sobre las Naturalezas*, 117.

¹⁹ Escoto Eriúgena, *Sobre las Naturalezas*, 194.

²⁰ Escoto Eriúgena, *Sobre las Naturalezas*, 88.

En Escoto se mantiene la suma trascendencia de Dios en su Unidad inefable e incomprendible, substancia supra-substancial, supra-ente, supra-esencia, influencia de la teología negativa de Pseudo-Dionisio y, asimismo, Dios se ordena (o lo ordenamos en su orden) bajo las categorías del ser. Dios es unidad simple y unidad integral, es simplicidad absoluta y relación de personas, es uno y trino. Es más, en su supra-realidad, no es trino ni uno, ya que es Principio y Causa de toda cantidad.

Y como ya he dicho anteriormente, la consideración categorial respecto a Dios responde a necesidades epistemológicas y pedagógicas, tal como afirma en I,456:²¹ la unidad y trinidad son formulaciones religiosas que los santos teólogos realizaron “para que los impulsos religiosos de las almas pías pudieran pensar y predicar algo acerca de esta cuestión inefable e incomprendible”, y contemplando la causa de todo ser en su pleno y unitario resplandor, encontraron “tres Sustancias de la Unidad, a saber: la Ingénita, la Engendrada y la Procedente. Llamaron, sin embargo, a la relación de la Sustancia Ingénita a la Sustancia Engendrada, Padre; a la relación de la Sustancia Engendrada a la Sustancia Ingénita, Hijo, y a la relación de la Sustancia Procedente hacia la Sustancia Ingénita y hacia la Engendrada, Espíritu Santo.” Postura que reafirma la substancialidad de las personas en la Unidad plena para no caer en un posible triteísmo, así como confirmar el carácter hipostático de las mismas, ya que lo contrario podría derivar en una suerte de modalismo. Dios es una única naturaleza supra-esencial, que en su “moverse” intelectivamente y en forma dialéctica es trino, Naturaleza y relación juntas, distintas y simultáneas configuran lo que Dios es; ni sola naturaleza en su uni-trinidad ya que se caería en un triteísmo, ni sola relación ya de naturalezas o personas, hipostáticas. La trinidad es Dios en su auto-desenvolvimiento, en su auto-manifestación cognitivo-creadora.

El Espíritu Santo es relación dinámica y estable de Dios con sus teo-fanías, integrador de la multiplicidad manifestativa de Dios en su recorrido inmanente en y a través de las esencias creadas, *processio-reditio*, donde el vehículo fundamental es el alma intelectual humana, reunificante y ascendente, “lugar” de las oposiciones de la Creación (IV).

La relación, para el Eriúgena, es, o implica necesariamente, atracción (I,470A),²² por ende, deseo de uno hacia otro de los sujetos de relación; y toda atracción lleva un movimiento, no hay atracción o deseo en reposo; por lo tanto, la relación es en movimiento. Esto quiere decir que, si las personas divinas están en íntima relación, están en movimiento, en un moverse incorpóreo, sin lugar, ni tiempo; un moverse tan perfecto e íntimo que configura una estabilidad de Unidad plena. El Espíritu de Dios se mueve y relaciona lo divino con lo creado, le da orden, sentido y vida, lo integra y distingue, lo orienta y lo define, es la relación entre la unidad y la multiplicidad, configura la unimultitud del cosmos creado.

²¹ Escoto Eriúgena, *Sobre las Naturalezas*, 99.

²² Escoto Eriúgena, *Sobre las Naturalezas*, 117.

Movimiento, sentido y perfección propia, es lo que caracteriza la inmanencia divina en lo creado, ya que lo creado es manifestación de Dios, participando cada cosa y cada especie de la Esencia Unitiva de Dios; como dice Escoto, cada ente creado – del más alto al más ínfimo – es luz²³, es esencia, y toda esencia participa en Dios, proviene de Dios. La idea de inmanencia en Eriúgena es lo que ha llevado a interpretaciones – tanto de seguidores como detractores – asociadas al panteísmo, ya que esta se sostiene en un concepto tradicionalmente platónico, el de participación. La participación en el esquema platónico clásico refería a la relación causal entre Idea y cosa, una relación que remarcaba la pseudo-realidad de las cosas, y la distinción plena entre ambas. La participación (*μετουσία*) para Eriúgena, así como para una línea general del neoplatonismo, es que “no es otra cosa que la derivación de una segunda esencia posterior a partir de una esencia superior y desde aquello que primeramente posee el ser a lo segundo de modo tal que haya una distribución” (632A).²⁴

Tal idea de participación, que no segmenta la realidad entre lo que realmente es y lo que en apariencia es, pero no es, permite sostener una concepción a la vez trascendente e inmanente de lo divino, en un sutil oscilar, peligroso y rico. Y esto es posible a la par de una perspectiva trinitaria jerárquica e integral, inmutable y dinámica, donde las hipóstasis trinitarias se distinguen y se relacionan en una firme unidad integrada, expresión trina de la Super-esencia divina.

Las realidades creadas son esencias, y por serlo provienen de la Esencia divina y subsisten en ella, al punto que Dios creando, se crea (se conoce a sí mismo como objeto de sí). Dice, que “el movimiento de la suprema y verdadera Bondad, trina y una, inmutable en sí misma, y la multiplicación simple y la inagotable difusión de sí misma, en sí misma, para sí misma, es la Causa de todos los existentes”, y que “las cosas que se dicen ser, son teofanías de ella misma, que también subsisten verdaderamente en ella misma, (...) Dios es verdaderamente todo lo que verdaderamente es, porque él mismo crea todos los seres y se crea en todos” (III,633A).²⁵ La conexión participativa entre Creador y criatura es tan íntima que lleva a Eriúgena a incluir a Dios mismo en la *Natura*.²⁶

Al inicio de su *Periphyseon* destaca la idea de *Natura* o *Physis* como un género, el cual se divide en especies. Estas son cuatro, cada una distinta por su propia diferencia específica: lo que crea y es increado; lo que crea y es creado; lo que es creado y no crea; lo que no crea ni es creado. Dios es y no es, es todo y es nada, ya que está incluido en la primera y cuarta especie, inefable e incognoscible por escapar a nuestra intelección y sensación, y está incluido en la segunda especie en sus manifestaciones intelectivas, las

²³ En “Exposición sobre la Jerarquía Celestial”, I. Tomado de Ludueña, *Eriúgena*, 313.

²⁴ Escoto Eriúgena, *Sobre las Naturalezas*, 327.

²⁵ Escoto Eriúgena, *Sobre las Naturalezas*, 328.

²⁶ Magnavacca dice que el interés de Eriúgena no se centra en una descripción afinada y sistemática del ser (*esse*) sino de realizar una cierta “sinfónica descripción de su movimiento.” Silvia Magnavacca, *Léxico Técnico de Filosofía Medieval* (Buenos Aires: Miño y Dávila, 2005), 261.

causas primordiales, y en sus efectos espacio-temporales. Dios, en sentido amplio, se dice de la esencia divina como de sus manifestaciones (teofanías).

Este proceso de auto-manifestación divina a través de su creación, primero en la Ideas como canales vehiculares de la potencia de la causa ómnium, y luego en las mismas entidades creadas (de la tercera especie), se entiende, o al menos se expresa mejor, con la idea de emanación o el símil de esta, como dice Ludueña (2016, 114). Emanación, participación, teofanía, son conceptos fundamentales en su perspectiva onto-teológica.

Por esta razón, el autor puede afirmar que para referirse a la esencia (tanto participante como participada, creada como increada) es dable decir *ousía* por el hecho de que no puede corromperse, ni aumentar ni disminuir, y se predica de toda criatura, y, asimismo, *physis* por el hecho de que la esencia se genera a través de los tiempos y lugares en la misma materia corrompible y mutable (V,867A).²⁷

La dimensión personal del hombre y el encuentro con Dios

¿Qué papel cumple el ser humano en este proceso de Dios creándose a sí mismo? El hombre, su esencia, el alma intelectual, es parte fundamental del texto en el que escribe Dios su conocimiento de sí. El Verbo vehiculiza la potencia absoluta de la Voluntad y Bondad de Dios, y esta Palabra sobre sí, en sí y para sí, se plasma en un orden ontológico creado de diversas formas, en espacios y tiempos. El hombre fue hecho a imagen y semejanza de Dios, y esto significa, para Escoto, que en la esencia humana convive toda la creación en esencia, manifestándose en él los diversos órdenes de la realidad (división de la creación): corpóreo, vital, sensitivo, racional, e inteligible (IV,775C).²⁸ En la esencia humana se manifiestan las oposiciones fundamentales de la realidad. Así, el hombre es integrador de diferencias, unidad de lo múltiple, un microcosmos que por su fuerza de voluntad y la Gracia de Dios puede ascender de lo múltiple a lo Uno, de lo mutable a lo inmutable, y arrastrar consigo en su perfección esencial propia a toda la Creación, ya que el hombre puede conocer mediante su intelecto, tanto lo sensible como lo inteligible, lo corpóreo como lo incorpóreo.²⁹

El individuo humano es persona porque es unidad y trascendencia, conoce el mundo y se conoce a sí mismo (aunque nunca en su totalidad), forma parte de “la tierra”, es animal, como “del cielo”, es propiamente humano; su dignidad consiste en el rol principal que cumple en el orden de la realidad, siendo fundamental para el tránsito de la *reditio* (*reversio*), tanto propia como general, en la cual Dios mismo, siendo *natura* no creada y no creadora, se manifiesta a sí mismo en forma dialéctica. Este diálogo es de Dios con su propio texto dinámico; el hombre es el sentido mismo del texto. La dignidad no consiste, concretamente, en ese trato personal e íntimo con Dios en el interior,

²⁷ Escoto Eriúgena, *Sobre las Naturalezas*, 642.

²⁸ Escoto Eriúgena, *Sobre las Naturalezas*, 521.

²⁹ Carabine, *John Scottus Eriugena*, 93.

tal como postula san Agustín, sino en un lugar y función especial dentro de la trama textual³⁰ del universo creado.

El hombre es a imagen y semejanza de Dios, y Dios en su esencia y realidad plena es inefable e incognoscible, por lo tanto, en el hombre hay una imagen de esa esencia inefable e incognoscible. Dios no puede conocerse a sí mismo en su plenitud, ya que conocerse a sí mismo implica un acto de relación y dualidad cognitiva entre sujeto y objeto; hay una distinción que quiebra esa absoluta simplicidad; el hecho de conocerse implica salir de la pura simplicidad. Pero, ¿por qué decimos que Dios se conoce? Escoto emplea los recursos recogidos en el estudio de la Dialéctica o Lógica para comprender el motivo de la Creación y el desarrollo de la misma. La creación divina es manifestación de sí a sí y desde sí; la creación es Dios auto-manifestándose, y desde y por su creación, conociéndose como alguien (Alguien), un sujeto que es, puede, quiere y hace.³¹ La vía dialéctica en Escoto consiste en un trayecto ascendente que va de un polo a otro resolviendo la oposición en una síntesis superior; vía apofática, vía catafática, vía eminente en lenguaje teológico, “ritmo de división y unificación, de expansión y contracción, de diairesis y análisis”.³²

El hombre, como creatura principal, es hecho partícipe de las oposiciones propias de la creación (como ya lo dije anteriormente) y como sujeto que busca conocerse a sí mismo, tiene la capacidad de la auto-intelección, pero que, al igual que Dios, no puede llegar a conocer lo que es en sí (*essentia*), sino que es (*ens*) y de qué modo es siendo (*id quod est; res*).³³ El hombre es formado según la especie divina, pero atado – por su naturaleza y voluntad – a las cosas sensibles; es un mediador creatural que por participar de la esencia divina en mayor grado (entre los entes sensibles) e integralidad (respecto a las creaturas angélicas)³⁴ tiene la capacidad de elevarse dialécticamente desde lo corpóreo y sensible hacia lo incorpóreo e inteligible, en un ascenso teórico-práctico (y anagógico)³⁵ en el cual hace ascender a toda la creación (V,875A-C).³⁶ Según Escoto, todo hombre puede – en mayor o menor grado – ascender hacia Dios, hacia la Plena y absoluta Unidad con Dios Uno, y ese ascenso es racional e intelectual, porque allí es donde se enmarca la naturaleza humana, incorruptible y participante. Lo expresa el autor con una imagen metafórica: “Los vasos de las vírgenes prudentes y de las imprudentes son semejantes, puesto que la razón, que es como la sede natural de la luz divina, está uniformemente distribuida y repartida para constituir la integridad de la naturaleza

³⁰ Francisco Fortuny, *Introducción a la División de la Naturaleza* (Barcelona: Orbis, 1984), 26.

³¹ Moran, “Idealism in Medieval Philosophy”, 74.

³² José Luis Cantón Alonso, “Sobre el concepto eriugeniano de Filosofía”, *Revista Española de Filosofía Medieval* 5 (1998), 168.

³³ Moran, “Idealism in Medieval Philosophy”, 71.

³⁴ El hombre es “*fábrica de todas las cosas*” y “*centro de la naturaleza*” (V,893C). Escoto Eriúgena, *Sobre las Naturalezas*, 675.

³⁵ Rubén Peretó Rivas, *La Antropología Cisterciense del Siglo XII* (Pamplona: EUNSA, 2008), 20-21.

³⁶ Escoto Eriúgena, *Sobre las Naturalezas*, 652.

incorruptible, que en nada aumenta o disminuye, aunque no reciba uniformemente la ley divina.” (V,1012B).³⁷

Los individuos somos diferentes en cuanto a la capacidad y voluntad de abrir el corazón y la mente a Dios, pero la razón participante está igualmente distribuida; somos personas, únicas y distintas, pero iguales en naturaleza o esencia, dignos por sí, libres de decidir y actuar. El camino ascendente del hombre en su perfeccionamiento se va resolviendo, superando unitivamente (analíticamente) en grados sucesivos que recogen los elementos ontológicos y cognitivos dispersos y separados en la procesión, y es la persona, ese yo personal, manifestado claramente en IV,776B-D,³⁸ que transita las transformaciones categoriales que rodean su naturaleza incorruptible, y se mantiene mediador y vehículo de sí y de todo. Al final de la obra, en su *Anacefaleosis* o recapitulación, Eriúgena dice que el hombre pasará por siete grados: cuatro primeros en una mutación sucesiva del cuerpo terrenal en vida, luego en sentido, luego en razón y finalmente en entendimiento, para, seguidamente otros tres grados superiores, “del entendimiento al conocimiento de todas las cosas que se encuentran después de Dios”, “el tránsito del conocimiento en sabiduría”, y “el tránsito – sucedido de manera sobrenatural – de los entendimientos al mismísimo Dios, como si fuera un tránsito a las tinieblas de una luz incomprensible e inaccesible en las que se esconden las causas de todas las cosas.” (V,1020D-1021A).³⁹

Este trayecto interior del ser humano comienza con la inevitable mirada del alma hacia el afuera donde se encuentran los signos del poder de Dios, el movimiento de Dios, y su Palabra creadora, esto es en las Sagradas Escrituras y en los entes creados. La lectura (reflexión y análisis) del texto bíblico y del texto del mundo sugiere una hermenéutica gradual que permite y rescatando la unidad en la multiplicidad, el sentido en el aparente caos, el significado profundo en lo concreto, y así también se aventura el hombre en su relación consigo mismo y con los demás. El hombre es persona, los individuos humanos son personas, únicas, con una sustancia propia, pero afines a la relación; sustancialidad y relación constituyen el modo de ser humano, identidad y alteridad se conectan en la relación.⁴⁰

Pero a medida que el alma humana asciende en su camino a la Unidad, supera la relación exterior con el otro, y, como imagen de Dios, descubre en sí la totalidad de lo creado; el hombre se reconoce como imagen de lo Uni-múltiple (Cosmos), y a su vez imagen del Uni-Trino (Dios). La relacionalidad integradora se produce en su interior, y esto permite el pasaje efectivo de la procesión al retorno de todo.

³⁷ Escoto Eriúgena, *Sobre las Naturalezas*, 821.

³⁸ Escoto Eriúgena, *Sobre las Naturalezas*, 522-523.

³⁹ Escoto Eriúgena, *Sobre las Naturalezas*, 832.

⁴⁰ Eriúgena recurre constantemente a esta lectura más profunda del texto bíblico para rescatar ideas o figuras que respondan a su perspectiva. Por ejemplo, acerca de la relación parental entre Abraham e Issac (I, 457C). Escoto Eriúgena, *Sobre las Naturalezas*, 101.

El alma intelectual, a imagen de Dios, tiene el poder de “crear”, formando y distinguiendo las ideas, y relacionándolas entre sí, rescatando lo esencial de las cosas conocidas; la postura de Eriúgena se enmarca en una forma de realismo tradicional (no crítico).⁴¹

Conclusiones

La postura eriugeniana respecto a Dios en relación consigo mismo y con la creación habilita a establecer o, al menos, vislumbrar, una idea de lo divino que busca congeniar o compatibilizar la unidad trascendente y la manifestación inmanente de sí, en sí, y para sí. Dios es esencia plena e inefable; es Idea, Causa ejemplar, vehículo de transmisión de su propio poder; es Espíritu, *pneuma* vital y ordenador de la realidad, sentido de su propia búsqueda de conocimiento. El mundo, para Escoto, es texto divino, cargado de símbolos que son necesarios interpretar por parte de quien tiene la herramienta para hacerlo, el hombre; y el hombre es persona digna en sí y por Gracia de Dios, incorruptible en naturaleza, corruptible y mudable en cuanto a las categorías y realidades que lo rodean y lo hacen perceptible. La dignidad del hombre, como persona, es la razón, el entendimiento, su naturaleza racional.

El hombre manifiesta la naturaleza en su conjunto, y, en ese sentido, se incluye a la naturaleza creada y a la naturaleza increada, ya que Dios – parte de *Natura* – es vehiculado en su transcurrir inmutable, en su “correr” en reposo, por el hombre, el animal racional, animal y espiritual. Dios se crea creando y se conoce a través del hombre y su conocer. Dios es actividad y pasividad, crea y recibe, manifiesta y dirige, es causa eficiente y causa final. En su aspecto pasivo, Dios – quien no crea y no es creado – completa el círculo vital de la realidad que Él crea, y completa su propio círculo vital (o mejor decir, supra-vital). Despliegue y repliegue de Dios desde sí, en sí y para sí, en el mundo y a través del hombre, ya que es en lo vivo y racional donde Dios encuentra su lugar de reflexividad. Como dice Grassi (2018): “la reflexividad implica que una determinada actividad no sea transitiva, sino inmanente, en tanto que los efectos de su acción son sufridos por el agente mismo que los realiza”.⁴²

Esta misma idea de la persona humana como lugar de la reflexividad dinámica de Dios, hace que la categoría relacional sea fundamental, reivindicando la relación en Dios, intra-personal, haciendo a Dios uno y trino, así como reivindicando la relacionalidad en el hombre, entre los individuos, siendo el hombre a imagen y semejanza de

⁴¹ “Y a semejanza de las tres personas de la Divinidad, sé consciente de que todo lo que nuestro intelecto puede conocer de Dios y de las causas de los seres, nuestro intelecto puede crearlo – esto es, formarlo – en la razón por un acto de conocimiento.” (II, 580A).

⁴² Martín Grassi, “La Persona contra la Comunión. La operatividad analógica del concepto de persona en el paradigma bio-teo-político de la autarquía”, *Tábano* 14 (2018): 13-26.

Dios.⁴³ El hombre es persona porque se relaciona con Dios y con el mundo, relaciona a Dios con el mundo, y se relaciona entre sí, a nivel inter-personal. La *Natura* es todo, es integración de sus especies y componentes; Dios se expresa, se manifiesta y se conoce en la diversidad y distinción en unidad integrada, relacionada, que lleva a la posibilidad de retorno progresivo hacia la unidad plena.

El pensamiento de Eriúgena se enmarca en un contexto de afianzamiento y afinamiento del sistema feudal, de orden jerárquico institucionalizado, de integración vertical de los componentes de la sociedad humana. El desarrollo del feudalismo a partir de la organización territorial carolingia, y la posterior autonomización de territorios (condados, marcas, ducados) produjeron tal sistema socio-económico fuertemente verticalista y jerarquizado, con estratos claramente distinguibles: la nobleza, el clero, el productor.⁴⁴ Así como el pensamiento teológico del Pseudo Dionisio es precursor de un orden jerárquico social que se dará en Occidente tres siglos después de su muerte, Escoto adelanta una idea de relación integrada de Dios, mundo y hombre que, se puede decir, vislumbra nuevos esquemas teológicos y socio-culturales a partir del siglo XII, y, no en vano, algunos de los intelectuales de esta época ⁴⁵echarán mano de la obra eriugeniana para conformar una nueva visión de la realidad, más dinámica e integrada.

Nicolás Ernesto Moreira
nmoreira71@gmail.com

Fecha de recepción: 16/02/2021

Fecha de aceptación: 19/11/2021

⁴³ En V, 880D, remitiéndose a Máximo el confesor, dice que la restauración del hombre, la vuelta a la naturaleza primordial, el retorno al Paraíso – que no es otra cosa que la naturaleza prístina y originaria del hombre – es posible si el espíritu llega a ser simple y libre de composición, donde sus distinciones propias y las naturalezas mismas que contiene a partir del conocimiento intelectual de las cosas no se confundan, pero tampoco se acumulen.

⁴⁴ Vauchez, André, *La Espiritualidad del Occidente Medieval* (Madrid: Cátedra, 2001), 34-35: “Las actitudes religiosas fundamentales estuvieron marcadas profundamente por la influencia de la clase feudal que, incluso en el campo espiritual, impuso sus modelos al conjunto de la sociedad.”

⁴⁵ Intelectuales de la Escuela de Chartres, pasando por San Víctor y, luego, los cistercienses.

SOBRE COACCIÓN Y LIBERTAD EN EL PENSAMIENTO ISLÁMICO CLÁSICO

ON COERCION AND FREEDOM IN CLASSICAL ISLAMIC THOUGHT

Emilio Tornero Poveda

Universidad Complutense de Madrid

Resumen

En este trabajo, después de contrastar la opinión de Kant y Aristóteles sobre la responsabilidad y la libertad ante la coacción, y tras unas sucintas consideraciones sobre el tema de la libertad en el pensamiento islámico, se pasa revista a lo que sobre la coacción han dicho los pensadores más representativos del área islámica clásica. Estos pensadores son, ante todo, los *mutakallimés*, los “teólogos” del islam, distinguiéndose entre ellos un grupo, los *mu‘tazilés*, que son los que han dado mayor entrada a la razón en sus especulaciones, y entre estos destacan los análisis de ‘Abd al-Jabbâr (m. 1025) que es el autor que más se ha ocupado de este asunto. Finalmente se contrasta la opinión de este autor con las de al-Bâqillânî (m. 1013) y Algazel (m. 1111), cuya solución es muy próxima a la de Kant.

Sigue un breve Apéndice para ilustrar la cuestión tratada a través de las reflexiones de Semprun y Améry sobre su experiencia de la coacción (=tortura) sufrida.

Palabras clave

Coacción; libertad; responsabilidad; determinismo; motivación

Abstract

In this study, after contrasting the views of Kant and Aristotle on responsibility and freedom with respect to coercion, and after brief considerations on the issue of freedom in Islamic thought, we review what the most representative thinkers of the classical Islamic area have said about coercion. These thinkers are, above all, the *mutakallimimûn*, the “theologians” of Islam, particularly the *Mu‘tazilites*, the group which gave the greatest place for reason in their discussions, and standing out among them ‘Abd al-Jabbâr (d. 1025), whose analyses dealt most with this matter. Finally, the opinion of ‘Abd al-Jabbâr is contrasted with those of al-Bâqillânî (d. 1013) and Algazel (d. 1111), whose solution is very close to that of Kant.

A short appendix follows to illustrate the issue raised through the reflections of Semprun and Améry on their experience of coercion – that is, torture – suffered.

Keywords

Coercion; Freedom; Responsibility; Determinism; Motivation

La cosa más alta que se puede hacer por un ser...es convertirlo en libre. Para poderlo hacer...es necesaria precisamente la omnipotencia (Kierkegaard).¹

El libre albedrío es de por sí la cosa más noble que puede haber entre nosotros en tanto en cuanto nos hace semejantes a Dios y parece eximirnos de ser sus súbditos, y por consiguiente su buen uso es el más grande de nuestros bienes (Descartes).²

Coacción en Kant y en Aristóteles

Ante la coacción mediante la tortura y la amenaza de muerte para conseguir algo del coaccionado la responsabilidad y la libertad humanas quedan muy malparadas. ¿Le queda al hombre posibilidad de negarse a esa coacción o tiene que plegarse a los terribles mandatos de esta?, es decir, ¿tiene o no libertad en ese caso? Kant afirmó la responsabilidad y la libertad incluso en tales situaciones y asimismo al-Bâqillânî y Algazel, pero otros, comenzando por Aristóteles, han puesto en tela de juicio tal cosa.

Se pregunta Kant en la *Crítica de la razón pura* si “soy libre en mis acciones, o bien cómo ocurre con otros seres estoy sometido a la dirección de la naturaleza y del destino”,³ y como es sabido responde en la *Crítica de la razón práctica*, diciendo que el hombre es, efectivamente, libre, dado que está situado por encima de la naturaleza y de la sensibilidad, y esto hasta el punto de seguir siendo libre ante la “coacción, incluso de verdaderas necesidades”⁴ y la prueba más alta de ello es su rotunda afirmación, sin ninguna vacilación, de que se es libre aun en el mismísimo toro de Falaris, lo cual le lleva a decir que

¹ Sören Kierkegaard, *Diario*, editado por C. Fabro (Brescia: Morcelliana, 1980), III, 240.

² *Carta a Cristina de Suecia*, 20 noviembre 1647.

³ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 463/B 491; *Crítica de la razón pura*, traducido por P. Ribas (Madrid: Ediciones Alfaguara, 1985), 420.

⁴ Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 286/AK. V, 160: “dem Schwange selbst wahrer Bedürfnisse entzieht”. Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, traducido por E. Miñana y Villagrasa y M. García Morente (Madrid: Espasa Calpe, 1975), 221.

tener conciencia de que se *puede*, porque nuestra propia razón lo reconoce como su mandato y dice que se *debe* hacerlo, eso significa elevarse, por decirlo así, completamente por encima del mundo sensible mismo.⁵

Esta elevación da a conocer la verdadera esencia del hombre: su libertad soberana por encima de los condicionamientos de la sensibilidad, de manera que

la ley moral me descubre una vida independiente de la animalidad y aun de todo el mundo sensible, al menos en cuanto se puede inferir de la determinación conforme a un fin que recibe mi existencia por esa ley que no está limitada a condiciones y límites de esta vida, sino que va a lo infinito.⁶

Otros pensadores, en cambio, manifiestan serias dudas de que pueda hablarse de libertad, de actos voluntarios, en situaciones similares de coacción. Tal es el caso de Aristóteles, quien trata este tema con mucha ambigüedad e indecisión y así en su *Ética Nicomáquea*, III, 1, 1110a nos dice

En cuanto a lo que se hace por temor a mayores males o por alguna causa noble (por ejemplo, si un tirano que es dueño de los padres e hijos de alguien mandara a éste hacer algo vergonzoso, amenazándole con matarlos si no lo hacía, pero salvarlos si lo hacía), es dudoso si este acto es voluntario o involuntario... En algunos casos, un hombre, si bien no es alabado, es, con todo, perdonado: <tal sucede> cuando uno hace lo que no debe por causas que sobrepasan la naturaleza humana y que nadie podría soportar. Hay, quizá, cosas a las que uno no puede ser forzado, sino que debe preferir la muerte tras terribles sufrimientos.⁷

Un poco después, en III, 1, 1110b se pregunta qué acciones han de llamarse forzosas y declara que no es fácil decidirlo, sin llegar a darnos una declaración taxativa. En *Ética Eudemia* II, 8, 1225^a sigue Aristóteles indagando sobre el mismo asunto con las mismas dudas y vacilaciones

Pero hay otra situación en la que se dice que uno obra por fuerza y por necesidad, sin que haya desacuerdo entre la razón y el deseo; cuando hace algo que considera penoso y malo, pero que si no lo hace se ve amenazado por azotes, la prisión o la muerte. Tales actos decimos que son hechos por necesidad. ¿O bien no se da este caso, sino que todos

⁵ Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A. 283 /AK. V, 159, trad. cit., 219. Javier Muguerza, “Kant y el sueño de la razón”, en *La herencia ética de la ilustración*, editado por V. Camps y C. Thiebaut (Barcelona: Editorial Crítica, 1991), 19-20, comenta, parafraseando a Kant a propósito de la coacción para realizar malas acciones, que se podría excusar el comportamiento ajeno, pero no el propio, pues referido a uno mismo “sería sólo una excusa para eludir nuestra responsabilidad moral” ya que entonces “estaré dimitiendo de mi condición de persona, para pasar a concebirme como una cosa más, sometida como el resto de las cosas a la forzosa ley de la causalidad”.

⁶ Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A. 289 /AK. V, 162, trad. cit., 223-224.

⁷ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*. *Ética Eudemia* (Madrid: Editorial Gredos, 1988), 178-179.

realizan estos actos voluntariamente? Pues es posible no realizarlos y soportar el sufrimiento.⁸

A este tipo de coacción por amenazas añade Aristóteles otro tipo de coacción, la que proviene de intensos deseos e impulsos naturales, asunto que ha sido extensamente tratado en medios islámicos, y parece considerar, en resumen, que

ciertos pensamientos y ciertas pasiones no dependen de nosotros, ni los actos de acuerdo con estos pensamientos y razonamientos, sino que, como dice Filolao, ciertas razones son más fuertes que nosotros.

Así pues, si era necesario considerar lo voluntario y lo involuntario también en relación con lo hecho por la fuerza, sea ésta nuestra distinción.⁹

Y Aristóteles recurre a su distinción entre intención (*proairesis*) y acto (*ergon*), situando la libertad y la responsabilidad sólo en la intención

Además alabamos, y censuramos a todos los hombres considerando su intención más que sus obras.¹⁰

De manera que, en definitiva, en Aristóteles “lo que no se encuentra es una doctrina de la libertad y la responsabilidad”.¹¹

Breves consideraciones sobre la problemática de la libertad en el pensamiento islámico clásico

Antes de tratar sobre la coacción en el pensamiento islámico veamos cómo se ha presentado el tema de la libertad en este ámbito. En los filósofos árabes, de la misma manera que en Aristóteles, no encontramos tampoco una doctrina de la libertad y la responsabilidad, pues es un asunto que propiamente no se han planteado y frente a la idea de algunos investigadores de que Avicena y Averroes se decantan por la libertad y la responsabilidad del hombre, muestra Belo que estos filósofos se inclinan, en todo caso, más bien por un determinismo.¹²

⁸ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 454-455. Sobre esto, hay que tener en cuenta lo que dice Aristóteles en *Ética Nicomáquea* VII, 1153b, 317: “Los que andan diciendo que el que es torturado...es feliz si es bueno, dicen una necesidad”.

⁹ Véase en la misma *Ética Eudemia* II, 8, 1225a, 456.

¹⁰ Aristóteles, *Ética Eudemia* II, 11, 1228a, 466.

¹¹ Pierre Aubanque, *La prudence chez Aristote* (Paris: P.U.F., 1963), 145. El traductor al castellano de *Ética Nicomáquea*, en p. 193, nota 60 dice sobre todo esto que “quizá, parece más prudente opinar, con Ross, que Aristóteles comparte la fe del hombre ordinario en el libre arbitrio, pero no examina la cuestión muy a fondo, ni tampoco se ha expresado de manera coherente (W. David Ross, *Aristotle* [Londres, 1949], 282)”.

¹² Catarina Belo, *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes* (Leiden-Boston: E. J. Brill, 2007), 232.

En cambio, en el *Kalâm*,¹³ la teología islámica, y dentro de él en el sector más amplio y más “ortodoxo”,¹⁴ preocupado por delimitar la esfera real de la acción divina y la humana, en cierta manera, sí se ha planteado el tema de la libertad y la responsabilidad del hombre,¹⁵ aunque, en general, haya sido para negarlas, pues considera la libertad humana incompatible con el poder divino, ya que, aunque en el Corán haya aleyas a favor y en contra de la libertad humana, el acento puesto en el mismo Corán en el poder de Dios no admitía una libertad que pudiera suponer un límite a ese poder, y esta parece ser la razón fundamental, según Wolfson,¹⁶ para que la ortodoxia no tuviera en cuenta las aleyas favorables a la libertad humana.

Para Grünebaum se podría decir, con alguna hipérbole, que el islam ha sacrificado el hombre a Dios, y de ahí que, privado de la libertad, el hombre no puede asumir su papel de *dramatis persona*.¹⁷ Hablar de libertad en el hombre, sugiere R. Frank¹⁸ “resonaría con disonancias dentro del vocabulario básico religioso del islam, puesto que Dios es el Soberano Dueño (*al-Malik, Mâliku l-Mulk*) y el Señor (*al-Rabb*), mientras que los seres humanos son sus esclavos (*‘ibâd*, a veces *‘abîd*)”. La esclavitud, *‘ubûdiyya*, es la situación de todo lo creado,¹⁹ ya que debe su existencia a su Creador y por consiguiente el hombre, como ser creado que es, no escapa a esta ley de manera que ya que no es concebible

¹³ En las transcripciones del árabe, para facilitar la tipografía, prescindo de puntos diacríticos en las letras “d, h, s, t, z”, en las ocasiones en que deben llevarlos.

¹⁴ Es un tema discutido lo que se entiende por ortodoxia en el islam, pues en sentido estricto no la hay. La empleo, siguiendo a otros investigadores, en el sentido general de una “autoridad informal”, tal como propone Sherman A. Jackson, *On the Boundaries of the Theological Tolerance in Islam*. *Abû Hâmid al-Ghazâlî’s Faysal al-Tafriqa* (Karachi: Oxford University Press, 2002), 30-31.

¹⁵ Sin embargo, no encontramos en el islam un sentido metafísico de la libertad según Franz Rosenthal, *The Muslim Concept of Freedom Prior to the Nineteenth Century* (Leiden: E. J. Brill, 1960), e incluso en un sentido estricto no existe el concepto de libertad, nos dice William Montgomery Watt, “Islamic Alternatives to the Concept of Free Will”, en *La notion de liberté au Moyen Âge: Islam, Byzance, Occident*, Penn-París-Dumbarton Oaks Colloquia IV (París: Les Belles Lettres, 1985), 15.

¹⁶ Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam* (Cambridge, Mass.-Londres: Harvard University Press, 1976), 601-624.

¹⁷ Gustave Edmund von Grünebaum, “Experience of the Holy and Concept of the Man” en *Islam and Medieval Hellenism. Social and Cultural Perspectives* (Londres: Variorum Reprints, 1976), art. XI, 13.

¹⁸ Richard M. Frank, “Two Islamic Views of Human Agency”, en *La notion de liberté au Moyen Âge: Islam, Byzance, Occident*, Penn-París-Dumbarton Oaks Colloquia IV (París: Les Belles Lettres, 1985), 37.

¹⁹ A lo creado “las huellas de haber sido hecho le son inherentes y las señales de la esclavitud están patentes en él” dice el teólogo musulmán estudiado por Binyamin Abrahamov, *Anthropomorphism and Interpretation of the Qur`ân in the Theology of al-Qâsim ibn Ibrâhîm Kitâb al-Mustarshid* (Leiden-Nueva York-Colonia: E. J. Brill, 1996), 74.

como un ser libre.²⁰ Precisamente la función principal de la razón, según al- Juwaynî (m. 1085), es mostrar al hombre su cualidad de esclavo de un Señor Soberano.²¹

A la hora de confrontar la acción del hombre y la de Dios, Algazel (m. 1111), sistematizador de la teología ortodoxa, nos dice que la elección humana, *ikhthijâr*, no es libre, sino que está subordinada al juicio del intelecto, el hombre es coaccionado a elegir, *majbûr 'alâ l-ikhthijâr*, entre variadas motivaciones, mientras que Dios elige con libertad absoluta, pues no tiene motivaciones, no actúa movido por un motivo ni para conseguir fin alguno. Desde esta visión, el motivo preponderante, el que se impone, es un argumento decisivo contra “el hombre como creador de sus actos. El acto humano, que es siempre motivado, no es verdaderamente una libre elección, es un “intermediario” entre la coacción natural y la libertad divina pura”.²²

Ese motivo preponderante, además y a diferencia de la doctrina *mu'tazilî*, no deriva del agente humano, pues es algo que este necesita y que no tiene, sino que es Dios quien lo crea según nos comenta al-Râzî (m. 1210).²³

Frente a estas posiciones de la teología más ortodoxa en torno a la libertad, los *mu'tazilîes*, en cambio, más racionalistas,²⁴ sí se decantaron por afirmar la libertad y la responsabilidad humanas al acentuar no el atributo divino del poder sino el atributo de la justicia divina, que debe retribuir a cada uno según sus méritos y para lo que es imprescindible, por tanto, dicha libertad.²⁵

El mencionado al-Râzî, autor dentro de la ortodoxia, pero que ha tenido a su disposición ya una considerable elaboración anterior sobre este asunto, tras pronunciarse primero a favor del determinismo, posteriormente en una de sus obras más tardías, en su Comentario al Corán, *Tafsîr*, manifiesta sus dudas respecto a dicho determinismo y

²⁰ Véase William C. Chittick, “Worship” en *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, editado por T. Winter (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 230-231.

Algunas corrientes antinomistas consideran la supresión de los actos rituales como la liberación de la esclavitud, *'ubûdiyya*, y la salida a la libertad, *hurriyya*. Véase Heinz Halm, “Courants et mouvements antinomistes dans l'islam medieval”, en *La notion de la liberté*, 135-141.

²¹ Citado por Tilman Nagel, *Die Festung des Glaubens. Triumph und Scheitern des islamischen Rationalismus im 11. Jahrhundert* (Munich: Verlag C. H. Beck, 1988), 355.

²² Louis Gardet, “*ikhthiyâr*”, en *The Encyclopaedia of Islam* (Leiden-Londres: E. J. Brill, 1986), III, 1063.

²³ Livnat Holtzman, “Debating the Doctrine of *jabr* (Compulsion). Ibn Qayyim al-Jawziyya Read Fakhr al-Dîn al-Râzî”, en *Islamic Theology, Philosophy and Law. Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya*, editado por A. Kokoschka, B. Krawietz y G. Tamer (Boston-Berlín: De Gruyter, 2013), 74.

²⁴ Véase *Defenders of Reason in Islam: Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol*, editado por R. Martin, D. S. Atmaja y M. R. Woodward (Oxford: One World Publications, 1997).

²⁵ Véase Sophia Vasalou, *Moral Agents and their Deserts: the Character of Mu'tazilite Ethics* (Princeton: Princeton University Press, 2008)

concluye con que el tema de la libertad del acto humano es asunto difícil, un misterio, un secreto, *sirr*, que sólo Dios conoce.²⁶

Coacción en el *mu'tazilî* 'Abd al-Jabbâr

En cuanto a la coacción, *iljâ'*,²⁷ es de señalar el interés que ha habido en la cultura islámica clásica por analizarla, especialmente por un autor *mu'tazilî*, 'Abd al-Jabbâr (m. 1025), y sobre todo en su voluminosa obra *al-Mugnî*.²⁸ Sin embargo, su postura adolece, como en Aristóteles, de una cierta ambigüedad puesto que, por un lado, aunque sólo en unos pocos textos, nos dice que se es libre ante la coacción, por otro, en pasajes infinitamente más numerosos, nos habla de que, en la práctica, no hay libertad ante ella, recayendo en un modo de determinismo. Por ello, la opinión de la investigación está dividida a la hora de dilucidar su verdadera posición en cuanto al entendimiento de este tema.

Hourani entiende que para 'Abd al-Jabbâr el hombre no goza de libertad alguna ante la coacción.²⁹

²⁶ En su comentario a Corán 2, 52 y ss. véase Daniel Gimaret, *Théories de l'acte humain en théologie musulmane* (París: J. Vrin, 1980), 234 y Ayman Shihadeh, *The Teleological Ethics of Fakhr al-Dîn al-Râzî* (Leiden-Boston: E. J. Brill, 2006), 38.

²⁷ *Iljâ'* es el término árabe para coacción, amenaza, provenga de un ser humano o no, pero es empleado, como en Aristóteles, también con el significado de la coacción que originan impulsos o motivaciones muy fuertes. Gimaret lo traduce por "impulsión irresistible" en Daniel Gimaret, "La notion d'impulsion irresistible' (*ilgâ'*) dans l'éthique mu'tazilite", *Journal Asiatique* 259 (1971): 25-62; Schwarz por "constraint" en Michael Schwarz, "Some Notes on the Notion of *iljâ'* (constraint) in Mu'tazilite Kalâm", *Israel Oriental Studies* 2 (1972): 413-427; y Frank, después de considerar estas y otras traducciones se inclina por "compelling motivation" en Richard M. Frank, "The Autonomy of the Human Agent in the Teaching of 'Abd al-Gabbâr", *Le Museon* 95 (1982): 323-355, en especial, 340, n. 37.

²⁸ 'Abd al-Jabbâr, *al-Mugnî fi abwâb al-tawhîd wa-l-'adl*, editado por Taha Husayn e Ibrâhîm Madkûr (El Cairo, 1960-1969, 14 vols.) (en adelante citada por *Mugnî*). Hay referencias a este tema a lo largo de toda la obra, pero especialmente en los volúmenes VIII y XI según señaló Gimaret y en donde se centra en su citado trabajo "La notion d'impulsion irresistible". Son de señalar en esta obra los finísimos análisis sobre los deseos, incitaciones y motivaciones, que tienen un cierto parecido con los análisis del filósofo analítico H. Frankfurt.

²⁹ Véase George F. Hourani, *Islamic Rationalism. The Ethics of 'Abd al-Jabbâr* (Oxford: Clarendon Press, 1971), 43.

Asimismo, Gimaret, se inclina por un determinismo y una falta de libertad en este asunto de la coacción, *iljâ'*, en 'Abd al-Jabbâr,³⁰ a la vez que constata la ambigüedad y hasta contradicción en este autor.³¹

Para otros investigadores, en cambio, 'Abd al-Jabbâr se decanta por la libertad³² y así Frank destaca y cita tres breves pasajes para mostrar que la motivación en general y la "compelling motivation", *iljâ'*, sólo condiciona, no determina la acción, pues *iljâ'* no es una causa determinante a la que siga inevitablemente un efecto.³³ El pasaje más claro y elocuente de los citados es el siguiente:

Hay ocasiones en que el estado de la opinión y las motivaciones del coaccionado cambian y realiza lo contrario de aquello a lo que es coaccionado, pues a sus motivaciones se le contraponen otras, de manera que pasa de ser coaccionado al estado del que elige libremente, cosa que no puede ocurrirle al que es forzado físicamente, *mudtarr*, porque (*li-anna-hu*) le es totalmente imposible realizar algo distinto aun cuando cambien sus estados [de opinión y de motivaciones].³⁴

En esta misma línea crítica contra la interpretación de Gimaret se pronuncia Madelung.³⁵

Más matizada es la opinión de Peters que habla sólo de "un cierto determinismo".³⁶ En efecto, 'Abd al-Jabbâr ante la coacción no afirma una ausencia total de libertad pues mantiene una cierta probabilidad, aunque baja, de que sea posible otra acción contraria a aquella hacia la que se es coaccionado. Pero en definitiva parece considerar todo eso

³⁰ Véase Gimaret, *Théories*, 60: "incontestablemente la teoría *mu'tazilí* de las incitaciones debía desembocar y ha desembocado en una forma de determinismo".

Para este investigador, en general, los análisis del acto humano de los *mu'tazilíes* les conduce más bien y paradójicamente hacia una concepción determinista según dice en su *Théories*, 3.

³¹ Gimaret, "La notion d'impulsion irresistible", 49, donde cita de 'Abd al-Jabbâr que *iljâ'* no es una causa necesaria, *mûjib* (*Mugnî*, VI-1 [el vol. VI consta de 2 tomos], 188,18), pero es como una causa, *ka-illa*, como una especie de causación necesaria (*Mugnî*, VI-1, 192,16-19) y termina comentando esta ambigüedad así: "Brevemente, es una causa, sin serlo, pero siéndolo".

³² Sin embargo, conviene tener en cuenta en este asunto que en la misma tradición islámica Algazel afirma, según veremos, que los *mu'tazilíes* en este caso de la coacción niegan la libertad.

³³ Frank, "The Autonomy of the Human Agent", 342. Aquí remite Frank a *Mugnî*, VIII, 62,19-21.

³⁴ Frank, "The Autonomy of the Human Agent", 343. La cita remite a *Mugnî*, VIII, 60,13-17, que es lo que acabo de traducir y en donde sigo el cambio del texto árabe de *lâ* por *li-anna-hu* sugerido por Frank, "The Autonomy of the Human Agent", 343, nota 43, pues de otra manera no tiene sentido. Este pasaje es citado también por Gimaret, "La notion d'impulsion irresistible", 35 y 38, quien también modifica el texto y lo entiende en este mismo sentido. Sin embargo, es de señalar que a Gimaret este texto no le lleva decir que 'Abd al-Jabbâr se inclina por la libertad.

³⁵ Wilferd Madelung, "The Late Mu'tazila and Determinism: The Philosophers' Trap" en *Yâd Nâma: in memoria di Alexandro Bausani*, editado por B. Scarcia Amoretti y L. Rostagno (Roma: Bardi Editore, 1991), I, 245-257

³⁶ Johannes R. T., Peters, *God's Created Speech. A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazilî Qâdî l-Qudât Abû l-Hasan 'Abd al-Jabbâr Ahmad al-Hamadânî* (Leiden: E. J. Brill, 1976), 417.

pura teoría. Hay más bien en él un fuerte escepticismo respecto a que sea posible esa libertad y concluye, digamos, desde un punto de vista estadístico, con que esta no es posible. En la práctica normal, indefectiblemente, aunque no necesariamente, se hace aquello hacia lo que se es coaccionado e insiste ampliamente en negar, de hecho, que sea posible la libertad en este caso. Los pasajes en esta línea son, con diferencia, muchísimo más abundantes y son los que dan la tónica a su pensamiento sobre esta cuestión, y así entre otras muchas consideraciones suyas, entresaco las siguientes:³⁷

- El coaccionado, *mulja'*, y el forzado físicamente, *mudtarr*,³⁸ son lo mismo y explica que los términos árabes en su uso normal, gramatical, vienen a ser sinónimos y que son sólo los *mutakallimés*, los teólogos, los que han introducido una diferenciación ya que esta sinonimia está presente hasta en el mismo Corán, y cita Corán 2, 173.³⁹ Por consiguiente, podemos deducir de aquí que el coaccionado es equivalente, igual, al forzado físicamente.⁴⁰
- El coaccionado, *mulja'*, aunque realice una mala acción no es merecedor de censura, ya que en la coerción, *ikrâh*,⁴¹ es como si otro realizase la acción en el coaccionado.⁴² Es como si fuese el acto del que coacciona, y la censura desaparece ante un impedimento, aunque el acto sea malo".⁴³ Es decir que se iguala la coacción al impedimento para hacer lo contrario.

³⁷ No pretendo ser exhaustivo en la exposición de estas consideraciones señaladas a continuación.

³⁸ Con este término se alude no al coaccionado sino propiamente a aquel al que se le obliga mediante la fuerza física a hacer o dejar de hacer algo. No tiene ningún tipo de control sobre ello, está imposibilitado físicamente de hacer otra cosa: v. g. el atado que no puede moverse por más que quiera. Véase Richard M. Frank, "Moral Obligation in Classical Muslim Theology", *The Journal of Religious Ethics* 11/2 (1983): 220, n. 25.

³⁹ Se prohíbe en esta aleya coránica comer las carnes mortecinas, la sangre, el cerdo y todo animal no sacrificado según el rito islámico, pero quien coma de ello "forzado (por el hambre), sin desearlo ni con ánimo de transgredir, no comete pecado", empleando el término citado en la nota anterior, *mudtarr*, "forzado". Aquí, *mudtarr*, como observa explícitamente nuestro autor, 'Abd al-Jabbâr, se está empleando como un sinónimo del otro término, *mulja'*, coaccionado, por el hambre en este caso. Según Gimaret, "La notion d'impulsion irresistible", 29, esta disposición coránica es uno de los orígenes probables de la noción de *iljâ'*.

⁴⁰ Véase *Mugnî* VIII, 167,6-7; XI, 394,12, *passim*. Estas y las siguientes citas que daré del *Mugnî* son sólo indicativas. En una obra tan enorme y repetitiva se podrán encontrar muchas más de las que indico.

⁴¹ Este término, como vemos, es empleado aquí como sinónimo de *iljâ'*, coacción, aunque se utiliza exclusivamente para cuando la coacción proviene de un ser humano. Véase Mairaj Syed, *Coercion and Responsibility in Islam. A Study in Ethics and Law* (Oxford: University Press, 2017), 32, n. 4.

⁴² Véase *Mugnî*, VI-2, 337,9-12. En vol. VIII, 173,1-3, se dice esto mismo empleando el término *mulja'*, coaccionado.

⁴³ *Mugnî*, XIV, 20,8. Véase Gimaret, "La notion d'impulsion irresistible", 54.

Pero tampoco merece alabanza el coaccionado, pues el acto del coaccionado “no entra en el ámbito de aquello por lo que sea merecedor de censura o alabanza”.⁴⁴

En cambio, sí merece censura aquel que realiza la mala acción a sabiendas y sin impedimento físico alguno, *man'*,⁴⁵ luego el coaccionado es como el que tiene un impedimento físico, “porque la coacción aunque no llega al límite del impedimento es similar a este”.⁴⁶

- El cese de la coacción, *iljâ'*, es del mismo tenor que el cese de los impedimentos físicos,⁴⁷ con lo que una vez más constatamos que considera la coacción como un auténtico impedimento físico.
- Entre otras condiciones, para que un deber pueda ser impuesto como tal es necesario no tener impedimentos físicos y también no estar sujeto a coacción,⁴⁸ igualando de nuevo impedimento físico y coacción y esto hasta el punto de que ante un provecho o un daño muy grande, “por el poderío de esas motivaciones” no se puede entonces ser sujeto de deberes.⁴⁹
- “Cuando las incitaciones alcanzan el límite de la ‘impulsión irresistible’, *iljâ'*, se elige necesariamente este acto”.⁵⁰ A nuestro autor se le ha deslizado aquí, subrepticamente, la expresión árabe: *lâ budda min*, cuyo significado es: “necesariamente”, literalmente “no hay escapatoria de”, muy reveladora de lo que realmente está pensando.
- Si Dios coaccionara al hombre a no hacer el mal, esto se entendería más como un auténtico impedimento de hacer el mal que como una coacción.⁵¹

⁴⁴ *Mugnî*, VI-1, 7,11. Véase *Mugnî*, XI, 396,3 y Gimaret, “La notion d’impulsion irresistible”, 53-54.

⁴⁵ Véase *Mugnî*, VI-2, 101,5.

⁴⁶ *Mugnî*, XX-2, (el volumen XX consta también de dos tomos), 231,1.

⁴⁷ Véase *Mugnî*, XI, 400,10.

⁴⁸ Véase *Mugnî*, XI, 391-400, pues se considera que de lo contrario se trataría de la imposición de un deber imposible de cumplir, asunto del que trataremos más adelante.

⁴⁹ *Mugnî*, XII, 425,16-18. Véase Syed, *Coercion*, 45, n. 54.

⁵⁰ *Mugnî*, XV, 158,8-9. Ejemplo citado por Gimaret, “La notion d’impulsion irresistible”, 36. Véase igualmente *Mugnî*, XI, 528,9-10, donde se dice que cuando algo “llega al límite de la coacción, *iljâ'*, entonces no se le puede imponer como deber al hombre, según hemos adelantado”.

⁵¹ Véase *Mugnî*, XI, 497,7-8. Ante la coacción poderosa, omnipotente, de Dios no se podría hacer otra cosa. Ya al-Ash’arî aplica a esta coacción divina tanto el término *iljâ'* como el de *ijbâr*, término este último que se aplica exclusivamente a la coacción imperiosa e invencible propia de Dios. Véase Schwarz, “Some Notes”, 414-415.

‘Abd l-Jabbâr cita C. 10, 99 donde se dice que si Dios hubiese querido todos los hombres habrían creído y comenta que entonces Dios les hubiera llevado por medio de la coacción, *iljâ*, a la fe y entonces necesariamente serían creyentes.⁵²

- El coaccionado no puede elegir⁵³ y por ello no se le pueden aplicar los juicios de valor que se aplican al que tiene la posibilidad de elegir.⁵⁴
- “La elección es como lo contrario de la coacción, *iljâ*”,⁵⁵ pues si se es coaccionado “no hay otra posibilidad más que elegir aquella acción [a la que se es coaccionado]”,⁵⁶ e insiste en que cuando hay coacción no tiene lugar una acción contraria a dicha coacción, aunque se tenga poder para ello,⁵⁷ aclarando en otro lugar, de nuevo, que la elección tiene lugar cuando no hay impedimento físico alguno, *man*,⁵⁸ luego constatamos una vez más que la coacción, *iljâ*, viene a ser como un impedimento físico.
- “Las motivaciones para realizar un acto pueden llegar a tal fuerza que no pueda realizarse un acto contrario aun cuando se sea capaz de ello”.⁵⁹

Ciertamente hay como un “poder objetivo, ontológico” en el ser humano para hacer lo contrario de las motivaciones, pero son estas o la motivación preponderante, las que de hecho se imponen.⁶⁰

- “No es posible que tenga lugar otra cosa que aquello a lo que se es coaccionado, aunque se tenga poder para ello y no existan otros impedimentos”.⁶¹ Vemos en este texto, de igual tenor a los últimos citados, una negación rotunda y expresa de la libertad en el coaccionado, puesto que, aunque se reconoce que sí se puede hacer lo contrario ya que no existen propiamente impedimentos físicos, de hecho, se hace aquello hacia lo que se es coaccionado, viniendo a decir que no es humanamente posible hacer otra cosa.

⁵² Véase *Mugnî*, VI-2, 261,11 y ss. y 64,6 y ss. Citado por Gimaret, “La notion d’impulsion irresistible”, 43.

⁵³ Véase *Mugnî*, XX-2, 231,2.

⁵⁴ Véase, *Mugnî*, VIII, 173,1-3; véase también XI, 396,8

⁵⁵ *Mugnî*, VI-2, 56,16.

⁵⁶ *Mugnî*, XV, 158,9. Véase Gimaret, “La notion d’impulsion irresistible”, 30.

⁵⁷ Véase *Mugnî*, XII, 128,11-12. Esto está en clara contradicción con lo expresado en el texto correspondiente a la nota 34. Tenemos, pues, en nuestro autor no sólo ambigüedad sino claras contradicciones, como ya se ha dicho.

⁵⁸ Véase *Mugnî*, VI-2, 58,10.

⁵⁹ *Mugnî*, VIII, 59,13-14.

⁶⁰ Vasalou, *Moral Agents*, 24, n. 26, comenta así este texto remitiendo a los citados trabajos de Gimaret, Peters y sobre todo a Frank, “The Autonomy of the Human Agent”.

⁶¹ *Mugnî*, XI, 395,13-14. Véase XII, 128,11-12.

Esta insistencia, que intencionadamente he acumulado y podrían añadirse muchas más citas, en que, aunque se tenga poder, no se realiza lo contrario de aquello a lo que se es coaccionado, es indicativa del tono de su pensamiento y es ello lo que nos permite despejar la ambigüedad y los titubeos a la hora de fijar su verdadera posición ante la coacción.

- La fuerza de la coacción, *iljâ'* es tal que supera incluso a una motivación tan imperiosa como la del hambre.⁶²

También Syed concluye con que para los *mu'tazilés* “un Dios justo no consideraría responsables a los seres humanos por acciones que son coaccionados a hacer”.⁶³

En resumen, las ambigüedades y contradicciones que constatamos en ‘Abd al-Jabbâr indican que se trata de un tema que se le resiste y que no acaba de asimilar, pues, parece querer dejar claro que ontológicamente hay un poder, una libertad original en el hombre, ante la coacción, pero que, de hecho, dicho poder no es puesto en práctica, es como si hubiera una imposibilidad real de efectuar ese poder “teórico”.

Conviene tener en cuenta, por otro lado, que este posicionamiento ante la coacción está muy en consonancia con lo expresado en el Corán, donde se habla del islam como una religión moderada: C. 2, 143; que Dios quiere lo fácil: C. 2, 185, *passim*; que, como ya hemos citado, cuando alguien es urgido por un hambre extrema puede comer carne prohibida legalmente: C. 2, 173; 16, 115; y sobre todo, C.16, 106, en donde se condena al que abandona su fe, pero se exceptúa a aquel que lo hace bajo coacción, manteniendo fiel su corazón. De aquí surge la doctrina del ocultamiento o disimulo, *taqiyya*, de la propia religión⁶⁴ en momentos de peligro, doctrina plenamente aceptada e integrada en el islam en la que se valora más la intención, *niyya*, que los hechos, de acuerdo también con la ampliamente difundida tradición puesta en labios del Profeta de que las acciones se miden por las intenciones.⁶⁵

Asimismo, Ibn Hazm (m. 1064), un ortodoxo literalista a ultranza, a propósito de esta citada aleya de Corán16, 106, comenta que Dios no tiene por responsable al coaccionado y que el temor real a perder la vida es coacción.⁶⁶

⁶² Véase *Mugnî*, XI, 486,17-18, donde se cita el caso de que, a pesar del hambre, ante un alimento que se sabe está envenenado, es este saber una coacción preponderante, mayor que la del hambre, que nos impide comerlo.

⁶³ Syed, *Coercion*, 62.

⁶⁴ Véase sobre este punto la “Sección Monográfica” de *Al-Qantara*, 34 (2013) dedicada a ello, especialmente el artículo de Devin Stewart, “La disimulación en el islam sunní y la *taqiyya* morisca”, *Al-Qantara* 34 (2013): 439-490.

⁶⁵ Véase Luis Fernando Bernabé-Pons, “*Taqiyya*, *niyya* y el islam de los moriscos”, *Al-Qantara* 34 (2013): 491-527, teniendo en cuenta, como el autor destaca, que *niyya*, tiene además otras significaciones en el contexto islámico.

⁶⁶ Véase Ibn Hazm, *Marâtib al-ijmâ'* (Beirut, 1978), 70, y Syed, *Coercion*, 59, n. 102.

Entre los filósofos árabes el único que aporta algún comentario, breve, sobre la coacción es el filósofo andalusí oriundo de Zaragoza, Ibn Bâjja (m. 1138), conocido en la Edad Media por Avempace, quien, siguiendo el parecer de Aristóteles, comenta lo siguiente:

Ahora bien, en cuanto el hombre procede de los elementos, le son inherentes ciertos actos fatales o necesarios, para los cuales carece de libre elección...Por lo que tiene en común con el viviente... le son también inherentes otros actos, para los cuales el hombre carece asimismo de elección, como lo es el encarcelamiento, y en los que a veces se da cierta manera de necesidad forzosa, como los actos que el hombre realiza movido por el fuerte miedo, v. gr. ultrajar al amigo o matar al hermano y al padre por orden del príncipe, si bien en estas acciones tiene cabida a veces la libre elección. Todos estos actos se explican en la *Moral a Nicómaco*.⁶⁷

Avempace, pues, se nos muestra escéptico respecto a que sea posible un acto libre en semejantes circunstancias, aunque no lo descarta del todo, como vemos. Al final de esta cita podemos constatar su alusión, de una manera general, a la *Ética Nicomáquea* de Aristóteles, III,1, 1110^a.⁶⁸

Averroes en su Comentario Medio a la *Ética Nicomáquea* cita la traducción árabe, pero sin añadir ningún comentario a este punto.⁶⁹

Coacción en el *Kalâm* ortodoxo

Volviendo al *Kalâm* ortodoxo, nos encontramos con que, pese a la contraria consideración respecto a la libertad de los actos del hombre, según comentamos, afirman rotundamente algunos autores, como vamos a ver, que sí hay libertad ante la coacción.

Tengamos en cuenta, en primer lugar, que este tema de la coacción está relacionado en la religiosidad islámica con una tesis de la escuela teológica *ash'arí*, la predominante en el islam sunní, que afirma que Dios puede imponer deberes al hombre cómo y según quiera, incluso deberes imposibles de cumplir para la capacidad del hombre, y de cuyo cumplimiento, no obstante, puede pedir cuenta, pues el hombre sí tiene el deber y la

⁶⁷ Avempace, *El régimen del solitario*, editado y traducido por M. Asín Palacios (Madrid-Granada: Imprenta de la Escuela de Estudios Árabes de Granada, 1946) 45; texto árabe 13-14.

⁶⁸ Más ceñida al texto de Aristóteles es la traducción árabe existente realizada entre el s. IX o X y cuya edición del texto árabe y traducción inglesa podemos ver en *The Arabic Version of the Nichomachean Ethics*, editado por A. A. Akasoy y A. Fidora, traducido por D. M. Dunlop (Leiden-Boston: E. J. Brill, 2005). Las citas que Avempace hace de la *Ética Nicomáquea* están recogidas por Dunlop en su Introducción a esta su traducción, pp. 35-48.

⁶⁹ No se ha conservado en árabe, pero sí en la traducción hebrea de 1321 de Samuel ben Juda, y en traducción latina realizada en 1240 por Herman el Alemán. Véase esta última en *Tertium Volumen Aristotelis Stagiritae Libri Moralem, totam Philosophiam complectentes cum Averrois Cordubensis in Moralia Nicomachia expositione et in Platonis Libros de Republica Paraphrasi* (Venetiis: Apud Iunctas MDLXII), 31.

responsabilidad de cumplir todo lo que Dios le mande. Esta doctrina, que sin restricción ni limitación alguna⁷⁰ acentúa hasta este punto el poder absoluto de Dios, fue iniciada por Ibn Hanbal (m. 855) y tratada brevemente y con vacilaciones por al-Ash'arî (m. 935) en su interpretación de algunas aleyas coránicas.⁷¹ Posteriormente fue desarrollada por otros *ash'arîes* y quedó admitida y definida con la fórmula: *taklîf mâ lâ yutâq*, “imposición (por parte de Dios) de lo que no es posible (cumplir)”.

Los *mu'tazilîes* niegan esto. Para ellos, Dios no puede imponer deberes que el hombre no pueda cumplir,⁷² pues eso va contra la justicia divina, y en esta misma línea consideran que si hay una coacción imperiosa, *iljâ'*, el deber en ese caso, en la práctica, tampoco se puede cumplir, declarando, pues, incompatibles deberes y coacción según hemos visto en los análisis de 'Abd al Jabbâr, ya que en definitiva vendrían a ser estos deberes lo mismo que esos otros imposibles de cumplir que defienden los *ash'arîes*.

Pero esta tesis extrema de deberes imposibles de cumplir le da pie a al-Bâqillânî (m. 1013)⁷³ para más fácilmente poder negar a su vez esa tesis *mu'tazilî* de que si hay deber no tiene que haber coacción.⁷⁴ Para él la coacción no exime del deber ni de la responsabilidad. Para ello, entre otras pruebas, cita aquella misma afirmación *mu'tazilî* que hemos visto de que el coaccionado “puede hacer aquello a que se le obliga y también lo contrario”,⁷⁵ luego, concluye al-Bâqillânî, la coacción no le disminuye en nada su libertad y puede esta existir junto al deber, pues es posible su cumplimiento y en esta línea dice al-Bâqillânî que Dios ha impuesto el deber

de negarse a matar al inocente, aunque se sea coaccionado a ello, y nos ha ordenado abstenernos de esto e igualmente puede imponernos el negarse a realizar cualquier acción a la que se sea coaccionado.⁷⁶

Frente a aquellos que sostienen que el coaccionado actúa sin voluntad y sin intención, de manera similar al dormido y al enajenado, es decir que distinguen entre

⁷⁰ Véase sobre esta cuestión Robert Brunschvig, “Devoir et pouvoir. Histoire d'un problème de théologie musulmane”, *Studia Islamica* 20 (1964): 5-46. Reeditado en sus *Études d'Islamologie* (Paris: Maisonneuve et Larose, 1976), I, 179-220.

⁷¹ Véase Syed, *Coercion*, 75, n. 21.

⁷² Véase *Mugnî*, XI, 367,18.

⁷³ Véase Syed, *Coercion*, 76-82.

⁷⁴ Véase al-Bâqillânî, *al-Taqrîb wa-l-irshâd “al-Sagîr”*, editado por 'Abd l-Hamîd b. 'Alî Abû Zunayd (Beirut: Mu'assasa al-Risâla, 1993), I, 251. Utiliza al-Bâqillânî el término *ikrâh*, pero advirtiendo en pp. 252-253 que significa lo mismo que *iljâ'*, coacción, pues los lexicógrafos no los distinguen. Son empleados, por lo tanto, como sinónimos, según hemos visto antes y seguiremos viendo a continuación.

⁷⁵ Al-Bâqillânî, *al-Taqrîb*, 251: *Qâdir 'alâ mâ ukri-hu wa-'alâ diddi-hi*. Propiamente los *mu'tazilîes* dicen, por un lado, esto, Véase texto correspondiente a la nota 34, pero, por otro, lo opuesto, Véase texto correspondiente a las notas 57, 59 y 61, recayendo en la ambigüedad de la que hemos hablado.

⁷⁶ Al-Bâqillânî, *al-Taqrîb*, 253. Véase Syed, *Coercion*, 81.

acción e intención, replica que el coaccionado es consciente y tiene la intención de hacer lo que hace en vez de hacer o dejar de hacer otra cosa.⁷⁷

De la misma manera que al-Bâqillânî, al-Juwaynî (m. 1085),⁷⁸ defiende que la coacción no elimina el deber, pero rechaza eso de deberes imposibles de cumplir, y ello, no por la razón de que Dios sería injusto sino simplemente porque se trata de un discurso ininteligible. Su primer criterio es entender el discurso, *fahm*.⁷⁹

Algazel (m. 1111)⁸⁰ sigue a al-Juwaynî en su negación de deberes imposibles de cumplir porque eso es algo ininteligible y defiende también que la coacción no elimina el deber. Para la imposición de deberes sólo se necesita oír, *samâ'*, y entender, *fahm*,⁸¹ pues el coaccionado goza de libertad y puede hacer y dejar de hacer

si es coaccionado, *ukrihu*, a matar, es posible que se le imponga el deber de no matar porque tiene poder para ello aunque exista en él el temor a perecer.⁸²

Explícitamente, pues, afirma, sin ninguna duda o ambigüedad, que sí se puede, que hay libertad para hacer lo contrario de aquello a lo que se es coaccionado.

A continuación, cita Algazel a los *mu' tazilîes* para declarar falsas sus afirmaciones y reafirmarse en su postura

Dicen los *mu' tazilîes* que esto⁸³ es imposible porque a este no le es posible sino hacer aquello a lo que se le ha coaccionado, pues no le queda otra elección.⁸⁴ Pero esto es falso, porque tiene poder para dejar de hacerlo y por ello debe dejar de hacer aquello a lo que se le coacciona cuando se le coacciona a matar a un musulmán.⁸⁵

Podemos constatar, por consiguiente, que frente a los filósofos árabes y a los *mu' tazilîes*, los sectores más influidos por la razón griega y que siguen en este asunto a

⁷⁷ Véase Al-Bâqillânî, *al-Taqrîb*, 151 y Syed, *Coercion*, 80. Para la valoración de este autor en lo relativo al acto humano véase Jan Thiele, "Conceptions of Self-Determination in Fourth/Tenth-Century Muslim Theology: al-Bâqillânî's Theory of Human Acts in its Historical Context", *Arabic Sciences and Philosophy* 26 (2016): 245-269.

⁷⁸ Véase Syed, *Coercion*, 82-88.

⁷⁹ Ya 'Abd al-Jabbâr, *Mugnî*, XI, 387 dedica un apartado a este tema: "Necesidad de que el sujeto de deberes entienda y comprenda para que la imposición de deberes sea correcta".

⁸⁰ Véase Syed, *Coercion*, 88-94.

⁸¹ Véase al-Gazâlî, *al-Mustasfâ min 'ilm al-usûl*, editado por Muhammad Sulaymân Ashqar (Beirut: Mu'assasat al-Risâla, 1997), I, 170.

⁸² al-Gazâlî, *al-Mustasfâ min 'ilm al-usûl*, I, 170.

⁸³ Se refiere a la cita anterior de no ceder a la coacción de matar, aunque se tema por ello perder la propia vida, y a otros ejemplos que añade del mismo tenor y que no he traducido.

⁸⁴ Algazel, pues, atribuye a los *mu' tazilîes* lo contrario de lo que les atribuía al-Bâqillânî y es de notar cómo en el seno mismo de la cultura islámica Algazel entiende que los *mu' tazilîes*, en definitiva, niegan la libertad ante la coacción, que es lo que trato de mostrar en este trabajo.

⁸⁵ Al-Gazâlî, *al-Mustasfâ*, I, 170. Como vemos, en el texto se especifica que, en ese caso, cuando se trata de matar a un musulmán, eso no se debe hacer y es perfectamente posible no hacerlo aun cuando se tema perder la propia vida, según decía en la cita anterior.

Aristóteles, es sólo en algunos sectores del *Kalâm* más “ortodoxo”, más alejado de esa razón griega, donde se llega a afirmar tajantemente y sin vacilación alguna la responsabilidad y la libertad ante la coacción, al menos cuando se es coaccionado a matar a un musulmán, como puntualiza Algazel, acercándose pues a la posición de Kant.⁸⁶

Apéndice: Praxis

Después de estas consideraciones teóricas acerca de si es posible o no la libertad ante la coacción, no está de más descender a la praxis y considerar, aunque sea brevemente, las reflexiones sobre la coacción de dos personas que la sufrieron mediante tortura y amenazas de muerte y que han tenido una desigual actitud. Se trata de Jorge Semprun (1923-2011) y Jean Améry (1912-1978).

Semprun ante los nazis se mantuvo libre y soportó la tortura sin ceder a las presiones de sus verdugos y a finales de su vida, en un libro editado póstumamente, nos dice que ceder ante la tortura es

vergonzoso, pero humano, demasiado humano.

Lo que es inhumano, por lo tanto, sobrehumano en todo caso, es imponer a su cuerpo una resistencia sin fin al sufrimiento infinito. Imponer a su cuerpo...la perspectiva lisa y glacial de la muerte.⁸⁷

La resistencia a la tortura...está toda entera llena de una voluntad inhumana, sobrehumana más bien, de superación, de trascendencia.⁸⁸

Hay en estas consideraciones ecos kantianos, lo cual es fácil de entender si tenemos en cuenta que en su mochila portaba Semprun, durante su etapa en la Resistencia, un ejemplar de *La crítica de la razón práctica*.

Muy distintas son las consideraciones de Améry, que cedió ante sus torturadores nazis, y que nos dice

quien ha sido sometido a la tortura es incapaz en adelante de sentirse en su ser (*chez soi*) en el mundo. El ultraje del aniquilamiento es indeleble. La confianza en el mundo que

⁸⁶ En las escuelas jurídicas islámicas el tema de la coacción es poco tratado, sólo tangencialmente y a propósito de la práctica jurídica. El que más lo trata es el *hanafí* Shaybânî (m. 804). Véase Syed, *Coercion*, 101.

⁸⁷ Jorge Semprun, *Exercices de survie* (Paris: Éditions Gallimard, 2012), 34.

⁸⁸ Semprun, *Exercices*, 34.

quebranta ya el primer golpe recibido y que la tortura termina por apagar completamente es irrecuperable.⁸⁹

Pero esto le parece a Semprun algo

totalmente injustificado, incomprensible, incluso...No comprendo qué quiere decir...Mi experiencia personal me dice todo lo contrario.⁹⁰

En cuanto a las razones de por qué soporta la tortura, entre otras cosas nos dice Semprun que hay que postular

un más allá del ideal del Nosotros, una historia común a prolongar, a reconstruir, a inventar sin cesar. La continuidad histórica de la especie, en aquello que encierra de humanidad posible, sobre el modo de la fraternidad: ni más ni menos.⁹¹

La experiencia de la tortura no es, pues, un *Erlebnis*, egotista o narcisista...Es una experiencia de solidaridad tanto como de soledad. Una experiencia de fraternidad. No hay palabra más apropiada.⁹²

Afirmar que, en la coacción, realizada mediante tortura y amenazas de muerte, se es libre para elegir otra opción distinta o contraria a la que exige el torturador es ir contra el *conatus essendi*, el perseverar en el ser de Spinoza, y por ello, en cierta manera se podría considerar como el establecimiento de un imperio dentro de otro imperio, asunto que niega Spinoza en su Prefacio a la 3ª parte de la *Ética*. Estaríamos entonces en la filosofía de otro modo que ser, de la responsabilidad por el Otro, del yo rehén del Otro, proclamada por Levinas.⁹³

Schopenhauer, a propósito del vengador que, aun siendo consciente de los peligros de tortura y muerte a que puede verse expuesto para ejecutar su venganza, y que, no obstante, asume esa misión, comenta

⁸⁹ Semprun, *Exercices*, 57, citado por Semprun, de donde lo traduzco. Véase Jean Améry, *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia* (Valencia: Pre-textos, 2004), 107.

⁹⁰ Semprun, *Exercices*, 57.

⁹¹ Semprun, *Exercices*, 34.

⁹² Semprun, *Exercices*, 51.

⁹³ Es la tesis defendida por él y expuesta continuamente en su obra. Dice, por ejemplo, en Emmanuel Levinas, *Alteridad y trascendencia* (Madrid: Arena Libros, 2014), 128: “la responsabilidad por el otro hombre o... la epifanía del rostro humano constituye algo así como la perforación de la costra del ‘ser perseverando en su ser’ y cuidando de sí... Lo humano ha perforado el ser imperturbable” y en *Ética e infinito* (Madrid: La balsa de la Medusa, 2008), 97 comenta que es “lo humano como una brecha en el ser y que pone en tela de juicio la orgullosa independencia de los seres en su identidad” y en 103 “el famoso *conatus essendi* no es la fuente de todo derecho y de todo sentido”.

El sacrificio de la individualidad en aras de la justicia es un rasgo sublime cuya verdadera naturaleza se desconoce todavía.⁹⁴

De todo lo cual podría concluirse que el hombre es un animal que, dada su libertad, está expuesto al reto de tener que asumir su propia pasión (mediante tortura o catástrofes ante las que haya que elegir quién se salva, etc.) y muerte. Si lo asume se siente “sobrehumano”, según nos confiesa Semprun, y si no, no se siente en su ser y queda sin confianza ya alguna en este mundo, según nos confiesa Améry.

Emilio Tornero Poveda
etornero@ucm.es

Fecha de recepción: 09/02/2021

Fecha de aceptación: 23/02/2021

⁹⁴ Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, traducido por Eduardo Ovejero y Maury (México: Editorial Porrúa, 1983), 278.

LA ATRACCIÓN METAFÍSICA DEL HOMBRE Y SU SITUACIÓN PRIVATIVA EN DM I DE SUÁREZ

THE METAPHYSICAL ATTRACTION OF MAN AND HIS PRIVATIVE SITUATION IN SUÁREZ'S DM I

Christian Ivanoff-Sabogal

Universidad del Pacífico (Lima, Perú)

Resumen

En el contexto de la metafísica de Suárez este estudio pone al descubierto el fenómeno tácito de la “inquietud” anímica cuando el hombre se encuentra privado del conocimiento de las primeras causas que es accesible en la metafísica. La fundamentación argumentativa del fenómeno se sustenta sistemáticamente a partir de la revisión interpretativa que realiza Suárez en *Disputationes Metaphysicae* I, Sección VI, números 1-15 sobre la primera frase de la *Metafísica* de Aristóteles, a la que traduce y comprende según su verdadero sentido como “es innato al hombre el apetito natural de ciencia” y, más específicamente, de metafísica, cuyo entrelazamiento constitutivo con el hombre se basa en la esencia humana en cuanto animal racional. Dado que la suprema perfección y felicidad humana aquí y ahora estriba en la realización de la metafísica, su privación conlleva y explica el afloramiento de una “inquietud” autorreferencial en el hombre.

Palabras clave

Animal racional; inquietud; metafísica; primeras causas; privación

Abstract

In the context of Suárez's metaphysics this study exposes the implicit phenomenon of mental “disquiet” that occurs when someone is deprived of the knowledge of first causes that is available in metaphysics. The argumentative basis of the phenomenon is systematically supported in the interpretative review carried out by Suárez in *Disputationes Metaphysicae* I, Section VI, numbers 1-15 on the first sentence of Aristotle's *Metaphysics*, a phenomenon which he translates and understands according to its true meaning “the natural appetite for science is innate to man” and, more specifically, for metaphysics, because it is constitutive to man on the basis of the human essence as a rational animal. Since the highest human perfection and happiness in this life lies in the understanding of metaphysics, its privation entails and explains the emergence of a self-referential “restlessness” in man.

Keywords

Rational animal; Restlessness; Metaphysics; First Causes; Privation

I. Introducción al tema

La pregunta con la que Suárez abre el terreno para la introducción de la problemática acerca de la primera frase de la *Metafísica* aristotélica consiste en interrogar “si, de entre todas las ciencias, es la metafísica la más apetecida por el hombre con apetito natural (*utrum inter omnes scientias metaphysica maxime ab homine appetatur appetitu naturali*)”.¹ Así, como veremos, cuando nuestro filósofo hispánico vierte la frase según el verdadero sentido que desentraña de ella, “*es innato al hombre el apetito natural de ciencia*”, por “ciencia” se refiere a la ciencia metafísica, pues “entre todas las ciencias especulativas, ésta merece como la que más el nombre de sabiduría por ocuparse de las primeras causas y de los principios de todas las cosas [...]. Por consiguiente, si las ciencias especulativas son las más apetecidas de todas, ésta, que es la primera de ellas, será ciertamente la más apetecible”.² La pregunta directriz que orienta el desarrollo de nuestra investigación reza: ¿qué sucede en el hombre que no realiza aquel apetito natural por la metafísica que le está dado y prescrito en su propia esencia en cuanto animal racional? De la intención de responder a esta pregunta brota nuestra tesis: en la doctrina de Suárez yace implícito que en el hombre surge una “inquietud” al encontrarse privado de la metafísica. Su desvelamiento exegético y su fundamentación teórica exigen poner al descubierto la trabazón interna que vincula dos tesis de Suárez que se mantienen, a primera vista, ajena la una de la otra. La primera tesis consiste en que “el ánimo del investigador no descansa/no se aquieta (*non quiescit*) hasta que da con la causa”.³ Esta primera tesis no concierne necesariamente a todo hombre en cuanto que hombre, por la razón de que se refiere particularmente al investigador y no todo hombre es investigador. La segunda dice que “la metafísica es la más perfecta sabiduría natural; luego, trata de las realidades y causas primeras y más universales y de los primeros principios más generales”.⁴ Parecería que esta segunda tesis tampoco atañe al hombre en cuanto tal, a no ser que en la esencia humana radique la atracción hacia la metafísica por estar entretrejida con ella, lo que de hecho es el caso para Suárez. La metafísica presenta la ciencia donde se abren al conocimiento los primeros principios y primeras causas, pero también en la que el hombre alcanza la perfección y felicidad terrenales que le convienen específicamente por ser en su esencia un animal racional. Nuestra investigación

¹ DM I, Sec. VI. Francisco Suárez, *Disputaciones Metafísicas* [DM], 7 vols., editado y traducido por S. Rábade Romeo, S. Caballero Sánchez y A. Puigcerver Zanón (Madrid: Gredos, 1960-1966).

² DM I, Sec. VI, n. 34.

³ DM I, Sec. V, n. 11.

⁴ DM I, Sec. I, n. 19, véase DM I, Sec. II, n. 17; Sec. III, n. 1, n. 9; Sec. IV, n. 2; Sec. V, n. 14, n. 29, n. 36.

pone la mira en sacar a la luz la *inquietud anímica* que se agita en el hombre cuando se encuentra exento de la posesión cognitiva de las *primeras causas accesibles en la metafísica*, cuya privación se debe a la tendencia hacia el *aligeramiento fácil* representado por sus aficiones.

De lo expuesto se desprende la división de los capítulos. II. Diferenciamos metodológicamente entre la motivación teológica y la ejecución filosófica en Suárez con el fin de sustentar nuestro abordaje exclusivamente filosófico. III. Exponemos que Suárez busca, con un original espíritu hermenéutico, el desvelamiento filosófico y sistemático del verdadero sentido encerrado en la primera frase de la *Metafísica* aristotélica. IV. Reconstruimos sistemáticamente el horizonte interpretativo suareziano desde el que se fundamenta el entrelazamiento entre la metafísica y el hombre según el hilo conductor de su esencia en cuanto animal racional. V. Discutimos cómo Suárez copa analíticamente con el problema inmanente que brota de afirmar el deseo por naturaleza de todo hombre hacia la metafísica VI. Explicitamos la trabazón interna que legitima teóricamente la vinculación entre las dos tesis mencionadas.

II. Diferenciación metodológica entre la motivación teológica y la ejecución filosófica

Aquí abordamos a Suárez desde una perspectiva puramente filosófica y en una constelación temática estrictamente filosófica. Sin embargo, no puede pasar inadvertido que toda discusión con Suárez está sujeta a una tensión entre su aspecto teológico y filosófico. Valga como paradigma el vaivén de Julián Marías: si bien “Suárez es un teólogo” y no “*primo et per se* filósofo”, “en las *Disputaciones metafísicas*, Suárez procede como filósofo; pero no puede perder de vista que su filosofía ha de ser *cristiana* y servidora o ‘ministra’ de la teología”, aunque “toda doctrina en cuanto tal – por tanto, también la teología, si ésta pretende ser ciencia – tiene su fundamento en la metafísica, a la cual corresponde una absoluta prioridad de orden metódico”,⁵ de suerte que “no fue solo teólogo, sino filósofo original”.⁶ De esta tensión surgen dos posiciones extremas.

Primero, la opinión de que las *Disputationes Metaphysicae* “son puramente filosóficas en su contenido”⁷ se antoja exagerada a la luz de la *literalidad* del texto, por ejemplo algunas *menciones* acerca de los ángeles, aunque – y esto es fundamental – Suárez suela tender rápidamente a anunciar que tales cuestiones no pertenecen a la metafísica en puridad, pues “en cuanto al conocimiento angélico, no es de nuestra competencia [...] dicha cuestión incumbe más bien a los teólogos”.⁸ Segundo, orillarse hacia el otro

⁵ Julián Marías, “Suárez en la perspectiva de la razón histórica”, en *Ensayos de Teoría* (Barcelona: Barna, 1954), 200-221, 210, 212.

⁶ Julián Marías, *Historia de la filosofía* (Madrid: Biblioteca de la Revista de Occidente, 1980, 32ª edición), 198.

⁷ Étienne Gilson, *El ser y los filósofos* (Navarra: Ediciones Universidad de Navarra, 1996), 134.

⁸ DM IX, Sec. II, n. 2.

extremo conlleva rechazar la “extraña idea de un metafísico puro”, al tratarse “de uno de los mayores doctores escolásticos”, ya que “Suárez era un teólogo que, por eso, hizo Filosofía. Y ésta estaba al servicio de la Teología y, en gran medida, pensada en congruencia con ella”,⁹ lo que se extrema en la afirmación colosalmente desacertada de que “*nous ne sommes pas dans une œuvre de pure philosophie et que l’argumentation est constamment accompagnée par un habitus de théologien*”.¹⁰ Contra el primer extremo: refutar el carácter puramente filosófico de la literalidad del tratado no excluye que el objeto temático adecuado de la metafísica (el ente en cuanto ente, sus principios y atributos), que su fundamentación teórica y que el desarrollo argumentativo, se circunscriban según los “límites de la razón natural (*luminis naturalis*)”¹¹ y delaten un carácter ejecutivo puramente filosófico. Contra el segundo extremo: sin duda, Suárez asume la íntima relación entre la filosofía primera como metafísica que se subordina a la teología. Esta posición servicial de la metafísica a la teología se dice tanto en la *Ratio et discursus totius operis* así como en el *Proemio* a propósito del motivo intelectual teológico que desencadena la elaboración de su investigación metafísica. Empero, una cosa es lo que dice Suárez sobre la subordinación de la metafísica a la teología y otra, lo que *de facto* lleva a cabo movido por el peso regente de las cosas. El punto teórico de inflexión estriba en que el tema adecuado de la metafísica es la razón objetiva del ente en cuanto ente real (*ens in quantum ens reale*)¹² o, lo mismo, del ente como tal (*ens ut sic*)¹³, noción que “es la primera y más abstracta de todas”.¹⁴ Esta noción incluye a Dios *en cuanto ente* de cara a las determinaciones lógico-ontológicas universales que le convienen necesariamente a todo ente como ente, por ejemplo “una cosa es o no es”.¹⁵ El objeto de la metafísica asegura la abstención de involucrar temática y metodológicamente a Dios, pues “el ente en cuanto ente, que incluye en sí a Dios (*quod Deum comprehendit*)”,¹⁶ es objetivo-

⁹ Santiago Fernández Burillo, “Las *Disputaciones Metafísicas* de Francisco Suárez, S.J., su inspiración y algunas de sus líneas maestras. En el IV centenario de la primera edición (1597-1997)”, *Revista Española de Filosofía Medieval* 4 (1997): 65-86, 70.

¹⁰ Emmanuel Faye, “Dieu trompeur, mauvais génie et origine de l’erreur selon Descartes et Suárez”, *Revue philosophique de la France et de l’étranger* 126 (2001/1): 61-72, 65. Baciero se encarga prontamente en desmontar el desvarío de Faye: “en la propia DM 9, por ejemplo, rechaza hablar del pecado original como origen posible del error, en la medida en que se trata de una cuestión ‘teológica’, y no ‘filosófica’” (Francisco T. Baciero Ruiz, “El genio maligno de Suárez: Suárez y Descartes”, *Pensamiento* 18, 236 (2007): 303-320, 318).

¹¹ DM, *Ratio et discursus totius operis*, 18.

¹² DM I, Sec. I, n. 26.

¹³ DM I, Sec. I, n. 26.

¹⁴ DM I, Sec. I, n. 23.

¹⁵ DM I, Sec. I, n. 19, véase DM I, Sec. IV, n. 25.

¹⁶ DM I, Sec. V, n. 38. No nos situamos en la vía interpretativa, ya de por sí discutible, sobre el carácter medieval, pre-moderno o moderno de Suárez, vía que supone por ejemplo Víctor M. Salas (“The theological orientation of Francisco Suárez’s Metaphysics”, *Pensamiento* 74, 279 (2018): 7-29), pues al cargar contra la “modernidad” de Suárez niega, a su vez, que éste “seculariza la metafísica” (11); se debe conceder que Suárez no realiza una “pura filosofía” (12, 21) dada su “intención

conceptualmente más amplio. Entonces, como Dios es objeto de la teología y Dios *en cuanto ente* ha sido interiorizado objetivamente en la metafísica, es claro que la teología (una *metaphysica specialis*) está ahora supeditada a la metafísica como ontología (*metaphysica generalis*).

Las dos posiciones extremas que se repugnan recíprocamente se superan en una tercera que recoge lo esencial de las mismas, incorporándolas en una unidad superior basada en la diferenciación entre el nivel de la motivación expresa y el de la ejecución filosófica, esto es, que la innegable y confesa motivación teológica se trasluce en el propio texto de las *Disputationes metaphysicae*, en las que a menudo se tratan cuestiones teológicas, con el objeto de señalar las líneas maestras que han de regir la discusión teológica de aquéllas. No obstante, jamás abandona el ámbito metafísico [...] la metafísica de Suárez tiene como objeto el ser en general, sus propiedades, principios y causas.¹⁷

Esto supone advertir con gran pertinencia que “delimita siempre nítidamente el campo teológico del filosófico”,¹⁸ porque “no sólo fue un teólogo, sino por sobre todo un metafísico”.¹⁹ Nuestra lectura entronca con esta acertada tercera vía que logra identificar y desglosar la motivación teológica y la ejecución puramente filosófica de Suárez.²⁰

III. El desvelamiento filosófico y sistemático del verdadero sentido

Asir el sentido originario de la primera frase de la *Metafísica* es el empuje que dirige todo el tratamiento filosófico que Suárez lleva a cabo a lo largo de la Sección VI de las *DM*. Ya de entrada leemos que se pregunta por el “sentido (*sensus*) del enunciado”, que

teológica” (13); sin embargo, defender que resulta “imposible afirmar” sobre Suárez que “prescinde de consideraciones teológicas” (28) se antoja temática y metodológicamente insostenible.

¹⁷ Jorge Uscatescu Barrón, “El concepto de metafísica en Suárez: su objeto y dominio”, *Pensamiento* 51, 200 (1995): 215-236, 216, 232.

¹⁸ Baciero Ruiz, “El genio maligno de Suárez”, 318.

¹⁹ César Félix Sánchez Martínez, “La aventura barroca del ser: en pos de las razones radicales de la metafísica de Francisco Suárez”, *Letras*, 89, 130 (2018): 24-50, 26. Suárez “funda ontológicamente la teología – y no teológicamente la ontología”, de modo que “con esta subordinación de Dios a la noción de ente, la teología queda [...] supeditada a la ontología” (Óscar Barroso Fernández, “De la metafísica creacionista a la ontología objetivista. La interpretación heideggeriana de las *Disputationes Metaphysicae* de Francisco Suárez”, en *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*, editado por L. Sáez, J. de la Higuera y J. F. Zúñiga (Madrid: Biblioteca Nueva, 2007), 65-84, 72, 79).

²⁰ A sabiendas de ciertas tendencias exegéticas contemporáneas que reducen ilegítimamente la validez objetiva de las tesis teoréticas de los filósofos a su “persona”, no puede pasarse por alto que la motivación teológica mencionada no significa un condicionamiento dogmático que conlleve manipular la investigación de las “cosas mismas” (véase *DM I*, Sec. II, n. 13; *DM I*, Sec. IV, n. 10, 32; *DM II*, Sec. III, n. 11-12; *DM IV*, Sec. VIII, n. 4; *DM V*, Sec. II, n. 32, 37; *DM VI*, Sec. II, n. 1) para que concuerden con un esquema doctrinal religioso previa y acriticamente fijado, véase Salvador Castellote Cubells, *Die Anthropologie des Franz Suarez*. Beiträge zur spanischen Anthropologie des XVI. und XVII. Jahrhunderts (Freiburg/München: Karl Alber, 1982), 11.

“el sentido (*sensus*) es...”, “que tal afirmación es verdadera en este sentido (*sensu*)” y “en qué sentido (*sensu*) hay que entender” algún asunto.²¹ El descollamiento de la verdad de la frase se basa en reconducir su interpretación en tal o cual dirección en pos de acceder a su verdadero sentido para, en tal reconducción, poner al descubierto diferencias y supuestos implícitos encerrados en el contenido teorético de la frase misma.²² Este proceder rigurosamente “expositivo”, que saca hacia afuera y coloca en el centro del escenario la verdad encerrada, supone cuatro determinaciones que hacen inteligible *ex negativo* la disposición hermenéutica de Suárez. Primero, no avala ninguna autoridad a ciegas, a ninguna autoridad la da ingenuamente por tal. Segundo, no asume acríticamente la verdad de la frase porque fue establecida por Aristóteles. Tercero, no argumenta tendenciosamente a favor de la frase porque se trate de Aristóteles. Cuarto, no se plantea repetir con otras palabras a modo de paráfrasis lo que fue dicho por Aristóteles.

La cuádruple delimitación negativa se traduce en positividad al reparar en una mención sobre la filosofía, identificada con la filosofía natural pero que se extiende a toda ciencia especulativa en general, a saber, que no “se funda por sí misma en la autoridad humana; y si en alguna parte lo hace, en aquello no es ciencia, sino mera fe y opinión (*mere fides et opinio*)”.²³ Suárez no rechaza ni puede rechazar que se consulte fructíferamente la autoridad, porque se sabe deudor de una tradición en la que está situado. Más bien desestima que el fiarse a pies juntillas de una autoridad suplante la confrontación con las cosas mismas en un trato directo y no de segunda mano con la cosa en cuestión, ya que las únicas dos fuentes determinantes que fungen como jueces sobre la verdad de la cosa se deben a lo que “atestigua la experiencia misma, y también la razón”.²⁴ El afán de Suárez de lograr un acceso con “claridad y distinción”²⁵ a lo que quiere decir la frase aristotélica se ve reflejado en la pregunta que se plantea a propósito de la misma: “¿cuál es el verdadero sentido (*verus sensus*) del axioma de Aristóteles: todo hombre tiende por naturaleza al saber?”²⁶ Disfrazando su indagación, que es genuinamente filosófica, en el ropaje de una interpretación, coloca como meta final de su examinación captar el *verus sensus*; no reproducir como mero comentario lo que dijo Aristóteles.

La tarea suareciana de repensar la tradición en vista de las cosas [...] no tiene límites y excepciones, no se detiene ante ningún autor; pero la autoridad de Aristóteles y Santo Tomás estriba en que cuando su sentencia no parece justa, antes de rechazarla como

²¹ *DM I*, Sec. VI, n. 2; Sec. VI, n. 7 (bis); Sec. VI, n. 13.

²² Véase *DM I*, Sec. VI, n. 15.

²³ *DM I*, Sec. II, n. 9.

²⁴ *DM IX*, Sec. II, n. 6.

²⁵ Estos dos conceptos metodológicos ya aparecen en Suárez como criterios cualitativos de la excelencia del vínculo aprehensor con la cosa conocida. En efecto, “conceptos cartesianos tan clásicos como los de ‘claridad’ y ‘distinción’ son habituales en la escolástica jesuita de la segunda mitad del XVI [...], y de ella los tomó Descartes” (Baciero Ruiz, “El genio maligno de Suárez”, 314, 315).

²⁶ *Índice detallado de la Metafísica de Aristóteles*, Libro primero, Cap. I, Cuestión 1, 20.

falsa se apela a una segunda instancia [...]. Una elemental *hermenéutica*, que consiste en recurrir de lo que el filósofo *dijo* a lo que *quiso decir*.²⁷

La pregunta que nos introduce a la problemática de la frase aristotélica consiste en interrogar, como hubo ocasión de ver, “si, de entre todas las ciencias, es la metafísica la más apetecida por el hombre con apetito natural”. En un primer momento y en inmediata vecindad con aquella pregunta, Suárez vierte la frase aristotélica como “*todo hombre desea naturalmente saber (omnis homo naturaliter scire desiderat)*”.²⁸ A esta primera traducción la denominamos la versión “reproductiva”, porque aún no refleja la nueva traducción que realiza Suárez en consonancia con su apropiación filosófica del contenido teórico encerrado en el verdadero sentido de la frase aristotélica. En un segundo momento la traduce como “*es innato al hombre el apetito natural de ciencia (hominum innatum esse appetitum naturalem ad scientiam)*”.²⁹ Esta segunda formulación se ubica al final de su exposición, luego de haber brujuleado con diligencia el *verus sensus*, de suerte que la llamamos la versión “apropiada”, la cual está reformulada desde la original comprensión de Suárez a la luz del sentido verdadero que alcanzó mediante un esclarecimiento de los conceptos fundamentales que constituyen la frase. Vemos que, si bien la palabra “*εἰδέναι*” es interpretada como “ciencia”, no se refiere a cualquier ciencia, sino *con máximo rigor a la metafísica*.

Su indagación configurada metodológicamente se ve reforzada por la crítica que realiza a la *forma literaria* del capítulo primero de la *Metafísica*, a raíz de lo cual incita la remodelación original del tratamiento temático según el orden que exigen las cosas investigadas. Considera que Aristóteles “en la exposición de todas estas cuestiones apenas sigue método u orden alguno determinado, sino que da la impresión de haberlas lanzado tal como se le ocurrían. Y esto lo advierto para que nadie nos crea obligados a justificar dicho orden o seguirlo”.³⁰ Así, “*concern for method, moreover, was what prompted Suárez to drop the medieval habit of doing philosophy as a commentary on other men’s thought*”.³¹ Desde los parámetros de una principal unidad sistemática que se articula según el orden objetivo de las cosas entre sí se determina *qué se debe tratar, cómo y dónde*

²⁷ Marías, “Suárez en la perspectiva de la razón histórica”, 215. Con el mismo espíritu, “sobre todo en su lectura de Aristóteles y Santo Tomás, llevaba a cabo verdaderos prodigios de hermenéutica” (Óscar Barroso Fernández, “Suárez, filósofo de encrucijada o del nacimiento de la ontología”, *Pensamiento* 62, 232 (2006): 121-138, 122).

²⁸ DM I, Sec. VI, n. 2.

²⁹ DM I, Sec. VI, n. 15. Adviértase que comprendemos esta frase en su carácter genuinamente metafísico y no en el sentido derivado de “*eines allgemein bildungstheoretischen Grundsatzes*” (Günter Ludwig, *Metaphysische Grundfragen der Erziehungswissenschaft*. Der Satz des Aristoteles: Alle Menschen streben von Natur aus nach Wissen in der Interpretation des Francisco Suarez (Wuppertal: Henn, 1970), 77), quien, además, interpreta a Suárez desde una perspectiva modernizante (en general) y kantianizante (en específico).

³⁰ *Índice detallado de la Metafísica de Aristóteles*, Libro tercero, Introducción, 40.

³¹ José Pereira, “Original Features of Suárez Thought”, en *A Companion to Francisco Suárez*, editado por V. M. Salas, R. L. Fastiggi (Leiden/Boston: Brill, 2015), 297-312, 299.

es adecuado tratarla.³² Por eso diluye la frase aristotélica en sus tres conceptos fundamentales. Aislándolos proyecta luz a cada uno de por sí para, luego de haberlos comprendido individualmente, reunirlos en pos de establecer su sentido unitario. Si Suárez estructura su interpretación en las coordenadas de un primer momento “reproductivo” de la frase y un segundo momento “apropiado”, vemos que la articulación interna del movimiento de un momento hacia el otro se ejecuta en tres pasos expositivos que corresponden a los tres términos esenciales de la frase: “apetecer o desear (*appetere vel desiderare*)”, “naturalmente” y “ciencia o saber (*scientia seu scire*)”.

Entonces, *es innato al hombre el apetito natural de ciencia*, de metafísica. La lucidez del filósofo hispánico le hace anticipar, sin decirlo abiertamente, una posible objeción: ¿su interpretación es una arbitrariedad emanada de su valoración contingente de la metafísica y que busca constar autoritativamente en Aristóteles o una que está afinada en la cosa misma? Para atajar *ab initio* y no consentir que sobrevolar tal dificultad enturbie sus indagaciones posteriores, deja entrever que su interpretación corresponde a la motivación filosófica originaria de Aristóteles, porque considera que éste inaugura con la frase en cuestión el “Proemio” de su *Metafísica*, como primer paso seminal que sostendrá y se confirmará argumentativamente en el desarrollo posterior sobre la *σοφία* (metafísica). Aristóteles “parece que se inclina decididamente por la respuesta afirmativa a esta pregunta, a saber, que el apetito natural del hombre es atraído en sumo grado por la metafísica; para demostrarlo, antepone aquel axioma: *todo hombre desea naturalmente saber*”.³³

IV. El entrelazamiento fundamental entre la metafísica y la esencia del hombre

El hombre apetece el conocimiento ofrecido por las ciencias, más específicamente las especulativas y, en último término, la metafísica³⁴. La *motivación* explícita que Suárez expone como la más importante para tematizar la frase aristotélica, por el hecho de mencionarla con nombre propio y de no entremezclada confusamente entre otras,³⁵

³² Véase José Hellín, “Líneas fundamentales del sistema metafísico de Suárez”, *Pensamiento* 4, Nº Extra (1948), Ejemplar dedicado a Suárez en el cuarto centenario de su nacimiento (1548-1948), 123-168, para un amplio y riguroso análisis sobre el hecho de que no sólo “el conjunto como cada una de sus partes están sometidos a la más estricta unidad sistemática” (124), sino de que Suárez establece un “sistema metafísico” (159).

³³ *DM I*, Sec. VI, n. 2.

³⁴ Con “conocimiento” nos referimos aquí siempre al “conocimiento científico (*scientifica cognitione*)”, el cual logra asir con evidencia cierta la esencia universal de la cosa en cuestión a partir de sus propios principios y causas, y no al conocimiento imperfecto que homologa con la mera aprehensión (“*apprehensione, et imperfecta cognitione*”), la cual está sujeta únicamente a permitir la percepción sensorial de los entes singulares sensiblemente dados en su presencia; a través de las vías abiertas en la aprehensión las cosas sensibles aprehendidas “vienen a la mente (*in mentem veniunt*)” (*DM I*, Sec. V, n. 17), sin en ello afirmar o negar judicativamente nada sobre ellas.

³⁵ Véase *DM I*, Sec. VI, n. 1.

descansa en asegurar firmemente la fundamentación teórica de la dignidad suprema de la disciplina metafísica respecto al resto de las ciencias. Así, afirma que la exposición de la dilucidación de la frase “ayudará también para encarecer todavía más la dignidad de esta doctrina”, la metafísica, “porque es la más conforme con la naturaleza del hombre en cuanto racional, o mejor aún, porque es su perfección natural suprema”.³⁶ Esta afirmación deja claro que Suárez se adentra en el terreno de la definición esencial del hombre, para encontrar en ella un suelo teórico asegurado donde se afiance la fundamentación de la dignidad de la metafísica en cuanto la más perfecta de las ciencias especulativas. Aquella su dignidad reside en el entrelazamiento fundamental que guarda la ciencia metafísica con la esencia del hombre.

El encumbramiento de la metafísica en el recinto de las ciencias especulativas se basa en la esencia del hombre en cuanto racional, pues en la metafísica estriba su “perfección natural suprema”, y no en las otras dos ciencias especulativas – filosofía natural y matemática. Sin embargo, como se supone que también los ángeles y Dios son entes racionales, el hombre debe diferenciarse de ellos mediante la incorporación de su animalidad. Partiendo de la articulación de la definición esencial *per genus proximum et differentiam specificam* Suárez se hace eco de la definición tradicional del hombre al exponerlo como “*animal rationale*”.³⁷ Según los parámetros de lo acreditable sobre el hombre a partir de la luz natural de la razón en un estudio filosófico, en el momento definitorio de su racionalidad específica, en-carnada, radican la perfección y felicidad que le competen específicamente al hombre terrenal por naturaleza y que se consiguen en la actividad de la ciencia metafísica. En consecuencia, la motivación explícita que fue mencionada líneas arriba señala hacia el *horizonte interpretativo* implícito supuesto en el que Suárez coloca el sentido interpretado de la frase y a cuya contraluz lo interpreta. Aquel horizonte consiste en su comprensión de la esencia humana. La dignidad de la metafísica se aclara sobre la base de la relación subordinada de fundamentación que establece Suárez entre la *dignidad* de la metafísica (no la validez objetiva de sus tesis) y el hombre. La máxima dignidad de la metafísica se garantiza porque presenta el correlato prescrito en la esencia humana en vista de la perfección que le compete a ésta última. De ahí que Suárez enfatice la atracción y apetencia natural del hombre por la metafísica y no por cualquiera de las otras ciencias especulativas, por más valiosas que sean de por sí.

Resumamos los cuatro momentos que se destacan en la relación entre la suprema dignidad de la metafísica y el hombre. Primero, la correlación entre el hombre y la metafísica se establece en el horizonte de la definición esencial humana en cuanto “*animal rationale*”, la cual aporta el “con vistas a qué” de la relación y, por ende, el fundamento de la *relacionalidad*, pues si no se focalizara al hombre en cuanto animal racional, sino por ejemplo en cuanto ente que puede beber vino o luchar o correr o crecer no se lograría un suelo en el que se pueda acreditar con necesidad aquella relacionalidad. Segundo, la ciencia metafísica como correlato apetecido es principalmente aquello a lo

³⁶ DM I, Sec. VI, n. 1.

³⁷ DM I, Sec. IV, n. 21; véase DM VI, Sec. X, n. 7.

que está relacionado el hombre como animal racional, es decir, según su propia esencia y no de acuerdo a sus determinaciones accidentales, de modo que la cualidad de la relación entre la metafísica apetecida y el hombre apetente se determina como una relación de *conformidad*: el hombre se conforma a la metafísica, alcanzándola y realizándola, donde satisface el apetito que está prefigurado esencialmente en su propia naturaleza, de modo que en ello se conforma concomitantemente consigo mismo desde la perspectiva de su perfección natural suprema. Tercero, en vista de que el correlato metafísico presenta la máxima perfección del hombre terrenal, la conformidad hacia ese correlato ha de ser conseguida (*consequimiento*) porque no está dada actualmente por adelantado; en efecto, si el hombre estuviera de hecho ya desde siempre conformándose a y en posesión de la metafísica como su máxima perfección terrenal, todo hombre sería necesariamente filósofo y, más aún, metafísico, lo cual es evidentemente falso tomando por base la más inmediata experiencia. Cuarto, habida cuenta de que la conformidad hacia el correlato metafísico ha de ser alcanzada, su carácter de meta prefigurada al que ha de proyectarse el hombre la determina en su propio carácter como una *posibilidad*, pero no como una mera posibilidad entre otras, por ejemplo o ir al campo o a la playa, sino que le compete al hombre esencialmente, es decir, es una posibilidad intrínseca que lo constituye específicamente tal como es.

Al amparo de esta clarificación sobre la relación entre el hombre y la metafísica como la representante de la “suma perfección natural” del hombre según su definición esencial (animal racional), se ve que Suárez comprende el sentido intrínseco verdadero de la frase de tal forma que logra cumplir con su motivación, esto es, el ensalzamiento aún más vigoroso de la ciencia metafísica, pues en su ejercicio radica la posibilidad y actividad principales del hombre “terrenal”, que vive aquí y ahora, según su esencia.

V. El problema inmanente: ¿todo hombre desea por naturaleza la metafísica?

Suárez no es ajeno a la evidencia irrefutable de que no todos los hombres desean natural y explícitamente alcanzar el conocimiento de las primeras causas en la metafísica o tan siquiera el conocimiento genuino que se basa en la cosa misma acerca de aquello con lo que se trata en la vida diaria. Motivado por la atenta observación de la vida humana se ve compelido a adentrarse en la compleja temática de los apetitos según el hilo conductor de una diferenciación entre el apetito natural y el elícito.³⁸ Del desvelamiento filosófico de estos dos apetitos en su mutua relación diferencial, de la correcta integración de ambos o sólo de uno de ellos en la frase aristotélica y de la adecuada interpretación del sentido de la frase a la luz del apetito integrado, depende la consistencia de la explicitación del sentido verdadero al que apunta Suárez. Nótese que la comprensión suareciana de *εἰδέναι* como vinculado a la ciencia metafísica es lo que sirve de base para que se origine el problema referente al apetito o atracción natural

³⁸ Temática preparada en los números 3, 4 y ejecutada en los números 8, 9, 13 y 14 de la Sección VI.

por la metafísica; ya que este problema se disiparía si por ejemplo se traduce *εἰδέναι* por “ver” o por “conocer” pero en un sentido amplísimo pre-científico. Como nuestra misión no estriba en hacernos cargo de las diversas posibilidades de traducción y comprensión de *εἰδέναι*, pasamos al esbozo de los tres significados que Suárez desenmaraña del equívoco fenómeno de “natural”.

Primero, natural es “lo que ha sido dado por la misma naturaleza y no ha sido realizado por ejemplo, por una acción o efectuación propia del hombre mismo”,³⁹ a quien le pertenece como receptor lo dado por la naturaleza. Esta descripción sugiere que se trata de las facultades o capacidades que la naturaleza otorga al hombre en conformidad con lo que significa esencialmente ser hombre, sin que éste posea potestad de decidir fáctica o lógicamente al respecto. Así, por ejemplo la facultad elicitive (el apetito elicitivo) es natural porque pertenece constitutivamente al ser del hombre, pero no así el acto de apetecer elícitamente (apetito elícito), el cual es ya voluntario. Esta primera acepción de natural compagina con *lo dado por naturaleza*.

Segundo, natural es el acto apetitivo cuyo correlato apetecido y, por ende, el verse movido hacia él brota intrínsecamente a partir de la “propensión de la naturaleza” de quien realiza el acto, de modo que se opone a la violento como la posible causación que proviene extrínsecamente. Esta propensión que mueve la tendencia del apetito hacia su correlato porta un carácter necesario, si bien el acto mismo de llevar a cabo y satisfacer tal tendencia no es un efecto inevitable que se desprenda necesariamente de la naturaleza del agente, sino que el acto es una consecuencia de la resolución del hombre actuante que efectúa por sí mismo el acto, así por ejemplo beber agua al tener sed es un apetito natural, no así el resolverse a ir a coger el vaso de agua; por el contrario, p por ejemplo beber vino no sería un apetito natural. En vista de ese mutuo juego entre necesidad y libertad afirma que “el apetito elícito puede ser natural, y en el caso del apetito sensitivo lo es siempre de suyo; en la voluntad, en cambio, aunque a veces tal apetito sea natural, con todo no lo es siempre, por ser libre”.⁴⁰ Esta acepción de natural se identifica con *lo promovido por naturaleza*.

Tercero, natural es lo que se contrapone a lo disconforme, radicando el sentido de la contraposición en la concordancia entre lo apetecido por el apetito y lo apetecido en cuanto aquello que está prefigurado como excelente por la naturaleza que le compete al agente apetente, por ejemplo el apetito del hombre por la virtud y la ciencia sería natural, mientras que su rechazo u omisión sería contra-natural.⁴¹ Inteligimos sin opacidad que “natural” deja de tener un carácter neutral, sea en el primer sentido como elemento constitutivo o en el segundo como fuente de motivaciones y sus consecuentes tendencias. Aquí adquiere uno más bien normativo-indicativo de aquello hacia lo cual

³⁹ DM I, Sec. VI, n. 4.

⁴⁰ DM I, Sec. VI, n. 4.

⁴¹ “Der Appetitus verlangt vom Menschen das Denken [...] Hierauf beruht die Grundlage der Selbstgestaltung des Menschen, aber auch die Möglichkeit seines Scheiterns: Der Mensch kann auch gegen die Natur (contra naturam) handeln” (Castellote, *Die Anthropologie des Franz Suarez*, 134).

la tendencia humana ha de dirigirse para lograr convenir la excelencia que le compete por ser esencialmente lo que es. Esta acepción de natural revela *lo prescrito por naturaleza*.

El apetito innato y el elícito hacia la ciencia adquieren su comprensibilidad en el horizonte oscilante entre la segunda y la tercera acepción de “natural”. La exposición de Suárez que busca comprender y justificar el deseo natural (innato y elícito) por la metafísica se nutre de las nociones de la felicidad y perfección propias del hombre.⁴² La felicidad y perfección del hombre trazan, por un lado, la meta hacia la que está promovido naturalmente el hombre según su esencia racional (momento innato), aunque el poner en obra la realización concreta de lo promovido naturalmente recaiga siempre en la libertad humana (momento elícito). Por otro lado, ambas reflejan el punto de llegada que está *pre*-scrito a modo de fin último terrenal humano que se ha de alcanzar (momento innato), si bien la conformidad de hecho con ese fin depende de la libre voluntad del hombre actuante (momento elícito). Al respecto no se puede rehuir un problema que surge cuando Suárez reformula en el n. 15 la versión concluyente de acuerdo al *verus sensus* excavado: “con todo esto queda suficientemente explicado aquel axioma general: *es innato al hombre el apetito natural de ciencia*”.⁴³ Suárez reduplica la pareja de innato y natural, a sabiendas de que cuando define el carácter del apetito innato incorpora ya en él la naturalidad, pues su descripción definitoria sobre el apetito innato reza: “la natural propensión que tiene cada cosa hacia un bien”. Este problema se soluciona amparados por la triple diferenciación de natural que hemos explicado. Primero, “innato” en la frase *es innato al hombre el apetito natural de ciencia* significa la pertenencia esencial al hombre según el primer sentido explicado de “natural” (lo dado por naturaleza). Segundo, “natural” hace referencia confusamente tanto al segundo sentido de “natural” (lo promovido por naturaleza) así como al tercero (lo prescrito por naturaleza), los cuales traslucen por ejemplo cuando se lee en el remate final de la Sección VI sobre el apetito por la metafísica que “este apetito es sumamente conforme tanto a la naturaleza como a la recta razón (*tam naturae quam rectae rationi*)”.⁴⁴ De suerte que Suárez para no deslizarse en repeticiones poco elegantes y al abrigo de la diferenciación sobre los significados de “natural” se vale de los términos “innato” y “natural”; estableciendo tácitamente entre ambos una relación de fundamentación, puesto que el apetito por la metafísica puede ser catalogado como “natural” (segundo y tercer sentido) porque es innato (“natural” en el primer sentido) al tratarse de una posibilidad constitutiva anclada en la esencia humana; *posibilidad* porque evidentemente no siempre se realiza.

La interpretación que ofrece Suárez sobre el concepto del apetito natural no lo deja satisfecho. Esta desazón se deja sentir porque luego de haber expuesto el apetito elícito por la ciencia en el n. 9 retorna a la misma faena del apetito natural en el n. 13, en el que considera menester tomar por los cuernos la dificultad más vivenciable que se

⁴² Véase DM I, Sec. VI, n. 8, n. 9.

⁴³ DM I, Sec. VI, n. 15.

⁴⁴ DM I, Sec. VI, n. 34.

desprende de su interpretación, a saber, cómo es posible explicar *in concreto* el hecho que se muestra de primera mano en la vida: no todo hombre ama ni a las ciencias en general ni a la más elevada, la metafísica. Por eso, se debe explicar todavía cómo hay que entender que el hombre apetece naturalmente la ciencia con apetito elícito. Pues esto no puede tomarse en el sentido de que siempre que el hombre piensa en la ciencia ha de experimentar por necesidad amor o deseo de la misma; ni tampoco en el de que no pueda ya despreciarla o dejar de querer ocuparse con ella, pues ambas cosas están en contra de la experiencia, y por lo tanto, este apetito elícito no puede ser natural en el sentido de que sea absolutamente necesario.⁴⁵

El apetito elícito “es el momento en que la voluntad desea determinarse eficazmente en dirección hacia su objeto frente a la indeterminación o indiferencia y no apartarse de él [...] Sin un conocimiento previo por parte del entendimiento, la voluntad no se mueve o no se produce el apetito elícito”.⁴⁶ Expresa el apetito que corresponde al hombre de cara a su facultad de tender voluntariamente y en base a su propia intención hacia algún bien perseguido, determinándose tal tendencia por la consecución de un bien que se ha conocido o del que se ha tomado noticia previamente y que es entendido activamente por el hombre; bien cuya cualidad no se restringe a los bienes sensibles correlativos al apetito sensitivo, ineludibles para la subsistencia humana, sino que también atañe a los bienes propios del apetito racional que aportan perfección y felicidad a la vida humana en cuanto humana, por ejemplo la metafísica. El apetito elícito por la ciencia no expresa, entonces, un movimiento absolutamente necesario, sino que “puede llamarse rectamente natural, en primer lugar, porque es muy conforme con la naturaleza humana” (tercera acepción de natural) “y con la natural inclinación del hombre en cuanto hombre” (segunda acepción de natural), mientras que “en segundo lugar, se llama natural porque es de algún modo necesario en cuanto a su especificación”.⁴⁷ En este “segundo lugar” se vuelve al cauce que ya vimos y por donde se mueve la justificación de la tesis sobre la atracción natural del hombre por la metafísica: la comprensión esencial del hombre considerado como “animal racional”.

Entonces, la frase “*es innato al hombre el apetito natural de ciencia*” quiere decir: *al hombre como animal racional le está dado (por naturaleza) el apetito promovido y prescrito (por naturaleza) de la metafísica en cuanto la actividad en que realiza su suma perfección esencial.*

Resaltemos las cuatro tesis centrales: 1. Se llama “natural” al apetito por la metafísica en la medida que ni se le impone con violencia desde el exterior al hombre, ni se trata de un apetito que sobreviene accidentalmente sobre la base de la presencia contingente de algún bien apetecido, sino que corresponde a la pro-moción de la naturaleza humana desde su núcleo, en el cual está prefigurada la atracción hacia la metafísica y

⁴⁵ DM I, Sec. VI, n. 13.

⁴⁶ Ángel Poncela González, “Francisco Suárez”, en *La Escuela de Salamanca. Filosofía y Humanismo ante el mundo moderno*, editado por A. Poncela González (Madrid: Verbum, 2015), 269-341, 289, 290.

⁴⁷ DM I, Sec. VI, n. 13.

que le compete al hombre en cuanto animal racional (“especificación”). 2. Dado que es un apetito que brota internamente en el hombre a raíz de su diferencia específica racional, este apetito debe llamarse natural porque es necesario para la “especificación” del hombre, es decir, para diferenciarlo de los demás entes en el dominio de las sustancias creadas materiales. 3. Es claro que el hombre ni siempre ni habitualmente satisface su atracción intrínseca hacia la ciencia. Al tratarse de una apetencia natural anclada “internamente” en su esencia, los posibles obstáculos presentes en la vida humana deben apuntar prioritariamente hacia causas “externas” que se entrometan en la atracción hacia la metafísica y que la interrumpan. Suárez colige que el posible desdén, experiencialmente innegable, hacia la ciencia y el no ocuparse con su consecución, el caso habitual, se debe a “causas extrínsecas” contingentes y, en consecuencia, a “obstáculos que accidentalmente se unen a la ciencia”.⁴⁸ Aunque no lo diga explícitamente estas causas y obstáculos están fundados próximamente en la debilidad humana y, en el fondo, en la tendencia humana hacia el aligeramiento fácil que determina el contenido característico de aquella debilidad. Esta debilidad tendencial que busca “hacérselo fácil” está presupuesta como la instancia a la que Suárez contrapone la “dificultad” que conlleva tanto adquirir y realizar la ciencia como el tiempo de dedicación que exige su trabajo. Al invertir el tiempo en ella se estaría sacrificando “cosas” (*rerum*) para la satisfacción material que el hombre “necesita” o “hacia las que siente afición”.⁴⁹ Con el término semánticamente amplísimo “cosas” Suárez evita reducir la inabarcable multidireccionalidad de la vida intencional humana a una tipología construida, dejando abierto el abanico de situaciones, actividades, personas, animales y objetos como posibles correlatos de la afición, en cuyo trato la vida se desempeña “pasando el tiempo”, “di-virtiéndose” y “entre-tenido”. La visualización concreta de tal inquietud anímica se da por ejemplo en la *actitud saltadora* que transita entre las posibilidades advertidas de acuerdo con su mayor o menor capacidad de atraer y fijar la atención hacia sí; en la *relación volátil* con los correlatos de la afición como transeúntes posibilidades novedosas; y en la *fragilidad de la cosa* correlativa, pues no se le concede el tiempo y dedicación requeridos para “llegar a conocerla”. 4. Debido a que no es la ciencia en sí la que desagrada, “alejados todos estos obstáculos” extrínsecos y contingentes “es estimada con una cierta necesidad”.⁵⁰ Para sustentar esta tesis aduce, primero, que el conocimiento de la verdad accesible en las ciencias especulativas y en la metafísica privilegiadamente

⁴⁸ DM I, Sec. VI, n. 13. “Das Paradoxon des modernen Lebens [...] besteht in der Verbreitung dieser Hindernisse nicht nur unter den geistig Trägen [...] sondern unter den Bestbegabten. Der Mensch lebt nicht mehr in einer für ihm geschaffenen Welt, in der das Wohlgefallen und die ‘theoria’ das vollendete Sein des Menschen ausmachen [...], sondern in einer technifizierten Welt, wo das Vordringliche an die Stelle des Notwendigen tritt” (Castellote, *Die Anthropologie des Franz Suarez*, 22, 23). Reorientamos estas pertinentes observaciones en dirección a los pasa-tiempos, entre-tenimientos y di-versiones en que se sostiene la vida y en que fácilmente se desvía de su atracción natural metafísica, sea en época de Suárez o en la nuestra, ya que se trata de una atracción (y de su privación) anclada en la esencia humana, cuya privación se cristaliza en diversas concreciones de las diversas épocas históricas.

⁴⁹ DM I, Sec. VI, n. 13.

⁵⁰ DM I, Sec. VI, n. 13.

es una perfección y, como tal, es siempre deseable. La metafísica es “una gran perfección”⁵¹ e incluso la “perfección natural suprema” del hombre en los parámetros de las posibilidades abiertas con la sola luz de la razón, por lo que *de hecho* se apetecería la perfección que conlleva el conocimiento metafísico y la verdad de sus cosas si no implicase esfuerzo y sacrificio. Segundo, si bien “el intelecto no es libre de asentir a lo que entiende como verdadero, o de disentir de aquello que entiende como falso, siendo ‘arrastrado’ (‘trahitur’) a ello por la fuerza misma de la verdad”.⁵² Este arrastramiento supone que el hombre se encuentra en un trato de evidencia directa con la cosa, pues “cuando no hay evidencia, el objeto no se aplica perfectamente a la potencia de suerte que pueda arrastrarla y determinarla hacia sí de manera necesaria”.⁵³ Es decir, esto tiene por condición que el hombre persiga y se exponga a la verdad, lo que precisamente se neutraliza gracias a la ocupación con las aficiones. Por eso, no se trata de que se desdeñe a la metafísica una vez comunicados con ella, sino que el encaminamiento mismo hacia su consecución y realización es obstaculizado por la debilidad tendencial hacia las aficiones. Suárez concluye, así, la imposibilidad de que seamos capaces de desdeñar a la metafísica *por sí misma* y que, por más encubierto que sea, se la apetece “naturalmente”, aun cuando se está privado de ella.

VI. La inquietud anímica humana en privación de la metafísica

La exposición precedente en su totalidad está guiada por el afán de alcanzar el terreno en que se abra la posibilidad de captar el vínculo tácito entre la atracción natural del hombre por la metafísica y su situación privativa, esto es, cuando no realiza de hecho aquella atracción y se encuentra absuelto del conocimiento de las primeras causas que son accesibles adecuadamente en la disciplina metafísica. Ya estamos en condición de poder responder a la pregunta directriz que fue planteada en la introducción de nuestro estudio: ¿qué acontece en el hombre que no realiza aquel apetito natural por la metafísica que le está dado, promovido y prescrito en su esencia? Recordemos lo que se llamó la “primera tesis” en nuestra introducción: “el conocimiento humano es perfecto en tanto que alcanza la causa, y mientras no logra esto, permanece imperfecto, e indicio (*signum*) de esto es que el ánimo del investigador no descansa/no se aquieta (*non quiescit*) hasta que da con la causa”.⁵⁴ Esta brillante observación de Suárez toma lugar en el contexto de su discusión sobre las seis propiedades que pertenecen a la metafísica como sabiduría,⁵⁵ partiendo por supuesto de su mención en la *Metafísica* de Aristóteles. Este

⁵¹ DM I, Sec. VI, n. 8.

⁵² Baciero Ruiz, “El genio maligno de Suárez”, 309.

⁵³ DM IX, Sec. II, n. 6.

⁵⁴ DM I, Sec. V, n. 11.

⁵⁵ Para una breve dilucidación de la metafísica como sabiduría, véase Ángel Poncela González, Francisco Suárez, *lector de Metafísica Γ y A*. Posibilidad y límite de la aplicación de la tesis onto-teológica a las *Disputaciones Metafísicas* (León: Celarayn, 2010), 269 ss.; José María Felipe Mendoza, “Sobre los

breve apunte contextual es relevante sólo en la medida en que permite realzar la originalidad y agudeza de su observación, ya que pone al descubierto soberanamente la cuestión de la inquietud, la cual no está defendida explícitamente por Aristóteles. Ya su mero atisbo y despliegue presuponen una mirada autónoma en el horizonte de una problemática filosófica genuina.

Sobre la base de las tesis fundamentales de Suárez a propósito de la frase aristotélica, que fueron expuestas a lo largo de nuestro trabajo, es factible mostrar la trabazón interna implícita entre la observación suareciana sobre la inquietud y el *verus sensus* de la frase. Acreditar el haber de tal trabazón consiste en exhibir el ducto tácito que la sostiene. Éste se articula en un razonamiento que transita desde un punto de partida de alcance particular hacia un punto de llegada con alcance universal, gracias al cual nuestro análisis saca a la luz el alcance genuinamente universal del fenómeno de la inquietud observado mas no desarrollado plenamente por Suárez. Entonces, el punto de partida reposa en la *tesis explícita* de Suárez sobre la inquietud particular originada en el investigador a raíz de la ausencia del conocimiento científico sobre las causas en general, por ejemplo si se indaga un estado de cosas y no se llega al conocimiento exacto de por qué se comporta y, más aún, debe comportarse necesariamente de esta manera y no de otra, no se puede afirmar que se posea plenamente el conocimiento al respecto. El punto de llegada radica en nuestra tesis propositiva sobre la *presencia implícita* en Suárez, que se descubre exegéticamente a partir de los propios elementos teóricos que se encuentran disponibles en su propuesta filosófica, de la inquietud universal originada en el hombre en cuanto hombre debido a la ausencia del conocimiento metafísico sobre las primeras causas en especial. Si en el primer caso se mienta una actividad contingente entre otras, el segundo se refiere a una actividad promovida y prescrita necesariamente desde la esencia misma del hombre. Si en el primer caso el concernimiento se restringe exclusivamente al investigador activo, en el segundo se extiende al hombre en cuanto tal en general. Porque, téngase presente, la metafísica no es ninguna disciplina que se desempeñe desde una disposición pseudomística correlacionada a ficciones opacamente inteligibles, sino el conocimiento cierto y evidente del ente en cuanto ente real y de las primeras causas de todo aquello que es, en cuya posesión actualizada el hombre concuerda consigo al alcanzar la felicidad y “suma perfección natural” que le corresponde terrenalmente según su animalidad racional.

Con el fin genuinamente fenomenológico de “poner ante los ojos”⁵⁶ paso a paso el complejo ducto implícito, lo exponemos en un conjunto unitario de catorce pasos, articulado de tal forma que de los momentos consecuentes se desprenden los momentos precedentes. 1) El conocimiento humano en general es pleno si y sólo si logra alcanzar la causa. 2) El conocimiento en sentido estricto que es propio de las ciencias especulativas en general se caracteriza como tal por la posesión cierta y evidente de la causa. 3)

nombres de la filosofía primera en el proemio a las *Disputationes Metaphysicae* de Francisco Suárez”, *Revista Española de Filosofía Medieval* 25 (2018): 157-172, 165 ss.

⁵⁶ Motivo y Plan de toda la obra, 18.

El conocimiento de las causas es el criterio que decide sobre los grados de perfección o imperfección del conocimiento humano en el marco de las ciencias especulativas. 4) La perfección del conocimiento es la meta perseguida por todas las ciencias especulativas en general pero por la metafísica muy en especial. 5) En comparación a todas las otras ciencias, sean especulativas o prácticas, la metafísica encarna la más excelente. 6) La metafísica es la ciencia suprema en absoluto, parcialmente por permitir el acceso cognitivo a las primeras causas. 7) La metafísica es la ciencia más excelente, en parte, porque en su posesión y actividad consiste la felicidad y perfección del hombre aquí y ahora en cuanto animal racional. 8) El hombre alberga en sí la tendencia, atracción, natural al conocimiento propio de la metafísica. 9) La metafísica considerada como la más digna y suprema de las ciencias es la más apetecida naturalmente por el hombre. 10) Al apetecerla naturalmente se apetece necesariamente el conocimiento de las primeras causas implicadas en la ciencia metafísica. 11) La metafísica encarna la actividad científica donde radica el conocimiento humano de las primeras causas, a diferencia de un conocimiento científico cualquiera sobre causa cualquiera. 12) De la privación del conocimiento de causas cualquiera se generaba en el investigador una inquietud anímica. 13) El conocimiento de las primeras causas que provee la metafísica no siempre ni tan siquiera frecuentemente es buscado de hecho por el hombre. 14) En consecuencia, de la privación humana de la metafísica y de las primeras causas se colige que, ya no el hombre investigador, sino el hombre como tal según su propia esencia (animal racional), tanto quien se encuentra dentro de la investigación metafísica como quien se halla fuera de ella, está determinado esencialmente por la posibilidad fundamental de una inquietud anímica, que comúnmente está ya presente en la mayoría de los hombres, porque por lo general viven “fuera” de la actividad metafísica y vivir fuera de la metafísica y de su conocimiento sobre las primeras causas significa concomitantemente vivir en un horizonte vital templado desde y por aquella inquietud anímica, ya que se está privado de la felicidad y perfección aquí y ahora. Demos un paso exegético más allá para columbrar el abismo implícito que subyace entrevisto, pero no desarrollado temáticamente, en las tesis de Suárez: el desempeño de la metafísica no sólo permite la posesión cognitivo-teorética de las primeras causas, sino que al mismo tiempo en ella se lleva a cabo la conformidad esencial del hombre consigo mismo en cuanto animal racional desde la perspectiva de su “suma perfección natural” según su especificación, de suerte que la inquietud anímica que se desprende de la situación privativa respecto a la metafísica acarrea también la privación de la conformidad autorreferencial del hombre consigo, porque vive inadecuado a la plenitud que le está prescrita “naturalmente”.

VII. Conclusión

Concluimos con la indicación de tres problemas pendientes que suponen y resumen lo expuesto. Primero, el fundamento explicativo último en el contexto de la filosofía suareziana de que el hombre se aparte vitalmente de su atracción promovida y prescrita

naturalmente hacia la metafísica podría reposar en las “contradicciones”,⁵⁷ cotidianamente experimentables, que anidan intrínsecamente en el alma. Así, se abrirían tres niveles articulados causalmente: a) las contradicciones o luchas internas constitutivas al alma, b) cristalizan la posible motivación del apartamiento vital de la metafísica c) y, por ende, causan la inquietud anímica. Segundo, la inquietud que se ha puesto al descubierto sistemáticamente desde el propio seno de las tesis de Suárez es un estado anímico que nombra un “cómo” vivencial que acompaña entonando el modo en que nos experimentamos a nosotros y a lo que nos rodea. Tercero, el correlato que la genera es la ausencia de la actividad cognitivo-teorética de la metafísica sobre las primeras causas, cuya consecuencia es la inadecuación esencial del hombre consigo. La comprensión de estas tres cuestiones apunta hacia una nueva constelación de problemas que sobrepasa los límites temáticos fijados. Al respecto, baste con ver que el fenómeno radical de la inquietud humana trasluce tintineando desde el pensamiento de Suárez; con miras a este fenómeno, pero según la interpretabilidad y conceptualidad fundamental-ontológica, Heidegger apoyará temáticamente *en último término* su lectura sobre la misma frase aristotélica.⁵⁸ Así, se abren las vías para una discusión fructífera desde el conjunto temático aquí contorneado con Suárez y Heidegger, en cuyo despliegue ni se reduce al primero a una función de “prefiguración” ni al segundo a un mero “epígono”, sino que se los considera como dos abordadores de un mismo fenómeno a partir, respectivamente, de la diversa noción directriz del “*animal rationale*” y del “*Da-sein*”.

Christian Ivanoff Sabogal
christian8ivanoff@gmail.com

Fecha de recepción: 07/08/2021

Fecha de aceptación: 11/10/2021

⁵⁷ Francisco Suárez, *Comentarios a los libros de Aristóteles Sobre El Alma*, Tomo 3, edición crítica por S. Castellote (Madrid: Fundación Xavier Zubiri, 1991), dis. XIV, q. 9, 5. Castellote traduce “*repugnantiis*” como “lucha interna” (*Die Anthropologie des Franz Suarez*, 80, lo que será decisivo para su interpretación, véase 162, 166, 172).

⁵⁸ Véase Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Niemeyer, 2006), 171; Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*. Gesamtausgabe Band 62, editado por Günther Neumann (Frankfurt a.M.: Klostermann, 2005), 16 ss., 74; Martin Heidegger, *Platon: Sophistes*. Gesamtausgabe Band 19, editado por Ingeborg Schüßler (Frankfurt a.M.: Klostermann, 1992), 70.

“PERO SI EL DEDO DE VN GIGANTE”: EN POS DE LA VIDA
Y OBRA DE JUAN PÉREZ DE MENACHO (1565-1626),
PRIMER TEÓLOGO DE SAN MARCOS Y PARADIGMA
DE LA ESCOLÁSTICA INDIANA

“PERO SI EL DEDO DE VN GIGANTE”: TOWARDS THE LIFE
AND WORK OF JUAN PÉREZ DE MENACHO (1565-1636),
THE FIRST THEOLOGIAN AT SAN MARCOS UNIVERSITY
AND PARADIGM OF COLONIAL SCHOLASTICISM

César Félix Sánchez Martínez

Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa, Perú

Resumen

Juan Pérez de Menacho (1565-1626), teólogo y filósofo limeño de la Compañía de Jesús, inaugura la tradición escolástica en el Virreinato del Perú. La figura de Pérez de Menacho, catedrático de Prima en San Marcos, ha adoptado ribetes legendarios, especialmente luego de la posible pérdida de sus manuscritos en el incendio de la Biblioteca Nacional del Perú en 1943: valorado como una de las mentes más prodigiosas de su tiempo pero a la vez largamente ignorado o, incluso, mistificado. En este ensayo bio-bibliográfico, fragmento de una investigación mayor, se analizarán las escasas pero contrapuestas lecturas de su obra, se investigará el destino de sus manuscritos – que, como se verá, no se encuentran perdidos en su totalidad – y, a partir de sus casi desconocidos datos biográficos ofrecidos por un biógrafo barroco, se reconstruirá la vida y trayectoria de Pérez de Menacho, presentándolo como una figura paradigmática del ejercicio escolástico indiano.

Palabras clave

Juan Pérez de Menacho; escolástica indiana; Universidad Mayor de San Marcos; Compañía de Jesús

Abstract

Juan Pérez de Menacho (1565-1626), a Jesuit philosopher and theologian born in Lima, opened the scholastic tradition in the Viceroyalty of Peru. A lecturer of Theology at San Marcos University,

this figure is legendary, his fame even increasing after the manuscripts of his works were thought to be lost during a fire in the National Library of Peru in 1943. He was considered one of the most brilliant minds in his era, but at the same time he was largely unknown or even mystified. This biobibliographical essay discusses the scarce but polemical readings of his work and the fate of his writings – which are not entirely lost, as we will see. Finally, based on a little-known Baroque biography, the life and trajectory of Pérez de Menacho as a symbol of scholasticism in early Hispanic America will be reconstructed.

Keywords

Juan Pérez de Menacho; Colonial Scholasticism; San Marcos University; Jesuits

1. La fundación de la *polis* escolástica indiana: contexto y preocupaciones principales¹

A la fundación de villas españolas en los recién descubiertos territorios, le sucedió la edificación de otra ciudad, que siguió casi simultáneamente a las naos de los reinos de Castilla y cuyos materiales vinieron con las alforjas de los evangelizadores y con las petacas de los primeros juristas y cronistas: la creación de la ciudad letrada indiana y, más específicamente, de la ciudad escolástica. Observaremos las peculiares características de sus cimientos y del trazado de sus calles y solares de la mano de una figura representativa, Juan Pérez de Menacho (1565-1626), filósofo y teólogo limeño, considerado como una de las mayores mentes de su tiempo, pero víctima del desconocimiento y de la mistificación, nacido solo treinta años después de la fundación de la Ciudad de los Reyes y primer catedrático criollo de Prima de Teología en San Marcos.

Como se ha señalado en un sinnúmero de ocasiones, ya la cronística tenía una impronta filosófica significativa. En el caso del Perú, el Inca Garcilaso de la Vega exhibe un intenso compromiso neoplatónico,² que daría origen a una de las tendencias recurrentes en el pensamiento peruano incluso hasta entrado el siglo XVIII y más allá. El platonismo, así como el humanismo erasmiano, serían la filosofía extra-académica, cultivada por los poetas criollos y los literatos seglares.³

Pero el gran impulso primordial para el cultivo de la filosofía y la teología será la fundación de las universidades, colegios mayores y diversos estudios generales tanto por la

¹ Utilizo la expresión “escolástica indiana” para evitar el anacronismo “colonial”, lamentablemente muy extendido.

² Serían Mariano Iberico y José Durand quienes señalarían primigeniamente en 1939 y 1949, respectivamente, esta filiación (Augusto Salazar Bondy, *La filosofía en el Perú. Panorama histórico* [Lima: Librería Studium Ediciones, 1984], 20 n. 5).

³ Las primeras manifestaciones de la Academia Antártica (c. 1608), primer cenáculo poético del Perú, de Diego Mexía de Fernangil, Diego de Ávalos y Figueroa y la misteriosa poeta del Discurso en Loo de la Poesía manifiestan “huellas de neoplatonismo” (Salazar Bondy, *La filosofía en el Perú*, 20).

autoridad real como por el clero secular y las órdenes religiosas. El ejercicio de la filosofía, tanto en las cátedras de artes como ya en el *cursus theologicus*, no era, como pretendía el lugar común ilustrado y luego positivista,⁴ mero ejercicio de sutilezas infecundas, sino un necesario *praebulum fidei* de importancia fundamental para alcanzar una comprensión profunda de lo real, de las estructuras metasensibles e inteligibles que hacen que las cosas sean lo que son. Así, con un armazón conceptual adecuado, tanto el clérigo como el jurista e incluso el *físico* podía afrontar de manera seria tanto las artes jurídicas o médicas como el más elevado estudio teológico. Olvidar tal armazón y aventurarse sin él en el cultivo de las ciencias particulares y, peor aún, de la teología, podía ocasionar una profunda indisciplina mental, que acabara por imposibilitar todo intento de unificación de los conocimientos, que nublase la necesaria distinción entre lo substancial y lo accidental, previa a todo ejercicio intelectual particular, y que esté en peligro permanente de tornar cualquier pretensión teórica abstracta en un reduccionismo donde los órdenes inferiores más concretos se atribuyan la comprensión de los superiores más universales, generando toda clase de confusiones y oscurecimientos.⁵ La relativa infecundidad del estado de la reflexión filosófica y metacientífica en América Latina, luego de la crisis de fines del siglo XVIII y del proceso de independencia – que llevó al abandono de la formación filosófica tradicional –, podría ser una prueba de que quizá la vieja *paideia* indiana no andaba tan desencaminada en su defensa del *ordo mentis* clásico.

En un contexto de evangelización auroral ante pueblos originarios con concepciones sociorreligiosas bastante diversas y de apostolado en ciudades nuevas, en ocasiones signadas por conflictos y faccionalismos originados por legitimidades accidentadas e intereses particulares desatados, era de absoluta necesidad para el teólogo moral y el confesor poseer las herramientas que la *logica minor* podía darles para aclarar de manera exacta el caso y extraer de él sus posibles consecuencias. Asimismo, para el gramático, expuesto como en ninguna ocasión histórica previa a lenguas desconocidas y totalmente disímiles a las por él conocidas, esta misma *ars artium* le brindaba un modelo de comprensión y clasificación imprescindible.

De ahí que la condición logicista del pensamiento indiano,⁶ considerada por algunos como manifestación de su condición decadente y a la vez arcaica, no sea gratuita, sino

⁴ José Eusebio de Llano y Zapata (c. 1720-1780), ilustrado limeño, manifiesta de manera arquetípica ese perpetuo reparo: “Están hoy nuestros países, por esa inadvertencia a las Ciencias Naturales, en el mismo atraso que estuvieron cuando en el principio se fundaron sus poblaciones. Todos son mentalidades, abstracciones y disputas bien inútiles; no se da paso que no sea en esta parte con pérdida de tiempo, malogro de la juventud y ruina de los ingenios” (“Carta al marqués de Villaorellana”, en Salazar Bondy, *La filosofía en el Perú*, 32).

⁵ Maritain, citando a Renouvier, afirma que, luego del abandono del estudio de la lógica clásica en Francia, de no ser por el estudio de la matemática y en algo del derecho, solo unos pocos entre los hombres instruidos podrían evitar incurrir en los “más groseros paralogismos” (Jacques Maritain, *El orden los conceptos. Lógica menor* [Buenos Aires: Club de Lectores, 1984], 9).

⁶ Esta condición se revela no solo porque, en el caso peruano, el primer libro de filosofía publicado haya sido de lógica escotista (los *Commentarii* de Jerónimo de Valera, en 1610), sino también

que obedezca a la necesidad de una suerte de *catarsis* epistemológica ante los retos conceptuales del complejo contexto indiano. Así, en la *polis* escolástica indiana alcanzar la sutileza del *ergo distingo* era no solo un horizonte deseable sino incluso ineludible.

Pero cabe preguntar cuáles eran las corrientes de pensamiento predominantes en la escolástica indiana.

En el caso peruano, parece ser que originalmente, tanto el claustro sanmarquino limeño como el antoniano cuzqueño fueron tomistas. En el primer caso, su auroral adscripción a la orden de predicadores sería un indicio sólido al respecto. En el segundo, es notoria, tanto por la profunda *pasión* tomista de Juan de Espinosa Medrano, *El Lunarejo*, ilustre colegial de San Antonio Abad, como por las múltiples grescas en las que los alumnos de allí se involucraron contra los suarecianos del colegio de San Bernardo.⁷ Sin embargo, a medida que corrían los años, pareció despuntar el interés por Duns Escoto. En la misma universidad de San Marcos, se inauguraron cátedras de Prima y Vísperas de Duns Escoto en 1701 y 1724, respectivamente.⁸ Pero el curso de lógica de fray Jerónimo de Valera (1568-1625),⁹ criollo de Chachapoyas, publicado en 1610 en Lima – lo que lo hace el primer texto filosófico impreso en Sudamérica – bajo el título *Commentarii ac quaestiones in universam Aristotelis ac subtilissimi doctoris Ihoannis (sic) Duns Scoti Logicam*, así como otro texto auroral – las *Celebriorum controversiarum in primum sententiarum Scoti admixtis potissimum dissertationibus methaphysicis* (1639) de fray Alonso de Briceño – nos revelan un interés más que intenso y bastante temprano por las posiciones del Doctor Sutil. Cabe señalar que Josep-Ignasi Saranyana ha insinuado en varios lugares la mayor

porque el texto peruano más destacado e influyente, el *tomus prior* de la *Philosophia thomistica* del Lunarejo (1688) es también un tratado de lógica. En el caso mexicano ocurriría algo semejante: el primer libro de filosofía impreso en el hemisferio occidental fue una lógica en dos partes del agustino Alonso de la Vera Cruz (1553-1554) y el más famoso, que llegó incluso a ser utilizado como manual en los colegios jesuitas de Europa, fue la llamada *Lógica Mexicana* (1603) de Antonio Rubio (Véase Walter Redmond, *La lógica en el virreinato del Perú* [Lima: FCE-IRA-PUC, 1998], 43). Por otro lado, las críticas ya mencionadas de Llano y Zapata sobre “mentalidades” y “abstracciones” “bien inútiles” que hacen perder el tiempo y corrompen a los jóvenes criollos parecen referirse a las *secundae intentiones* de las que se ocupaba la lógica escolástica. Parece, también, que el rigor de la crítica de Llano y Zapata es proporcional al interés por cultivar esta disciplina por parte de los jóvenes letrados peruanos de entonces.

⁷ “Las diferencias de escuela alcanzaron al parecer en el Cuzco tal nivel de oposición, que los alumnos de una y otra tendencia protagonizaron en más de una oportunidad enfrentamientos callejeros” (José Rodríguez Garrido, *Retórica y tomismo en Espinosa Medrano* [Lima: Instituto Riva Agüero, 1994], 6-8).

⁸ Salazar Bondy, *La filosofía en el Perú*, 18, n. 2.

⁹ Según nos comentó el profesor Milko Pretell en un conversatorio basado en una primera versión de este trabajo (15-III-2019), Valera habría sido alumno de Pérez de Menacho. Aunque eran casi contemporáneos, el carácter precoz del magisterio de este último hace verosímil esa circunstancia. Pérez de Menacho sería entonces la *radix omnium scholasticorum Peruviae*.

preeminencia de las influencias escotistas en la escolástica barroca americana.¹⁰ Tal diagnóstico no estaría desencaminado: quizá la vocación metafísica, muchas veces trunca, y a la vez la obsesión con lo individual y la desconfianza tanto respecto de la sistematización universalizante, como de las fuerzas de la razón analógica para elevarse de manera discursiva a los objetos metafísicos más altos que caracterizan a cierta tradición espiritualista en el pensamiento peruano – pienso, por ejemplo, en Jorge Polar, Víctor Andrés Belaunde e incluso, de cierto modo, en Mariano Iberico – sean herencia de una actitud filosófica escotista.

Recordemos que el núcleo de la reflexión escotista es, a la larga, criticista. Desea el pensador franciscano, en medio de los años de confusión y polémica que siguieron a las condenaciones parisinas de 1277, establecer los límites entre filosofía y teología revelada. Para tal efecto, acaba reduciendo la metafísica a una ontología cuyo objeto es el *ens communissimum*, en cuya univocidad se encuentran todos los seres, incluido el Ser Infinito y las múltiples criaturas finitas. Pero, sobre todo, el punto inicial y final del sistema escotista parece ser la constatación cierta y evidente de la individualidad como horizonte primario de la realidad y límite cogitable racional.¹¹

A medida que transcurría el tiempo, los jesuitas, tanto en la Metrópoli como en las Indias, empezaban a alejarse del tomismo de los grandes comentadores dominicos.¹² Es en ese contexto que se enmarca la empresa suareciana que, en una hazaña típicamente barroca, pretendió alcanzar una suerte de *via media* entre santo Tomás y Duns Escoto. Francisco Suárez (1548-1617) acabaría gozando también de gran popularidad entre los escolásticos americanos. Incluso en el siglo XVIII, se decía que en Buenos Aires no había un solo doctor en teología que fuera tomista, sino que todos eran suarecianos; el obispo de Asunción del Paraguay, por su parte, se quejaba de que todos los prelados de la comarca eran suarecianos, con excepción de un solo tomista.¹³ En el caso del Perú, dos figuras jesuíticas famosas, los hermanos Alonso (c. 1593-1657) y Leonardo de Peñafiel (1597-1652) destacarían como autores de distintos tratados filosóficos. En el caso de este último, Alberto Pincherle señala su

¹⁰ Josep-Ignasi Saranyana y Carmen Alejos-Grau, J. (coord.), *Teología en América Latina. Volumen II/2. De la guerra de independencia hasta finales del siglo XIX (1810-1899)* (Madrid-Frankfurt am Main: Iberoamericana Vervuert, 2007), 659.

¹¹ José Antonio Merino, *Juan Duns Escoto. Introducción a su pensamiento filosófico-teológico* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007).

¹² “Como en Europa, los escolásticos americanos pueden agruparse según su relación con la modernidad en puros y modernizantes, y, según su afiliación de escuela, en tomistas estrictos, tomistas más liberales (sobre todo suarecianos, pero los jesuitas también acusaban otras tendencias), y escotistas” (Redmond, *La lógica en el virreinato del Perú*, 41). ¿A qué podría referirse este tomismo «estricto» mencionado por Redmond, distinto al suarecismo y a las otras tendencias jesuitas? Probablemente al de dominicos como el Ferrariense o Cayetano, que, por su pertenencia a la orden de predicadores, empezaron a cobrar creciente importancia como los intérpretes, en teoría, más tradicionales del pensamiento de Tomás de Aquino, especialmente a partir del pontificado del también dominico Pío V (1566-1572).

¹³ Daniel Schwartz, “Introduction”, en *Interpreting Suárez. Critical Essays*, editado por Daniel Schwartz (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 4.

filiación suareciana.¹⁴ Con Alonso (Ildephonsus), el *Lunarejo* polemizará en su *Philosophia thomistica*, adscribiéndolo a posiciones cercanas al nominalismo.

Como hemos visto, el panorama filosófico de la escolástica indiana está lejos de ser una repetición monocorde de un solo maestro, ni siquiera del Aquinatense, cuyo predicamento pareciera en ocasiones no haber sido tan intenso como el de Escoto. Probablemente se podría aducir que, si bien las diversas escuelas habrían estado adecuadamente representadas – incluso existió en San Marcos una cátedra consagrada a Pedro Abelardo –,¹⁵ su misma condición *escolástica* habría hecho que el panorama sea, al fin y al cabo, uniformizador y empobrecido. Para esclarecer este punto, conviene revisar el estado de la cuestión bibliográfico y las interpretaciones fundamentales en torno al pensamiento hispanoamericano virreinal.

2. El *status quaestionis* bibliográfico y dos visiones sobre la escolástica indiana

A los ya clásicos estudios de Guillermo Furlong,¹⁶ Mauricio Beuchot¹⁷ y Walter Redmond¹⁸ – y sin olvidar las fecundas colaboraciones entre estos dos últimos –,¹⁹ entre otros textos, les han sucedido en los últimos lustros investigaciones abundantes pero fragmentarias y, en algunos casos, muy poco profundas o confusas. Algo de mayor fortuna ha gozado el periodo del proceso emancipador; pero todavía falta una visión de conjunto del pensamiento hispanoamericano de aquellos siglos. Se acerca a este cometido, sin embargo, la monumental *Teología en América Latina*, Iberoamericana-Vervuert, Madrid-Frankfurt, 1999-2008, en cuatro volúmenes, dirigida por Josep-Ignasi Saranyana y coordinada por Carmen Alejos Grau, en la que intervinieron cerca de treinta académicos, entre europeos y latinoamericanos.

Pero quizás la iniciativa más importante en los últimos años respecto a este tema haya sido el proyecto internacional *Scholastica Colonialis* (2013-...), una iniciativa dirigida por Roberto Hofmeister Pich, orientada al rescate de textos filosóficos del periodo en América Latina, para su posterior reedición y análisis.

En el caso peruano, poseen especial valor los dos tomos editados por José Carlos Ballón Vargas, bajo el título *La complicada historia del pensamiento filosófico peruano, siglos XVII-*

¹⁴ Salazar Bondy, *La filosofía en el Perú*, 23.

¹⁵ David Sobrevilla, *La filosofía contemporánea en el Perú* (Lima: Carlos Matta editor, 1996), 182.

¹⁶ Guillermo Furlong, *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata, 1536-1810* (Buenos Aires: Kraft, 1952).

¹⁷ Mauricio Beuchot, *Historia de la filosofía en el México Colonial* (México: Herder, 1997).

¹⁸ Walter Redmond, *La lógica en el virreinato del Perú* (Lima: FCE-IRA-PUC, 1998).

¹⁹ Walter Redmond y Mauricio Beuchot, *La lógica mexicana en el Siglo de Oro* (México: UNAM, 1985).

XVIII (*Selección de textos, notas y estudios*).²⁰ Allí encontramos traducciones y selecciones de textos de José de Acosta, Nicolás de Olea, Jerónimo de Valera, Ildefonso de Peñafiel, Juan de Espinoza Medrano, José de Aguilar, Antonio Ruiz de Montoya, Diego de Avendaño, entre otros, acompañadas por estudios o presentaciones breves. Por lo general, la selección de textos y la traducción están a cargo de los autores de los estudios adjuntos.

Pero el texto que con mayor solvencia se ocupa del primer periodo del pensamiento escolástico en el Perú es, sin duda, *Un siglo de teología en el Perú (1575-1675)*, estudio de Josep-Ignasi Saranyana,²¹ al que nos referiremos con detalle a lo largo de este artículo.

De esta manera puede comprobarse que, incluso en los medios académicos peruanos, usualmente antimetafísicos y altamente críticos con el pasado, un interés desprejuiciado por el pensamiento virreinal parece haberse despertado.

Han pasado ya más de cien años de la aparición de un curioso libro titulado *Vida intelectual del virreinato del Perú*, publicado por primera vez en 1909 por Felipe Barreda y Laos (1886-1973), intelectual limeño vinculado al civilismo, y que durante mucho tiempo fue la única fuente de estudio sobre el pensamiento del periodo.²² Este libro, en sus tres ediciones de 1909, 1937 y 1964 y sus respectivos prólogos, es un objeto de estudio en sí mismo, por su gran complejidad discursiva, que revela las preocupaciones y temores de los intelectuales oligárquicos liberales, obsesionados con la modernización del Perú, por su alambicado estilo finisecular y en algo *décadent* y, como se verá, por una aparente deshonestidad intelectual con matices de humorismo involuntario, que lo lleva a emitir juicios desdeñosos de textos que parece no haber entendido y, en ocasiones, ni siquiera leído con detenimiento.

Una muestra elocuente tanto su peculiar estilo como de sus sesgos ideológicos se revela en el abundante espacio que consagra a símiles arriesgados, cuando no extravagantes, para caracterizar el pensamiento del periodo:

La inteligencia colonial vivió desde el siglo XVI para la religión, para la Teología, para el amo impuesto, absorbente y exclusivo, agotando su vitalidad, como consumían su juventud las hermosas hijas del Islam, dentro de los cerrados muros de un serrallo, en sueño voluptuoso provocado por los humos de narguiles, para el bey, para las caricias del amo impuesto, que

²⁰ Juan Carlos Ballón (ed.), *La complicada historia del pensamiento filosófico peruano, siglos XVII-XVIII. (Selección de textos, notas y estudios)*, 2 vols. (Lima: Universidad Científica del Sur – Ediciones del Vicerrectorado Académico de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2011).

²¹ Josep-Ignasi Saranyana, “Un siglo de teología en el Perú (1575-1675)”, en *La construcción de la Iglesia en los Andes (Siglos XVI-XX)*, editado por Fernando Armas Asín (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-Fondo Editorial, 1999), 173-230.

²² Felipe Barreda y Laos, *Vida intelectual del Virreinato del Perú* (Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1964).

no siente remordimiento en sacrificar juventudes, ilusiones, esperanzas y dorados ensueños femeniles, a su egoísmo absorbente y a su sensualidad primitiva.²³

En medio de su libro, altamente digresivo, deberían tener interés para el estudio de la escolástica indiana solo los capítulos donde revisa la obra Juan Pérez de Menacho, Alonso de Peñafiel, Nicolás de Olea, José de Aguilar y Juan de Espinosa Medrano. Pero el resultado es decepcionante: más allá de los lemas ilustrados, que no escatima, apenas parece estar reproduciendo algo de las ideas de los pensadores citados, cuando inmediatamente – quizá intuuyendo que es apropiado que algún *deus ex machina* aleje a sus lectores de la presunción de que no tiene idea de lo que está diciendo – vuelve con las digresiones para concluir con un juicio enfático sobre el “dogmatismo” de sus objetos de estudio o alguna cosa semejante. De esta manera, desperdició la oportunidad de ser uno de los pocos en consultar los “varios miles de tomos de ‘papeles varios’ conteniendo colecciones de manuscritos y folletos del más disperso y variado contenido”,²⁴ entre los que se encontraban los comentarios a la Suma de Teología tomasiana de Juan Pérez de Menacho, antes del incendio de 1943, debido a sus prejuicios ideológicos y falta de formación filosófica y clásica.

Cabe señalar que, en su condición de figura menor de la llamada Generación del Novecientos, Barreda y Laos parece estar primordialmente interesado en el debate identitario peruano y en diagnosticar “los vicios nacionales” que llevaron al país a la quiebra económica y moral y a la derrota militar en 1883. Respecto a los efectos de la acción de la Inquisición y de la educación virreinal en el carácter nacional, Barreda y Laos afirma lo siguiente:

De allí, no podían surgir sino vicios deplorables: el temor a la propia convicción, la necesidad de rendirse a la amenaza, el horror a toda resistencia; el desprecio a la personalidad propia; la negación de la conciencia ante la opinión impuesta. Defectos que con su

²³ Barreda y Laos, *Vida intelectual del Virreinato del Perú*, 107. Pero los símiles no se agotan ahí: en la misma página compara la inteligencia virreinal con “la bella Crisógone” cuyo sueño solo será turbado por “místicos delirios y estremecimientos beatíficos”: “A veces, el pensamiento europeo atravesará veloz los mares como ágiles flechas de pensadores, pero antes de herir y despertar a la hermosa cautiva, se estrellarán contra los muros de la piedra, o penetrarán en los conventos, para quedar clavadas en las paredes de los claustros solitarios donde la carcoma limará sus agudezas [...]. La aprisionadora inteligencia colonial vivió adormecida, sin que hasta ella llegara el clamoreo incesante de las voces luchadoras que conquistaban el mundo para las nuevas doctrinas y para los progresos de la vida moderna. Hasta que un día, por un descuido del sacerdote centinela, fue herida por un rayo de luz que surgió del corazón de Europa y regeneró su vida: era el rayo del Sol que fecundó el desnudo seno de la soñadora Crisógone, difundiendo la vida nueva, como llevaba la Primavera el amor de Lanceor al cerrado jardín, donde abandonada vivía, entre flores caídas y hojas muertas, la encantadora Joyzelle. Tal será el penoso intento de liberación intelectual de fines del siglo XVIII”. Junto con las citas y digresiones gratuitas referidas a la Cábala, al Baghavad Gita, a los antiguos árabes y judíos, entre otros, estas alegorías acompañan a todo el libro, dándole un tinte extraño, las más veces, cuando no involuntariamente cómico. Considerando que se mostraba bastante crítico con la “farragosidad” y condición imitativa y a veces gongórica de la producción intelectual virreinal, Barreda demuestra ser bastante comprensivo consigo mismo.

²⁴ Barreda y Laos, *Vida intelectual del Virreinato del Perú*, 7.

repetición, en el transcurso del tiempo, llegarían a constituir detestables hábitos. [¿]No es cierto que hoy mismo al convencernos de que estos vicios morales existen en nuestra población, no podemos menos de pensar que parecen reminiscencias misteriosas de una época en que la educación estaba dominada por un sectarismo exclusivo, impuesto con violencia? En esta época lejana y oscura, de persecuciones y exterminios de voluntades, se encuentran las hondas raíces de ciertas degeneraciones de nuestro carácter presente.²⁵

Por otra parte, Barreda y Laos tenía 23 años cuando publicó este libro. Nunca más volvería a incursionar en la historia del pensamiento virreinal; más aún, en el prólogo a la tercera edición de 1964, aunque no se retracta de ninguna afirmación suya – “todos los hechos y episodios objetivamente expuestos son exactos” –²⁶ constata lo siguiente: “[l]a exposición histórico-crítica de la obra de España en América ha experimentado profundas modificaciones a medida que se ha aligerado de la apasionada severidad”²⁷ con la que era juzgada. Procura explicar las “expresiones de severidad que [...] aplico al juzgar la obra de la conquista”²⁸ por el “prejuicio antihispánico” dominante en “el ambiente universitario de la Universidad Mayor de San Marcos en la primera década de mil novecientos”.²⁹ Se esmera por repetir que ha modificado su criterio “en todos sus estudios posteriores” y que un “estudio comparativo de la conducta, el sistema y los métodos colonizadores empleados por las grandes potencias émulas de España, da por resultado un amplio saldo favorable a esta última como lo he expuesto públicamente muchas veces”.³⁰

Sin embargo, esta palinodia no toca los errores más graves del libro y, por tanto, más allá de las circunstancias, se revela como totalmente innecesaria y hasta simuladora; es más, Barreda se reafirma en ellos: “Esta aclaración justiciera en nada perjudica ni disminuye el valor documental³¹ de *Vida intelectual del Virreinato del Perú*, ni la relación episódica, ni la vida cultural, ni la crítica de escuelas y maestros, ni la exposición y los comentarios de las obras de los filósofos y maestros virreinales, ni las incidencias de la educación colonial sobre el carácter nacional y la azarosa vida institucional del Perú independiente”.³²

²⁵ Barreda y Laos, *Vida intelectual del Virreinato del Perú*, 103.

²⁶ Barreda y Laos, *Vida intelectual del Virreinato del Perú*, 3.

²⁷ Barreda y Laos, *Vida intelectual del Virreinato del Perú*, 2.

²⁸ Barreda y Laos, *Vida intelectual del Virreinato del Perú*, 3.

²⁹ Barreda y Laos, *Vida intelectual del Virreinato del Perú*, 2.

³⁰ Barreda y Laos, *Vida intelectual del Virreinato del Perú*, 3.

³¹ Líneas abajo, casi en un acto de oscuro sarcasmo involuntario, Barreda nos explica un poco ese “valor documental”: “Para el conocimiento y estudio de los grandes maestros virreinales este libro se ha convertido en fuente insustituible de información y conocimiento; porque muchas de las obras inéditas de los filósofos y maestros que aproveché en los capítulos dedicados a su exposición analítica, han desaparecido, convertidos en cenizas, en el incendio de la Biblioteca Nacional, en el año 1943” (4). Reducirse a cenizas en un incendio y solo conservar como vestigio las mistificaciones a las que Barreda somete a los autores que trata es, para un libro, lo más cercano a desaparecer dos veces.

³² Barreda y Laos, *Vida intelectual del Virreinato del Perú*, 4.

¿Cómo puede ser, entonces, que un libro, cuyo único mérito probablemente sea su título, todavía sea considerado como una fuente, no diremos válida, sino insuperada para estudiar el pensamiento virreinal en el Perú³³ y que incluso haya sido escogido para una famosa antología de libros sobre el Perú editada por una conocida revista limeña?³⁴

En primer lugar, por la inveterada costumbre nacional, representada a la perfección por el mismo Barreda, de juzgar los libros solo por su título y por su “posicionamiento” ante la escena académica, antes que leerlos y analizarlos con algún detenimiento, y, en segundo, porque ofrecía una cura en salud a ideólogos algo perezosos que buscaban reafirmar de manera fácil que lo que no conocen ni comprenden no merece ser conocido ni comprendido.

Una inmensa distancia separa los juicios de Barreda y Laos de la valoración de la filosofía virreinal que realizara Augusto Salazar Bondy en su libro *La filosofía en el Perú*, publicado por primera vez en 1954. Recordemos que el pensador limeño tempranamente fallecido no era ni creyente ni hispanista; por el contrario, estuvo orientado políticamente hacia posiciones de izquierda y su proyecto filosófico se enmarcaba en las luchas por la llamada “liberación” latinoamericana. Sin embargo, al margen de cualquier sesgo, demostró agudeza y honestidad intelectual al respecto, como puede verse en su evaluación general del quehacer filosófico virreinal:

Se estudiaban los filósofos clásicos y medievales a través de la lectura de sus obras originales o las de sus comentaristas. Aunque la problemática se mantuvo estacionaria en lo fundamental y la reflexión libre y creadora no vivificó los estudios universitarios o la especulación personal, la familiaridad con los textos, ganada al precio de los rigores del aprendizaje memorístico, hizo posible un serio conocimiento de los autores grecolatinos y cristianos y de los temas por ellos tratados que no tiene paralelo, en cuanto a pormenor y seguridad, en la historia del pensamiento peruano. Pero no sólo las cuestiones planteadas en los libros obtuvieron la acogida de los pensadores de este primer periodo. Siguiendo la línea de una noble tradición intelectual española, ellos encararon el decisivo problema teológico de la condición humana de los indios y otros que, como el de la justificación del servicio personal, constituían desde los primeros días de la Conquista las cuestiones más vitales y dramáticas que este mundo nuevo proponía al pensamiento occidental.³⁵

³³ Carlos García-Bedoya, por ejemplo, considera el libro de Barreda y Laos como “el trabajo de mejor relieve” sobre la producción intelectual en el Perú “colonial”, aunque reconoce que es “una síntesis ya anticuada, pero hasta ahora lamentablemente no sustituida” (Carlos García-Bedoya, *La literatura peruana en el periodo de estabilización colonial* [Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Fondo Editorial, 2000], 42, n. 52).

³⁴ *Los 50 libros que todo peruano culto debe leer* (Lima: Caretas-Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000). Esta sorprendente vigencia del texto de Barreda y Laos en el ámbito académico peruano hace imperativa su definitiva refutación, más aún cuando es visto todavía como la fuente principal respecto a la obra de Juan Pérez de Menacho.

³⁵ Salazar Bondy, *La filosofía en el Perú*, 19.

En síntesis, Barreda y Laos y Salazar Bondy representan las dos visiones fundamentales respecto de la auroral *polis* filosófica peruana: por un lado, con menor o mayor sustento, rechazarla de plano, como una manifestación retrógrada e incomprensible asociada a una época reprobada por motivos ideológicos, y, por otro, una actitud de apertura desprejuiciada y que puede permitirse, al margen de mayores o menores comprensiones o afinidades filosóficas, dar espacio al asombro y al descubrimiento de sus caracteres singulares.

Es en este horizonte, que veremos a continuación la valoración que ha hecho la historiografía posterior de una de las figuras fundamentales en el quehacer filosófico virreinal peruano que, por diversos motivos, han acabado por adquirir dimensiones de leyenda. Nos referimos al jesuita limeño Juan Pérez de Menacho (1565-1626), el *Insigne Theólogo Peruano*.

3. En busca del *Insigne Theólogo Peruano*: Peripecias de la figura y obra de Juan Pérez de Menacho (1565-1626)

El 22 de septiembre de 2014 la casa Bonhams subastó en San Francisco en 30 000 dólares un manuscrito titulado *Commentarium a cum Quaestionibus in 1ª 2ª Divi Thomae a quaestione 1ª De Ultimo Fine hominis*, de 147 hojas, *in quarto*. Provenía de Lima, Perú y estaba datado entre 1608-1609; llevaba, asimismo, el sello de la “Librería de San Pablo” de la Compañía de Jesús de Lima. Su autor era Juan Pérez de Menacho. Actualmente, el librero James Cummins de Nueva York ofrece este mismo libro, a un precio significativamente menor.³⁶

Parece ser que se trata del sexto volumen del voluminoso comentario a la Suma de Teología de Pérez de Menacho, que se habría perdido durante el incendio de la Biblioteca Nacional del Perú en 1943 y que no hizo más que catapultar a una figura que, ya desde su misma época, se había convertido en una suerte de leyenda popular en su patria limeña, como epítome de la sabiduría.

Como sostiene Vargas Ugarte, nunca “decaió el interés con que le escuchaban sus discípulos y era tanto el crédito que se tenía de su saber y solidez de criterio que en las continuas consultas que le hacían los Virreyes y Arzobispos, el Santo Oficio y las personas particulares, bastaba su parecer para decidir la cuestión”.³⁷

³⁶ “Latin Manuscript on paper, entitled “Commentarium a cum (sic) Quaestionibus in 1 [?] 2a Diui Thomae a quaestione 1a De Ultimo fine hominis””, en línea: <https://www.bonhams.com/auctions/21845/lot/142/?category=list> (consulta: 20/11/2018); “Menacho, Juan Perez de. Commentarii una cum Quaestionibus in 1 & 2a Diui Thomae a quaestione 1a De Ultimo fine hominis”, en línea: <https://www.jamescumminsbookseller.com/pages/books/300934/juan-perez-de-menacho/commentarii-una-cum-quaestionibus-in-1-2a-diui-thomae-a-quaestione-1a-de-ultimo-fine-hominis> (consulta: 21/12/2018).

³⁷ Rubén Vargas Ugarte, *Los jesuitas del Perú* (Lima: s. e., 1941), 125.

Desde muy temprano, su figura fue asumida por las apologías locales a la condición criolla que los intelectuales limeños empezaban a realizar en un contexto de reivindicación identitaria. Francisco de Echave y Assu, en *La Estrella de Lima convertida en Sol*, lo califica como “Monfruo fin vicio, Cielo fin nubes, Teforo viviente, ô Simulacro con alma de la fabiduria, el oráculo del Perú, ingenio fin competencia el mas affombrofo, que ha dado Lima”.³⁸

Una de las fuentes impresas más antiguas de su vida está en la *Vida admirable y heroicas virtudes del seraphin en el amor divino [...] el V. Juan de Alloza*, de Fermín de Irisarri S. J., publicada en Madrid en 1715.³⁹ El padre Alloza era sobrino y discípulo del filósofo. Se trata del capítulo V, titulado *Breve compendio de la vida y virtudes del sapientísimo Padre Juan Perez Menacho, infigne Theologo Peruano, Cathedratico de Prima en la Real Universidad de Lima, Ciudad de los Reyes* (33-55). Desde su primer párrafo, la biografía exhibe los peculiares rasgos del elogio barroco que la caracterizan y que, hasta cierto punto, requieren un *caveat* respecto a ciertas hipérboles difíciles de comprender en nuestros días:

No intento poner à los ojos en la tabla corta de vn folo capitulo à este gigante de fantidad, y letras, cuyas esclarecidas virtudes pedían vn Hiftoriador folo, y eran dignas de mayor volumen; pero fi el dedo de vn gigante dà à conocer lo defmedido de fu eftatura, breves rafgos ferán baftantes para que reconozca el mundo la grandeza de este prodigiofo varon, que robandofe las admiraciones, es fuperior á los elogios de fu fama.⁴⁰

A los tres años, luego de insistir a sus padres para que lo envíen a la escuela, sabía perfectamente el abecedario, sin cartilla, solo de oídas y después de dos días. A los seis sabía perfectamente leer, escribir, contar y toda la doctrina cristiana. Pero su condición prodigiosa no era solo intelectual: “Creció tanto en el cuerpo que a los siete años parecía de quinze en la eftatura; y desde los veinte y cinco años fe pufo en tal proporción, que no fe hallò perfonas alguna en el Reyno, à quien no excedieffe, como Saul, del ombro para arriba”.⁴¹

El joven Menacho destacó por su piedad y seriedad. Nunca se le vio jugar con otros niños y “nunca quifo ver toros, ni otros entretenimientos, que aborrecía fumamente,

³⁸ Francisco de Echave y Assu, *La Estrella de Lima convertida en Sol sobre sus tres coronas. El B. Toribio Alfonso Mogrobexo, su segundo arzobispo: celebrado en epitalamios sacros, y solemnes cultos por fu Efpofa la Santa Iglefia Metropolitana de Lima...* (Amberes: Por Juan Baptifta Verdufen, 1688), 223.

³⁹ Fermín de Irisarri, *Vida admirable y heroicas virtudes del Seraphin en el Amor Divino devotifimo hijo, y Capellan amante de María Santifísima, el V. P. Juan de Alloza, de la Compañía de Jesús, Natural de Lima, Ciudad de los Reyes, en los Reynos del Perú; facada del informe jurídico, que hizo el Ordinario de la Metropolitana de Lima, y por el texto, o memorial, que dexó efcrito de fu mano el Venerable Padre* (Madrid: Por Diego Martínez Abad, 1715). La fuente de Irisarri fue la “carta de edificación” que se escribió después de la muerte de Pérez de Menacho y se envió a todos los colegios de la provincia (54). Un artículo de *Mercurio Peruano* del 3 de marzo de 1791 también trae una noticia biográfica suya. Son bastante conocidas las referencias a Menacho en la obra de Enrique Torres Saldamando, *Los antiguos jesuitas del Perú* (Lima: Imprenta Liberal, 1882) y en la ya citada de Rubén Vargas Ugarte.

⁴⁰ Irisarri, *Vida admirable y heroicas virtudes*, 33.

⁴¹ Irisarri, *Vida admirable y heroicas virtudes*, 34.

especialmente las Comedias”.⁴² Su padre, sin embargo, confundido por las dimensiones físicas ciclópeas que su hijo empezaba a adquirir, consideró que no sería apto para las letras y que “lo que le dava de cuerpo la naturaleza, le negaría de habilidad”.⁴³ Así, entre los seis y los catorce años se ocupó en “otros ejercicios”, ayudando a su padre en sus negocios. Con ocasión de una visita de negocios, el Padre Leonardo Phelipe S. J. tuvo ocasión de conocerle y persuadió a su padre para que le diese estudios superiores. En menos de ocho meses, se puso al día y dominó la retórica, lógica y demás artes básicas de la *paideia* clásica y cristiana, así como el latín, y “explicaba la Retorica, fus figuras y tropos con tanta prefeza, gracia, y acierto, que más parecían noticias infusas, que estu-diadas”.⁴⁴ A los quince empezó la filosofía con tanto acierto y éxito que su fama empezó a difundirse en los medios académicos limeños, además, “[a]compañaba este raro ingenio con fingular virtud”.⁴⁵ A los diecisiete entró a la Compañía de Jesús y siguió creciendo en santidad: “Su trato era muy suave y apacible con todos, folo configo mismo era aspero y rigurofo”.⁴⁶ Todavía no ordenado y estando en el cuarto año de teología, fue nombrado catedrático de filosofía en el Colegio Máximo de San Pablo, privilegio que la Compañía solo había dado a otro jesuita antes: Francisco Suárez.⁴⁷ Ordenado sacerdote y acabada su tercera probación, fue nombrado profesor de teología en el Cuzco, donde conoce también gran estimación como consejero y pacificador de bandos en disputa. A su regreso a Lima, enseña en San Pablo y ocupa la prestigiosa cátedra de Prima de Teología en San Marcos. El día de su toma de posesión demostró su dominio absoluto de la Suma de Teología de santo Tomás, reproduciendo de memoria y luego explicando de manera clara y erudita un artículo escogido al azar.⁴⁸ Paralelamente se desempeñaba como calificador del Santo Oficio.

Sin embargo, Pérez de Menacho no era un simple *repetidor*. Dice el padre Irisarri:

... y en toda fu doctrina figuió la del Angélico Doctor Santo Thomas, ilufrando fapientifsi-mamente todas las partes de fu fuma, hecho constante gyrasol de fus rayos, con tan profunda inteligencia [...]. Y aunque la autoridad del Doctor Angelico era de grande pefo para rendir fu entendimiento, fiempre bufcaba fu razon, y esta la exornaba con los principios y doctrinas del mismo Santo, hafta defcubrir en fu eficacia y robustez la oficina, donde avía fraguado tan penetrante y valiente argumento; porque nunca enseñó, fin dar prueba de lo que enseñaba, perfuadido a que no fabe la doctrina de Santo Thomas, el que dize fu conclusion, pero ignora fu fundamento.⁴⁹

⁴² Irisarri, *Vida admirable y heroicas virtudes*, 34.

⁴³ Irisarri, *Vida admirable y heroicas virtudes*, 35.

⁴⁴ Irisarri, *Vida admirable y heroicas virtudes*, 35.

⁴⁵ Irisarri, *Vida admirable y heroicas virtudes*, 36.

⁴⁶ Irisarri, *Vida admirable y heroicas virtudes*, 37.

⁴⁷ Irisarri, *Vida admirable y heroicas virtudes*, 38.

⁴⁸ Irisarri, *Vida admirable y heroicas virtudes*, 40.

⁴⁹ Irisarri, *Vida admirable y heroicas virtudes*, 40-41.

Este testimonio demuestra que Pérez de Menacho era ante todo un pensador a título propio, no un simple corifeo, y que, a diferencia de tantos profesores de esta materia de ayer y hoy, buscaba siempre entender lo que explicaba y no quedarse en la mera repetición de contenidos a veces incomprensibles.

Su fama seguía creciendo y él acabó por dominar todas las disciplinas de su época, tanto eclesiásticas como civiles, y sus pareceres teológicos y morales y sus estudios de casos incluso traspasaron las fronteras del Perú:

No folo admiraban à los que le oían en Lima, también affombraban en Europa sus pareceres, y algunos, que dio de cofas bien graves, fueron muy celebrados y feguidos en Roma [...]. El día de fu entierro contó un hombre grave, que fe halló un dia en la Vniverfidad de París, y oyó grandes difputas sobre cierto punto Theologico, en que los Doctores eftaban muy divididos, facó vno vn quaderno, y dixo: *Efte punto trató el infigne Theólogo Peruano, llamado Menacho; y lo refuelve afsi*. Leyó la refolucion y todos quedaron satisfechos, admirandofe, de que en pocas palabras huvieffe tocado fu duda, quitándoles a todos, con fu eficacia, la razón de tenerla.⁵⁰

Muchas anécdotas dan fe de su humildad y eutrapelia; sea en la cátedra sanmarquina, en el consejo y socorro espiritual y material de los pobres e incluso en varias ocasiones con los virreyes: “De esta humildad nacia, que aun siendo hombre de tanta autoridad, gustaba del trato de los Hermanos humildes, y con ellos se fentaba en las quietes y affuetos, hablándoles con vna apacibilidad tan grande, que de ordinario dezian, que el Padre Menacho era la alegría de la Cafa”.⁵¹ Su pobreza extrema, su obediencia, su sempiterna apacibilidad y, curiosamente, su puntualidad como maestro fueron virtudes que ejercitó en progresión geométrica conforme pasaban los años, pero ninguna llegaría al nivel de perfección como la paciencia durante la “penosa y grave enfermedad de más de quinze años, que padeció, originada en vna caída que dio, huyendo de vn gran temblor, que en esta Ciudad hubo por Octubre de mil feifientos nueve”⁵² y que acabaría por postrarlo en su cama e interrumpir su labor intelectual.⁵³ De más está decir que la enfermedad fue el fuego donde se acrisoló su santidad: “Quando veía a otros afligidos y a fu mífma madre (á quien se lo facaban a la Iglesia en una filla pequeña) que con afecto tierno le lloraba, no dezía más nuestro Menacho, que estas palabras: *Dios lo quiere afsi, haqafe fu voluntad*”.⁵⁴ Falleció, en paz y luego de recibir el viático y los santos óleos, el 20 de enero de 1626.

Uno de los puntos centrales en el enigma y la leyenda de Pérez de Menacho es la índole y destino de sus escritos. Luego de enumerar sus obras, siguiendo a Torres

⁵⁰ Irisarri, *Vida admirable y heroicas virtudes*, 44.

⁵¹ Irisarri, *Vida admirable y heroicas virtudes*, 48.

⁵² Irisarri, *Vida admirable y heroicas virtudes*, 50.

⁵³ Precisamente 1609 es la fecha del quizá último cuaderno de los comentarios a la Suma de Teología, precisamente el subastado por Bonhams y ofrecido actualmente por Cummins.

⁵⁴ Irisarri, *Vida admirable y heroicas virtudes*, 50-51.

Saldamando, Barreda y Laos dice al respecto: “De todo este vasto conjunto, apenas se conservan en la Biblioteca Nacional dos grandes mamotretos que duermen abandonados el sueño del olvido: hace muchos años que ni un rayo de la luz penetra entre sus hojas, que corroe con tesón infatigable la polilla, esa enamorada eterna de papeles viejos”.⁵⁵ Afirma que “los Comentarios teológicos⁵⁶ y la Teología moral son las únicas obras que han llegado hasta nosotros”,⁵⁷ pero luego menciona que “[l]a segunda obra de Menacho existente en la Biblioteca Nacional de Lima es el *Comentario a la Filosofía de Santo Tomás*. Una explicación de las doctrinas del *doctor angélico*, para facilitar a los alumnos el aprendizaje de la Teología: obra de escaso mérito”.⁵⁸ Lo curioso es que Barreda y Laos no menciona esta obra en la lista inicial que presenta y antes había sostenido, como puede verse, que los *Comentarios teológicos* y la *Teología moral* eran las únicas obras conservadas, pero ahora nos muestra una “segunda” que en verdad es tercera y de la que no hay más noticia que esa breve mención.

¿Qué llevaría a que los escritos de una figura tan famosa en su tiempo como la de Pérez de Menacho no fuesen prontamente llevados a la imprenta? Parece que, en semejanza al *mihi videtur ut palea* de santo Tomás, el padre Menacho alcanzó una elevación mística que lo llevó a mirar con desdén sus escritos: “vn discípulo fuyo le embió en vna ocasion quatro mil pefos, para que imprimieffe fus obras; pero el Padre fe los bolvió, diciendo, que no era digno lo que él fabia de imprimirfe, ni trataba de ello”.⁵⁹ Luego de su muerte, el padre Fermín de Irisarri lamentaba esta circunstancia:

Quedaria viva en los figlos venideros la memoria de efte grande Varon, fi fe huvieran dado a la prenfa fus muchos escritos, difpuestos todos para gozar de la publica luz; pero ha padecido el Padre Menacho la defgracia que figue á los mas de nueftra Provincia, cuyas memorias fe van perdiendo, por la diftancia de los moldes. por la cortedad de los medios, y por nueftra poca fortuna.⁶⁰

Rubén Vargas Ugarte señala, por su parte, que en 1733 la decimoquinta congregación provincial pidió al General de la Compañía que se publicasen sus obras y se las empezó a ordenar con este fin.⁶¹ También menciona que el único texto menachiano en ver la imprenta sería *Estado de nuestros privilegios temporales y de los Vivae Vocis Oraculo del Compendio Índico...*, publicado en Roma en 1645.⁶² De este libro, sin embargo, el monumental catálogo *Iberian Books*, editado por Alexander Wilkinson y Alejandra Ulla

⁵⁵ Barreda y Laos, *Vida intelectual del Virreinato del Perú*, 109.

⁵⁶ Aparentemente serían los “Comentarios a la Suma Teológica” de santo Tomás, que Barreda menciona en la lista que trae de las obras de Pérez de Menacho pero a los que luego cambia de nombre inexplicablemente.

⁵⁷ Barreda y Laos, *Vida intelectual del Virreinato del Perú*, 109-110.

⁵⁸ Barreda y Laos, *Vida intelectual del Virreinato del Perú*, 114.

⁵⁹ Irisarri, *Vida admirable y heroycas virtudes*, 48.

⁶⁰ Irisarri, *Vida admirable y heroycas virtudes*, 54-55.

⁶¹ Vargas Ugarte, *Los jesuitas del Perú*, 124.

⁶² Vargas Ugarte, *Los jesuitas del Perú*, 125.

Lorenzo, indica “no known surviving copy”.⁶³ Este texto, quizá semejante a un manuscrito supuestamente presente, como veremos, en Colombia, revela una de las facetas más célebres de Menacho en su tiempo, su condición de teólogo práctico y iusfilósofo canónico, a través de pareceres sobre puntos difíciles en estos campos. En este caso, se trataría de los privilegios dados tanto por la Sede Apostólica como por la Corona a la Compañía de Jesús para su labor apostólica misionera en Indias, al margen de posibles distorsiones extrínsecas, sean episcopales o reales, tema que cobraría gran importancia en las primeras décadas del siglo XVIII. Siguiendo a Luis Martín, Walter Redmond, en su *Bibliography of the Philosophy in the Iberian Colonies of America*, menciona otra publicación, una *Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Jesu*, impresa en Amberes en 1635.⁶⁴

Pero ninguna desgracia ni poca fortuna se compararía a lo que ocurriría con los escritos del padre Menacho en los siglos siguientes. La biblioteca del Colegio Máximo de San Pablo, luego de las vicisitudes de la expulsión de los jesuitas y de la guerra de independencia, acabó en gran medida nutriendo los fondos de la nueva Biblioteca Nacional del Perú en Lima. Esta institución no estaría a salvo de vicisitudes históricas que amenazaron su misma existencia, como el saqueo por las fuerzas de ocupación chilenas en 1881, y, con consecuencias más graves, el incendio de 1943, que supuso la pérdida de una gran cantidad de libros, manuscritos y papeles, especialmente del fondo antiguo. Por lo menos esa ha sido la versión corriente: “La figura de mayor relieve en el siglo XVII peruano es sin duda el padre jesuita Juan Pérez de Menacho [...] cuyas obras por desgracia desaparecieron en el incendio de la Biblioteca Nacional de Lima el año de 1943”.⁶⁵

Sin embargo, parece ser que no todos los escritos de Pérez de Menacho se encuentran perdidos. Según Josep-Ignasi Saranyana sus comentarios a la primera parte de la Suma de Teología (cuestiones 44-64, referidas a los ángeles) se encuentran en poder de Ramón Mujica Pinilla, quien le permitió consultarlos, y en la Biblioteca Nacional de Colombia existen tres comentarios a la tercera parte de la Suma (cuestiones 72-84, referidas a la eucaristía), así como una “larga *Disputatio prima de virtute castitatis et eius excellentia*, y un opúsculo titulado *Tres dudas acerca de nuestros privilegios índicos temporales*”.⁶⁶ En el catálogo actual de este repositorio se menciona solo dos manuscritos: *Commentarii in tertias partes Divi Thoma Angelici Doctoris* y un *Tratado de virtudes*. El tratado de la castidad es mencionado también en el catálogo de Redmond⁶⁷ como existente en la Biblioteca Nacional de Colombia.

⁶³ Alexander Wilkinson y Alejandra Ulla, *Iberian Books Volumes II & III / Libros Ibéricos Volúmenes II y III, A-E* (Leiden: E. L. Brill, 2015), 1225.

⁶⁴ Walter Redmond, *Bibliography of the Philosophy in the Iberian Colonies of America* (La Haya: Martinus Nijhoff, 1972), 74.

⁶⁵ Manuel Mejía Valera, *Fuentes para la historia de la filosofía en el Perú* (Lima: Facultad de Letras. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1963), 47.

⁶⁶ Saranyana, “Un siglo de teología en el Perú (1575-1675)”, 209-210.

⁶⁷ Redmond, *Bibliography of the Philosophy in the Iberian Colonies of America*, 74

Por otro lado, en un descubrimiento afortunado, Juan Carlos Ballón e Hipólito Caro habrían encontrado dos manuscritos latinos de Pérez de Menacho en un depósito sin clasificar en la Colección Vargas Ugarte, de la biblioteca de los jesuitas de Lima a fines de la década de 1990.⁶⁸ En teoría esos documentos deberían estar en la biblioteca de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya, de la Compañía de Jesús, en Lima; pero ya no se encuentran allí. Sin embargo, la Biblioteca Nacional del Perú recientemente ha catalogado tres manuscritos de Pérez de Menacho (*Disputationes de incarnatione verbi divini in 3 S. Thomas; Ratio, et discursus totius operis y Tractatus secundus in secundum Aristotelis*). ¿Serán estos los documentos de la Colección Vargas Ugarte, quizá sustraídos antes del incendio providencialmente y luego restituidos por la Compañía de Jesús a la Biblioteca Nacional del Perú? Y de serlo, ¿corresponderán en verdad a la obra de Pérez de Menacho? Algunos indicios hacen parecer que no.⁶⁹

Se cuenta, entonces, con cierto número de sus escritos, que quizá no constituyan más que una pequeña parte, pero, como dijo el padre Irisarri, son el dedo del gigante que permite reconocer su estatura. Urge compilar, transcribir, traducir y editar críticamente estos textos supervivientes, antes de que ocurra alguna otra desgracia.

Mas donde la suerte ha sido aún más escasa que en la conservación de sus escritos ha sido en su valoración e interpretación. Barreda y Laos le dedica cinco páginas.⁷⁰ Allí demuestra de manera bastante intensa los vicios de su interpretación del pensamiento virreinal y quizás una cierta deshonestidad intelectual. De entre los “grandes mamotretos” que dice haber visto en la Biblioteca Nacional, se ocupa selectivamente del “tratado sobre la virtud” con el que comenzarían los *Comentarios teológicos*. Empieza con un párrafo donde parafrasea la definición y otros conceptos generales sobre la virtud de

⁶⁸ “En realidad, poco o nada era lo que se conocía —luego de Barreda y Laos— de fuente directa. Según Mejía Valera, los manuscritos de Pérez de Menacho desaparecieron en el incendio de la Biblioteca Nacional en Lima el año 1943. Pero recientemente, Hipólito Caro y yo encontramos dos manuscritos suyos en latín en un depósito sin clasificar de la biblioteca jesuita de Lima, como parte de la ‘Colección Vargas Ugarte’. Los manuscritos latinos aún no han sido traducidos, pero logramos escanear uno de ellos y transferirlo a un soporte electrónico que entregamos a la Biblioteca Central de la UNMSM con el fin de protegerlo hasta el inicio de su transcripción y estudio textual. Presumo que los dos manuscritos originales fueron posteriormente trasladados a la Biblioteca de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya, con los demás textos de la ‘Colección Vargas Ugarte’, lo que sugiere que Vargas Ugarte tuvo en sus manos los originales y también explicaría el mayor detalle de sus reseñas sobre Pérez de Menacho. Se trata de dos Comentarios a algunas secciones de la Summa de Santo Tomás de Aquino, que sospechamos constituyen una parte o la totalidad de la obra largamente mencionada” (Juan Carlos Ballón, “Introducción”, en *La complicada historia del pensamiento filosófico peruano*, 66).

⁶⁹ He tenido la ocasión de revisar en la Biblioteca Nacional del Perú los manuscritos recientemente catalogados. En todos los casos no hay ninguna firma o título que indique la autoría de Pérez de Menacho. Más aún, el padre Cristóbal García figura como autor en *Ratio, et discursus totius operis*.

⁷⁰ Barreda y Laos, *Vida intelectual del Virreinato del Perú*, 109-114.

Pérez de Menacho, que son, al parecer, bastante aristotélicos: la virtud sería una cualidad y es una “colaboración” del intelecto y de la voluntad al bien.⁷¹

Luego, a raíz de la noción de bien, Barreda y Laos comienza una larga digresión en la que concluye, a propósito de las ideas al respecto de santo Tomás, san Gregorio Nacianceno, el maestro Eckhart y Ruysbroeck (que menciona o con dos citas breves y bastante generales, en el caso de los dos primeros, o solo de nombre, en el caso de los últimos), que “[h]ay en estas concepciones mucho de teosofía oriental”⁷² y pasa a hablar de la “ley del Karma” y del “Atma [sic] universal”. Después, se descuelga al Verbo que, para él, “es en la filosofía cristiana el segundo aspecto bajo el cual aparece Dios a nuestra inteligencia”.⁷³ Nuevamente sus tendencias digresivas lo llevan a san Agustín y su doctrina del Verbo, que considera como idéntica a la de las Ideas Platónicas. Vuelve supuestamente a Pérez de Menacho, haciendo un sumario recuento de sus ideas – bastante tomistas – respecto a las virtudes sobrenaturales (en un párrafo de tres líneas), para luego exponer, también pobremente, la polémica agustiniana sobre la doble predestinación. Sin aducir ninguna razón, hace a Menacho seguidor de la doble predestinación. Líneas abajo, a raíz de una cita de Pérez de Menacho (la única que trae) referida al estado de las virtudes en la visión beatífica, lo califica de platónico e inicia otra digresión, donde sostiene que “esta “beatitud” cristiana parece ser de origen hindú”⁷⁴ y nuevamente hace pasar ante sus lectores el desfile de gratuitas, dudosas y superficiales referencias orientales, en este caso del Baghavad Gíta y Buda. Pero este comentario a la obra de Pérez de Menacho, en que escasean las referencias a su pensamiento y abundan las digresiones y fárragos con sabor a tomadura de pelo cuando no a estafa, no es lo peor: Barreda y Laos sostiene que, en ese mismo tratado sobre la virtud,

Menacho cree que el mal no es una privación, sino algo real y positivo (...). Menacho, al considerar el mal como una entidad real, se vio obligado a atribuirle una causa. Hizo del Diabolo un privilegio soberanamente malo (...). Su error le llevó más lejos: concibió dos principios soberanos; uno del bien, otro del mal. No queriendo contraponerlos, procurando evitar el dualismo (...) incurrió en una afirmación más contradictoria. Quiso evitar el maniqueísmo y para ello sostuvo que “Dios, como causa primera, concurre al pecado; es causa formal del mal.”⁷⁵

Aunque para este momento, la índole del autor da pie a toda clase de sospechas,⁷⁶ parece ser que estamos ante una confusión respecto del problema del mal moral o pecado

⁷¹ Barreda y Laos, *Vida intelectual del Virreinato del Perú*, 110.

⁷² Barreda y Laos, *Vida intelectual del Virreinato del Perú*, 110.

⁷³ Barreda y Laos, *Vida intelectual del Virreinato del Perú*, 111.

⁷⁴ Barreda y Laos, *Vida intelectual del Virreinato del Perú*, 112.

⁷⁵ Barreda y Laos, *Vida intelectual del Virreinato del Perú*, 113.

⁷⁶ ¿Sabía latín? Y si lo sabía, ¿a qué se debe la pobreza de citas directas de los autores que trata? ¿Habría llegado siquiera, ya no diré a comprender, sino a leer los textos de los que habla? ¿La irregularidad de los títulos y en general el desorden en sus citas y menciones de las obras de Pérez de Menacho no será un ardid para evitar ulteriores rastreos de ellas? No podemos saber a ciencia cierta incluso si

y el del mal metafísico, que cualquier cristiano ortodoxo de cualquier época sabe que no es nunca “ni real ni positivo” ni mucho menos se funda en un “principio soberano” equiparable a Dios, sino que como toda negación, no existe en la realidad, sino que es mero *ens rationis*. Por otro lado, los sujetos que obran el mal moral (desde los hombres pecadores hasta el demonio y los ángeles caídos), en el plano metafísico son buenos, porque son, y participan del ser por creación divina. Su maldad no es más que la calificación moral de sus actos segundos o acciones, en cuanto que están alejadas de su fin propio.

Es bastante inverosímil sostener que un estudiante cualquiera del Colegio Máximo, ni qué decir un calificador del Santo Oficio, cayese en ese dualismo metafísico de visos maniqueos, doctrina antigua condenada y archiconocida por las *Confesiones* agustinianas, y que la pusiese por escrito, siendo celebrado como teólogo sabio y ortodoxo por generaciones de teólogos, estudiantes y otros eclesiásticos contemporáneos y posteriores.

Josep-Ignasi Saranyana en *Un siglo de teología en el Perú (1575-1675)* juzga sucintamente en una nota a pie de página el recuento de Barreda y Laos del pensamiento de Pérez Menacho: “Estas tesis morales de Menacho nos merecen tanta reserva, que dudamos seriamente de que Felipe Barreda Laos (sic) haya interpretado correctamente el pensamiento del teólogo jesuita”.⁷⁷

Finalmente, Barreda y Laos concluye su valoración del pensador jesuita limeño:

Para concluir, hemos de decir que, si fuese permitido juzgar del mérito de un autor por las dos únicas obras que el tiempo ha respetado, entre las muchas que dejó escritas, afirmaríamos, sin vacilar, que la fama de que gozó Menacho sobrepasó a sus méritos; y que los elogios que de él hicieron cronistas de convento y otros hombres de letras virreinales fueron exagerados. Sus doctrinas son transcripciones de las de Santo Tomás y San Agustín. Hay en sus obras, diseminadas [sic], algunos conceptos platónicos; y cuando quiere hacer labor original, se muestra débil y contradictorio.⁷⁸

Pero quien hasta la fecha ha logrado ocuparse con verdadero rigor y solvencia de Pérez de Menacho, es Josep-Ignasi Saranyana, quien ha tenido oportunidad de estudiar sus comentarios a la primera parte de la Suma de Teología (cuestiones 44-64), referidas a los ángeles).⁷⁹

Saranyana consultó un códice manuscrito del siglo XVII titulado *In primam partem Sancti Thomae a questione 44 commentaria per Reverendum ad maiorem Dei gloriam Patrem Johanem [sic] Peres Menacho Societatis Iesu in Collegio Limensi eiusdem Societatis Sacrae*

estamos ante una simple incompreensión – altamente reprehensible en un intelectual que se atreve a publicar libros sobre temas que no comprende – o una mistificación fabuladora. Probablemente sea ambas. Es seguro, eso sí, por las referencias generales que hace a la escolástica en las partes iniciales del libro, que no tenía una idea clara de en qué consistía este sistema de pensamiento.

⁷⁷ Saranyana, “Un siglo de teología en el Perú (1575-1675)”, 211, n. 44.

⁷⁸ Barreda y Laos, *Vida intelectual del Virreinato del Perú*, 114.

⁷⁹ Saranyana, “Un siglo de teología en el Perú (1575-1675)”, 209-214.

Theologiae Professorem, con más de 200 folios.⁸⁰ El códice es propiedad de Ramón Mujica Pinilla.⁸¹

Pérez de Menacho sigue la visión tomista respecto a estas criaturas espirituales pero se aparta en dos puntos importantes: sostiene que los ángeles pueden ser demostrados por la razón, en grado mayor a la probabilidad, y habla también de cierta *materiam non physicam, sed metaphysicam* que estos poseerían, que probablemente sea su potencialidad, pues no podría ser ningún principio corpóreo.⁸²

Las pruebas que el teólogo limeño aduce, contra el parecer del Aquinatense, son, entre otras, la experiencia de hombres poseídos, los poderes de magos y otros prodigios preternaturales. Para Saranyana, la posición de Menacho “se halla, por una parte, en el extremo de las posturas racionalistas, afirmando una capacidad a la razón que Aquino no se atrevió a concederle; y, por otra, en un mundo de credulidades curiosas, que harían sonreír a un hombre de nuestro tiempo”.⁸³

Cabe recordar que entre la época del Aquinatense y la de Pérez de Menacho mediaba la profusa angelología renacentista y el redescubrimiento de las substancias separadas por el aristotelismo redivivo, así como el florecimiento de catálogos de prodigios que empezarían a circular profusamente durante el barroco.

Por otro lado, la poco feliz expresión *materiam non physicam* tiene que referirse necesariamente a la potencialidad de las criaturas espirituales puras (el mismo Pérez de Menacho los considera criaturas *pure spiritualis* al inicio de su comentario), pero quizá haya jugado a favor de tan extraña formulación la influencia del hilemorfismo universal avicebroniano abrazada hasta cierto punto por la tradición franciscana bonaventuriana.

La valoración que realiza Saranyana no podría ser más opuesta a la de Barreda y Laos:

En definitiva; Pérez de Menacho hace honor, todavía hoy, a la fama que gozó entre sus contemporáneos. Se nos presenta como un metafísico profundo, que sinceramente deseaba ser tomista, aunque en la práctica fuese bastante ecléctico. En cuanto teólogo, nos ofrece una cumplida y amplia información documental acerca de las cuestiones que trató, con un excelente manejo de las fuentes patrística y medievales, muy pegado a San

⁸⁰ Saranyana, “Un siglo de teología en el Perú (1575-1675)”, 211, n. 45.

⁸¹ Saranyana, “Un siglo de teología en el Perú (1575-1675)”, 210, n. 42. Redmond en su *Bibliography of the Philosophy in the Iberian Colonies of America* (1972), menciona que, de Pérez de Menacho, “[t]here is a tract on the angels in the Mercedarian library in Arequipa” (74). Quizás se trate del mismo texto.

⁸² Saranyana, “Un siglo de teología en el Perú (1575-1675)”, 212-213.

⁸³ Saranyana, “Un siglo de teología en el Perú (1575-1675)”, 212.

Agustín y a fray Tomás. En ocasiones, además, ofreció una mezcla de racionalismo y de credulidad que respondía probablemente al ambiente de su tiempo.⁸⁴

4. Conclusión: un símbolo de la escolástica indiana

La figura de Juan Pérez de Menacho simboliza, de cierto modo, la escolástica indiana en su totalidad: legendaria, pero desconocida y frecuentemente ignorada o malinterpretada, a veces hasta extremos grotescos, pero siempre fascinante. Y las semejanzas no se agotan ahí.

La escolástica indiana fue una filosofía universitaria, una filosofía de catedráticos, con todo lo que esto significa: aprecio por la autoridad y el rigor, pero también *disputatio*, agonía y debate. Pérez de Menacho fue un catedrático ejemplar, no solo en cuanto a su sabiduría, agudeza intelectual y diligencia en la escritura, sino a elementos fundamentales en la vida universitaria, como la cortesía académica y la puntualidad:

ni en conferencias, ni en lección, ni en las dudas que le preguntaban fus estudiantes, le vio hombre algo impaciente, o menos compuefto; antes con vna feriedad de femblante, que cautivaba, y componía a todos. No le oyeron hablar mal de opinión ni de Autor que la figuieffe, fino de todos con grande eftimación. De aquí fe originó, que en tantos actos literarios, a que prefidia, o replicaba, jamás perdió hombre el respeto, ni dio lugar a que le interrumpieffen la folución, que dava a fu tiempo; y tan a punto [...] Efecto de fu obediencia fue la puntualidad con la que acudía al oficio de Maestro, pues dexaba las más graves ocupaciones, por ocupar tiempo en repaffar algún difcipulo las queftiones para los actos, o inftruirle para algun argumento. Nunca, por negocios y ocupaciones que tuvieffe mudó la hora de fu lección, previniendo no le llamaffen a semejante hora, porque era efte fu principal oficio.⁸⁵

Y aunque Pérez de Menacho era tomista, gustaba siempre, como vimos, de buscar las razones esenciales de las diversas posiciones que asumía, demostrando así honestidad intelectual. Tampoco manifestaba un espíritu cerril: “Era muy devoto del Angelico Doctor Santo Thomás de Aquino, muy afecto á fu doctrina, apoyando siempre á fus difcipulos fu devocion, y eftudio: en materia de opiniones jamás fue parcial y con grande facilidad fe acomodaba a la interpretacion de los Autores, que fentia fer mas apropoffito de lo que el Santo dezia”.⁸⁶ De manera semejante, la escolástica indiana era esencialmente metafísica y, por tanto, abierta a la realidad, contrariamente a los que la caricaturizaron, usualmente desde posiciones inmanentistas que tienden al dogmatismo filosófico o a la abolición escéptica de toda ciencia, y estuvo abierta, desde sus orígenes, a influencias variadas, con cierta inclinación a un eclecticismo que acabaría marcando de alguna manera al ulterior pensamiento hispanoamericano.

⁸⁴ Sarayana, “Un siglo de teología en el Perú (1575-1675)”, 214.

⁸⁵ Irisarri, *Vida admirable y heroycas virtudes*, 50.

⁸⁶ Irisarri, *Vida admirable y heroycas virtudes*, 52.

En conclusión, la escolástica indiana se caracterizó no por ser un simple juego *crítico* o un intento por fundar un nuevo mundo desde la mente del sujeto filosofante, sino por su carácter sapiencial, que incide en la vida de los hombres, y nace de su *telos* divino. Pérez de Menacho encarnó este horizonte de *divinización* en sus escritos, en su vida como maestro y religioso y finalmente en su enfermedad y muerte.

César Félix Sánchez Martínez
cesar.felix.sanchez@gmail.com

Fecha de recepción: 19/11/2021

Fecha de aceptación: 28/12/2021

RESEÑAS DE LIBROS/BOOK REVIEWS

Jakob Leth Fink. Editor. *Phantasia in Aristotle's Ethics. Reception in the Arabic, Greek, Hebrew and Latin Traditions*. Bloomsbury Studies in the Aristotelian Tradition. London/New York/Oxford/New Delhi/Sidney: Bloomsbury Academic, 2019. Paperback Edition 2020. ISBN: 9781350169142. Cloth: £28.99

Reviewed by JULES JANSSENS
De Wulf-Mansioncentrum, KU Leuven, BE
jules.janssens@kuleuven.be

At the very basis of the present volume lies a single statement of Aristotle in his *Nicomachean Ethics*, namely VI.5.1140b17-18: “But the principle does not immediately appear (*phainetai*) to the person who has been corrupted by pleasure or pain” (transl. Fink). Due to the absence of abundant material devoted to this sentence in the later tradition, attention is additionally paid more generally to how *phantasia* was understood. In the introduction J. Fink and J. Moss point to a twofold ambition in publishing this volume: (1) to draw attention to worthwhile additions – or even challenge – to contemporary scholarship on Aristotle’s moral psychology present in the Aristotelian tradition; and (2) to challenge the predominantly intellectual focus on *phantasia* in ancient and medieval interpretations of *NE*.¹ Moreover, they concentrate on the exact meaning of *phainetai* (and related terms) in *NE*, and point out the possibility of either a ‘phantastic’ interpretation or an ‘intellectualistic’ interpretation, with a preference for the former, but without wholly rejecting the latter. They conclude the introduction with a brief survey of the six contributions that follow.

In the first contribution, F. De Haas discusses the views of two ancient Greek commentators, viz., Aspasius and Alexander of Aphrodisias. Based on a careful examination of a few key passages in Aristotle’s *De anima* and *NE*, he insists that for Aristotle we humans, by developing our virtues, do not only acquire a new state of our soul, but also change the way in which the world appears to us – at least in terms of good and bad. He then focuses on two fragments of Aspasius’ commentary (or rather his ‘modest paraphrase’, as de Haas notes) – i.e., related to *NE* II.4 and III.5. In both cases he highlights the significance of the Stoic discussions for Aspasius’ rewordings, even if these remain doctrinally closer to Aristotle than to the Stoics. Aspasius, for example seems to speak, even if briefly, of living a life ‘in accord with nature’ more closely in alignment with the Stoic understanding of this expression than Aristotle’s – according to which virtue is going beyond natural endowments. But Aspasius, in addition, seems to argue against the Stoic view regarding the epistemic priority of the kataleptic appearance, based on Aristotle’s idea of the ‘naturally

¹ Here, and in what follows we will always use the abbreviated form *NE* for *Nicomachean Ethics*; Fink and Moss simply state *Ethics*, based on the fact that in the book no attention whatsoever is paid to the *Eudemian Ethics* because that work remained largely unnoticed, especially after Aspasius (see pp. 7-8).

good one'. In both cases the notion of *φύσις*, 'nature', occupies an important place. It would perhaps be worthwhile to make a systematic analysis of all passages in which this notion occurs in Aspasius' commentary in order to see how he understands it in each case. With regard to Alexander, de Haas discusses three fragments: i.e., *Ethical Problems* 29, *Mantissa* 23, and an extract from *De fato*, which are all related to *NE* III.5. He convincingly shows that Alexander particularly emphasizes man's responsibility in developing their natural endowment of acquiring virtue. But, above all, for Alexander the wise man possesses a power (*exousia*) which allows him to make at all times a choice between two alternatives. This latter affirmation, as de Haas stresses, can only be understood in the framework of Alexander's battle against Stoic determinism.

In the following contribution, F. Woerther focuses on the Arabic tradition, and especially on Averroes' *Middle Commentary on the Nicomachean Ethics*. She offers a brief, but helpful introduction to the work, preceded by one on the Arabic translation of the *Nicomachean Ethics*, and its reception among Arabic thinkers. Regarding al-Fārābī, she notes that he used in two of his works (i.e., *Harmony* and *Selected Aphorisms*) he utilized a translation of the *NE* which is different from the one extant in the Fez Unicum. It would be interesting to examine whether this is also the case in another of al-Fārābī's works (which is not referred to by Woerther), i.e., *Reminder on the Way to Felicity*, *Kitāb al-tanbih 'alā sabīl al-sa'āda*, where several passages are present that possess a close link with the *NE*. As to al-Fārābī's – largely lost – *Commentary on the Nicomachean Ethics*, how 'probable' is it, as Woerther affirms, that Albert the Great in fact knew it, given that only a small fragment, related to its introduction, has been preserved in Latin translation?² Regarding the crucial passage of VI.5, Woerther insists that we have thus far not yet discovered any testimony of the Arabic translation of book VI. Nonetheless, based on the Latin and Hebrew translation of Averroes' *Commentary*, she convincingly argues that the Arabic translation of *NE* VI.5.1140b17-18 was in all likelihood based on a misreading of the Greek, namely reading *διεφθαρμένος* in an accusative instead of a dative form. In line with this mistaken translation Averroes presented a new way of understanding *φρόνησις*, namely as the union of moral excellence and reason. This becomes all the more evident if one looks at the broader context, as quoted by Woerther, which covers *NE* VI.5.1140b11-21. However, she translates in the opening line of the Hebrew translation of Averroes' commentary the expression *yir'at hêt* (translating the Greek term *σωφροσύνη*) as 'temperance', whereas it literally means 'fear of sin'. Later in the volume, C. Meir Neria (pp. 106-108) will translate it in this latter way and will even emphasize that Joseph ben Shem Tov, in an attempt to

² See Frédérique Woerther, *Le plaisir, le bonheur, et l'acquisition des vertus: Édition du Livre X du Commentaire moyen d'Averroès à l'Éthique à Nicomaque d'Aristote, accompagnée d'une traduction française annotée, et précédée de deux études sur le Commentaire moyen d'Averroès à l'Éthique à Nicomaque* (Leiden-Boston: Brill, 2018), 32-36, where the fragment is edited, together with a French translation, and is indicated as existing in two manuscripts. In the introduction (*ibid.*, p. 3, n. 14), Woerther refers to a possible knowledge of al-Fārābī's *Commentary* in Latin translation by Albert in terms of 'peut-être' ('maybe'), which looks in the actual state of affairs more appropriate than 'probable'.

Judaize the *NE*, consciously opted for this specific expression. Therefore, it is regrettable that Woerther does not explain, at least in a note, her preference for ‘temperance’ as translation of the Hebrew expression.³ After analysing six other passages, Woerther concludes that Averroes did not devote a specific passage to the role played by *φαντασία* in an ethical context. She insists that Averroes limits himself to specify this kind of *φαντασία* as involved with the perception of sensibles and its being closer to the senses than to the mathematical perception that is analogous to it. Hence, Averroes seems to establish a link with Aristotle’s natural philosophy, and thus might suggest a willingness to consider a route to the *Ethics* that originated in Aristotle’s natural philosophy, as Fink and Moss suggest in their introduction.

M. Trizio deals with the medieval Greek (Byzantine) tradition, more specifically with Eustratius of Nicaea. After offering a brief though substantial survey of *NE* in Byzantium from the end of the 11th. through the 15th. century (including major thinkers as e.g., Michael of Ephesus, George Pachymeres and George Scholarius), he observes that Eustratius is the only one useful witness for approaching *NE* VI.5.1140b17-18. From his commentary (of which Trizio offers an English translation), it is obvious that Eustratius does not interpret Aristotle’s affirmation as referring to *φαντασία*, but rather to *φρόνησις*, understood (related to *NE* VI.12.1144a28-31) as a disposition evolving from *δεινότης* (cleverness) with the aid of ethical virtues. At first sight, despite a fundamentally different approach, this interpretation of *φρόνησις*, insofar as it poses a link between reason and the ethical virtues, shows great similarities – without being fully identical – with the one presented by Averroes. But only an in depth comparative study can clarify how far this similarity reaches, in which it would be crucial to determine whether *φρόνησις* is effectively involved in the peculiar perception of the end or goal in moral agency, as Trizio (p. 73) suggests; moreover, the way Eustratius presents *φρόνησις* in his commentary on *NE* VI.8.1142a25-30 ([partially]translated on p. 74) – in spite of being not connected to the exegesis of 1140b17-18 – undoubtedly deserves serious attention. Trizio insists that *φρόνησις* perceives a single individual circumstance as such, but, unfortunately, does not further comment on it. Very convincing is Trizio’s identification of the ‘eye of the soul’ with reason (and, in 1144a28-31, more specifically with practical intellect) as well as his pointing out the introduction of Platonic and Christian elements in Eustratius’ interpretation.

³ Chaim Meir Neria recognizes explicitly that he had access to Woerther’s translation, and that he even quotes it, although with a few modifications. One wonders whether he has informed Woerther of this, given that she offers no reference to his paper and, moreover, presents no justification whatsoever for her – at least, at a literal level – somewhat unusual translation. Perhaps she opted for it on the basis of Berman’s observation that “the Hebrew expression (being rendered by him as ‘fear of sin’) most likely can serve as an example of of the secularization of the Bible and understanding it in ‘neutral’ political and ethical ways”, see Lawrence V. Berman, “*Σωφροσύνη* and *Ἐγκρατεία* in Arabic, Latin, and Hebrew: The Case of the *Nicomachean Ethics* of Aristotle and its *Middle Commentary* by Averroes”, in *Orientalische Kultur und Europäisches Mittelalter*, edited by A. Zimmermann and I. Craemer-Ruegenberg (Berlin-New York: De Gruyter, 1995), 274-287, especially 283.

I. Costa concentrates on a somewhat larger passage of *NE* VI.5.1140, namely b11-21, which he labels the ‘goal’s destruction (or disappearance) passage’ (GDP). Before dealing with three Latin commentators – i.e., Albert the Great, Thomas Aquinas and Radulphus Brito – he first highlights how the passage, and especially the notion of *φρόνησις*, must be understood in the context of Aristotelian psychology. He offers textual evidence that for Aristotle *φρόνησις* fully knows the end, is imperative compared to both the means and the end, and is not distinct from moral virtue concerning its object, but only concerning its subject. On the basis of this threefold consideration, Costa concludes that the appearance, or the disappearance, of the goal-principle in GDP does not mean a purely epistemological act, but rather the capacity of practical reason (or the lack of it) in feeling the imperative strength of a virtuous goal (p. 84). He, moreover, insists not only that the vicious person cannot see the principle, but that this can be the case, at least temporarily, for the incontinent person as well. Having briefly outlined the different translations of *NE* in Latin, Costa starts with Albert the Great’s introduction of the practical syllogism in his *Lectura cum questionibus*, and this is in order to explain how pleasure and pain corrupt ‘prudentia’ (*φρόνησις*). Albert insists that pleasure does not destroy the major, which expresses the imperative of the goal, but offers a corrupted minor, and hence completely destroys the conclusion, given its having destroyed the link between the major and the minor. Costa herein detects a reading of GDP as a description of incontinence, and finds further confirmation for this interpretation in a passage of VII.2 (quoted in Latin on p. 96, n. 19 and partially translated on pp. 86-87; however, I am inclined to read at the beginning: “if scientific knowledge is so [i.e. perfect] in [*est tantum in*] the universal, or major proposition”, instead of “... only concerns the universal...; and somewhat later “and mostly in (*et partim in*) the particular, or minor proposition” instead of “and partly in relation to ...” – but these comments in no way affect Costa’s argument in favour of Albert’ interpretation of GDP in terms of ‘incontinence’; on the contrary, they rather fortify it). As to Thomas Aquinas, Costa detects a reading of GDP in terms of vice rather than incontinence, as was the case with Albert. Most interesting is Costa’s pointing out how Thomas, in *De Malo* 15.4 – i.e. in his ‘theological’ treatment of lust (*luxuria*) – saves *φρόνησις* as a general condition of virtue and had GDP in his mind when he mentions the ‘blindness of mind’. Regarding Radulphus Brito, in spite of his offering no plain explanation of GDP in either of the two redactions of his commentaries on *NE*, Costa convincingly shows that in Q. 166-167 of the second redaction (several passages of which are quoted according to the provisory critical edition he was preparing and the publication of which is now announced by Brepols for 2022) that Brito, *inter alia*, presents continence in the light of GDP, uses the practical syllogism in a way that is similar to Albert’s use and distinguishes between two types of impediments for acting virtuously, i.e. psychological and related to incontinence – this latter being more deeply rooted and possibly definitive.

The medieval Hebrew tradition is treated by C. Neria. Similar to Costa, he discusses the enlarged passage *NE* VI.5.1140b11-25 (not just b16-17, as suggested by the title of the contribution), while he adds at the end a small section devoted to *NE* I.2.1002b9-11. Regarding 1140b11-25, he quotes a modified version of Woerther’s English translation (see

above) of Samuel ben Judah of Marseille's Hebrew translation of Averroes' *Middle Commentary* (dated 1321). He insists (following Berman) that *yir'at hēt*, "fear of sin", is foreign to the Aristotelian world, but he (*pace* Berman) sees in this a sign of an intention to Judaize the *NE* rather than to secularize the Bible. He bases this claim of Judaization on Joseph b. Shem-Ṭob's commentary on Rabbi Don Meir Alguades' (early 15th century) Hebrew translation (which is based on Grosseteste's Latin translation) of the *NE*, where several passages explicitly mention an important conformity between Aristotle's thought and the Bible. In this way Joseph opened the way for a large reception of Aristotle's *NE* in Jewish thought, largely facilitated by a very popular homelitic work, i.e. *The Binding of Isaac*, by Rabbi Isaac 'Arama, a young member of his generation. In a kind of appendix (although not presented as such by him), Neria emphasizes that Joseph b. Shem-Ṭob, in his commentary on *NE* I.2.1002b9-11, poses a direct link between one's way of life (i.e., virtuous or vicious), and what one experiences in one's dreams (inspired by but going further than Averroes), and the possibility for the prophet (and him alone) to use the active intellect while sleeping (against Averroes). He concludes that Joseph combined elements of technical commentary with an explicit linking of *NE* to outspoken Jewish texts – thus creating a new discourse, namely by lending his commentary a dimension of novelty and theological daring. Here, one wonders if – and, if so, to what extent – Joseph b. Shem-Ṭob has not found an important source of inspiration in the *Guide of the Perplexed* of Maimonides. Finally, it must be stressed that the Hebrew *NE* is either a Greek-Arabic-Hebrew or a Greek-Latin-Hebrew translation, but never a direct Greek-Hebrew translation, and in the Hebrew commentarial tradition one sees Arabic (Averroes) and Latin (Thomas Aquinas) influences, which became both influential from the 15th century on, as attested by Joseph b. Shem-Ṭob. This complicates any judgment concerning the real originality (or not) of a Hebrew commentator, but everything indicates that Neria, in his contribution, succeeds in valorizing in an appropriate way these different elements.

In the last chapter, J. Fink concentrates on contemporary Aristotelian scholarship. The focus is no longer on the intellectual aspect of *φρόνησις*, as was the case in the major part of the ancient and medieval traditions, but on the physiological mechanisms underlying it. With regard to the central terms 'appears' and 'pleasure and pain', Fink underlines *inter alia* that for Aristotle a *φάντασμα* has a causal power in the body similar to the causal power of the perception from which it originates and that tactile perceptions are an animal's first and most immediate means of discriminating pain and pleasure. His textual indications for both ideas are relatively strong, and hence convincing. Certainly interesting, though not having the same strong textual basis as the two claims just mentioned, is his qualification of the *φαντασία βουλευτική* as the expression of a morally neutral deliberation, which can neither be reduced to desire exclusively, as Aristotle explicitly says, nor to reason exclusively – here Fink specifies 'according to what I think' (in addition, he recognizes [on p. 141] that his translation of *De anima* III.11.434a5-12 – the crucial, but, as Fink rightly observes, difficult passage about "deliberative phantasia" – involves a good deal of interpretation already). According to Fink, "deliberative phantasia" makes moral situations and moral principles appear to an agent as they do. It provides a framework for deliberation

and, moreover, produces unified phantasmata with more or less attraction. In addition, he notes that pleasure is the first motivating factor that explains why some acting appears attractive to an agent. Following Corcilius, Fink ascribes to Aristotle a 'motivational hedonism'. But, he insists – in a largely innovative way – that *φαντασία* is implied in character formation; that an agent is only virtuous in the truest sense of the word if moral virtue and *φρόνησις* are successfully integrated in him; that *σωφροσύνη* (temperance) preserves *φρόνησις*; and that the corrupted agent lacks any genuine moral principle, not because he is intellectually weak-sighted, but because his sense perceptual affective disposition does not allow him to discriminate anything that could motivate him to act, hence implies a failure with respect to his *ῥηθος*. Fink, albeit inspired by contemporary studies, expresses a few new ideas regarding Aristotle's ideas on moral deliberation and character formation. They clearly deserve serious attention. And I think the same remark applies to all contributions of this outstanding volume.

Yoav Meyrav. *Themistius' Paraphrase of Aristotle's Metaphysics 12*. Aristoteles Semitico-Latinus 25. Leiden: Brill, 2019. 650 pp. ISBN: 9789004400436. Cloth: €129

Yoav Meyrav. *Themistius: On Aristotle Metaphysics 12*. Ancient Commentators on Aristotle. London: Bloomsbury Academic, 2020. 200 pp. ISBN: 9781350127241. Cloth: £76.5

Reviewed by FEDERICO DAL BO
University of Heidelberg
fdalbo@gmail.com

Dr Yorav Meyrav has recently published two important editions of the same fundamental work: Themistius' paraphrase of the 12th book from Aristotle's *Metaphysics*. The study of Themistius' paraphrase – originally written in Greek, then translated into Arabic, and eventually in Hebrew – is a textual challenge in itself and can be summarized in this almost ironic line: “this is a study of a translation of a translation of a book about a book” (*Themistius' Paraphrase*, p. 1). These two publications are quite different from each other with respect to dimensions, readership, and readability. Nevertheless, they are complementary in pedagogical and educational terms. Therefore, they will be discussed together in the present review as I examine their similarities and differences. These two related publications pursue two common goals: first, clarifying how Greek philosophy has progressively penetrated Arabic philosophy through translations and paraphrases; second, showing how Jewish philosophy has gradually departed from the original Arabic setting and gradually developed in an autonomous philosophical system.

There are, at first, a series of insurmountable philological difficulties that Dr Meyrav has clarified since the very beginning of the text: “Aristotle's Greek is extant, as is Moshe ibn Tibbon's Hebrew. Between them, Themistius' Greek is lost, and fragments of Ishāq's Arabic are scattered in different versions among different sources” (p. 1). In particular, the lack of the entire Arabic translation has complicated further the treatment of Themistius' already complex Greek paraphrase of Aristotle's *Metaphysics*. Dr Meyrav has successfully recovered several portions and fragments of the Arabic translation from surviving manuscripts and quotations from other medieval Arabic authors. Before this accurate investigation, it was almost impossible to clearly determine the nature of the textual, semantic, and theological transmission of this text from one language to another – from Greek to Arabic, from Arabic to Hebrew, and eventually from Hebrew to Latin (Yet Dr Meyrav does not treat the Latin translation that he considers too detached from the previous versions to be truly part of the same textual tradition). As aptly emphasized in the introductions to both these texts, the losses of the original Greek text and its Arabic translation have long impacted the reception of Themistius' paraphrase of Aristotle's *Metaphysics*. This was a quite unfortunate circumstance, especially considering that this paraphrase – rather than Aristotle's own book of *Metaphysics* – had actually been fundamental to disseminating Aristotelian philosophy into the Arabic and Jewish world.

In this respect, Dr Meyrav has had to come to terms with a convulsed, confused, and often deceptive textual transmission. Aristotelian philosophy was only “transplanted” into the Arabic milieu through a complex process of mediation that heavily impacted the conceptual integrity of the original Greek text. There were several serious linguistic, religious, and social differences when passing from a pagan Greek society to a monotheistic religious Arabic one. As a result, it was quite obvious that serious transformations of fundamental notions from Greek metaphysics – say, the one of Being in its several lexical versions – took place in this transcultural dissemination. This all heavily impacted the process of “assimilating” Greek philosophy to the theological requirements and expectations of Arabic metaphysics. In many respects, the process of transformation was no less intrusive than the one from Greek to Latin – about which Martin Heidegger had famously lamented in his “destruction of metaphysics.” The degree of transformation from Aristotle’s *Metaphysics* to the Arabic translation as the latter’s reflection in the Hebrew translation of Themistius’ paraphrase will be later examined through a single, prominent example: the translation and reception of the Greek term *ousia* (“essence”).

The primary merit of *Themistius’ Paraphrase*, published in 2019, is providing the modern reader with a comprehensive set of philological tools: extracts from the Arabic translation published together with an accurate edition of the Hebrew translation. Unfortunately, Themistius’ Greek text is now lost. Besides, this paraphrase deeply departs from Aristotle’s *Metaphysics* – as it is also reflected in its translations into Arabic and Hebrew. This circumstance also makes it useless – and potentially confusing – to directly compare the surviving (fragmentary) Arabic and (full) Hebrew translations with Aristotle’s original text. On the contrary, this critical edition of Themistius’ paraphrase allows for reading the Hebrew text and occasionally comparing it with the original Arabic, when possible. Dr Meyrav has also included a quite long running commentary on Themistius’ Hebrew and Arabic text that points out pertinent lexical, textual, philosophical, and philological issues. He has also included a very detailed introduction with several – Arabic, Arabic-Hebrew, and, occasionally Greek-Arabic-Hebrew – charts that discuss the major points of departure from Aristotle’s text and the conceptual evolution into this trilingual tradition. A bilingual Hebrew-Arabic glossary and a series of other philological tools finally allow for accessing the text – given the reader’s trilingual competence in Greek, Hebrew, and Arabic – from a rigorous philological point of view.

Despite all its numerous merits, this edition seems to reach us from a time capsule – coming to us from a distant time when exceptional competence in languages was obvious, if not expected. Therefore, this first publication provides no translation into a modern language except for the passages that are discussed in the extensive introduction. Apparently, a modern translation of the text is not required for this kind of critical edition. As a result, this already hypertrophic edition offers no English translation either of the main text of Themistius’ paraphrase, or of the several quotations disseminated in the text, or even of the single Greek, Arabic, and Hebrew words that constantly punctuate almost every page

of this impressive work. (Yet there are occasionally some cases where a few passages, expressions, and words are actually translated but this seems to be a sort of slip of the pen rather than expressing some true sympathy for a modern reader).

The author's and editor's wishful thinking is that this text is already accessible as it is. In truth, the result of this gigantic philological work (for the considerable bulk of almost 700 pages!) probably is much more than an ordinary academic reader from philosophy, Arabic studies, and Jewish studies could actually digest. It is clear that Dr Meyrav shares with the series editor the optimistic, perhaps, too optimistic, view that there are actually plenty of readers out there who can effortlessly access a trilingual edition of an already extremely difficult text — the ancient paraphrase of one of the fundamental texts of Greek philosophy. The result is overwhelming if not somehow intimidating. The difficult content of Aristotle's 12th book of *Metaphysics* would already be enough to discourage whoever is not equally trained in Greek, philosophy, and metaphysics. In addition to this, the extraordinary difficult textual circumstances — Themistius' departure from Aristotle's original text, the missing Greek paraphrase, the missing Arabic translation, and only a surviving Hebrew translation as a third textual witness of this intellectual wandering between cultures — make reading this text almost comically, if not even ridiculously, difficult. In addition to already impressive competence in Greek, philosophy, and metaphysics, an equal competence in Arabic and Hebrew is also required. Admittedly, the lack of an English translation (except for some passages discussed in the introduction) bring all these difficulties to the extreme.

It is then unsurprising that just a few months after publishing this impressive and yet somehow self-indulging critical edition, Dr Meyrav also published, in 2020, an English translation of this text: *Themistius: On Aristotle Metaphysics*. This second text only includes an agile translation of the surviving Hebrew translation of the lost Arabic translation of Themistius' paraphrase. This is not a surprising decision. On the contrary, it is apparent that this second edition has actually been conceived and arranged for the sake of a modern reader. This agile, accurate English translation undoubtedly comes as a secret, unspeakable relief to whomever was already at odds with the first, bulky edition. In general, this second edition is considerably much shorter than its predecessor and results in an acceptable, reassuring length (around 200 pages). The minimalist yet poignant introduction enables the reader to appreciate the burden of work required in these dire philological circumstances but spares them the philological discussion on stemmata and variants that was unforgivably given to the reader in the first publication. On the contrary, this introduction is also kind enough to educate the reader about the great value of a lost jewel from the ancient Greek past. It is almost obvious to say that Themistius' paraphrase was fundamental in shaping the reception of Aristotle's *Metaphysics* in Arabic and, by extension, Hebrew philosophy. Similarly to its philological twin, this edition too includes a running commentary that is considerably more agile than its predecessor, and a tripartite glossary — “English-Hebrew-Arabic Glossary,” “Hebrew-Arabic-English Index,” and “Arabic-Hebrew-English Index” — that is clearly an expansion on its previous version and allows for browsing Themistius' complex vocabulary from any direction one wishes — either for discovering how modern

philological terms were expressed in both Arabic and English or how a specific Arabic term was translated into Hebrew or how a specific Hebrew term had translated the corresponding Arabic term.

Given this general description of both publications, it is now possible to offer an example of what the experience of reading might be when approaching this extremely complex text. Simply put, the question is: how well do these twin texts serve the purpose of reading Themistius' paraphrase of Aristotle's *Metaphysics*?

My experience was positive but sometimes a little frustrated by the impractical necessity of skipping from one publication to another, the distribution of important remarks in many places, the overwhelming overabundance of philological details, and sometimes the surprising lack of observations on fundamental semantic shifts. I will try to make myself clear with an important example: the opening lines from Themistius' paraphrase. The text begins with a quite long paraphrase from a brief statement from Aristotle's *Metaphysics* that reads in Greek as *perì tes ousias he theoria; ton gar ousion ai archai kai ta aitia zetountari* (*Metaph.* 1069a18-19). This famous line was translated by David Ross in 1924 as follows: "substance is the subject of our inquiry; for the principles and the causes we are seeking are those of substances." This translation is a reference work, and therefore is also used by Dr Meyrav when discussing Aristotelian philosophy. Yet it is clear that Ross' rendering of *ousia* (literally: "being") with "substance" after the traditional Latin translation of *substantia* (literally: "what underlies") is seriously outdated and hardly reflects the latest development of metaphysical thinking, in the most part influenced by Martin Heidegger and, for instance, by his claim that *ousia* rather points to the "ontic" aspect of Being rather than to its "substance," under the influence of the Latin translation of *ousia* with *substantia*.

However, after securing the reading of Aristotle's original Greek text, one can open up Themistius' paraphrase and read it both in Arabic and Hebrew in Dr Meyrav's edition (*Themistius' Paraphrase*, pp 152-153) and then move to his notable running commentary on the corresponding passage (pp. 326-330). In his first work, as anticipated, Dr Meyrav does not offer any English translation of the text but actually discusses the opening lines in the Introduction. There one can find a "working translation" in a chart comparing – only in English – these formidable opening lines in the original Greek and surviving Hebrew translation. The English translation of Themistius' opening lines runs as follows: "Aristotle said: 'existent' is said in many ways. But since we set out to inquire into the principles of the existents, we only set out to inquire into the principles of substance, because substance is of the highest degree among all of the existents herein" (*Themistius' Paraphrase*, p. 136, table 55). In his second work, Dr Meyrav has aptly reworked this first translation and provided a more convincing one: "Aristotle said: 'existent' is said in many ways. But we, when we set out to enquire into the principles of the existing thing, we only set out to enquire into the principles of substance, because substance is the most fitting existent in this respect" (*Themistius On Aristotle*, p. 25). What can be learned from these – already extremely difficult – opening lines and Dr Meyrav's running commentary?

Dr Meyrav is extremely careful in providing the reader with a clear examination of the Aristotelian notion of “substance” and in its reception in Themistius’ paraphrase. His running commentary is quite generous on the topic (*Themistius’ Paraphrase*, pp. 326-329). In both publications, the running commentary to these opening lines is particularly interested in observing some changes when passing from the Arabic to the Hebrew text. The mass of philological information with which Dr Meyrav generously provides the reader has probably diverted the attention from other equally important philosophical notions that are sometimes a little neglected. For instance, it is puzzling to note that Dr Meyrav has never discussed – or failed to put this discussion in a clear, prominent position in his introduction and running commentary – the decisive semantic differences between formidable notions like the Greek *ousia* (from the verb “to be”), on the one hand, and the Arabic *mawjūd* the Hebrew *nimtza* (from the verb “to find”), on the other hand. While it is clear that the Hebrew notion was reproducing the Arabic form, it should not be neglected that the notion of Being was heavily discussed by al-Farabi and then by Avicenna, especially when they both argued whether the original Greek notion should be expressed either as *wujūd*, *mawjūd* or *huwiyya*. It is not necessary to recall Henry Corbin for appreciating the extraordinary transformation of the notion of Being in this trans-cultural context. It might be sufficient to say that Western scholarship has often argued that *wujūd* (and its derivatives) properly defines a “finding” rather than a “being” or “existence.”

Unfortunately, things are complicated further as Themistius’ paraphrase expands on the relatively short passage from Aristotle’s *Metaphysics* and mobilizes the notion of “substance” (*jawhar* and *‘etzem*), that is, “the most fitting existent” (*mawjūd* and *nimtza*). As it is clear from the previous quotations from his two works, Dr Meyrav has taken great care to reflect these semantic changes in his English translation but has never found it necessary to discuss them openly, perhaps by delivering part of his remarkable philological and philosophical acumen also to some basic explanation of the problematic notion of Being in a “Semitic” context. True, it has to be appreciated how Dr Meyrav reflects in his lexical choices Themistius’ remarkable care to distinguish between “existence” and “substance” on both a lexical and theoretical level. Nevertheless, an open discussion of important semantic shifts would have personally interested me much more than many specific philological and codicological minutiae that especially abound in Dr Meyrav’s first publication. Hopefully, he might consider delivering another excellent piece of scholarship on this topic in the near future.

These remarks do not intend in any way to depreciate the author of these two impressive works but rather force us to ask whether it was actually necessary to publish two texts – which are both mutually exclusive and complementary. There are important things that can only be found in one of the two texts, while a full comprehension of Themistius’ paraphrase still requires the use of both. Moreover, there are details that only the first philological edition generously provides, while scholarly maturity is only to be found in the second text. This should be clear: here is not simply a question of helping a less skillful reader who requires an English translation to orient himself in the intricacies of a philological nightmare.

Yes, an English translation perhaps helps in browsing a trilingual mess – between a lost Greek original, its lost Arabic translation, and the surviving Hebrew translation as a third, indirect witness of what has irremediably been lost. Nevertheless, there is a more subtle question. Someone is almost exhausted while trying to emerge from these textual and philological difficulties. In the end, the philological difficulties that are made present to the reader almost deprive him from the opportunity to read Themistius' text for what it actually is – the paraphrase of one of the most fundamental texts of Western metaphysics. Besides, why would anybody embark on reading this text if not for its invaluable content? There is nobody who would contest the assumption that Aristotle's *Metaphysics* has provided both West and East “rigorously thinking” about the question of Being and God. This circumstance alone already justifies the incredible effort to produce – and read – a modern edition of this text. Yet this should not excuse the redundant editorial choice to have the same text published twice in a few months while unnecessarily dispersing Dr Meyrav's fundamental scholarship into two separate publications that are equally valuable and necessary. This is a paradox that has haunted me while reading and enjoying both of these two books that can only be saluted as two of the most notable recent publications in Jewish Studies.

Sergi Grau Torras. *Les transformacions d'Aristòtil: filosofia natural i medicina a Montpel·ler: el cas d'Arnau de Vilanova (c. 1240-1311)*. Treballs de la Secció de Filosofia i Ciències Socials 50. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 2020. 263 pp. ISBN: 9788499655666. Cloth: €40

Reseñado por RAFAEL RAMIS BARCELÓ
Universitat de les Illes Balears – IEHM
r.ramis@uib.es

El libro que vamos a comentar a continuación es el fruto de la tesis doctoral de Sergi Grau Torras, defendida en 2015 en la Facultad de Filosofía de la Universitat Autònoma de Barcelona, bajo la dirección de tres grandes arnaldistas: Jaume Mensa, Sebastià Giralt y Michael R. McVaugh. La obra fue galardonada con el premio IEC de Filosofía Joaquim Carreras Artau de 2017 y ha sido publicada por la misma institución.

Cabe señalar, de entrada, que es una obra muy cuidada, como las que acostumbra a preparar el IEC, y que Jaume Mensa la ha editado con esmero, como hace siempre. Por lo tanto, de entrada, es un deleite visual un libro tan bien presentado y sin errores tipográficos, que contiene asimismo un buen índice de antropónimos.

El contenido de la obra es asimismo muy interesante, pues analiza la recepción de Aristóteles en la obra médica de Arnau de Vilanova, siguiendo la estela, entre otros, de McVaugh, Crisciani y Ferrari. Del mismo modo que los estudios arnaldianos tienen dos grandes vertientes (la médica y la espiritual), Sergi Grau se ha concentrado en la obra médica y de filosofía natural, pues la relación entre las Artes y la Medicina es uno de los puntos más destacados del libro.

La obra se divide en dos partes. La primera de ellas analiza la recepción de Aristóteles en la Universidad, y aborda algunos temas ya conocidos y otros que han sido objeto de discusión en los tiempos recientes. Tras explicar brevemente la asimilación de Aristóteles en la Facultad de Artes de París, Grau Torras pasa a analizar la relación entre la filosofía natural y la medicina, incidiendo en el impacto de la recepción aristotélica entre los médicos. Tras examinar las obras del *curriculum* médico y de la importancia de la *Articella*, se detiene en un examen moroso acerca del lugar que ocupó el Estagirita en la Facultad de Medicina de la Universidad de Montpellier, en la que estudió y profesó: el autor aborda los orígenes de la institución, el plan de estudios, la relación entre las Artes y la Medicina, la llegada del aristotelismo a Montpellier y los primeros testimonios de dicho encuentro: *Magister Cardinalis* y *Gilbertus Anglicus*. Esta parte se completa con un rápido resumen de la presencia de Aristóteles en las escuelas italianas de Medicina (especialmente, la de Salerno) y la discusión – fundamental – acerca de si la medicina era una ciencia o un arte.

La segunda parte, la más extensa e importante, analiza la relación entre Aristóteles y Arnau de Vilanova. Comienza con una descripción de las obras médicas de Arnaldo, que divide en cinco grandes grupos (traducciones y elaboraciones, comentarios, aforismos,

obras de medicina teórica y de filosofía natural y, por último, tratados de medicina práctica). Seguidamente afronta la discusión acerca de si Arnau cursó los estudios de Artes – en la que parece terciar a favor de la respuesta afirmativa – y analiza la biblioteca del ilustre médico, que conservamos gracias a dos inventarios. Tras distinguir el uso de Aristóteles en la obra religiosa y en la obra médica de Arnau de Vilanova, Sergi Grau estudia la relación del médico valenciano con el averroísmo, y lo compara con algunos coetáneos, como Bernard de Gordon.

Al analizar las obras médicas, Grau indica que ha hallado alusiones de Arnau a Aristóteles en un total de doce obras, y que el número total de las referencias es, al menos, de cincuenta y seis, de las cuales treinta y nueve están relacionadas con cuestiones de filosofía natural (p. 119). En este sentido, cabe indicar que la obra más citada fue *De animalibus*, con diez alusiones, seguida de *De anima* y de *Metaphysica*, con ocho cada una. Sin embargo, no solamente fueron las obras de filosofía natural (*De generatione et corruptione*, *Liber meteorum*, *Physica*, *Liber caeli et mundi* y *De somno et vigilia*) las que trató Arnau, sino que hallamos un total de ocho referencias a los tratados de Lógica, dos a la *Ética* y cinco a obras pseudoaristotélicas.

En las páginas y capítulos siguientes, Grau desgrana el contexto de cada una de las citas a Aristóteles. En cuanto a la relación con el averroísmo, el autor indica que “Arnau s’aixeca en contra d’aquesta submissió de la medicina a la filosofia de la naturalesa que propugna Averrois. Arnau considerava la medicina com una *ars operativa*, però també identificava la seva concepció com a ciència en el sentit aristotèlic, que també es pot fer extensible a l’averroisme mèdic” (p. 125). En lo tocante a las abundantes referencias de los libros sobre los animales, escribe que “Arnau de Vilanova utilitza idees que apareixen als llibres sobre els animals d’Aristòtil per descriure processos biològics i fisiològics de l’èsser humà dins l’àmbit de la medicina” (p. 187).

La obra concluye con un análisis rápido a la presencia de Aristóteles en la obra religiosa, en la cual Grau ha localizado cuatro citas en la obra religiosa auténtica y una en la apócrifa. Las obras citadas fueron la *Metaphysica*, la *Topica* y, en menor medida, la *Ethica* (p. 209). No hay duda de los vínculos entre ambos tipos de obras arnaldianas, pues el médico, sobre todo en la última etapa de su vida, quería curar la sociedad en conjunto de los males que la aquejaban, propugnando un retorno al cristianismo auténtico.

Grau concluye que es muy probable que Arnau hubiera estudiado Artes y da por seguro el conocimiento de toda la obra aristotélica. De hecho, interiorizó las ideas del Estagirita y llegó a defender la medicina como una ciencia aristotélica, dotada de un carácter epistemológico, dividida en teórica y práctica. De ahí, la verdadera asimilación de la idea aristotélica de *scientia* (p. 226). Ciertamente es que no hubo citas literales a las obras aristotélicas, sino que más bien se refirió a estas obras *ad sensum*, muchas veces de memoria. En realidad, no puede decirse que Arnau tuviera reverencia a la literalidad de los textos del Estagirita, sino que más bien hizo un uso libre de los mismos, adaptándolos a las necesidades expositivas.

En fin, para Grau, Arnau quiso construir una nueva disciplina médica con herramientas propias, aunque fundamentadas en la filosofía natural (p. 227). De hecho, la pretensión del autor fue “trobar un punt en comú entre Galè i Aristòtil” (p. 228) y ello respondía al objetivo de construir una disciplina médica y delimitar el uso que el médico tenía que hacer de la filosofía de la naturaleza.

Se trata, en definitiva, de un estudio elaborado con gran pulcritud en el que las citas a pie de página de los textos latinos permiten seguir en todo momento la argumentación, muy ordenada, que guía siempre adecuadamente al lector. No hace falta ser un experto en la filosofía natural ni en medicina para disfrutar de este libro, pensado para un público más amplio de medievalistas, interesado en estas cuestiones, aunque abierto – en general – a la discusión acerca de la recepción de Aristóteles en la Baja Edad Media. Estamos, así pues, ante un estudio bien enfocado, que ofrece unos resultados sólidos, que no solamente enriquece los estudios sobre Arnau de Vilanova, sino también los de la historia de la ciencia y de la filosofía del siglo XIII.

Jeffrey F. Hamburger. *Diagramming Devotion: Berthold of Nuremberg's Transformation of Hrabanus Maurus's Poems in Praise of the Cross*; Chicago/London: The University of Chicago Press, 2020. 384 pp. ISBN: 9780226642819. Cloth: £65

Reviewed by CELESTE PEDRO
Universidade do Porto
cpedro@letras.up.pt

An indication of the case studies at the heart of Jeffrey F. Hamburger's *Diagramming Devotion* is presented by the book's subtitle, Hrabanus Maurus's (ca. 780-856) *In honorem sanctae crucis* (ca. 810) and Berthold of Nuremberg's two-part work *Liber de misteriis et laudibus sanctae crucis* (1292) and the supplement *Liber de misteriis et laudibus interemerate Virginis genitricis Dei et Domini nostril Ihesu* (1294) are confronted and dissected in this new work; and the use of the word "transformation" is key to the analytical and interpretive examination concerning the medieval formulas the author presents (both textual and imagetic). Close to five hundred years separate the *carmina figurata* of the Carolingian abbot and the text-images of the Dominican *lector* and both follow on antique traditions. With more than two hundred pictures of diagrams and illuminations from a multitude of codices, architectural details and religious objects, Hamburger furnishes our understanding of transformation in medieval visual cultures (largely beyond Hranabus and Berthold's) and of the centrality of diagrams in artistic productions.

Hrabanus Maurus's figural poems were among the most popular visual contemplation mechanisms available for centuries. Interweaving image and text, and text as image, copies of *In honorem sanctae crucis* amounted, in number and in graphical style; yet its meaning and effect remained unchanged. In elaborating a plan for a comprehensive commentary on this work, Berthold produced a tripartite piece: honoring its original first, he then redraws and recombines its content in a very personal way, finally supplementing it with an authorial program of his own.

While Hrabanus's image-poems are ruled by a very strict grid, profoundly rooted in numerology, Berthold's text-images exist as a skeleton against a white background, making them much more orthogonal to the eye. And with its controlled symbolic visual language (of squares, triangles, and circles, combined with number, color and word cues), Berthold uses geometry for devotional purposes, applying diagrams to create typological relationships within his commentaries and transforms the ordering of Hrabanus' themes. In this sense, his diagrams are historical, illustrative and prefigurative. In the Middle Ages, exegesis and truth were interwoven: "in keeping with the theological, pastoral and devotional imperatives of his time, he not only simplifies his source but also scrambles it, but in ways that would have made it easier for his audience to comprehend."¹ Berthold

¹ Jeffrey F. Hamburger, *Diagramming Devotion: Berthold of Nuremberg's Transformation of Hrabanus Maurus's Poems in Praise of the Cross* (Chicago; London: The University of Chicago Press, 2020), 142.

restructures Hrabanus's biblical sequence to reshape human continuity, while presenting the veneration of the Cross and Mary's intersection as indispensable to the history of Salvation.

Diagrams activate and operate mental responses, using order to claim the truth both of reasons and feelings – mimicking processes and structures of knowledge production. Albeit with no necessary relation between a diagram and its object of reference, it serves as a tool of thought (it organizes), and as concept conceiver (it creates content). Medieval diagrams instruct through the participation of the viewer in processes of revelation and concealment of information (often dealing with complex data), stimulating both memory and meditation. Berthold's diagrams go one step further by assuming that visual patterns can also reveal the fulfilment of the scriptures, adding emotion to the system.

Typology and logic come out preeminently in Hamburger's analysis, and it perfectly relates to the dichotomy of what can and cannot be seen in a diagram, in addition to what is culturally codified and what is left for the reader to infer. Berthold found a highly metaphorical visual solution for diagrams in embodying truth as geometrical and theological, in a clear “parenthetical moralization”² strategy, fit for monastic traditions, transforming scriptures and their metaphors into a visual lectionary: “each element and each aspect of each element – shape, size, color, placement, sequence – becomes richly meaningful... in relation to the other elements within each diagram and the series as a whole. Each figure, therefore, does not simply designate but also commemorates”³; drawing on visual and cultural memory assets, easily identifiable by his contemporaries.

The similarities and dissimilarities between Hrabanus and Berthold take shape as a crescendo of arguments throughout Hamburger's text, signaling not only authorial influences to Berthold's project but also contemporary diagrammatic constructions with similar codes and readings. Together these factors sustain the book's argument that visual experience is something that can be studied and understood from the intellectual processes involved in producing diagrams to their materiality and transmission. “Once diagrams are viewed as material objects as well as abstractions, they can be seen as telling stories”⁴, and so they do before our eyes, by the hand of Professor Hamburger.

In chapter one, the focus is set on the visual. Hamburger's discussion of abstraction and structure creation, logic, as well as an introductory examination of the writings of C. S. Pierce (1839-1914) – mainly his *Existential Graphs*, set the stage for the conclusion that “analogous relationships undergo similar shifts, if to different ends”⁵ when analyzing different modes and codes for communicating diagrammatically across time.

² Hamburger, *Diagramming Devotion*, 211.

³ Hamburger, *Diagramming Devotion*, 270.

⁴ Hamburger, *Diagramming Devotion*, 242.

⁵ Hamburger, *Diagramming Devotion*, 32.

Even if single diagrammatical models are rare, Hamburger compresses the developments of his case study as a paradigm shift from “cross to crucifix”⁶ that goes well beyond images – which are themselves elaborated upon in chapter four.

Chapter two focuses on the “maze of meaning” of Hranabus’s twenty-eight picture-poems in praise of the Cross and their context of production. From a sequential study of *In honorem sanctae crucis*’s reception throughout the Middle Ages, the reader is introduced to Berthold and his work, putting in review the sources and cultural materials that shaped Berthold’s visual discourse.

Chapters three and four provide extensive commentary on each of the (more than ninety) diagrams and figurative images that compose Berthold’s *Liber de misteriis et laudibus sancta crucis* and the Marian supplement. Unrelated to Hrabanus’s work, the supplement is a creation by Berthold that Hamburger describes as a “hymnodic rhapsody in prose”⁷. Images are taken from the Gotha manuscript⁸, while Hamburger adds pertinent examples from other medieval sources, in a permanent dialogue of iconicity, typology and geometry.

Chapter five presents a rich and open thematic layout (using diachronic and synchronic overviews) of classical, medieval, and modern conceptions of the nature of diagrams, how their role has been discussed and received through history. Specifically, the chapter comments upon the importance of logic in the design of medieval diagrams. While presenting Berthold’s visual solutions and communication objectives, Hamburger shows the reader what type of schemes people were used to, and in what contexts; a lengthy example is given for the visual archetype of the square of opposition.

Next, in the short summary “The Maker’s Mark” (pp. 265–272), the author elaborates on the individualities, idiosyncrasies and innovations of Berthold’s work, pointing it out as a major source in the realms of diagrammatic devotion.

In addition, the work contains an appendix entitled “Description and Partial Edition of Forschungsbibliothek Gotha der Universität Erfurt, Memb. I 80” (pp. 273–310). This partial edition is of the earliest, most-extant, known manuscript copy of Berthold’s work – excluding the section that corresponds to a later copy of Hrabanus’s *carmina figurata* and including the prologue and table of contents from MS. Lat. 8916, from the Bibliothèque Nationale de France, Paris – and the full codicological analysis and commentary of Berthold’s text included here is invaluable.

It is impossible to address in this review the world of knowledge *Diagramming Devotion* contains. Along with an extremely direct and scientific presentation of Berthold’s diagrams

⁶ “from cross to crucifix” and “maze of meaning” are expressions used in the opening titles of chapters three (p. 79) and two (p. 33).

⁷ Hamburger, *Diagramming Devotion*, 212.

⁸ Berthold of Nuremberg, *Liber de misteriis et laudibus sancta crucis, Liber de misteriis at laudibus intemerate Virginis genitricis Dei et Domini nostril Ihesu* (Lake Constance region (?), 1292–94), Forschungsbibliothek Gotha der Universität Erfurt, Memb., I 80.

(their context, aim and form), Professor Hamburger illustrates the multifaceted approaches to diagrams scholars and thinkers have put forward in the last couple of millennia. This new book possesses a clear focus on the relationship between diagrams and logic and builds upon the thesis and methodology of Hamburger's earlier discussion of imagery in *The Mind's Eye*.⁹ *Diagramming Devotion* thus provides future research with a fruitful methodological model for visual and critical interpretation of medieval diagrammatical productions (although not exclusively), offers new analytical and descriptive vocabulary, and finally, but by no means least, contributes to an ongoing conversation of how human knowledge has relied on diagrammatical reasoning, through perception, memory and imagination.

Diagramming Devotion presents itself as a memorable object and it contains a literary work that fully deserves its substantial physical presence. Professor Jeffrey Hamburger has released an extraordinary study on medieval diagrams that will engage any reader and stand the test of scientific research for years to come.

⁹ *The Mind's Eye: Art and Theological Argument in the Medieval West*, edited by J. Hamburger and A. Bouché (Princeton: Department of Art & Archaeology, Princeton University, Princeton University Press, 2005).

Nicolas Weill-Parot, Mireille Ausécache, Joël Chandelier, Laurence Moulinier-Brogi, and Marilyn Nicoud. Editors. *De l'homme, de la nature et du monde. Mélanges d'histoire des sciences médiévales offerts à Danielle Jacquart*. Hautes Etudes médiévales et modernes 113. Genève: Droz, 2018. 528 pp. ISBN: 9782600057400. Cloth: €72

Recensito da MATTIA CIPRIANI
Freie Universität Berlin
mattia.cipriani@fu-berlin.de

Questo Festschrift è dedicato a Danielle Jacquart, una delle principali storiche della scienza e della medicina del XX sec., e raccoglie 27 saggi che le sono stati dedicati da colleghi ed amici in occasione del pensionamento. Gli scritti sono redatti in francese (23), inglese (3) e italiano (1).

Il volume è aperto da: una breve premessa biografica di Michel Hochmann (p. VII-X); il programma delle conferenze organizzate da Danielle Jacquart durante la sua carriera di Direttrice di Studi all'École Pratique des Hautes Études di Parigi fra 1990 e 2016 (pp. XI-XII); una bibliografia numerata della sua monumentale – 166, al 2018! – produzione di saggi, articoli e libri (pp. XIII-XXVI); e un'introduzione generale all'opera e ai suoi contenuti redatta dagli editori (pp. 1-5). In chiusura si hanno poi: un pratico indice dei nomi (p. 481-490), una lista dei contributori e una *tabula gratulatoria* (pp. 491-494), e il sommario (pp. 495-497).

Quanto ai saggi che lo compongono, visto il loro grande numero, è impossibile analizzarli in maniera approfondita. In questa sede si deve comunque evidenziare che, da un punto di vista cronologico, tali scritti coprono un ampio lasso temporale, ovvero dall'XI fino al XVI secolo. Per quanto riguarda invece i contenuti, essi sono organizzati in sei aree tematiche che riflettono – almeno in parte – la grande varietà di temi affrontati dalla Prof.ssa Jacquart in conferenze e produzione scientifica. Gli scritti sono quindi divisi in sei gruppi, ovvero: scienza greca, araba e latina (pp. 7-58); aritmetica, geometria, oftalmologia e ottica (pp. 59-118); astrologia e astronomia (pp. 119-222); medicina e filosofia (p. 223-326); poesia, amore, alchimia e ricette culinarie (pp. 327-410); medici, corti e città (p. 411-480). Rientrano nel primo gruppo gli scritti di Joëlle Ducos, Michael McVaugh e Joël Chandelier, rispettivamente dedicati alla terminologia scientifica (araba, greca, latina e francese), all'arrivo dell'opera medica di Averroè a Montpellier, e alla leggenda del suo avvelenamento da parte di Avicenna. Sono invece inseriti nel secondo insieme il saggio di Matthieu Husson sull'*Arbor Boecii* di Jean de Murs, quello di Mark Smith sugli specchi di Alhazen, e quello di Colette Dufossé sull'ottica geometrica fra XII e XIII sec. Il terzo gruppo è composto dagli scritti di Barbara Obrist, Oleg Voskoboynikov, Jean-Patrice Boudet, Charles Burnett, Laurence Moulinier-Brogi e Arthur Hénaff, che si concentrano, nell'ordine, su: il numero di sfere nei modelli cosmologici del XII sec., gli interessi teologici di Michele Scoto, il *Centiloquim* dello Pseudo-Tolomeo, un testo di *Iudicia* per il conte Robert di Leicester, un estratto della *Compilacions de le science des estoilles*, e la

relazione fra astrologia e morale cristiana alla fine del Medio Evo. Il quarto insieme è formato da sei studi che si occupano de: la distinzione fra *commixtio* e *complexio* nel XII sec., i diagrammi visuali in una copia dell'*Isagoge Ioannitii*, la determinazione della morte nelle *Practicae* di XIV e XV sec., la scienza delle malattie in Jean Fernel, il concetto di "impetus" nell'analisi del magnetismo, l'aumento dell'interesse sui vegetali a partire dal XIII sec.: tali saggi sono scritti da Irene Caiazzo, Nicoletta Palmieri, Laetitia Loviconi, Joël Coste, Nicolas Weill-Parot e Ariane Forot. Fanno invece parte della quinta sezione gli scritti di Mireille Ausécache, Adolfo Tura, Azéline Jaboulet-Vercherre, Antoine Calvet e Bruno Laurioux, che trattano, rispettivamente, di un poema attribuito a Gilles de Corbeil, le etiche non-cristiane nella lirica cortese, la malattia d'amore e la melancolia, il *Liber experimentorum* attribuito ad Arnaldo di Villanova, e come la cucina si inserisce nelle discussioni su arte e scienza. Infine, i quattro scritti che formano il sesto gruppo trattano, rispettivamente, de: la presenza di un medico arabo alla corte capetingia, il rapporto fra Innocenzo III e la medicina, la relazione fra politica e medicina nel percorso di Benedetto Reguardati (medico di Francesco Sforza), e François Vallériole, medico al servizio della città di Arles.

In conclusione, sebbene il volume abbia qualche difetto minore (su tutti, la mancanza di abstract che avrebbero aiutato il lettore a visualizzare immediatamente i contenuti dei singoli saggi), esso risulta una vera e propria miniera di informazioni utili a comprendere come la scienza medievale sia stata estremamente sfaccettata e complessa.

Antoine Calvet. *L'alchimie au Moyen Âge (XII^e-XV^e siècles)*. Paris: Vrin, 2018. 282 pp. ISBN: 9782711628384. Cloth: €25

Reseñado por JAUME MENSA I VALLS
 Universitat Autònoma de Barcelona
 Jaume.Mensa@uab.cat

Antoine Calvet es un conocido y reconocido especialista del complejo universo de la alquimia medieval. Autor de numerosos y memorables estudios sobre las obras de alquimia atribuidas a Arnau de Vilanova o a Alberto Magno, o sobre otros significativos textos alquímicos medievales, Calvet nos ofrece ahora, en este libro que reseñamos, una magnífica síntesis de “*l'alchimie au Moyen Âge*”.

El objetivo del libro no es otro, pues, que “retracer l’histoire de l’alchimie au Moyer Âge” (p. 7). De acuerdo con esta perspectiva histórica, el libro está estructurado en cuatro grandes capítulos. Primero: *La réception de l’alchimie arabe au Moyen Âge (XII^e siècle - XIII^e siècle)* (pp. 15-37); segundo: *Les principaux corpus alchimiques arabo-latins* (pp. 39-78); tercero: *L’alchimie latine (XIII^e siècle - XV^e siècle)* (pp. 79-207) y, finalmente, el cuarto: *L’alchimie à la fin du Moyen Âge: La transition vers la Renaissance* (pp. 209-239). Una introducción (pp. 7-14), la conclusión (pp. 241-247), veinte páginas de bibliografía (pp. 249-268), el *index nominum* (pp. 269-279) i el general (pp. 281-282) completan el libro.

Ja desde el inicio el estudioso francés deja claro que la historia de la alquimia medieval es “l’histoire de praticiens et de théoriciens qui se sont efforcés de transformer au laboratoire un métal vil en un métal noble” (p. 7); y no se reduce a los intentos por obtener la llamada “piedra filosofal”, sino que comprende también la llamada “alquimia del elixir”, producto que en forma de polvo o de agua posee la propiedad de transmutar un metal en plata u oro.

La práctica de los alquimistas medievales se fundamenta básicamente en tres teorías. En primer lugar, la del mercurio y el azufre, transmitida por los árabes al Occidente latino y que tiene sus raíces en Aristóteles, según la cual estos dos minerales son los principios que constituyen todos los metales, en función del grado de su pureza y de si el proceso de cocción en el interior de la tierra es más o menos rápido. Los alquimistas tratan de acelerar este proceso de manera artificial. La segunda teoría es la de las propiedades elementales (calor, frío, humedad, sequedad): Cada metal posee dos naturalezas, una exterior, interior la otra, cuyas propiedades o cualidades son absolutamente opuestas. La tercera teoría es la de la destilación: Es posible aislar las naturalezas de una substancia, dividiéndola en sus cuatro elementos.

Visto el objetivo y el planteamiento global del libro, analicemos su hilo conductor. El Autor empieza el recorrido con el análisis (en el primer capítulo) del *Liber de compositione alchimiae*, llamado *Morienus*, traducido por Roberto de Chester (colaborador de Pedro el Venerable) en 1144, y la *Tabula smaragdina* (no es propiamente un texto alquímico, sino

más bien oracular, pero fue muy comentado por los alquimistas posteriores). El *Morienus* es una obra de gran riqueza: En el ya aparecen muchos de los temas que configurarán la alquimia medieval (el valor del símbolo, el *donum Dei*, la generación humana, la piedra filosofal, etc.). En este mismo capítulo también trata el Autor de otros textos, quizás de menor importancia, como las *Responsiones Aros philosophi ad Nephes regem* o las traducciones de textos alquímicos atribuidos a Hermes.

En el segundo capítulo el Autor estudia los grandes textos de la alquimia árabe-latina atribuidos a Yabir ibn Hayyan (latinizado como Geber): El *Liber de septuaginta de lapide animali* y el *Liber misericordiae*; a al-Razi: El *Secretum secretorum*, el *De aluminibus et salibus*, el *Lumen luminum*, el *Liber trium verborum*, la *Epistola Rasis*; o a Avicena: La *Epistola ad Hasen*, el *De anima in arte alchemiae*, el *Sciant artifices*. Estos libros fueron traducidos en el transcurso de los siglos XII y XIII (es bien conocida la importancia de Toledo en todo este movimiento cultural). Al final del capítulo, el Autor dedica unas páginas (pp. 60-78) a un conjunto de textos, que llama “Mytho-poétiques”, formado por la *Turba philosophorum*, la *Tabula chemica*, tratados atribuidos a Platón y por la *Clavis maioris Sapientiae* de Artefio. El valor de las traducciones árabes es crucial: “les traductions arabo-latines ont mis au jour un continent inexploré de doctrines et d’expérimentations, de sorte qu’aux yeux des Latins, l’alchimie continua d’apparaître comme la science de Geber [...] Notre enquête sur les grands textes arabo-latins a surtout dégagé l’idée que ces textes comportaient de fortes résonances philosophiques et qu’ils transmettaient des mots, des figures, des métaphores, des fables, des concepts et des formules, plus encore que des recettes et des pratiques” (p. 77).

El capítulo tercero, dedicado a la alquimia de los siglos XIII y XIV, es centralísimo; ocupa nada menos que 128 páginas. Son los siglos de la escolástica. Hacia mediados del siglo XIII, como resultado de las traducciones llevadas a término hasta el momento, abundan los textos sobre la materia, constituyendo un extenso corpus literario. El siglo XIII es la “belle époque” (p. 123) de la alquimia; el concepto que de ella se hacen los autores de este siglo es muy positivo (nada que ver con las artes prohibidas, es decir, la magia negra o la adivinación) y es definida como “arte mecánica”. Bajo el influjo de Alberto Magno y de Roger Bacon, la alquimia amplía su base de experimentación. En el siglo XIV la alquimia, por un lado, se expande hacia otros campos del saber (como, por ejemplo, la medicina) y, por otro, protagonizó “un état de crise qui eut pour conséquence de transformer l’aspect doctrinal de l’Art” (p. 124). A Arnau de Vilanova y Ramon Llull se les atribuyen numerosas obras de alquimia, las más destacadas de la época. El gran tema es ya la alquimia del elixir. Otro gran nombre de este siglo XIV es Juan de Rocatalhada, el cual “situe la quintessence, l’aboutissement de sa réflexion et de ces expériences, dans une perspective apocalyptique de rénovation du monde et de réforme religieuse” (p. 13).

En los siglos XIV y XV la alquimia latina conserva su prestigio, pero se caracteriza especialmente por las traducciones y redacciones de tratados en lenguas vernáculas. A todo este movimiento está dedicado el cuarto capítulo. Las páginas iniciales (pp. 210-216) analizan la iconografía alquímica: signos planetarios de los metales, instrumentos para

obtener la destilación o la sublimación, figuras geométricas de todo tipo, etc. Por lo que se refiere a traducciones, el Autor destaca una “precocidad especial” en la Corona de Aragón, con los textos del pseudo Arnau de Vilanova, pseudo Ramon Llull y Rocatalhada. Un lugar especial de este capítulo lo ocupa el comentario de la obra de George Ripley y Thomas Norton.

Felicitemos al autor, Dr. Antoine Calvet, por este magnífico libro, redactado en un estilo claro, ameno y muy riguroso, extremadamente bien documentado. Ofrece una amplia visión panorámica a toda persona que se interese por esta temática y un preciso *status quaestionis* a los estudiosos de la materia. Le animamos también a seguir transitando por este ya largo camino dedicado al estudio y a la edición de textos de alquimia.

J. Eugene Clay. Editor. *Beasts, Humans, and Transhumans in the Middle Ages and the Renaissance*. Arizona Studies in the Middle Ages and the Renaissance 45. Turnhout: Brepols, 2020. xxiv + 168 pp. ISBN: 9782503590639. Cloth: €70

Reviewed by MUSTAFA YAVUZ
Istanbul Medeniyet University
mustafay007@gmail.com

This volume consists of an introduction and three parts. Part I (3 chapters) is entitled ‘Metamorphosis’, part II (2 chapters) ‘Beasts and Humans’, and part III (4 chapters) ‘Beyond Humanity’. Since it is in the introduction where the main topics and issues are presented, we will make a more thorough analysis of this part before we analyse the rest of the contents of the volume.

In the introduction, Eugene Clay states that human beings have descended from other animals (p. viii) by means of natural selection as described by Charles Darwin in his famous works *On the Origin of Species* (1859) and *The Descent of Man* (1871). In doing so, he underlines the idea that evolution is a natural process that still continues and, as such, that the human species has the possibility to evolve into something else in the future. The questions *how* and *what is possible* in terms of evolution are replied by pointing out the term *transhumanism*, coined by Julian Huxley (1887-1975). This idea of *transhumanism* becomes more meaningful after the introduction of genetic modifications and artificial intelligence, the two possible tools for accelerating Darwinian evolution. Among the examples, the author mentions the “creation of an autotrophic human” and “uploading [the] human mind into powerful supercomputers” (p. ix). The discussion on transhumanism ends with an inspiring sentence which I find insightful: “That the human condition is a transitional stage between brute and angel, temporal and eternal, matter and spirit, the limited and infinite” (p. ix). This sentence depicts both vitality and humanity as representing the processes between “the source” and “the sink”, or in other words, describing where we come from and where we are going to in terms of evolution.

Clay then briefly investigates the relations between humans and animals in the 20th century before he proceeds to the sections entitled ‘Biblical Heritage’ and ‘Classical Heritage’. His claim within this section is that the Darwinist vision of humanity has supported the animal -rights movement and the humanities in the 20th century. Moreover, historical studies in the last two decades have demonstrated that the questions on Post-H, Trans-H and animals are not novel. In the subsequent few pages, the author sketches an account of the biblical heritage regarding the different visions of humanity, the mortal and the transcendent. The biblical role of humanity is understood as something between animals and angels since humans are made in God’s image and are given dominion over the Earth. According to some authors, the anthropocentric verses may be identified as the historical roots of the ecological crisis. Together with this view of humanity, the

onocentaur, the pilosus, the lamia, Leviathan, the seven headed dragon and alike are mentioned as the biblical monsters and demons which demonstrate God's power.

The next few pages are devoted to an analysis of the classical heritage and show its influence on early medieval authors such as John Scotus Eriugena and Pseudo-Dionysius. Within this section Clay talks about some classical traditions and beliefs and the rationality of animals. The author explains that, on the one hand, Aristotle's reasoning that "nature has made all the animals for the sake of man" probably was reflected in the views of most European Christians (p. xv); on the other, Galen (130-200) agreed with the idea of humanity (men) as standing between gods and animals by means of intellectuality (divine) and mortality (bestial), which was adopted by Christian theologians. The aforementioned ideas (of Aristotle and of Galen) probably influenced John Scotus Eriugena (810-877) as he repeated a similar idea in his *Periphyseon*: "Hunc mundum usibilem cum omnibus suis partibus, a summo usque deorsum, propter hominum esse factum" (*This visible world, with all its parts from top to bottom, was made for the sake of man*) (p. xvii). After Pseudo-Dionysius' synthesis of Neoplatonism with Christian faith, there was a "grand scheme" based on the understanding that the ultimate goal of humanity was a deification which implied the deification of the beasts as well. Clay claims that this Christian debate on animals (including animal souls) can be traced back to art, folktales, and hagiographies.

However, in my opinion, we should distinguish whether this view of animals is produced by religion or by culture. In order to ensure this, we can compare and find similar issues in different cultures in the same religion (intra-religion studies) and in different religions (inter-religious studies). Among Christian hagiographies the *Physiologus* (2nd or 3rd century) became a standard source for medieval bestiaries and was based on allegorical meanings. It was translated into several languages from Syriac, and it flourished as a genre between the 11th and the 14th century in Latin. The *Physiologus*, the *Hexaemeron* of Ambrose of Milan and Polinus's *Wonders of the World* should as well be taken into consideration as valuable sources for cultural studies. Also, Islamic sources, such as the *Hayat al-Hayawan* (*Life of the Animals*) of al-Damiri (d. 1405) as well as *Aja'ib al-Makhluqat wa Ghara'ib al-Mawjudat* (*The Wonders of Creatures and the Marvels of Creation*) of al-Qazwini may be regarded as a counterpart for such cultural studies. Based on either Arabic or Greek texts, the European rediscovery of Aristotle radically transformed medieval science and philosophy. In this regard, the Latin edition of Aristotle's biological writings by Michael Scott (1175-1232) paved the "naturalistic" way for *De Animalibus* of Albertus Magnus (1200-1280), who focused directly on nature instead of the allegorical meaning of natural phenomena and consequently made the difference between zoography and zoology in European studies. This said, let us move onto examining the rest of the contents of the book.

In the first chapter, Robert Sturges puts forth the view that the stories about Merlin as a character between the beast, the human, and the supernatural served as a source for an idea of human nature. Sturges points out that the representations of Merlin dating from the 12th and 13th centuries depict him as something between human and non-human as well as between different forms of non-human. In a Welsh text, Myriddin / Merlin shows a dual

nature ranging between the animal / wild man and the prophet: *Homo sylvaticus*. As stated in the *Historia Regum Britanniae*, Merlin is the son of a nun and a non-human father. His mother explains that his father is thought to be a shapeshifter, an incubus or an angelic spirit who acts devilishly by impregnating the nun. This might explain the situation in which Merlin was depicted as “a devotee of the forest itself rather than the human civilisation” (p. 8). Among the many discussions on the demonic nature of Merlin, St. Thomas Aquinas stands alone to claim that an incubus is not capable of siring children on his own but must steal the sperm of a human male in order to do so (p. 10). Apparently, in the Middle Ages there are many types of legends around Merlin’s dual (or blurred) nature. His abnormal hairiness as an animal, his prophecy on the knowledge of the present and the past, his metamorphosis (into a stag or boar, for example) “test the limits not only of the human, but of the boundary between the divine and the diabolical as well” (p. 14). According to the legend, Merlin may be captured with cooked food since cooking food is a distinction between humans and animals. Merlin stands at the intersection between the human and the diabolical, between the human and the animal, between nature and culture (p. 17). Although, 13th century thought comes to insist, Sturges argues, on the greater separation of the human from the animal and the demonic.

Anna Lukacs examines Thomas Bradwardine (1300-1349) in the second chapter and his account of human transformation into animals. According to Bradwardine, beasts are something into which humans metamorphose, that is why they (the beasts) are not discussed as beings within their own identity. Moreover, beasts and humans are analysed in terms of their relation to each other. Bradwardine rejected the ancient doctrine of metempsychosis and emphasized the power of human beings to change sex or become animals through magic, alchemy, and witchcraft. In other words, in his analyses of metamorphosis he draws an anthropocentric worldview. Lukacs points out Bradwardine’s account of metamorphosis and metempsychosis because, for him, humans are understood as powerful actors of salvation. According to Bradwardine, metamorphosis cannot be repeated but can be reversed, and metempsychosis is the periodical or continuous peregrination of the soul into different living beings. Since metempsychosis cannot be reversed, he refused it.

Bradwardine’s argument and reasoning on natural and historical sources about the conception of the Virgin Mary is well summarized in the proceeding pages. Lukacs claims that Bradwardine demythologizes the metamorphoses since mythical personalities are historical individuals, that is, they are ordinary humans. Lukacs groups the types of metamorphosis mentioned by Bradwardine into four categories and also examines the hierarchy of natural and supernatural powers regarded as the causes of bestial transformations. We understand that Bradwardine used a spectrum of poetry, history, philosophy, and theology sources from antiquity to his own period. According to Bradwardine, alchemy is the human power of nature in animate and inanimate things. To suspend natural activity magic songs and medicinal plants were used. It is also noteworthy that metamorphosed humans were only animal-shaped, which means that their minds remained human. In any case, metamorphosis had temporal restrictions formulated as “ars

transformationum et reformationum” (p. 31). Lukacs concludes that for Bradwardine, metamorphoses were possible and frequent, however, metempsychosis was prohibited in favour of the Resurrection as he emphasised “*si etiam homo non moritur, non resurget*” (“if people do not die, they do not resurrect either”) (p. 36).

John Nassichuk in chapter 3 explores Nicholas Brizard’s (1520-1565) *Metamorphosis Amoris*. Brizard used a “discourse of wonder” (p. xxii), in which beasts admire learning, love, and language. Brizard’s *Metamorphosis* can be inserted in a tradition of descriptive poetry, and it was written with a pedagogical purpose for students of philology who were familiar with Latin and Greek. Brizard’s opera finds its precedents in medieval encyclopaedic authors such as Isidore of Seville and Rabanus Maurus. Moreover, Brizard’s didactical imitation of Ovid’s own *Metamorphoses* was so attractive that it was plagiarised in French literature. Nassichuk finds Brizard’s work “constituting an invention of considerable originality” (p. 41). Several pages are devoted to emphasising Brizard’s originality and inventiveness as well as in framing his method on the random use of 66 guises adopted by Cupid (p. 42). This random – neither taxonomic nor fictional – appearances of animate (e.g., tiger, bear, wolf, serpent etc.) and inanimate (e.g., sword, rock, river etc.) objects has a finality of change. The ultimate metamorphic guise is *nihil* or “nothing”. The final scene of this metamorphic sequence perhaps implies the deeper message that after too much change, we turn into nothing in the end. Brizard imitates Ovid’s model without extensive borrowing, bearing some resemblances independently of Ovid as seen in his use of Latin language (p. 51). He provided his students with an inventive and effective use of examples from ancient passages, which was probably the reason behind his interest in poems of natural or supernatural animal imagery.

The second part of the book starts with chapter 4 in which Susan Anderson examines 135 miniatures from a 13th century bestiary manuscript and discovers a “narrative of dominance” (p. xxii). Anderson, in her careful mining, discusses the figure of the boar transgressing the boundaries of the human and the beast, allegorically representing “the other”. Today, it is not easy to agree with Anderson in her deduction that “killing an animal is the ultimate expression of human identity”. This idea probably emerges from animal studies groups which note that “[killing] manifests human power over animals” (p. 62-63). We can compare two cases here: when I am killed by a scorpion – though I am more powerful than the scorpion – this is called an *accident*; however, when a scorpion is killed by a human being this is *the extreme manifestation of power*. Interestingly, we learn that in the Middle Ages that the similarity of human anatomy to that of the pig caused a transformative vision, as the anagrammatic corpus / porcus phrases reveal that “the pig has much in common with humans in its body...” (p. 65). Anderson investigates the colourful miniatures in the bestiary, with which she makes use of the illustrative apparatus in order to diffuse into the context of the text. She mentions that hunting was a task of masculine and aristocratic identity, indeed it still is the case in developed countries. The modern reader would understand that it has been important for Anderson to place hunting in the middle of the constructed gender. In the next pages, she frames an example reading of English / Welsh debate through the illustrations in MS Bodley 764. According to Anderson “the theme

of driving the Jews from their home has a strong parallel to aristocratic boar hunting practices” (p. 76). Indeed, it is easy to understand Anderson on the pig-image description and her commentary which emphasises “the anti-human, the anti-Christian, the anti-male, the anti-self”, and briefly any kind of “othered”.

Kathryn Renton in chapter 5 shows that horsemanship was a part of the concept of nobility in Renaissance Spain. By comparing two riding styles *a la jineta* and *a la brida*, Renton questions the nature of horsemanship and the nobility of horse and rider. Superiority of men over animals and noblemen to others can be viewed in horsemanship in early modern Europe (p. 80). We read that the trajectory of horsemanship moves from Italy (16th century) to France (17th century) while Renton examines a Spanish style of riding called *la jineta* based on two Spanish authors one from Seville (16th century) and the other from Cordoba (17th century). The author establishes a good connection and an order among the court, the nobility, and the horsemanship. We learn that in 16th century Spain there was a transition in the court from an itinerant to a sedentary model, which resulted in the introduction of ceremonial protocols and also hierarchies among the nobility. Renton lays the milestones in the history of horsemanship in the Iberian Peninsula by mentioning the earliest European work authored by the King of Portugal in 1438, then the opening of the *Academy of Horsemanship* in Naples in 1530s, as well as some famous European work authored by Federico Grisone in 1550. Later she discusses how the traditional (Muslim and North African originated) *la jineta* style competed with the newly introduced (Christian and Neapolitan originated) *la brida* style. Renton sketches an excellent interpretation of the court, the nobility, the horse as a triangle, and the rider in the middle of these three, especially in the case of Spanish nobility, Habsburg Empire and *Libros de la jineta* in the Renaissance. I find this chapter very valuable since the relation between the animal (horse) and the human (rider) has been well discussed with its social consequences.

In chapter 6, which is the first chapter of the third part of this volume, David Scott Macnab shows archdeacon Walter Map’s censorship of the unrighteous King William II Rufus, who was condemned with an allusion to “the noonday demon” of Psalms 90. William II Rufus, King of England, died probably because of an arrow which was released either accidentally or on purpose, while he was hunting in the New Forest. However, the author aims to analyse the words of a particular medieval commentator who declares that there was a sinister agency behind Rufus’s death (p. 107). It could be an assassination since there were political figures ready to get the crown. After reading the citations from medieval authors like Eadmer, John of Worcester, Orderic Vitalis, and Fulchred of Salisbury, we see that the king’s death is an occasion of *just judgement of God*, *vengeance of God*, or *wrath of God with the vengeance of heaven*, since his father destroyed churches, expelled the peasants and the land became the New Forest, habitable by wild beasts. The reader will not find it easy to make a connection between a story of medieval condemnation after a king’s suspicious death to the subject of beasts, humans and transhumans since there is not a single depiction and illustration of either the demon or any demonic beast in this case.

Amanda Downey in chapter 7 analyses portrayals of Satan in medieval (12th and 14th centuries) illuminations from England and France. The medieval artists combined some characteristics of animals and monsters to depict Satan in an imaginative manner. In order to recognise the devil, they used an amalgamation of forms and characteristics of beast, humans and transhumans. It is noteworthy to learn that “medieval Christians did not view the devil’s temptations as past events, but as a contemporary challenge that affected everyone” (p. 123). Medieval artists used Pliny’s *Natural History* (c. 77) and the Anglo-Saxon *Wonders of the East* (c. 1000) for the descriptions of named or unnamed races, which were “proud, immoral text and unclean” (p. 125). Medieval bestiaries were also rich sources for artists, so that they associated the images of some animals like serpents, dragons, owls, foxes, donkeys, and monkeys with the imaginary of the devil. Besides his bestial form, the devil had exaggerated white eyes, a bulbous nose, small lips, large ears, a wide mouth, and dark skin, since he used every opportunity and method to “tempt humanity into sin and regain control of the world” (p. 135). This chapter – unlike the previous one – gives the reader a satisfactory description of the visual imagery created by medieval artists, which they used to illuminate representations of the devil. Downey also points out that medieval artists attributed the devil features corresponding to foreigners and minorities whom they feared. This is an important point which shows that fear of “the other” still has potential extensions in this century. I find this chapter persuasive and valuable because it highlights that in order to make illuminations of the devil, first of all we define our conceptions of “us” and “the other”, then we should avoid demonising “the other”.

In chapter 8, Rachel Chantos argues that grotesque ornamentation of Italian wedding chests (*cassoni*) reflected anxieties about marriage and pregnancy, since these strange motifs symbolised the change of the bride’s body (and even her mind). Chantos presents a study of *cassoni* of the late Renaissance. In doing so, her discussion includes 3D figures that are different from 2D illuminations examined in the previous chapters. We also learn that the art of *cassoni* represents the unique development of aesthetic thought in early modern Italy. Built through the techniques of “intarsia” and “pastiglia”, many *cassoni* were decorated with plant motifs (e.g., acanthus and lily) as well. Chantos considers the ornamental motifs as a “microcosm” to understand social and cultural values in early modern Italy (p. 141). In addition to the investigation related to beasts, humans and transhumans, what we find as a message from this chapter is that novel approaches like the grotesque ornamentation extend to the future. Chantos’s scholarship is dedicated to the messages or meanings carved as motifs of *cassoni* either in the form of acanthus, or dolphins or as hybrid mythical creatures. Chantos also attributes a social role to the chest that is “understanding as objects for the change in the new bride’s life” (p. 145). Overall, this chapter is full of interesting and insightful points on Italian *cassoni* and the grotesque art which, according to Chantos, have largely been overlooked in art historical scholarship.

Thomas Willard in chapter 9 analyses *De Nymphis* (1566) of Paracelsus (1493-1541) which offers descriptions of so-called “monsters” as sources of knowledge rather than fear. Willard points out that Paracelsus – being a contemporary of Martin Luther – lived during a social transformation in the German-speaking world. Willard also draws an outline of Paracelsus’s

character, since he was raised in mining villages and thus minerals came to exert a great influence upon his philosophy. Besides this, because Paracelsus was subject to a deficient diet during childhood, his physical appearance was unusual and, probably, he was treated as a freak. Paracelsus preached sexual abstinence and Willard argues that there is a chance that he even practiced it (p. 152). Moreover, he had an interest in creating homunculus or artificial life by means of alchemical methods. In this interesting chapter, which is likely the most representative piece of this volume when it comes to transhuman studies, we read that Paracelsus wants to understand the position of monstrous creatures in God's creation. Maybe he was thinking like a taxonomist who was rapt in the diversity of the manifestation of life and also interested in creating artificial life. Willard's abstraction guides us to say that Paracelsus probably had the idea that (bio)diversity reflected God's omnipotence and men should explore all of these creatures. Regarding the diversity, it is noteworthy that the marvels of Paracelsus lack souls. Instead, they are elemental or natural spirits (p. 156). Willard devotes more than four pages to the different types of *homunculi*. It is quite interesting to read Paracelsus giving an account of creating *homunculi* which may be regarded as the pre- modern origin of transhumanism.

In summary, this volume addresses responses to the questions of how medieval and early modern thinkers defined and understood human nature and also the relationship and the difference between human animals and non-human animals. Besides the specific contribution this volume brings into the academic milieu, its general contribution, in my view, is that while standing in the present, it emphasises the necessity to analyse the past in order to attain a perspective of the future. Utilising historical, literary and artistic sources, this volume represents a multidisciplinary composition which examines the knowledge of non-human animals. In doing so, it inspires the reader to question and (re)consider human nature, its locus in the biosphere, and its place in the cosmos. This book, thus, would benefit researchers interested in the subjects of historical studies, philosophy, art and critical studies, in the Middle Ages and the Renaissance.

William R. Newman. *Newton the Alchemist: Science, Enigma, and the Quest for Nature's "Secret Fire"*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2019. 537 pp. ISBN: 9780691174877. Cloth: \$39.95 / £30.00

Reviewed by SNEZANA LAWRENCE
Middlesex University
snezana@mathsisgoodforyou.com

This book was a long-term project made over fifteen years of study and research. It is linked to the editorial work the author undertook on the *Chymistry of Isaac Newton* project (www.chymistry.org) at Indiana University, and contains a huge amount of new data and insights that should put it on the reading list of every Newton scholar. There are several reasons for this.

Firstly, the book makes an introduction to a difficult area that may be of interest to anyone researching the history of chemistry, and alchemy in particular. Whilst Isaac Newton (1643-1727) cooperated with others, he did so pretty rarely, as he kept his interest in chrysopoeia, the transmutation of metals, very private. To enable him to do this, he both adopted the existing, and developed his own, system of language and symbology. Alchemy's language and graphic symbols developed, by various authors of different intellectual and other abilities, would not have been, in itself, so interesting, perhaps, to modern scholars, had this not been for Newton. Newton, one of the most famous scientists of all time, and his pursuit of the supreme task he set himself – to learn of the nature of substances and forces that would enable one to master them – is an key person in the history of sciences, and his obsession with alchemy is an important aspect of his opus.

The question of language, symbols, and their interpretation and reinterpretation, is treated in a number of places in this book. First, the book lists the 'chymical' symbols used by Newton. There are, following this, a number of issues that are further clarified within the book. One of them is the issue of alchemical terms and symbols; another is the use of terms which may seem to a general reader familiar, but are in fact alchemical: for example, the 'menstruum' means a dissolvent, and has a history in alchemy extending as far back as the fourteenth century (Newman, p. xvi).

In the matter of alchemical language and symbology, the reader will revisit the known and learn many new facts, and certainly gain a deeper meaning and significance of what they meant to Newton and his work. An example is the fact that Newton, following the tradition of John Dee (1527-1609) and Andreas Libavius (c. 1550-1616) – the former an Elizabethan scholar, the latter a Saxon schoolmaster – devised his own system of symbols that he used in his laboratory. As the notes he kept were never meant for publication, there is also the question of how he interpreted the alchemical language of others. This is perhaps the most interesting piece of information I found in this book, and

I wouldn't do it justice to try to summarise such a complex system of practice in a single sentence or two. Newman, however, gives this topic due, and possibly overdue, attention, clarifying many of the significantly difficult aspects of the opus of Newton's alchemical work that has been pieced together over many years.

All the while, Newman also keeps reminding us of two very important facts: that Newton had first to decipher the writings of others, which he did by devising a scientific method that was useful to him beyond alchemy itself; and secondly, that he had set himself a task to make his own writings on alchemy significantly opaque for the reasons of secrecy. In 1676 Newton, for example, wrote to Henry Oldenburg (April 26, 1676) that the 'chymical' tools and the processes he had learnt from others, if he had mastered them and made him a 'true Hermetick Philosopher', must be kept hidden as they could cause 'immense damage to ye world' (Newton, Correspondence, 2:2). Of course, there are things known to all who have studied the history of science and their more recent manifestations: that the 'adepts of occult' sciences are not easy companions. But the decoding of their language and the translation of an allusive occult dictionary is also linked to the fact that Newton was, for the most part of the last couple of decades of the 1600s, an inheritor of a unique and widely spread blend of mining lore linked to alchemy that had reached its pinnacle the century beforehand.

The book's second great contribution to Newton scholarship is certainly the survey of previous treatments of Newton's alchemical work. The work of David Brewster (1855), John Maynard Keynes (1947), and their interdependence (or, rather, the influence the former had on the latter) are discussed in detail. The descriptions of Keynes, in particular, are important for current scholarship on Newton's alchemy as they points out the difficulties Keynes had in distinguishing Newton's work in this context. Whilst Newton kept the two categories of alchemy and his 'quest for secret correspondences in nature' rigorously distinct, Keynes, perhaps influenced also by the Victorian Sir James Frazer (1890), assimilated different aspects of the more 'occult' work of Newton in the same category, bringing them under the common term and category of magic. Among many further references, Dobbs' work (1975) too is mentioned, as is Westfall's (1971), who both receive precise and critical reviews. Here an important update given by Newman is that which relates to the significantly growing knowledge in the history of sciences in the past half century in relation to the pursuit of alchemy in the time of Newton. It is now a well-known fact that Newton was not the only successful (in our modern interpretation of the word) scientist *and* alchemist. John Locke (1632-1704), Robert Boyle (1627-1791), Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) were all involved in alchemy in different ways.

A further important aspect of this book is certainly its own historical-scientific method. The author uses, as much as it is possible, an 'experimental history' approach to test, examine, and validate Newton's alchemical writings. This involves a fascinating new approach to the history of science: undertaking experiments to rework or reconstruct old techniques and experiments based on the notes and writings, in the case of this work, of Newton. This methodology gives further credence to the understanding and

interpretation of Newton's work: for if terms such as 'liquor of antimony' and 'sophic sal amoniac' can mean many different things, by analysing them and validating all different possible versions in a laboratory experiment, we move closer to understanding the actual work Newton undertook in his alchemical laboratory.

Newman is quite aware that his book, although giving many above mentioned innovative and original new approaches to Newton's alchemical opus, cannot be the last or the final study with the same focus, and that it certainly cannot be considered 'light reading'. The book therefore aims at the scholarly public, but also those who do want to know the exact, rather than imagined, opus of Newton in this respect.

In the final three chapters, the book boldly goes where others, as far as I know, have not gone before – perhaps the single most important contribution of this work. Here the author shows that Newton developed a theory of refraction based directly on his work on the 'chymical principle sulfur': Newton replaced the aerial niter, which had 'accounted for phenomena ranging from combustion and respiration to the fertilization for the earth, with a growing reliance on sulfur' (Newman, p. 18).

It is probably fairly easy to see that I have admired the author and his work on *Newton the Alchemist* since first receiving this book in my hands. This is of course for all the reasons stated above, but also because this diligent study, apart from having presented numerous critical assessments that have left me wanting to learn more about the relationship of Newton's alchemy and his religion, has also brought to light new, detailed accounts of Newton's practical work and his correspondence not seen before.

The book is amply illustrated, precise in its referencing, and constitutes an atlas worthy of any student of Newton's work, his alchemy in particular. Perhaps the only negative issue I have is that the bibliography is not given separately at the end of the book (although the index is). This may be off-putting for someone wanting to consult the book for further reading, but this is, of course, the consequence of the adopted referencing system.

Finally, the increasing and always present pressures of funding and ethics in equal measure (or fairly well balanced) that often appears in contemporary centres of learning and research in the sciences and mathematics, make this book a good reading for a more general public too. To be able to freely devote time to something that one does not always understand perfectly as Newton did with his 'chymistry', but diligently attend to it, may lead to results as in his case did, contributing to some incredibly useful results such as was his work on Optics. And if that was not important enough, then considering that such life-long dedication to a question of substance as Newton had with alchemy, is considering what it may do for the future generations. There is certainly a value in exploring new areas of knowledge that, if nothing else, may show us where the blind or near-blind alleys lie.

Edward Howells and Mark McIntosh. Editors. *The Oxford Handbook of Mystical Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2020. 720 pp. ISBN: 9780198722380. Cloth: £110

Reseñado por MIGUEL ESCOBAR TORRES
Universidad Rey Juan Carlos de Madrid
miguel.escobar@urjc.es

Otros manuales similares han sido publicados en los últimos años, como el correspondiente a la teología católica, la teología sacramental o la eclesiología, lo que muestra la revivificación de una ciencia como la teología, que parecía agonizante, si no ya sin vida, que se postula clave, por un lado, para la posmoderna superación de la metafísica, y por el otro, para el redescubrimiento de una sabiduría no-moderna que permita superar el *impasse* de una filosofía posmoderna que, a pesar de sus esfuerzos, se acaba convirtiendo en una “ultra-modernidad” por no querer renunciar a la racionalidad secular. El presente volumen, no obstante, adquiere una especial relevancia en relación con los otros mencionados, y esto es así principalmente por dos razones. En primer lugar, porque, como acertadamente revela Mark MacIntosh en su capítulo, la teología mística se sitúa en el corazón mismo de la teología. Se trata, por tanto, de un redescubrimiento del corazón de la teología: la mística late – debe latir – en todas las ramas de la teología, en todas las “subespecializaciones” que surgieron en la época tardomedieval, al inicio de la modernidad. La separación de la mística como una rama exclusiva de la teología que tiene su propio ámbito de aplicación provoca un “enfriamiento” de las demás ramas teológicas, que pierden su fuente de vida al serles extirpado el corazón que las vivifica. Así, tanto la mística como la teología quedan desdibujadas y desprovistas de su sentido más genuino. En segundo lugar, porque la expresión “teología mística” por sí misma supone un desafío para la mente moderna. Quien se sustrae a los errores de la filosofía moderna y enraíza su pensamiento en las obras de los Padres de la Iglesia, tanto latinos como bizantinos, son capaces de identificar el problema de la división entre teología y mística. Vladimir Lossky, teólogo ortodoxo del siglo XX, explica muy bien esta cuestión al comienzo de *Teología mística de la Iglesia de Oriente*. La expresión “teología mística” genera, por tanto, desconcierto en el lector moderno acostumbrado a distinguir la teología, una especulación racional, fría y de límites más o menos férreos, de la mística, de carácter individual, subjetivo, aun caracterizada por un excesivo “entusiasmo”. La publicación de un manual sobre teología mística sin lugar a dudas constituye una declaración de intenciones, pues busca desmontar esa aparente contradicción de raíz moderna. El volumen es una invitación a rastrear los orígenes de nuestras concepciones sobre teología y mística, a realizar una tarea arqueológica que se remonte no sólo a una teología de corte escotista, sino, incluso más allá en el tiempo, volviendo sobre un autor como Dionisio Areopagita, a quien pertenece la expresión. El retorno a los padres, con especial atención a los padres griegos, invita asimismo al diálogo ecuménico con la ortodoxia de Oriente, lo que resulta visible en la misma lista de colaboradores, en la que podemos encontrar autores tanto occidentales, católicos y protestantes – Jean Luc Marion y Rowan Williams, entre otros –, como ortodoxos, destacando las figuras de Andrew Louth o Aristotle Papanikolau. El objeto de este volumen, en

suma, es redescubrir el lugar de la mística y devolver a la teología el corazón que en tiempos modernos le fue arrebatado.

Ya el propio Urs Von Balthasar, ilustre teólogo católico, confesó que toda su obra debía ser concebida como un prolegómeno a la obra mística de Adrienne Von Speyr. En efecto, había que devolver la calidez del encuentro con Dios a la especulación teológica, pero también es urgente desenmascarar el concepto moderno de mística y redescubrir, como señala MacIntosh, su genuino y profundo vínculo con la Escritura, la Creación y la liturgia. Se trata de devolver a la mística su lugar central no sólo en la teología, sino también en el cosmos y, en última instancia, en la Iglesia misma. La mística no constituye una excepción en la vida de la comunidad eclesial, como el corazón no constituye una excepción en el funcionamiento del cuerpo humano.

Desafiando la simple y distorsionada visión que la Ilustración tiene de la mística como la manifestación de un “fanatismo irracional”, por usar la expresión de Bernard McGinn, o un exceso patológico llamado “enthusiasmus”, por usar el término de More y Casaubon, Edward Howells emprende la difícil tarea de tematizar la experiencia mística, reflejando la riqueza poliédrica de ésta, pues la peculiaridad de los diferentes testimonios dados a lo largo de la historia nos advierte de que constituiría un error reducir tal experiencia a un único modelo válido y universal. En efecto, tanto la experiencia dramáticamente sentida por san Agustín en Ostia como la negatividad de la desposesión de Meister Eckhart, la respuesta a la lectura de la Escritura de san Bernardo de Claraval y el éxtasis de santa Teresa deben ser considerados como genuinas experiencias místicas. Éstas, además, varían en función de la época y la tradición en que se inserta, como nos relata McGinn en su breve análisis de las tradiciones patrísticas y monacales occidental y oriental, y las vertientes dionisiana, franciscana, vernáculos tardomedievales, protestante y católica reformada, entre otras, hasta alcanzar las perspectivas contemporáneas acerca de la mística, cuestión estudiada por M. C. Lucchetti Bingemer.

Sin embargo, el estudio de la experiencia mística corre el serio peligro de caer en una perspectiva meramente psicologista e individual, ignorando, a veces de manera ciertamente premeditada, la dimensión comunitaria asociada a la liturgia, la vida eclesial y el dogma, así como el carácter externo de la comunión con la tierra y la creación. Así, el teólogo ortodoxo Andrew Louth rompe los límites modernos en su capítulo sobre la mística y el misterio litúrgico, reuniendo dos dimensiones que, aunque debieran ser inseparables en esencia, lo cierto es que la consideración espiritualista del ritual como mero atrezo exterior provocó un divorcio que no sólo supuso una pérdida de sentido del ritual mismo, sino también de la mística, que quedó volcada hacia el interior como experiencia de una suerte de *res cogitans* cartesiana movida por el *enthusiasmus*. Por otro lado, Boyd Taylor Coolman sostiene que la teología mística no alude a un camino privado, aislado e individual, pues la dimensión comunitaria es esencial: se trata de una “ciudad de Dios” (San Agustín) en peregrinación hacia Dios. El descubrimiento de esta comunidad se pone de manifiesto asimismo, como apunta Charlotte Radler, en la profundidad, el abismo, el fundamento, lugar en que la teología mística desentraña el vínculo primordial con Dios,

el prójimo y el vasto universo. La teología mística, por tanto, tampoco puede desentenderse de la creación. David Albertson, en este sentido, alude con buen criterio a una teología catafática como la de Hildegarda de Bingen, cuyas lúcidas experiencias visionarias revelan un marcado carácter espacial. Kevin Hughes, por su parte, pone de manifiesto la intrínseca relación entre la teología mística y la exégesis bíblica, que pasó de constituir un proceso transformativo de carácter mistagógico en el que entraban en juego el sentido literal (*lettera*), la alegoría (*allegoria*), la moral (*moralia*) y la anagogía (*anagogia*) a fragmentarse esta unidad en la época tardomedieval, convirtiéndose la exégesis en una actividad profesional y la mística en una mera experiencia subjetiva del alma. Hughes redescubre, siguiendo a Escoto Eriúgena, que la Escritura es el *locus* del encuentro entre el texto y el corazón, como la tumba vacía de Cristo (Jn 20, 12), en que tiene lugar el encuentro con los misterios de la humanidad y divinidad del Logos encarnado. Del mismo modo, la teología mística no puede prescindir de la ascesis, tal como muestra Luke Dysinger, siguiendo la tradición de los Padres del desierto, en especial Evagrio Póntico, quien traza un camino espiritual cuyo inicio es una práctica ascética (*praxis*) entendida como medio para alcanzar la contemplación de las realidades inteligibles (*theoria*) y, en última instancia, alcanzar la unión con Dios (*theosis*) por la gracia. Ni de la oración, como pone de manifiesto Peter Tyler a partir de Thomas Merton, Edith Stein, Santa Teresa y San Agustín. Asimismo, la relación entre la teología mística y la visión es estudiada por Patricia Zimmerman Beckman, que hace alusión al carácter visionario de Hildegarda de Bingen, así como también a la obra de la beguina Matilde de Magdeburgo. El carácter literario de los textos místicos, fuentes principales del estudio de la mística, es, por su parte, tematizado y analizado con detalle por Rob Faesen y Alexander J. B. Hampton.

La tercera parte del volumen estudia de manera extensa la relación de la mística con las diferentes “subespecializaciones” de la teología. Así, se pone de manifiesto, como señalaba Mark McIntosh, que la teología mística no es como tal una subespecialización de la teología, sino una especie de nodriza que alimenta a todas las demás, infundiéndoles vida. La teología mística está presente, por tanto, en la teología trinitaria, la cristología, la pneumatología, la teología de la creación, la antropología teológica, la eclesiología o la escatología, entre otras. En este último bloque también podemos encontrar la contribución filosófica de David Tracy, que tematiza la relación entre metafísica, teología y mística, la reflexión de Jean-Luc Marion en torno a la mística y la perspectiva ortodoxa de la *theosis* de Aristotle Papanikolaou. Por otro lado, tampoco hay que ignorar la relevancia de la teología mística para el diálogo interreligioso, así como su influjo en la vida social, estudiados por Michael Barnes y Ann W. Astell, respectivamente.

En resumen, el manual de Oxford sobre la teología mística no sólo ofrece un estudio amplio y diverso de la cuestión, como es usual en estos volúmenes, sino que, ya desde la expresión dionisiana que da título al libro, supone un reto a la mentalidad moderna dominante y arroja luz sobre la confusión que reina tanto en relación con la mística como con la teología. Se trata, en definitiva, de una declaración de intenciones que marca la senda de una teología que se postula como madre de todas las ciencias, y de una mística que no se opone a la teología, sino que, al contrario, se revela como el propio corazón de ésta.

Yabet Valentín Echarry Sequeiros. *El pensamiento educativo de María Zambrano. Una aproximación a sus fundamentos y su aplicación*. Madrid: Sínderesis, 2020. 267 pp. ISBN: 9788418206061. Cloth: €20

Reseñado por JULIA BUTIÑÁ
 Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)
 juliabutinya@gmail.com

El título nos orienta hacia el plano pedagógico, pero hay que tener en cuenta el peso de María Zambrano en Filosofía, aspecto que queda relevado desde el prólogo, de Manuel Suances, que nos sitúa ya ante el valor de la razón poética zambraniana. De acuerdo con este comentario, a pesar de la atención debida a los capítulos dedicados a la educación, hay que resaltar los relacionados con la antropología, que ocupan la Segunda y Tercera partes (respectivamente, *Epistemología zambraniana* (pp. 51-134) y *Antropología zambraniana* (pp. 135-176), que, además, de hecho, suponen la principal extensión del libro. Con todo, es de suponer que desde la especialidad de Ciencias de la Educación resalten especialmente o tengan una utilidad prioritaria las dos últimas partes (*Pensamiento educativo zambraniano* y *Fenomenología del aula*).

En buena lógica hay una Primera parte dedicada al *Contexto histórico del pensamiento zambraniano*, donde se sitúa su figura y se perfila dentro de su excepcional entorno y a la sombra de un maestro como Ortega y Gasset.

En el corazón del libro, según lo apuntado, se expone acertadamente el concepto de la razón intuitiva o poética, de acuerdo con el pensamiento de Zambrano. Cabe leer algunos pasajes, como el relativo a la humanización de la sociedad, en contraste con nuestro tiempo (pp. 138-140), puesto que esta perspectiva les otorga un sesgo crítico valioso hacia la actualidad y su primacía economicista (p. 141). En relación con este comentario es punto también de relieve la explicación de la deshumanización de la historia, según la mentalidad de la filósofa andaluza-madrileña.

En los ensayos – y reseñas en cuanto tienen cierta conexión con la ensayística –, es fértil establecer relaciones, más allá de lo que dicen estrictamente sus páginas. Por ello, puede ser positivo hacer una extensión hacia un filósofo medieval, Ramón Llull, en cuanto a la reflexión acerca de que en Occidente el hombre no ha reconocido sus límites (144), punto de vista original cuando la conclusión sobre los defectos actuales se suele centrar en el materialismo. Lógicamente, esa no limitación lleva a la creación de ídolos y al endiosamiento de aspectos como el bienestar. Llull, sin embargo, en la primera gran obra filosófica occidental escrita de la mano de un laico, el *Libro de Contemplación en Dios* – recientemente traducido al español por primera vez en la ed. Palas Atenea – vemos que dedica prácticamente todo el II volumen – centrado en el hombre – al análisis y consiguientemente a la limitación de las potencias humanas. La referencia cobra interés a la luz de la importancia del autor y la escasa repercusión de su filosofía, en especial en

nuestra península, debido a la opresión inquisitorial primero y a la eclesiástica después, puesto que sus obras han estado en el Índice de libros prohibidos hasta el fin de la vigencia de este veto, o sea hasta 1966.

También nos remite este aspecto a otro autor del pasado. Pues es un hecho que la antropología, desde el planteamiento zambrano, no sólo ve al hombre como transcendente (p. 147ss) sino que ella misma se hace una ciencia transcendente, dado que la persona humana se ve obligada a trascender (pp. 154-155). Y en este entorno hallamos pasajes que rememoran a otro gran pensador medieval de la cristiandad anterior al filósofo mallorquín, a san Agustín, quien en un ejercicio de introspección ya se había dado de bruces con los límites del ser humano. Bien dice nuestro libro que, de no ser así, habría que concebir al hombre como un error de la naturaleza, enfoque desde el que se ha estudiado en ciencias naturales; así, se ha efectuado por parte de médicos – y pienso en el fallecido recientemente (2017), Jordi Huguet Sardà, autor de *L'home, un error de la natura?*

Son sobresalientes los pasajes destinados a observar al hombre desde la finalidad humana, que lo aboca a la esperanza. Fin del hombre, planteado ya por Llull también y que llega por vía directa hasta san Ignacio de Loyola, según las investigaciones recientes de Josep M^a Benítez S.I. (al no estar publicadas aún dichos trabajos, sólo puedo remitir a la entrevista de Valentí Gómez en *Ara*, 31.7.21). Y observamos cómo – bien expresado y enlazando con esta idea – María Zambrano capta la dormición del espíritu, adormecido, soñoliento, según cierra el apartado 3.5.3. Al tratarse el hombre de un ser dotado de interioridad: “El error más grave a que la humana condición está sujeta no es equivocarse acerca de las cosas que le rodean, sino equivocarse acerca de sí mismo: trastocar lo que espera o quiere, disfrazarlo o confundirlo (p. 158). Idea en la que se puede oír resonar el primer verso de las coplas de Jorge Manrique, advirtiendo de la peligrosa actitud de tener el alma dormida (o adormida, de acuerdo con la variante que defienden filólogos como Ángel Gómez Moreno).

Capta asimismo acertadamente Zambrano el concepto de persona en el Humanismo, que llevó a la democracia en Grecia (pp. 159-163), y aspecto en el que radica la grandeza del hombre, conduciéndole al planteamiento ético. De todos modos, cabe hacer también aquí una alusión a la modernidad para reconocer que, a fecha de hoy, faltan aún muchos pasos para adquirir una conciencia histórica, puesto que es algo todavía, a gran escala, muy deficitario. Nuestro estudio sitúa acertadamente la capacidad de pensar en el hecho de entrar en la interioridad – introspección que remachamos de orígenes agustinianos –, lo que conlleva derivaciones de gran calado, como las recientemente apuntadas.

Al llegar al pensamiento educativo (Cuarta parte), a pesar de ser el título del libro y no desmerecer en análisis ni valor, por ser un enfoque más concreto y particular, que ya consultarán los especialistas, vamos a variar el esquema de la reseña, restringiéndonos a destacar en concreto algunos puntos esenciales y ciertas ideas que nos han parecido más llamativas. A ello nos da pie la misma proporción del libro, en atención a que

la dedicación a la cuarta parte es inferior en extensión (sin que ello suponga una crítica a su estructura general, que, acertadamente, dedica las páginas anteriores a asentar el fundamento del pensamiento educativo de Zambrano).

Así, el grueso del resto del libro (pp. 201-264) se centra en la *Fenomenología del aula* (Quinta parte y última), concepto y praxis de la educación. Tema que sin embargo no ve mermado el interés general en puntos como *El estudiante* y *El maestro*, considerando sus actitudes y virtudes. Cabe destacar algunos títulos en particular, como el *Educación la piedad*, *Educación el sentido de trascendencia*, *Educación el sentimiento*, o el del último apartado: *Educación la capacidad de hacerse preguntas*.

Como he advertido, voy a recurrir en esta parte a destacar algunas frases sugerentes, enunciadas por el autor a raíz de las reflexiones de María Zambrano: “alcanzar una sociedad pacífica y justa depende de la conciencia histórica y de la conciencia ética, y de poner los medios requeridos para lograrlas (p. 225); “...la libertad no significa la cualidad de decidir sin más, sino la asunción consciente y responsable por parte del hombre de su realidad trascendente. Se es libre en la medida en que se es persona; cuanto más persona, más libertad” (p. 135); “cabe afirmar de la vocación que es, sin lugar a duda, el factor más determinante para la creación de la persona” (p. 241); “Es preciso mirar en profundidad y la piedad induce a ello. No consiste en un postureo, actitud que está detrás de la hoy tan usada expresión de tolerancia, sino de un trato que hunde sus raíces en la comprensión más radical de la dignidad del otro” (p. 247); “El objetivo de toda ética debe ser otorgar al hombre el mejor trato que se desprende de su condición de persona; por tanto, la ética debe fundarse en la piedad, en el amor al prójimo” (p. 249); “Educar en la virtud es esencial porque las virtudes poseen una cualidad excepcional: la fuerza de mover, de arrastrar a otros a hacer lo mismo” (p. 252); “Dos tareas son ineludibles: a) continuar la investigación cada vez más profunda del mundo de la psique, su estructura y sus manifestaciones; b) proponer pautas y planes que permitan incluir dichos saberes dentro del proceso educativo formal” (p. 254).

A mi entender, son suficientemente expresivas de los valores educativos de la pensadora, bien enhebrados en el esquema del libro por su estudioso.

Por último, entendiendo que en toda reseña es positivo destacar errores como garantía de sinceridad o de atención a lo reseñado, comentaré que en el Índice falta el enunciado de dos capítulos, así como la correspondiente indicación de esas páginas. Ocurre al final de la Tercera parte, donde se han omitido los apartados 3.6 y 3.7; respectivamente: *Persona, vocación y destino* y *La vocación y sus implicaciones*. No es, de todos modos, un obstáculo de gravedad, pues se puede advertir fácilmente. Y aprovecho para resaltar que contienen puntos de interesante reflexión acerca de la valoración de la vocación y su perfil diferenciador en relación con la profesión.

Siendo el tema (autora y maestro, Zambrano y Ortega) relativamente recientes y conocidos, hemos preferido, a la par que dibujar un hilo explicativo del ensayo, establecer algunas conexiones que pudieran ser útiles desde la actualidad; no con ánimo de

enriquecer el libro, que no lo necesita, ni mucho menos de remedarlo, sino de abrir posibles enlaces en aras de un espectro de interés amplio. A esto hay que añadir que, tanto la autora objeto de estudio, como su maestro, no se encasillan estrictamente en la Filosofía como tampoco este libro en las Ciencias de la Educación, sino que hay que encuadrarlos en el marco generoso de la Filología, que las aglutina como ramas del saber.

En cuanto al libro en sí, para comprobar su consistencia, basta dar un vistazo a los pies de página del trabajo, donde se evidencia cómo su autor, Valentín Echarry, ha asumido y analizado el pensamiento zambraniano en amplitud y con rigor.

