

REVISTA ESPAÑOLA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

UCOPress - EDITORIAL UNIVERSIDAD DE CÓRDOBA
UNIVERSIDAD DE CÓRDOBA

Revista Española de Filosofía Medieval 30/2 (2023) — Córdoba 2023

ISSN: 1133-0902

REVISTA ESPAÑOLA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

Fundada en 1993, publicación bianual desde 2019

Número 30/2. Año 2023

EQUIPO EDITORIAL | EDITORIAL TEAM

Editores | Editors

ALEXANDER FIDORA RIERA, ICREA – Universitat Autònoma de Barcelona

NICOLA POLLONI, Università degli Studi di Messina

Secretaria de redacci3n | Executive Editor

MARIA CABRÉ DURAN, Universitat Autònoma de Barcelona

Editor asistente para reseñas | Assistant Editor for Book Reviews

MÁRIO JOÃO CORREIA, Universidade do Porto

Editora de secci3n | Section Editor

ANN GILETTI, University of Oxford

COMITÉ EDITORIAL | EDITORIAL BOARD

Martín González Fernández, Universidad de Santiago de Compostela, ES; *Katja Krause*, Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte, DE; *Andreas Lammer*, Radboud Universiteit Nijmegen, NL; *Jaume Mensa i Valls*, Universitat Autònoma de Barcelona, ES; *Cecília Panti*, Università di Roma “Tor Vergata”, IT; *Paula Oliveira e Silva*, Universidade do Porto, PT; *Francisco O’Reilly*, Universidad de Montevideo, UY; *Rafael Ramis Barceló*, Universitat de les Illes Balears, ES; *Tianyue Wu*, Peking University, CN.

COMITÉ CIENTIFICO | SCIENTIFIC COMMITTEE

Mauricio Beuchot, Universidad Nacional Autónoma de México, MX; *Charles Burnett*, The Warburg Institute, UK; *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; *Celia López Alcalde*, Universidad de Granada, ES; *Luis Xavier López Farjeat*, Universidad Panamericana, MX; *José Meirinhos*, Universidade do Porto, PT; *Juan Pedro Monferrer Sala*, Universidad de Córdoba, ES; *Gregorio Piaia*, Università di Padova, IT; *Rafael Ramón Guerrero*, Universidad Complutense de Madrid, ES; *Andrea Robiglio*, KU Leuven, BE; *María Jesús Soto-Bruna*, Universidad de Navarra, ES; *Richard C. Taylor*, Marquette University, USA.

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 Sindéresis, 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. 30/2 (2023)

ÍNDICE | CONTENTS

IN MEMORIAM

José MEIRINHOS, *José Maria Costa Macedo (1933-2023)* 9

ARTÍCULOS | ARTICLES

Tineke MELKEBEEK, *Female Rulers, Motherhood and Happiness: A Reconsideration of Ibn Rushd's Comparison of Women to Plants* 17

Guilherme WYLLIE, *O caráter fundacional dos princípios na Figura A da Ars Generalis Ultima de Raimundo Lúlio* 41

Rodrigo ÁLVAREZ GRECO, *Nuevos aportes al problema del agustinismo político y los orígenes teóricos de la estatalidad moderna* 59

Pedro MANTAS-ESPAÑA, *Tradición y heterodoxia. La interpretación de Menéndez Pelayo sobre los mozárabes. Contexto historiográfico e intelectual* 77

Josep PUIG MONTADA, *Violencias y religiones: el caso del Islam* 91

CRÓNICAS | REPORTS

Crónica del Simposio Internacional “El pensamiento vivo de la Escuela de Salamanca: Filosofía y guerra”, por Vicente GONZÁLEZ VIVAS 119

RESEÑAS DE LIBROS | BOOK REVIEWS

- Robert Bartlett, *The Middle Ages and the Movies: Eight Key Films* (London: Reaktion Books, 2022), por Vítor GUERREIRO y Joana MATOS GOMES 125
- Isidorus C. Katsos, *The Metaphysics of Light in the Hexaemeral Literature: From Philo of Alexandria to Gregory of Nyssa* (Oxford: Oxford University Press, 2023), por Gustavo RIESGO 130
- Enrico Peroli, *Niccolò Cusano. La vita, l'opera, il pensiero* (Roma: Carocci, 2022), por Rafael RAMIS BARCELÓ 134
- Charles H. Lohr, *The Aristotelian Tradition (1200-1650): Translation, Themes and Editions* (Firenze: SISMEL – Edizioni del Galluzzo, 2023), por Rafael RAMIS BARCELÓ 137
- Édouard Mehl and Christian Trottman (eds.), *Histoire de la fin des temps. Les mutations du discours eschatologique: Moyen Âge, Renaissance, Temps Modernes* (Strasbourg: Presses Universitaires de Strasbourg, 2022), by Patrícia CALVÁRIO 140
- Natalia Jakubecki, María Cecilia Rusconi y Natalia Strok (eds.), *Platón cosmólogo: Recepción del Timeo entre la Edad Media y la Temprana Modernidad* (Buenos Aires: Winograd, 2022), por Francisco IVERSEN 146
- Irene Binini, *Possibility and Necessity in the Time of Peter Abelard* (Leiden and Boston: Brill, 2022), por Vera RODRIGUES 149

IN MEMORIAM

José Maria Costa Macedo (1933-2023)

O Professor José Maria da Costa Macedo marcou de formas muito diferentes, mas sempre elevadas e enriquecedoras, os seus alunos, amigos e colegas. Costa Macedo, como era e gostava de ser conhecido, nasceu em Madrid a 23 de Maio de 1933. Internado com problemas respiratórios no final de setembro de 2023, a que não resistiu apesar dos tratamento e cuidados, faleceu tranquilamente na sua cidade do Porto no dia 3 de outubro, aos 90 anos. Foram inúmeros os colegas e amigos de Espanha, Itália, Argentina, Brasil, Portugal, que fizeram chegar mensagens de pesar e testemunhos de homenagem, pedindo expressamente para serem partilhados na cerimónia fúnebre. Esses testemunhos compõem um retrato completo e diverso, sublinhando a sua inteligência, sabedoria e generosa bondade para ouvir, ou recordando passeios e longas discussões, as conversas em cafés, as aulas, os diálogos e debates sempre animados e plenos de curiosidade no questionar incessante ou no polemizar cordial, as perguntas profundas que provinham de um saber muito amplo, a alegria e o compromisso pela vida filosófica, as intervenções instigantes, a lucidez e o bom humor, a real indiferença ao supérfluo. As vívidas memórias que deixa naqueles que o conheciam sublinham o quanto Costa Macedo era apreciado como pessoa, mestre e interlocutor, fazendo sempre da Filosofia o terreno comum da inquietação e da alegria do pensamento.

José Maria da Costa Macedo, nasceu em Madrid em 1933, licenciou-se em Filosofia pela Universidade de Salamanca em 1957 com elevada classificação, foi-lhe depois concedida equivalência a qualquer licenciatura portuguesa em Filosofia, o que lhe permitiu iniciar atividade docente em Portugal, chegando também a ensinar Grego e Latim. Entre 1958 e 1981 foi professor no Ensino Secundário, fazendo estágio como professor de Filosofia apenas depois da democratização de Portugal, no Liceu de Aveiro, em 1976, tendo depois ensinado em diversos liceus. Entre 1981 e 2003 foi docente do Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto onde ensinou sobretudo Filosofia Medieval, mas também Filosofia Moderna, Ontologia, Estética, Filosofia Contemporânea. Em 1981-1982, já o ano letivo decorria, começou na Faculdade de Letras a repartir as aulas de Filosofia Medieval com a Prof.^a Maria Cândida Pacheco, que se ocupava da tradição latina, da Patrística até Tomás de Aquino, e com quem colaborou ao longo de toda a sua carreira universitária. Escolheu como matéria para ensinar o pensamento árabe, um tema inesperado numa licenciatura que pouco surpreendia. O interesse destes autores com nomes começados por A, Alfarabi, Avicena, Algazel, Avempace, Averróis, não era consensual e muitos estranhavam a metafísica destes árabes e as suas complexas teorias do intelecto e da intelecção. Temas que, pelo contrário, fascinavam o Prof. Macedo. E, até hoje, continuavam a fascinar, a par dos seus muito vastos interesses por toda a história e atualidade da Filosofia, do Ocidente e do Oriente, do Norte e do Sul. Com o Prof. Macedo era possível descobrir na Filosofia Medieval (e na Filosofia em geral) um território de diversidades, por vezes difíceis, mas sempre interpelantes, que não perdiam nada no diálogo com o passado ou com o

pensamento posterior, nem em ser estudadas por si mesmas ou na articulação com o pensamento de outras épocas, ou de qualquer latitude.

Nos anos seguintes, o Prof. Macedo foi também um interveniente muito ativo no Mestrado em Filosofia Medieval, criado em 1985, ocupando-se sobretudo em preparar os estudantes em latim, que dominava como ninguém. O seu álbum de predileções era vasto: Agostinho, Escoto Eriúgena, Anselmo, Abelardo, Tomás de Aquino, Duns Escoto, para além do hebreu helenizado Fílon de Alexandria, ou do grego Plotino, um ponto de referência e interrogação recorrentes. Foi ao Prof. Macedo que muitos dos estudantes de mestrado ou de doutoramento em Filosofia Medieval recorreremos para os mais diversos problemas teóricos ou de interpretação, sobretudo quando as teses incluíam análise e tradução de textos filosóficos. Ficava-nos sempre a certeza de uma leitura atenta e um vivo interesse por todos os problemas filosóficos, do contínuo aos universais, do conhecimento à ação, da matéria ao uno, do belo ao zero.

Em 1995 realizou provas de aptidão pedagógica e capacidade científica na FLUP, com a classificação máxima, provas essas que dariam origem a alguns dos seus livros mais marcantes. Iniciou então a escrita de uma tese de doutoramento sobre o *Periphyseon* de João escoto Eriúgena, obra e autor que conhecia com grande detalhe e sobre os quais publicou alguns estudos, sem terminar a tese, por um desinteresse e desapego genuínos por essas coisas da “carreira” que em outros são o mais importante. Poderá haver pelo menos outra razão para não a ter terminado, mais importante ainda: a falta de tempo causada por uma enorme generosidade e disponibilidade, que o levaram a assumir, sempre que necessário, novas disciplinas na licenciatura e a corresponder sempre a todos os pedidos de participação em colóquios, em tertúlias filosóficas ou em sessões escolares. Se se desinteressou da carreira, o Professor Macedo sempre agiu como professor empenhadíssimo, pouco dado a transigir ou descurar as suas funções, sempre exigente nos exames, muito pormenorizados para corresponderem bem aos seus programas muito preenchidos e às aulas que dava sempre em toda a sua extensão, o que não o cansava, nunca. Pelo contrário. Gostava de prolongar as aulas conversando com todos os estudantes que ainda tivessem questões ou quisessem adiantar novos problemas. Os que foram seus alunos recordam bem como em cada aula e depois tinha interesse em discutir aspetos que lhe pareciam ainda em aberto, e em estimular algum contributo que merecesse atenção. No fim das aulas, nos corredores ou onde fosse (quantos não marcámos encontros em cafés para continuar as discussões?), ficava o tempo necessário para discutir dúvidas ou esclarecimentos sobre algum tema associado. Estava sempre disponível, para a discussão com as conversas a alargarem-se para os mais variados temas, sobretudo a cultura e a vida política corrente, nacional e internacional, que lhe interessavam sobremaneira, em particular a política no mundo ibero-americano, que seguia pela rádio e pela imprensa internacionais. E se se lhe pedia para, mesmo já aposentado, dar alguma aula, comparecia com o entusiasmo de sempre.

Dedicou-se também à investigação, tendo tido um papel ativo no Gabinete de Filosofia Medieval desde a sua criação em 1987, sendo também membro do Instituto de Filosofia, desde a fundação desta unidade de investigação em 1997, colaborando em projetos, publicações e atividades, ou apoiando estudantes de Filosofia Medieval e de Filosofia Contemporânea. Publicou artigos e livros no país e no estrangeiro, principalmente sobre autores antigos e medievais, com uma obra diversa e uma posição metodológica pessoal e original (veja-se o estudo de Maria Leonor Xavier, “José Costa Macedo e a ousadia de um pensar extremante”, in *Redenção e Escatologia. Estudos de Filosofia, Religião, Literatura e Arte na Cultura Portuguesa*, vol. III: *Idade Contemporânea*, tomo 1, coordenado por S. Dimas, R. Epifânio, L. Lóia (Lisboa: Universidade Católica Editora, 2019), 357-383; Maria Leonor Xavier, *Filosofia com Coração. Um Livro Pessoal em Louvor de Outras Pessoas*, edição revista e aumentada (Lisboa: MIL/DG Edições, 2023), 281-312).

Com leituras vastas em todos os géneros literários e disciplinas, tinha uma memória dos textos sempre surpreendente. Os que com ele conversaram nos seus últimos dias, fascinaram-se ainda como aos 90 anos e em situação de debilidade física e grande dificuldade em falar, mantinha a memória e interesse em regressar às questões filosóficas de sempre. Pensar era a sua natureza. E preparava-se como ninguém para uma conferência que ia ouvir. Se se tratava de algum autor da sua predileção ou a cujas obras pudesse aceder, não deixava de o ler e estudar para com propriedade fazer perguntas ou discutir aspetos da conferência. Por isso, na badana do seu livro *Anselmo e a astúcia da razão* (Porto Alegre, 2009), o Professor Luis Alberto De Boni escreveu: “Quem for ouvir uma conferência sobre tema filosófico na Universidade do Porto constatará que nas primeiras filas, indefectivelmente, se encontra um senhor, que não é mais criança, atento e anotando tudo o que está sendo dito. Concluída a conferência, ele é dos primeiros, senão o primeiro, a fazer uma pergunta, e geralmente atinge o calcanhar de Aquiles do que acaba de ser exposto. É o Professor José Maria da Costa Macedo.” Com esta mesma generosidade e disponibilidade para a filosofia o Prof. Macedo aceitava todos os convites para fazer palestras para estudantes um pouco por todo o lado, quer no âmbito de projetos de investigação ou de encontros científicos, quer nas universidades, quer em escolas.

A esta preferência pela intervenção viva, pela palavra do professor, pelas questões e dúvidas de leitor, correspondia uma grande relutância na publicação escrita, que começou a fazer com regularidade apenas bastante tarde. A entrada do Prof. Macedo em Filosofia publicada ocorre sob pseudónimo, como Gabriel Tormes, no opúsculo *A propósito de Filosofias Nacionais* publicado em 1962, em edição do autor. O assunto era de grande atualidade há 60 anos, mas perderia importância. O trabalho seguinte seria publicado apenas em 1978 nas Actas do Congresso Hegel realizado em Lisboa em 1976 (“Matéria – ideia de matéria – ideia de valor”, in *Ideia e Matéria – Comunicações ao Congresso. Hegel – 1976* [Lisboa: Livros Horizonte, 1978]). Decorreria um novo longo interregno até que em 1982, já como assistente na FLUP, iniciaria um período de mais intensa publicação, embora fosse ainda intermitente nos primeiros anos (cf. “(In)consistência da doutrina da morte da Filosofia como fundamentadora de saberes”,

in *Actas do Congresso Luso-Brasileiro de Filosofia – Revista Portuguesa de Filosofia* 38 (1982): 172-181). Das provas públicas de 1985 resultariam dois trabalhos, um sobre Anselmo (“Anselmo e a astúcia da razão”, *Revista da Faculdade de Letras* [Universidade do Porto], *Série de Filosofia* 12-13 (1995-1996): 214-315; 14 (1997): 261-339; 15-16 (1998-1999): 213-325 – depois reunidos no livro *Anselmo e a astúcia da razão* (Porto Alegre: ed. EST, 2009), outro sobre Tomás (na monografia Tomás de Aquino, *De Aeternitate Mundi – Sobre a Eternidade do Mundo*, em *Mediaevalia. Textos e Estudos* 9 (1996) – depois parcialmente reeditado no livro Tomás de Aquino – Sigério de Brabante, *A eternidade do Mundo / De aeternitati Mundi*, com Mário Santiago de Carvalho [Porto: Afrontamento, 2013]). Manter-se-á a mesma inquietação filosófica, tratando diversos temas e autores, mas com algumas perspetivas ou focos de interesse a prevalecerem: o neoplatonismo na história da filosofia (“Do Sagrado em Plotino e em Santo Agostinho”, *Mediaevalia. Textos e estudos* 2 (1992): 35-67; “A ininteligibilidade do *intellectus* em Escoto Eriúgena”, in *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale*, editado por M. C. Pacheco e J. Meirinhos (Turnhout: Brepols, 2006), vol. II, 801-826; “Sobre a processão do Espírito Santo em Escoto Eriúgena”, *Mediaevalia. Textos e estudos* 25 (2006): 75-90; “Neoplatonismo e revelação. A propósito de Fílon de Alexandria”, in *A Questão de Deus na História da Filosofia*, vol. I, editado por Maria Leonor L. O. Xavier (Lisboa: Zéfiro, 2008), 171-183; “Plotino: Absoluto e Subjectividade”, *ibid.*, 185-193), sobretudo a permanência de Santo Anselmo, autor a que constantemente regressava, pelo *argumentum* ou *ratio Anselmi* mas também por toda a obra, das orações aos tratados (com o livro: Santo Anselmo, *Proslogion, seguido do Livro em favor de um insensato, de Gaunilo e do Livro Apologético*, trad., introd. e notas de C. Macedo (Porto: Porto Ed., 1996); para além dos atrás citados sobre “o argumento”, com diversos artigos: “La Philosophie du *verum* chez Anselme de Cantorbéry”, *Mirandum* [São Paulo] 10 [2000]), mas também a fenomenologia e outras orientações no pensamento contemporâneo (“Heidegger perante as ciências”, *Revista da Faculdade de Letras do Porto, Série de Filosofia* 2 (1985): 119-141; “Traços do cartesianismo como ontologia da unicidade”, in *Descartes, reflexão sobre a modernidade. Actas do colóquio do Porto, 18 a 20 de Novembro de 1996*, editado por M. J. Cantista e J. Meirinhos (Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 1998), 303-321; “Existência e Sofrimento”, in *A Dor e o Sofrimento - Abordagens*, editado por M. J. Cantista (Porto: Campo das Letras, 2001), 257-270; coord., com Vítor Oliveira Jorge, *Crenças, Religiões e Poder: dos indivíduos às sociabilidades* [Porto: Edições Afrontamento, 2008]). A questão política e social na história do pensamento e na atualidade, que tanto o interessava pessoalmente, não foi objeto de uma atenção tão grande na sua obra publicada, mas nos seus últimos dias continuava a pensar no que tinha escrito sobre a questão da pobreza nos sermões de S. António, a partir de S. Boaventura (cf. “*Paupertas* – fundamentação e horizontes”, in *Actas do Congresso Internacional Pensamento e Testemunho, 8º Centenário do Nascimento de Santo António* [Braga: Universidade Católica Portuguesa, 1996], 601-610). Essas eram as orientações maiores dos seus interesses, mas de um modo inclusivo de tudo o que podia ser objeto de pensamento: da técnica à obra de arte, da matéria ao espírito, do bem ao mal, do tempo à eternidade. Só não tinha paciência para a banalidade.

Não é um acaso que a quase totalidade das publicações do Prof. Macedo resulte de comunicações ou de palestras. O seu sempre foi um pensamento originado por essa necessidade de articular perguntas, de aprofundar. Na sua praxis, questionar sempre foi pensar com o outro, um abrir do pensamento à partilha e também ao diferendo, para compreender e para explicar. Com argúcia e capacidade de estabelecer pontes onde elas não parecem evidentes, abordava a História da Filosofia em busca da de um questionamento que punha em jogo o não dito do pensamento, a busca de conexões e passagens, procurando compreender a autonomia e incondicionado do pensar, atento à especificidade e ao detalhe de posições de cada autor, com horror às generalizações e à diluição das diferenças.

Como vemos pelos lugares de publicação, o trabalho filosófico do Prof. Macedo nasce sobretudo pela experiência de responsabilidade pública do filósofo na tarefa da educação e na discussão e confronto de diferentes posições. Por isso participou em Portugal em dezenas de encontros de todo o tipo, mas também no estrangeiro: Lovaina, Erfurt, Palermo, Salamanca, Porto Alegre, onde impressionava sempre pela sua argúcia e intervenções. Dada a importância do seu magistério e dedicação ao ensino, aos estudantes e investigadores e a disponibilidade para ensinar, atividade de que gostava verdadeiramente, o Instituto de Filosofia e o Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto dedicaram-lhe o colóquio “*Presença Anselmiana. Homenagem a José Maria da Costa Macedo*”, que decorreu a 11 de dezembro de 2009. O Prof. Costa Macedo era um pensador público, em várias aceções da expressão: como todos sabemos diariamente lia, estudava, discutia e escrevia nos cafés dos seus hábitos. O pensar distraí-o e desinteressava-o até dos problemas de saúde que enfrentava estoicamente. E não é permitido esquecer o seu bom humor e a boa disposição habituais, sempre capaz de riso e da gargalhada sonora, sobretudo quando desafiado pelo picante das melhores histórias.

Os autores e os temas estudados pelo Prof. Macedo apontam para a questão metafísica como aquela que mais lhe interessava. Claro que, podemos dizê-lo, em todos os domínios filosóficos tinha sempre coisas importantes a dizer e a perguntar, mas é à questão metafísica do ser e do fundamento que mais facilmente os seus contributos se deixam reconduzir. Em “(In)consistência da doutrina da morte da Filosofia como fundamentadora de saberes” (1982), um dos seus primeiros trabalhos publicados, ancorado nos debates do momento enfrentou de um modo quase programático o seu entendimento da tarefa da filosofia: “Tornar o pensamento fundamentador e apenas fundamentador é negar-lhe a autonomia tornando-o igualmente subsidiário e satélite. E nega-se-lhe autonomia porque é buscado marginalizando previamente o sentido da realidade. É certo que a realidade rejeitada pesa na mesma e muitas vezes mais do que nos sistemas que explicitamente lhe apelam. [...] A busca das relações entre materialismo e subjetividade, juntamente com a urgência das ontologias libertarão o rumo do pensar de falsas autonomias ou impermeabilidades”. O trajeto filosófico e pessoal do Prof. Costa Macedo pode ser descrito pela tarefa clínica que atribuía à própria Filosofia: libertar o rumo do pensar de falsas autonomias ou impermeabilidades, evitar

todas as formas de aniquilamento. Por isso se manteve sempre um praticante criativo do imperativo de Kant: “ousa pensar”. Em filosofia não é audaz quem quer, mas quem, como o Prof. Costa Macedo, tem um pensamento próprio e a sabedoria para desfazer as falsas autonomias e denunciar as ilusões que a filosofia vai fazendo e desfazendo. Sem cedências ou compromissos.

Só podemos estar gratos ao Professor José Maria da Costa Macedo por ter partilhado connosco o seu entusiasmo contagiante pelo pensamento e por ter continuado até ao último minuto a querer partilhar o seu pensamento connosco e a fazer-nos pensar.

José Francisco Meirinhos
Instituto de Filosofia da Universidade do Porto

ARTÍCULOS | ARTICLES

FEMALE RULERS, MOTHERHOOD AND HAPPINESS: A RECONSIDERATION OF IBN RUSHD'S COMPARISON OF WOMEN TO PLANTS

GOBERNANTES FEMENINAS, MATERNIDAD Y FELICIDAD EN IBN RUSHD: UNA RECONSIDERACIÓN DE SU COMPARACIÓN ENTRE MUJERES Y PLANTAS

Tineke Melkebeek

Ghent University

Abstract

This article analyses Ibn Rushd's/Averroes' (d. 1198) views on motherhood in his commentary on Plato's *Republic*. The starting point for this inquiry is Ibn Rushd's comparison of the women in his society to plants. Ibn Rushd argues that performing the duties of motherhood, i.e. being children's primary caregiver, does not constitute nor involve any form of human virtue. Ibn Rushd's low esteem for activities of motherhood has hitherto been ignored. This paper argues that the comparison of women to plants does not hinge on societal criticism solely but on at least two additional factors: Aristotle on plants in *De Anima* and on this low appreciation for tasks of parenthood. Furthermore, this paper aims to show that the latter is incompatible with Aristotle's views in his ethics and biology, which emphasize, respectively, the friendship that characterizes the parent-child relationship and the intelligence and virtue needed to raise the next generation.

Keywords

Ibn Rushd; Plants; Women; *Nicomachean Ethics*; Aristotle's Biology

Resumen

Este artículo se propone elucidar las ideas de Ibn Rushd/Averroes (m. 1198) sobre la maternidad a partir de un análisis de su comentario de la *República* de Platón. El foco de la investigación es la comparación que estableció Ibn Rushd entre las mujeres de su sociedad y las plantas. Ibn Rushd sostiene que el desempeño de los roles maternos, es decir, el de ser cuidadora principal de los niños, no constituye ni implica ninguna forma de virtud humana. Hasta ahora, el tema del menosprecio de Ibn Rushd hacia las actividades maternas no ha sido abordado en profundidad. Este artículo argumenta que dicha comparación se debe entender no sólo como una crítica social, sino también en relación a las ideas de Aristóteles sobre las plantas contenidas en

el *De Anima* y al desprecio de Ibn Rushd hacia las tareas parentales. Además, se busca mostrar que este desprecio es incompatible con la ética y biología aristotélicas, en que se enfatizan la amistad que caracteriza la relación entre padres e hijos, así como la inteligencia y virtud necesarias para criar a las generaciones del futuro.

Palabras clave

Ibn Rushd; plantas; mujeres; *Ética a Nicómaco*; biología de Aristóteles

1. Introduction¹

On the 12th century Iberian Peninsula, Ibn Rushd writes: “Since women in these cities are not prepared with respect to any of the human virtues, they frequently resemble plants in these cities.”² By “these cities”, Ibn Rushd targets the cities in the Andalusia of his time. He contrasts “these cities” with “this city”; i.e., the ideal city which is the subject of his Commentary on Plato’s *Republic*. Among the points of social criticism his political commentary delivers, there is a notable collection of statements about the position of women:

[...] since some women are formed with eminence and a praiseworthy disposition, it is not impossible that there be philosophers and rulers among them. [...] *The competence of women is unknown, however, in these cities since they are only taken ‘in them’ for procreation and hence are placed at the service of their husbands and confined to procreation, upbringing, and suckling. This nullifies their [other] activities. Since women in these cities are not prepared with respect to any of the human virtues, they frequently resemble plants in these cities. Their being a burden upon the men ‘in these cities’ is one of the causes of the poverty of these cities. This is because they are to be found there in double the number of men, while not understanding through [their] upbringing any of the necessary actions except for the few actions – like the art of spinning and weaving – that they undertake mostly at a time when they have need of them to make up for their lack of spending [power]. This is all self-evident.*³

¹ This paper is part of the research project “Women in Medieval Arabic Philosophical Texts: Ibn Rushd in Context” (defended November 13, 2023), which has received funding from the FWO (Research Foundation – Flanders, project number 1183619N), supervised by Prof. Dr. Danny Praet and Prof. Dr. Caroline Janssen at Ghent University (Belgium), the host institution.

I must also thank Prof. Dr. Johann Beukes, Dr. Sophia M. Connell as well as anonymous reviewers for their helpful suggestions based on an earlier draft of this paper.

² Ibn Rushd, *Commentary on Plato’s Republic*, translated by R. Lerner, *Averroes on Plato’s Republic*, 54.8–54.10, p. 58–59. Whenever reference is made to Ibn Rushd’s Commentary on Plato’s *Republic*, it belongs to Lerner’s English translation, see Ibn Rushd, *Commentary on Plato’s Republic*, translated by R. Lerner, *Averroes on Plato’s Republic* (Ithaca: Cornell University Press, 1974).

³ Ibn Rushd, *Commentary*, 53.24–54.14, emphasis added, interpolation original.

What Ibn Rushd here presents to be self-evident might actually require some clarification. The most compelling question which stands out and sparked the idea for this research, is why he would claim that women – and it is clear that he means mothers specifically – would resemble *plants*. Only a few scholarly contributions on Ibn Rushd’s political views have paid any attention to this comparison. All of them unquestioningly posit the view that the criticism is directed at the state for their limiting treatment of women.⁴ In Ralph Lerner’s introduction of his English translation of the commentary, the plant comparison is construed as indicative of the “unnatural treatment of human females” in Ibn Rushd’s society.⁵ Nadia Harhash offers a similar, more poignant interpretation: “Truly concerned about women’s misery, Ibn Rushd wrote that women were so reduced in servitude that all their capacity for higher pursuits had been destroyed. He was distressed by their fate, stating that they only live like plants, looking after their men.”⁶

Erwin Rosenthal is probably the first to emphasize the remarkable contents of Ibn Rushd’s statement (cited above) in his paper of 1953, where he observes that

This pronouncement runs counter to Islamic teaching and practice and is the more remarkable since it is made by an orthodox member of the Muslim community which was ruled by the *amir al-mu`minin* [the Commander of the Faithful, i.e. the caliph], and moreover by a practicing lawyer steeped in *fiqh* [Islamic jurisprudence]. He openly attacks their way of life as the result of the official attitude. It is clear that Plato’s ideas must have drawn Averroes’ attention to the wastage of human labour so detrimental to the State, and led him to advocate a reversal of orthodox Muslim policy.⁷

⁴ See Erwin I. J. Rosenthal, “The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Rushd”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 15/2 (1953): 246-278, 252. Ralph Lerner, introduction to Ibn Rushd, *Commentary* (Ithaca: Cornell University Press, 1974), xix. Catarina Belo, “Some Considerations on Averroes’ Views Regarding Women and Their Role in Society”, *Journal of Islamic Studies* 20/1 (2009): 1-20, 9-10. Nadia Harhash, “Ibn Rushd’s (Averroes’) views on women. Ibn Rushd’s work and Influences by Nadia Harhash”. URL: <<https://ibn-rushd.org/wp/en/2015/02/01/nadia-harhash/>> (2015), n.p. Catarina Belo, “Averroes on Family and Property in the Commentary on Plato’s “Republic””, in *Plato’s Republic in the Islamic Context: New Perspectives on Averroes’s Commentary*, edited by A. Orwin (Rochester: University of Rochester Press, 2022), 113-132, 126-27.

⁵ Lerner, introduction to Ibn Rushd, *Commentary*, xix.

⁶ Harhash, “Ibn Rushd’s (Averroes’) views on women”, n.p.

⁷ Rosenthal, “The Place of Politics”, 252. Interpolations added.

Rosenthal does not rule out that it is precisely this attitude of Ibn Rushd that might have contributed to his exile, although, as Rosenthal also states, there is no unified account on why Ibn Rushd fell out of grace just a few years prior to his death.⁸

In any case, Ibn Rushd wrote in a politically hostile environment yet he did not hold back to display his dissatisfaction with the state on several instances throughout the text. Subsequently, his comparison of women to plants has been considered purely from this angle of social criticism. Whereas this perspective is essential for understanding the spirit of Ibn Rushd's commentary and appreciate his courage for undertaking it in the first place, this paper wants to shine a further, different light on the fact that Ibn Rushd associates women with plants. For what is lacking is Aristotle's philosophy, which Ibn Rushd was all too familiar with and clearly seems to be referring to. A philosophically solid starting point therefore lies in Ibn Rushd's broader philosophical framework and in Aristotle's *De Anima (On the Soul)*, on which Ibn Rushd wrote not just one, but three commentaries.⁹

Of course, there will always remain other possibilities as to what inspired Ibn Rushd's perceived similarity between mothers and plants. Notably, Ibn Rushd's friend Ibn Ṭufayl wrote a philosophical novel titled *Ḥayy ibn Yaqzān* ("Alive Son of Awake") in which the main character, "Ḥayy, contemplates the world around him and concludes that plants carry the basic functions of life".¹⁰ Ibn Ṭufayl (d. 1185) was the protégé of the same caliph who commissioned Ibn Rushd to write commentaries on Aristotle, Abū Ya'qūb Yūsuf. It is possible that Ibn Ṭufayl's fable contributed to Ibn Rushd's views, but, as this paper sets out to demonstrate, the roots of this idea once again lead us to Aristotle.

This paper also wants to address another, more important issue. Subsequent to the perception that Ibn Rushd's statements on women proceed exclusively from his opposition to the norms and customs of his society, it seems to have gone unnoticed that Ibn Rushd shows a negative appreciation towards the human value of motherhood and the various capacities involved in raising the next generation. Ibn Rushd – a father himself – suggests that taking up the typical tasks of procreation and parenthood does not contribute to a flourishing human life. Taking care of a home and children seems to imply a serious downgrade as it involves not a single human virtue and induces a

⁸ Rosenthal, "The Place of Politics", 252. According to Dominique Urvoy, Ibn Rushd's exile was the unfortunate consequence of a political action by the caliph, see Dominique Urvoy, *Ibn Rushd (Averroes)* (London: Routledge, 1991), 35.

⁹ Ibn Rushd's commentaries are of three types, i.e., short, middle and long commentaries. Ibn Rushd wrote all three types of commentary on only five of Aristotle's works: *Metaphysica*, *Physica*, *De Caelo*, *Analytica Priora* and *De Anima*. He wrote 38 commentaries in total, two of which are not on Aristotle: the middle commentary on Plato's *Republic* which is discussed here, and the middle commentary on Porphyry's *Isagoge*.

¹⁰ Ibn Ṭufayl, *The History of Ḥayy ibn Yaqzan*, translated by S. Ockley (New York: Frederick A. Stokes Company Publishers, 1929), 78.

plant-like existence. This judgment bears serious implications because virtue is considered necessary for happiness; the Greek concept of *eudaimonia* or *sa'āda* in Arabic.¹¹ This concept does signify a state of feeling happy, but it means one is truly living well, i.e., “wellbeing”, “flourishing”.

One curious observation is that Ibn Rushd misrepresents Plato's guidelines on the preferable age for reproduction. Plato's *Republic* states that the best age for women is between 20 and 40, and between 25 and 55 for men.¹² Ibn Rushd's commentary says that a woman's prime years are from 20 to 30 and a man's from 30 to 55. This cuts women's reproductive window in half: 10 years instead of 20. It seems appropriate to wonder whether this adjustment has some bearing on Ibn Rushd's opinion that – at least in his native Al-Andalus – motherhood impacts women negatively and places their happiness or true well-being (*eudaimonia*), or what political philosophy aims to secure for as many people as possible, out of reach.

The modest amount of scholarship that has been carried out on Ibn Rushd's views on women has put its main focus on the part where he states that it is not impossible that there are women with a disposition for philosophy and political rule.¹³ Accordingly, what has been emphasized most of all is Ibn Rushd's belief in the positive potential of women beyond motherhood and household work. This is understandable and perfectly legitimate because Ibn Rushd indeed makes an incredibly strong statement given the historical and cultural context he is operating in, and he puts it in a very straightforward manner too. Unlike some of the other instances where he speaks out on the position of women, there is no obstructing vagueness, no reference to other women from this or that geographical region, no questionable comparison.¹⁴ On that account, several scholars contend that Ibn Rushd is sincere and could be considered an early feminist theorist.¹⁵ However, Ibn Rushd's reasons for recommending the

¹¹ Mauro Zonta, “Philosophical Terms for ‘Happiness’ in Languages of Culture in Medieval Near, Middle, and Far East”, in *The Pursuit of Happiness in Medieval Jewish and Islamic Thought, Studies dedicated to Steven Harvey*, edited by Y. Halper (Turnhout: Brepols Publishers, 2021), 69-75.

¹² Plato, *Republic*, 460e.

¹³ Ibn Rushd, *Commentary on Plato's Republic*, 53.24-27.

¹⁴ Ibn Rushd shows hesitance on several occasions to spell out to the reader what he means. In regard to the topic of women, see for instance the question of whether a female could be imām (or imāma). To this question, which Ibn Rushd raises himself, he says that some Laws would allow it and others would not (53.26-29), Lerner p.58. For an analysis of Ibn Rushd's enigmatic reference to groups and/or regions where allegedly female skills for warfare are demonstrated, see also Tineke Melkebeek, “Warrior Women in Ibn Rushd's Commentary on Plato's Republic: Mythico-Barbarian Geography in the Case for Female Guardians, an Unsolved Passage”, *Al-Masāq Journal of the Medieval Mediterranean*, 34/3 (2022): 1-22.

¹⁵ Erwin I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline* (Cambridge: CUP, 1958), 191; Al-Halim Atiyah, “Ibn Rushd on the Question of Women: Preliminary Remarks”, *Alif: Journal of Comparative Poetics* 16 (1996): 145-162; Harhash, “Ibn Rushd's (Averroes') views on women”, n.p.; Lerner, introduction to Ibn Rushd; Charles Butterworth, “Ethics and classical Islamic philosophy: a study of Averroes' Commentary on Plato's Republic” in *Ethics in Islam*

advancement of women might be diverse, and they might not necessarily display a genuine concern for, and appreciation of, women and the feminine. Several scholars have taken note of Ibn Rushd's utilitarian attitude.¹⁶

It is also important to note that this anachronistic example of feminist theory suffers the same fundamental flaw as Plato's feminist proposals. By allowing some women to become like men, gender equality becomes attainable at the cost of downgrading traditionally female roles of motherhood and caretaking.¹⁷ It is from this angle that we would like to shed light on the passage presented above: Ibn Rushd states that home service involving the care for children is not an area of competence and does not constitute, nor involve, any human virtue. He adds that being confined to "procreation, upbringing, and suckling" nullifies the women's (potential other)

(California: Undena, 1985); Charles Butterworth, *Philosophy, ethics, and virtuous rule: a study of Averroes' Commentary on Plato's "Republic"* (Cairo: American University in Cairo Press, 1986); Natalie Harris Bluestone, "Why Women Cannot Rule: Sexism in Plato Scholarship" in *Feminist Interpretations of Plato*, edited by N. Tuana (Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1994); Dominique Urvoay, *Averroès: les ambitions d'un intellectuel musulman* (Paris: Flammarion, 1998); Miguel Cruz Hernández, introduction to Ibn Rushd, *Exposición de la "República" de Platón* (Madrid: Tecnos, 1998); Erwin I. J. Rosenthal, introduction to Ibn Rushd, *Averroes' commentary on Plato's Republic* (Cambridge: CUP, 1969); Tineke Melkebeek, "The Medieval Islamic Commentary on Plato's Republic: Ibn Rushd's Perspective on the Position and Potential of Women", *Islamology* 11/1 (2021); Belo, "Averroes on Family".

Prudence Allen notes that Ibn Rushd appears conflicted on the topic of women, see Prudence Allen, *The Concept of Woman* (Grand Rapids: W.B. Eerdmans Pub, 1997). She states that Ibn Rushd takes a sex-unity position in the commentary on the *Republic*, but that he adopts a sex-polarity theory about human identity that is derived from a study of Aristotelian arguments in the *Metaphysics*, *Ethics*, *Politics*, and *Generation of Animals* (344-45). Allen's analysis contains a mistake, however, as she contends that Ibn Rushd had access to Aristotle's *Politics* (349). Nausikaa Schirilla concluded in 1996 that a more detailed analysis of Ibn Rushd's views on women is needed in order to draw any conclusions, see Nausikaa Schirilla, *Die Frau, das Andere der Vernunft? Frauenbilder in der arabisch-islamischen und europäischen Philosophie* (Frankfurt am Main: IKO, 1996), 139.

Oliver Leaman finds any conclusions in regards to Ibn Rushd's opinion on women unwarranted, see Oliver Leaman, "Averroes' Commentary on Plato's Republic, and the Missing Politics" in *Across the Mediterranean Frontiers* (Turnhout: Brepols Publishers, 1997), 199.

¹⁶ Rosenthal observes it in Erwin I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, 191 and 295, n. 47. See also Rosenthal, "The Place of Politics", 252.

Thérèse-Anne Druart observes Ibn Rushd's concern for the City's welfare and the burden of people who are not useful (i.e., women without income), see Thérèse-Anne Druart, "Philosophy in Islam", in *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy* (Cambridge: CUP, 2003). Catarina Belo draws attention to the fact that Ibn Rushd's concern for women's underutilized potential might also be linked to the Christian military threat (i.e., the endorsement of female soldiers to save Al-Andalus from the Christian armies who kept moving south), see Belo, "Averroes on Family", 126-27.

¹⁷ Ibn Rushd identifies these tasks as female and says nothing about men caring for their offspring, except that they are unfit for the tasks of "upbringing, procreation, and the like" (53.7-8), p. 57.

activities.¹⁸ This needs to be examined in contrast with Aristotle's *Nicomachean Ethics* (further *NE*). This choice is not random: as Ibn Rushd explains at the beginning of his commentary, the *NE* contains the theory to the practice of Aristotle's *Politics*.¹⁹ When Ibn Rushd speaks of the "first part of this science", he is referring to the *NE*. The reason that he selected Plato's political theory, then (the *Republic*), as the counterpart to the *NE*, and not the *Politics*, is because the latter was unavailable to him:

The first part of this art is in Aristotle's book known as the *Nicomachea* and the second in his book known as the *Governance* [*Politics*] and also in this book of Plato's that we intend to explain since Aristotle's book on governance has not yet fallen into our hands.²⁰

The assumption that the content of Plato's *Republic* would be sort of similar to Aristotle's *Politics* is, however, sorely incorrect. Ibn Rushd certainly was aware of this.²¹ At this time he had already read and commented on Aristotle's *NE*, where Aristotle announces a sequel – the *Politics* – at the end. Central to our inquiry is that the *NE* presents a very different, overwhelmingly more positive view on what parenthood means for a person's completeness, virtue and happiness.

The aim of this paper is twofold: 1. to critically engage with the question of why Ibn Rushd compares women to plants and 2. to illustrate that his evaluation of motherhood is incompatible with the first part of political science, the *NE*.

Correspondingly, the paper is divided into two parts. We first present some considerations on why Ibn Rushd drastically suggests that women occupied with homemaking and child-rearing resemble the lowest thing on the scale of being. This is a key point: Ibn Rushd's comparison is rather extreme, even in his medieval context. It could have been an option for Ibn Rushd to work out a parallel between stay-at-home mothers and slaves or animals known to be prolific in terms of procreation, or other forms of life believed to be less compatible with the attainment of full human virtue. But he goes well beyond – or rather: below – these social and biological categories by comparing mothers to plants. In observing this, we must also aim to answer the

¹⁸ Ibn Rushd, *Commentary on Plato's Republic*, 54.7-8.

¹⁹ Aristotle announces the *Politics* at the end of the *Nicomachean Ethics*.

²⁰ Ibn Rushd, *Commentary on Plato's Republic*, 22.3-6, interpolation original.

²¹ Muhsin Mahdi explains that "He gave no indication that this substitution presented certain problems or that Plato's *Republic* might not agree with the spirit or letter of Aristotle's *Politics* - things he, as the most knowledgeable student of Aristotle's works, must have known. He read and commented on the *Nicomachean Ethics*, where he could find (in bk. 6) Aristotle's main discussion of practical and political science, and on the *Rhetoric*, where he could find Aristotle's classification of the regimes. He was in a position to form a clear idea of Aristotle's view of political science", see Muhsin Mahdi, "Philosophy and political thought: reflections and comparisons", *Arabic Sciences and Philosophy* 1/01 (1991): 16.

For the differences between the *Politics* and the *Republic*, see also Robert Mayhew, *Aristotle's criticism of Plato's Republic* (Lanham: Rowman & Littlefield, 1997).

question: why does he not compare the women of Al-Andalus to slaves or animals to address the injustice of their position?

Second, we look at what the cited passage of Ibn Rushd's entails, especially in light of the virtues and fulfillment that lie in motherhood as discussed in Aristotle's *NE*.²² Of main concern for us is book VIII which is about love and friendship, and also features discussions of different types of rule which are a central topic of Ibn Rushd's commentary on Plato. The virtues and fulfillment that lie in motherhood as discussed in this book are in sharp contrast to Ibn Rushd's conclusion about the mothers of Al-Andalus. The *NE* can be read to suggest that bringing up children is a part of a well lived human life, instead of as something harmful that ruins the parent's path to happiness, opportunities for other things or even poses a threat to their humanity. This matters for what Ibn Rushd says about the plant-like mothers and caretakers in his Al-Andalus, and the fact that their activities are understood to be in opposition to the cultivation of any of the human virtues. Although what applies to mothers might generally apply to all parents and caretakers, Ibn Rushd's consideration is about the women in his society, and for this reason we will use the terms "mother(s)" and "motherhood/maternity".

2. The Allegory of the Household: On Ibn Rushd's Comparison of Stay-at-Home Mothers to Plants

Why would Ibn Rushd claim that the women of 12th century Al-Andalus often resemble *plants*? This occurs as a perfectly valid question, yet it is not so obvious how to approach this curiosity given the enormous historical, cultural, philosophical and linguistic gap between the plant-like women who are the subject of Ibn Rushd's brief excursus and the modern reader.

²² We will not refer to the Greek text of Aristotle, but to the Arabic/English translation edited by Anna A. Akasoy and Alexander Fidora, see *The Arabic Version of the Nicomachean Ethics*, edited by A. A. Akasoy and A. Fidora (Leiden: Brill, 2005). The Arabic text is preserved in the Fez manuscript dated 619/1222. The translation goes back to the 9th, at least the 10th century. The translation of the *NE* that Ibn Rushd used was basically the same as the one in the Fez manuscript. Apart from a few fragments, Ibn Rushd's Middle Commentary on *NE* has been lost in Arabic. It has been preserved in Hebrew and in the Latin translation of Hermannus Alemannus (June 1240). The Latin text is currently being edited by Frédérique Woerther, see Frédérique Woerther, "Averroes' Goals in the Paraphrase (Middle Commentary) of Aristotle's *Nicomachean Ethics*", in *Interpreting Averroes: Critical Essays*, edited by P. Adamson and M. Di Giovanni (Cambridge: CUP, 2018). See also Frédérique Woerther, "Les fragments arabes du Commentaire moyen d' Averroès à l' Éthique à Nicomaque", *Oriens* 47/3-4 (2019): 244-312. Steven Harvey and Frédérique Woerther, "Averroes' Middle Commentary on Book I of the *Nicomachean Ethics*", *Oriens* 42/1-2 (2014): 254-287.

One issue we are facing is that the commentary is not extant in the original Arabic. Fortunately, the text survived through Hebrew manuscripts.²³ Modern editions with translations in several languages have appeared during the past seventy years.²⁴ All of these translations make use of a term corresponding to “plants”, but there is no absolute certainty pertaining to Ibn Rushd’s choice of Arabic word.²⁵

A second obstacle is that the line between Plato and Ibn Rushd’s views is often blurred throughout the commentary. In following Plato’s exposition, which Plato in his Greek dialogue reveals through the character of Socrates, the distinction between Ibn Rushd’s own opinions and his reporting on Plato’s is not always clear.²⁶ The text Ibn

²³ For the characteristics of the preserved Hebrew manuscripts, see Ibn Rushd, *Commentary on Plato’s Republic*, translated by E. I. J. Rosenthal, *Averroes’ Commentary on Plato’s Republic* (Cambridge: CUP, 1969), 2-7. There are two Latin translations based upon the Hebrew: one by Elia del Medigo in 1491 and one by Jacob Mantinus in 1539. For the latter, see Ibn Rushd, *Commentary on Plato’s Republic*, translated by J. Mantinus, *Paraphrasis in libros Platonis de Republica*, *Jacob Mantino interprete*, in *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis*, 2 (Frankfurt am Main: Minerva, 1962).

²⁴ Twice in English: Erwin Rosenthal published his Hebrew-English edition in 1956, with revisions in 1966 and 1969. Another English translation was published by Ralph Lerner in 1972. The translation of Lerner will be used consistently throughout this paper, unless indicated otherwise.

The commentary was translated in Spanish: Ibn Rushd, *Commentary on Plato’s Republic*, translated by M. C. Hernández, *Exposición de la “República” de Platón* (Madrid: Tecnos, 1998), Portuguese: Ibn Rushd, *Commentary on Plato’s Republic*, translated by R. H. De Souza Pereira and A. L. De Almeida Prado, *Comentário sobre a república* (São Paulo: Perspectiva, 2015), German: Ibn Rushd, *Commentary on Plato’s Republic*, translated by S. Lauer, *Kommentar des Averroes zu Platons Politeia* (Zürich: Spur Verlag, 1996), and twice into Arabic: Ibn Rushd, *Commentary on Plato’s Republic*, translated by A. Chahlane and M. A. al-Jabri, *Al-darūr fī s-siyāsa: mukhtaṣar kitāb as-siyāsa li-Aflātūn* (Beyrouth: Centre for Arab Unity Studies, 1998), and Ibn Rushd, *Commentary on Plato’s Republic*, translated by H. al-Ubaidi and F. al-Thahbi, *Muhāwarat al-Ġumhūriyya: Talkhīṣ as-Siyyāsat li-Aflātūn* (Beyrouth: Dar al-Talia, 1998).

For the challenges of retranslation in absence of the Arabic manuscript, see Abdenour Benantar, “(Re)traduction et Restitution du Texte d’Ibn Rushd dans sa Langue d’Origine : Commentaire de la République de Platon”, *Noesis* 21 (2013): 163-186.

²⁵ The Arabic translation presented by Jabri en Chahlane is, p.125, الاعشاب (al-‘shāb), “(green) herbs”. Lane Arabic-English Lexicon, vol. 5, p. 2050.

The other translation into Arabic by Obeidi en Kathem says: p. 126, النباتات (al-nabātāt), “plants”.

The other available translations for this passage are:

Mantinus (Latin) p. 349 §L-M: “plantis”

Rosenthal (English) 1956, 1966, 1969 p. 166: “plants”.

Lerner (English) 1972: “plants”.

Cruz Hernández (Spanish) 1986, p. 59: “plantas”.

Lauer (German) 1996, p. 70: “Pflanzen”.

De Almeida Prado and De Souza Pereira (Portuguese) 2015, p. 90: “Vegetais”.

²⁶ Ibn Rushd’s commentary does not feature the dialogue form and Book I, the first half of Book II and Book X are left out.

Rushd had before him is also undetermined.²⁷ In this instance, however, Ibn Rushd's digression on the situation in Al-Andalus leaves no doubt that he is moving away from his source text and is speaking for himself.

Another reservation pertains to methodology. Should we approach the comparison with suspicion?²⁸ What are our expectations of Ibn Rushd "the early feminist"? During the U4 Winter School "Challenge and Response" (Rome 2019), where I had mentioned that the plant comparison had caught my attention but that I didn't know what to make of it, another researcher aptly remarked: "Well, it's obviously not a nice thing to say". This judgment does not merely stem from the keen, present awareness of what was written about women before – indeed, it must not have been a nice thing to say 800 years ago either. In order to study the topic of women in old texts, we must be aware of this distinction and of our heightened sensitivity to anything related to the topic of women. This sensitivity is a good thing and allows us to discover and compose the intriguing field of history and philosophy of sex and gender, but sometimes our thoughts would never have occurred to the author. So it could perhaps be argued that there is nothing sufficiently unusual about the comparison of women to plants to dedicate a paper to it. One could simply be happy to reflect on a long-established tradition of sexual symbolism that links women to passive, seductive plants, with fruits ready for the taking.²⁹ Or, maybe Ibn Rushd deplores that the women of his time are in a vegetative state. However, by dismissing the question because of this or that association, one is in fact already unpacking what it means to be a plant; i.e., it is an interpretation nonetheless.

As mentioned in the introduction, we suspect that an important key to clarifying the origin and meaning of Ibn Rushd's comparing women to plants lies in Aristotle.

²⁷ It seems that no complete translation of Plato's *Republic* was ever made in Arabic, see David Reisman, "Plato's Republic in Arabic. A Newly Discovered Passage", *Arabic Sciences and Philosophy* 14/2 (2004): 263-300. Alexander Orwin convincingly problematizes the view that Ibn Rushd based his commentary on Galen's summary of the Republic in the Arabic translation of Hunayn ibn Ishaq; see Alexander Orwin, "Introduction", in *Plato's Republic in the Islamic Context: New Perspectives on Averroes's Commentary*, edited by A. Orwin (Rochester, University of Rochester Press, 2022), 1-16.

²⁸ More plant-like people have made their way in medieval Islamic works of political philosophy. Does Ibn Rushd's comparison have some bearing on the fact that two of Ibn Rushd's esteemed predecessors, the Islamic philosophers al-Farabi and Ibn Bajja, also happen to use plant-terminology to describe certain categories of people? As this question falls outside the scope of this paper, this inquiry will not be addressed here. For further reading, see Ilai Alon, "Fārābī's funny flora: al-Nawābit as "opposition"", *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland* 121/2 (1989): 222-251. See also Michael Kochin, "Weeds: Cultivating the Imagination in Medieval Arabic Political Philosophy", *Journal of the History of Ideas* 60/3 (1999): 399-416.

²⁹ See Nadia Harhash' master thesis on gender debates in medieval and contemporary Islamic sources: Nadia Harhash, "Debating Gender: A Study of Medieval and Contemporary Discussions in Islam. Al Ghazali, Averroes and Ibn Taymiyyah views on Women with an overview of Nawal Sa'adawi and Fatima Mernissi", 2016, n.p.

More specifically in his theory of the soul, *De Anima*, a highly influential work which Ibn Rushd wrote no less than three commentaries on. He also refers to *De Anima* in his commentary on Plato's *Republic*. In his investigation of what constitutes human happiness, Ibn Rushd first repeats Aristotle's thesis that there are three classes of compound bodies, i.e., beings made up of both matter and soul: ensouled, living beings:

As for what man [all humans] has in common with the compound bodies, why it was explained there that it necessarily is a soul. These bodies are of two kinds: plants and animals. The plants have in common with him the nutritive, vegetative, and generative soul.³⁰

Ibn Rushd points to the soul of plants in *De Anima* 2.4: "For the nutritive soul belongs already to all the others; it is the first and most common potency of soul, the one through which living belongs to all things."³¹ Aristotle's influential study of the soul is not about the mental vs the physical realm (as is more characteristic of modern conceptions of soul), rather, it divides the living from the dead.³² Indeed, it could be considered a work on biology as the soul is the principle of life. Plants constitute the lowest level of life, which is caused and governed by the power of the vegetative soul (also referred to as "nutritive soul" or "plant soul"). This soul accounts for nutrition, growth and reproduction. All plants have this nutritive and generative capacity *only*. They come into being, they find nourishment through their roots, grow, and in most cases leave behind a new flower, plant, shrub or tree just like them.³³

Nonhuman animals are higher up on the scale of being, as they also partake in the sensitive soul in addition to the vegetative soul. This means that nonhuman animals can also receive sense impressions and react to them, even if they only have one perceptive power and not the others. For example, the sea sponge is an animal and has sense-perception, yet it is not self-moving.³⁴

Aristotle says that animals "become plants, as it were" when they unite for procreation in order to fulfill their necessary task as living beings.³⁵

Ibn Rushd thus clearly seems to allude to Aristotle's theory on the life and soul of plants in his assessment of the tasks of mothers: they are at the service of their husbands (this is the element of social criticism) and they are occupied by procreation

³⁰ Ibn Rushd, *Commentary on Plato's Republic*, 67.26-68.5, Lerner, 83-84, interpolation added.

³¹ Aristotle, *De Anima* 2.4, 54. We use the following translation: Aristotle, *De Anima*, translated by M. Shiffman (Newburyport, MA: Focus Publishing/R. Pullins Co, 2011).

³² Stephen Everson, "Psychology", in *The Cambridge Companion to Aristotle*, edited by J. Barnes (Cambridge: CUP, 1995), 168-194, 168.

³³ Aristotle says that some trees are sterile, such as the willow and the poplar. See Aristotle, *Generation of Animals*, I.18, 726a7-8.

³⁴ Ibn Rushd, *Long Commentary on Aristotle's De Anima*, translated by R. C. Taylor and T.-A. Druart (New Haven: Yale University Press, 2009), 125 §16.

³⁵ Aristotle, *Generation of Animals*, I.23, 731b5-8.

(reproduction), upbringing (growth) and suckling (nutrition) – all three capacities of the vegetative soul of plants in a row. In this interpretation, two of the three capacities of the vegetative soul, growth and nutrition, are not merely understood as activities the organism carries out to sustain itself but also to care for its offspring.

Aristotle's *De Anima* postulates that humans differ from the lower beings owing to the fact that they partake in the third faculty of soul: the rational soul that gives them mind; the power of thought. But as the example of the sea sponge illustrates,³⁶ the division of categories is not fixed. Also, and more problematically, Aristotle and Ibn Rushd believed that not all humans partake in the rational soul in the same way. Slaves for instance, have the rational soul because they are humans, but their level of understanding was not theorized to be equal to that of free, adult men.

Aristotle is very explicit on the inferiority of slaves in the *Politics* and notoriously claims that natural slaves are born to be enslaved.³⁷ He states that slaves cannot deliberate (i.e., they are intellectually impaired but this is normal because of their natural condition) and compares them to tamed animals.³⁸ Although this work was unavailable to Ibn Rushd, Aristotle's opinion on slaves can easily be derived from the *NE* as well, for instance in the statement that "there is no friendship for what is inanimate, not any justice either, nor from those things which have souls, however it happened, like an ox in its character of being an ox, or a slave in his character of being a slave, because the slave is an animate tool, and the tool an inanimate slave".³⁹ Slavery was common practice in both Ancient Greek society and Medieval Iberia.⁴⁰ Precisely the ubiquity of strict social and legal hierarchies makes it all the more remarkable that Ibn Rushd was able to envision women in other roles than they were given at that place and time. He states no less than twice that some women might be fit for rule.⁴¹ Yet as the

³⁶ Aristotle, *Parts of Animals*, IV.5, 681a13-28.

³⁷ Aristotle, *Politics*, I.V, 1254a16-22. Aristotle contends that Greeks that have fallen into slavery by cause of war or debt, are not natural slaves but are slaves by law. Aristotle, *Politics*, I.VI 1255a3-5, 28-35.

³⁸ Aristotle, *Politics*, I.XIII, 1260a4-14, I.V 1254b21-25. Aristotle says that the faculty for rational thinking in women is "akuron" ("lacking authority") (*Politics*, I.XIII 1260a12-13). On this puzzling topic, see for instance Robert Mayhew, *The Female in Aristotle's Biology: Reason or Rationalization* (Chicago: The University of Chicago Press, 2004); Dana Jalbert Stauffer, "Aristotle's Account of the Subjection of Women", *The Journal of Politics* 70/4 (2008): 929-941; Sophia M. Connell, *Aristotle on Female Animals: a study of the generation of animals* (Cambridge: CUP, 2016); Mariska Leunissen, *From natural character to moral virtue in Aristotle* (New York: Oxford University Press, 2017).

³⁹ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, VIII.11 1161b, p. 464.

⁴⁰ For slavery in Al-Andalus, see Carol Graham, "The Meaning of Slavery and Identity in al-Andalus: The Epistle of Ibn Garcia", *The Arab Studies Journal* 3/1 (1995): 68-79; Manuela Marín, "Women and Slaves", in *The Routledge Handbook of Muslim Iberia*, edited by M. Fierro (London: Routledge, 2020), 228-248; Debra Blumenthal, "Slavery in Medieval Iberia", in *The Cambridge World History of Slavery: Volume 2: AD 500-AD 1420*, edited by C. Perry, D. Eltis, D. Richardson and S. L. Engerman (Cambridge: CUP, 2021), 508-530.

⁴¹ Ibn Rushd, *Commentary on Plato's Republic*, 53.24-26, 78.13-15.

women in his society resemble plants, it seems they have a long way to go. It appears that he wanted to make a powerful statement but felt some reserve to compare women to slaves or animals. Why is this? The similarities between the women he describes and slaves or trained animals are immediately apparent: they are no candidates for any of the human virtues and their lives also revolve around service. Furthermore, a state not treating its citizens befittingly is an insult to itself. There are textual examples in Aristotle where the barbarity of other peoples is based precisely on the fact that they improperly treat non-slaves like slaves.⁴²

However, certain non-slaves are already compared to slaves in Ibn Rushd's commentary, namely the inhabitants of the tyrannical city, which is the city most opposite to the Virtuous City:

As for the truly tyrannical cities, they are the cities through the association and efforts of whose citizens the completion of a single aim is intended, namely the aim of the tyrant to attain the end he has set for himself. [...] Hence they resemble slaves; indeed they are truly slaves.⁴³

This aligns with the distinction that is made between king and tyrant in Aristotle's *NE*: "As for the declension of kingship, it is tyranny. Both of them are monarchies, but between them is much difference, because the aim of the tyrant is what is best for him, while the aim of the king is what is best for those under his rule."⁴⁴

Ibn Rushd brings the *NE* to his commentary on Plato and says that the tyrant treats the citizens like slaves by granting them their necessities to the extent that they serve him.⁴⁵ Thus, although Ibn Rushd does not shy away from reprimanding the politics of his time to be tyrannical, he cannot associate the position of Andalusian women with slavery without offending the ruler specifically, and personally.⁴⁶

It also might not be an option for Ibn Rushd to compare Andalusian women to animals, because his discussion of the guardians of the Ideal State already contains a strong comparison to animals maintained throughout, and that is a comparison of guardians to dogs. This comparison allows Socrates to introduce his unconventional idea for female guardians in the first place: good guard dogs can be male or female

⁴² Aristotle speaks of the Persians and condemns the tyrannical rule of the father (*NE* Arabic, VIII.10 1160b p.460). In the *Politics*, the uncivilizedness of the barbarians is illustrated by the fact that women and slaves are treated the same: "Among non-Greeks, however, a woman and a slave occupy the same position." (*Politics*, I.II 1252b4-9).

⁴³ Ibn Rushd, *Commentary on Plato's Republic*, 85.7-13.

⁴⁴ *NE* Arabic, VIII.10 1160b, p. 45.

⁴⁵ Ibn Rushd, *Commentary on Plato's Republic*, 85.19-22.

⁴⁶ "All these actions of the tyrants are manifest in this time of ours not only through argument but also through sense and evidence." (98.3-4), Lerner 1974, 135. See also (84.21-24), 112; (86.9-12), 115; (96.22-27), 133.

because there is no relevant difference for tasks of guarding.⁴⁷ Female dogs are used for guarding and hunting all the same, regardless of the fact that they rear puppies and are generally smaller and weaker than their male counterparts. Ibn Rushd insists on the validity of this analogy and of its extension to humans:

This is already clear from investigation of the animals – i.e., that it is fitting that there be female guardians. This refers to the animals to whom we previously compared the guardian. We see this in female dogs who guard what their males guard and strike at hyenas just as their males strike at them, save that they are weaker at this.⁴⁸

In what follows, Ibn Rushd bolsters Socrates' argument with Aristotle's study of animals:⁴⁹

That is why nature sometimes, but rarely, gives the male an instrument with which he can fight that is not in the female, 'as is the case with the boar'. But since the fighting instruments of those animals whose wont it is to fight are for the most part common to the male and the female, it [sc. Nature] intends that the female also perform this activity.⁵⁰

Ibn Rushd seems to refer to Aristotle's discussion of horns in male animals, and the horns and strong appearance of the wild boar in particular.⁵¹ He elaborately expounds on Socrates' comparison of the guardians to dogs and consistently traces back the characteristics of the guardians who protect the State to the characteristics of guard dogs.⁵² Because of the leading presence of this analogy, the comparison of uneducated mothers with animals would seem inappropriate, and therefore, the comparison with any kind of humans – useful or not, educated or not – appears to be off-limits too.

Ibn Rushd is eager to stress that nature does not impede a certain equality between the sexes in the tasks they can be assigned. Certain outstanding men, and certain outstanding women, have what it takes to become philosophers and rulers and stand

⁴⁷ Ibn Rushd is unaware of the fact that Aristotle believes that the analogy of guardians to dogs does not make sense because dogs don't have a household to run, see Aristotle, *Politics*, translated by C. D. C. Reeve (Indianapolis: Hackett Publishing, 1998), II.5 1264b3-6.

⁴⁸ Ibn Rushd, *Commentary on Plato's Republic*, 53.28-54.2.

⁴⁹ Ibn Rushd was well acquainted with Aristotle's zoology, which was known in the Arabic world as *Kitāb al-ḥayawān* (*The book on Animals*), which contains Aristotle's *History of Animals* (treatises 1-10), *Parts of Animals* (treatises 11-14) and *Generation of Animals* (treatises 15-19). Ibn Rushd wrote commentaries on the *Generation of Animals* and *Parts of Animals*.

⁵⁰ Ibn Rushd, *Commentary on Plato's Republic*, 54.3-5, interpolation original.

⁵¹ Aristotle, *History of Animals*, II.I 499a1-9.

⁵² Ibn Rushd, *Commentary*, 28.29-30, see also 58.15-17.

The guardian must be naturally spirited, which means he should be able to be instantly ready to attack, or to repel. The guardian is a person of two extremes, who can both love and hate fiercely. Ibn Rushd: "An example is the dog of strong dispositions, who is formed with a similar nature. He is one of the most companionable of things toward one who frolics with him and the opposite of this toward whomever he does not recognise", see Ibn Rushd, *Commentary*, 28.21-3.

out above the multitude. Ibn Rushd sets out that there are different classes of people with different degrees of intelligence, and the people with the lowest intellectual skills are described as “the multitude”, “the masses”, “the common people”, and the management of them appears to be an important topic to Ibn Rushd, not only in the commentary on Plato’s *Republic* but also in his *Fasl al-Maqal* (“On the Harmony of Religion and Philosophy”). A large part of the art of governing comes down to ruling this type of people – and Plato and Ibn Rushd believe this to be the majority – because they are naturally less intelligent and need to be lorded over. Plato’s Ideal City is modeled on the soul: all parts must perform their function and the lower faculties must obey the higher in order for the whole to be well and healthy, and this is beneficial for all its parts.⁵³ The difference between lord and subject is that the lord has the *highest form of reason*: “The lord will be lord by a disposition in him by [virtue of] which he is better than the one being lorded over. This being so, this disposition is nothing other than the part of reason called theoretical.”⁵⁴

Again, we see that humans are not equal on account of sharing in the rational soul, i.e., that which constitutes their humanity. People vary greatly in their natural inclination towards intelligence and virtue. According to Ibn Rushd, this natural variation is good: “The usual situation is that each and every kind of human ‘is disposed’ toward some particular one of these perfections. This is clear from investigation of individual humans.”⁵⁵ People are in need of others because of this natural variation in virtues and skills, hence they are political by nature.⁵⁶ Ibn Rushd explains Plato’s opinion that it is best that everyone focuses on a single skill they naturally excel at, because this is the way to reach the best results for that given activity.⁵⁷ This regulation of “one occupation per person” constitutes justice: “It is nothing more than that every human in the city do the work that is his by nature in the best way that he possibly can.”⁵⁸ Justice is closely related to virtue: doing the best one can, in the best way one can. Just like a good knife and a good strawberry have different qualities responsible for their excellence, the natural difference in people’s activities also generates a difference in virtue. Ibn Rushd presents Plato’s discussion on justice with an Aristotelian twist by claiming that if everyone was potentially prepared for all human perfections, nature would have done something in vain, and nature does nothing in vain.⁵⁹

But natural aptitude does not determine the outcome of a person’s potential. A favorable environment seems to be just as important, and this is the responsibility of the city: “If the proper place and nutriment are not found [...], the seeds of the best

⁵³ (23.18-24) p. 7, (23.30-24.6) p. 7-8

⁵⁴ Ibn Rushd, *Commentary on Plato’s Republic*, 69.26-29, interpolation original.

⁵⁵ Ibn Rushd, *Commentary*, 69.9-12.

⁵⁶ Ibn Rushd, *Commentary*, 22.16-29.

⁵⁷ Ibn Rushd, *Commentary*, 22.28-30.

⁵⁸ Ibn Rushd, *Commentary*, 23.32-24.1.

⁵⁹ Ibn Rushd, *Commentary*, 22.29-23.5, 69.4-9.

plants will turn into the very worst of the bad kinds. Such is the case with the virtuous natures when they grow up in these cities and are badly educated.”⁶⁰

Once more, Ibn Rushd’s explanation singles out his own society. The nature of his criticism is coherent with his declaration on the situation of women: that their competence is unknown due to their circumstances.⁶¹ As Ibn Rushd tells us in other words, respectable Andalusian women were confined to their homes and led no autonomous or public lives.⁶² The historical reality of the women of medieval al-Andalus is similar to Plato and Aristotle’s Ancient Greece in the sense that a high socioeconomic status meant low freedom, and vice versa.⁶³ The plant-like women Ibn Rushd compares to plants live a separate, private life, and in historical reality hardly ever go outside. So the anachronistic concept of the stay-at-home mother applies quite literally in this context. It is meaningful that Ibn Rushd did not miss Plato’s comparison of the tyrant to a woman who is stuck in her house.⁶⁴ The tyrant has nothing but enemies and needs to watch over his shoulder, worried his own slaves might turn on him. Ibn Rushd says that the tyrant “has great hunger ‘within’ himself and cannot rule himself. Hence he cannot go wherever he wishes nor look at whatever he wishes, but rather only lives the life of a woman.”⁶⁵

The women’s unfavorable conditions could be compared, somewhat dramatically, to those of the people inhabiting Plato’s famous allegorical cave. The Allegory of the Cave, which is described in Book VII of the *Republic*, illustrates the effects of uneducated people who are not virtuous to any degree. They are kept inside a cave which they have never left, and they see only shadows of things in the outside world projected in front of them.⁶⁶ The household, like the cave, then, is not a good place to be for people – either male or female – who have the capacity for philosophy or rule.

⁶⁰ Ibn Rushd, *Commentary*, 64.1-6.

⁶¹ Ibn Rushd, *Commentary*, 54.5-10.

⁶² Darío Fernández-Morera, *The myth of the Andalusian paradise: Muslims, Christians, and Jews under Islamic rule in medieval Spain* (Wilmington: ISI Books, 2016), 156-177. For women in Islamic Spain, see also Manuela Marín, *Mujeres en Al-Ándalus* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2000); María J. Viguera Molins, “Reflejos cronísticos de mujeres andalusíes y magrebíes”, *Anaquel de Estudios Árabes* 12 (2001): 829-841; María J. Nadales Álvarez, “Mujeres en Al-Andalus”, *Isla de Arriarán: revista cultural y científica* 28 (2006): 159-184.

⁶³ Women in Medieval Iberia who were educated in crafts, medicine, literature, singing, etc., were slave women, see Darío Fernández-Morera, *The Myth*, 156-177.

⁶⁴ He is “mostly stuck in house, living like a woman, envying any other citizen who goes abroad and sees some good thing,” *Republic* 579b-c. Plato, *Republic*, translated by C. D. C. Reeve, *A Plato Reader, Eight Essential Dialogues* (Indianapolis: Hackett Publishing, 2004), 267-574, 530.

⁶⁵ Ibn Rushd, *Commentary on Plato’s Republic*, 102.2-4.

⁶⁶ It has to be observed that these unfortunate, fictional people are not compared to plants or anything else that is noticeably lower on the scale of being. Ibn Rushd refers to them as “the multitude” and “these people”. Even the people believed to lack all potential for becoming virtuous or who are too old for this because they have grown up under a bad governance, are still labeled as persons, albeit dumb and brutish ones (27.17-23) p.14-15.

Ibn Rushd's negative evaluation of the women in his own context, whose lives are closely connected to running the household and raising its youngest members, appears connected to his investment in explaining Plato's radical proposal for the prohibition on male-female cohabitation and the dissolution of family units. Instead, the State is like a big household.

Aristotle has another view; the household is like a microstate and the head of the household lords over his children like a king over his subjects.⁶⁷ It is natural for a human being to be part of a household in the first place, and then be part of a city. "One human" doesn't really exist for Aristotle in the sense that a human can only be fully human in relation to other people and in the larger whole of the polis. Humans naturally form pairs as they have the natural desire to reproduce themselves.⁶⁸ And in taking up parenting responsibilities, people can realize their own good.

3. Maternity, Love and Happiness: *Nicomachean Ethics* vs *Republic*

At the heart of the *Republic* lies a discussion about the nature of *justice* (*dikaíosúnē*) and how it is achieved in the Ideal State. Ibn Rushd agrees with Plato that justice "is nothing more than that every human in the city do the work that is his by nature in the best way that he possibly can."⁶⁹ This constitutes human virtue. As Ibn Rushd explains, the women of Al-Andalus resemble plants because they are not prepared for any of the human virtues, and vice versa.

Human excellence can be achieved in four domains: Ibn Rushd says that there are theoretical virtues, cogitative virtues, moral virtues and the practical arts. Impossible for one person to attain all of them, people need other people and are political by nature.⁷⁰ The interesting point here is that Ibn Rushd contends that "procreation, upbringing, and suckling" does not involve any kind of human virtue.⁷¹ Not even the moral virtues or practical arts are in any way connected to the upbringing of new citizens. This opinion curiously minimizes the value of such an extensive part of Ibn Rushd's own inquiry, i.e., the discussion pertaining the generation, suckling and education of the guardians.⁷² Furthermore, drawing on the work of Sophia M. Connell, we will show that Ibn Rushd's view is incompatible with the Aristotelian model for the ethics of parenting which emphasizes the intellectual work that is involved in raising

⁶⁷ NE Arabic, VIII.10, p. 460.

⁶⁸ NE Arabic, VIII.12, p. 468.

⁶⁹ Ibn Rushd, *Commentary on Plato's Republic*, 23.32-24.1.

⁷⁰ Ibn Rushd, *Commentary*, 22.16-29.

⁷¹ Ibn Rushd, *Commentary*, 54.7-8.

⁷² Ibn Rushd, *Commentary*, pp. 57 and 60-64 (generation), 19 and 62 (suckling), 22-32 (education of the guardians).

the next generation.⁷³ The intelligence that is required to raise offspring well and safely is even displayed in the behavior of certain animals, and Aristotle provides several examples of this in his zoology. The deer, for instance, gives birth alongside roads to make sure that wild beasts, who are not fond of humans, keep their distance, and the female cuckoo goes intelligently about reproduction by invading another bird's nest.⁷⁴ Non-human parents are described as intelligent and possessing practical wisdom, even though they cannot be properly virtuous because they are animals, and not humans.⁷⁵

According to Ibn Rushd's assessment of women's status in Andalusia, typical tasks of motherhood and homemaking fail to involve intelligence and are inimical to cultivating one's natural dispositions for something worthwhile. For those women who have a similar nature to the best of men (i.e., those fit for philosophy and rule), gender equality is attainable, but only on an important condition: by leaving behind all tasks relating to parenthood. Socrates' inclusion of female guardians is supported by the assumption that the nature of women who are eligible for guardianship is different from men's nature *only* in their capacity to bear offspring.⁷⁶ A problem that plagues Plato and Ibn Rushd is that this difference should not be completely leveled. Of all the possible reasons Plato's Socrates might have had to include women among the guardians in the *Republic*, it has been suggested that they were needed in order to generate guardian offspring and that this is in fact Ibn Rushd's interpretation of Plato as well.⁷⁷

Ibn Rushd starts off ("we say") by stating that in order to preserve the guardian nature, it is necessary for the guardians to copulate with women that have a similar nature and training.⁷⁸ Ibn Rushd seems convinced, as is maintained in the dialogue by Socrates and his interlocutors, that in order to obtain great offspring, it is necessary that both parents are among the best.⁷⁹ Ibn Rushd describes the matter in Aristotelian terms again by declaring the difference between the sexes one of degree; men and women "differ only in less or more."⁸⁰ This statement has been interpreted as an exclamation of a kind of gender equality that would benefit women collectively. This

⁷³ Sophia M. Connell, "Mothering and Intelligence in Aristotle's Biology and Ethics", in *Proceedings of World Congress, Aristotle 2400 Years, May 23-28, 2016*, ed. Demetra Sfendoni-Mentzou (Berlin: De Gruyter, 2019), 122-127.

⁷⁴ See Aristotle, *History of Animals* VII (IX).5 611a15-23, VIII (IX).29 618a26-29. Both examples are given by Sophia M. Connell, see Sophia M. Connell, "Mothering".

⁷⁵ Sophia M. Connell, "Mothering".

⁷⁶ Plato, *Republic*, V 454d-e.

⁷⁷ See Elena Duvergès Blair, *Plato's Dialectic on Woman: Equal, Therefore Inferior* (London: Routledge, 2017), 88.

⁷⁸ Ibn Rushd, *Commentary on Plato's Republic*, 52.29-53.1.

⁷⁹ Plato, *Republic*, V 459a. Ibn Rushd does not indicate that this eugenic program conflicts Islamic law (*sharī'a*). According to Ralph Lerner, his silence on this matter carries significance, see Ralph Lerner, introduction to Averroes, *Commentary*, xxii-xxiii.

⁸⁰ Ibn Rushd, *Commentary on Plato's Republic*, 53. 9-11.

view is mistaken and does not fit with the spirit of Ibn Rushd's philosophy: we must not forget that Ibn Rushd claims that the rational capacities of most adult Muslim men are insufficient to safely engage in philosophy, and philosophical works should be banned for unlearned minds in order to prevent them from falling into disbelief.⁸¹ Ibn Rushd believes that *some* women have what it takes to become rulers or philosophers and states this twice in his commentary.⁸² It would be a misrepresentation of Ibn Rushd to present the view that this applies to many women, as it does not even apply to a large number of men: "[...] for not every man is fit to be a warrior or an orator or a poet, let alone a philosopher."⁸³

From Ibn Rushd's Aristotelian standpoint, which he declares "the indubitable truth", that a gradual difference can make *all* the difference. It is what sets apart a cat from a lion, slave from freeborn, a farmer from a guardian. The key "feminist" point in Ibn Rushd's commentary is that he does not foster a harsh division between men and women based on sexual difference, and hereby goes against common practice in all areas of his society and in his profession as a jurist.

Like in Plato, the difference between the sexes is minimal in the guardian class. No distinction is made in the upbringing of guardian boys and girls. Ibn Rushd (like Plato) believes that their superior characteristics are ensured because of their parents' excellence. Nevertheless, he admits that it might occur that a child is born to the guardians that is not fit to be a guardian, and likewise, it might happen – although Ibn Rushd stresses that this too is uncommon – that someone fit for guardianship is born in another class.⁸⁴ In these cases, the child must be transferred to the right class. A certain story serves to convince the parents.⁸⁵ Adherence to this principle seems extremely important to Ibn Rushd, as it is one of the few instances where he calls upon the authority of God and of the Prophet.⁸⁶

The guardian mothers will not lay eyes on their offspring, as the children will be taken away immediately after birth to be raised by the State. Ibn Rushd is brief about how the newborn guardians will be cared for after they are separated from their mothers:

And we shall beware, as Plato says, of accustomating their souls to, and leading them by, base fables even more than we beware them of 'the harm to their bodies from snow'

⁸¹ Ibn Rushd, *On the Harmony of Religion and Philosophy*, translated by A. Hourani, 142. URL: <<http://www.muslimphilosophy.com/ir/fasl.htm>>

⁸² Ibn Rushd, *Commentary on Plato's Republic*, 53.24-54.14 and 78.13-15.

⁸³ Ibn Rushd, *Commentary*, 23.6-7.

⁸⁴ Ibn Rushd, *Commentary*, 39.27-40.2. Plato, *Republic*, 415a-c.

⁸⁵ Ibn Rushd, *Commentary on Plato's Republic*, 40.7-24. The story is that God mixed gold in the being of the guardian class, silver in the auxiliaries, and iron and bronze in the craftsmen, Plato, *Republic* 414d, e.

⁸⁶ Ibn Rushd, *Commentary*, 40.24-26, 41.1-3.

– this [especially] when we hand them over while they are ‘yet’ small to wet-nurses, who train them.⁸⁷

Whereas great emphasis is put on how the young guardians should be selected, educated and trained, who exactly raises them does not seem to matter. The city has many children, parents and grandparents and they are all communal.⁸⁸

This is in sharp contrast to the parent-child relationship described in Aristotle’s *NE*, which does not only involve the parent’s use of practical reason and intelligence, but also constitutes happiness. The *NE*⁸⁹ characterizes the relation of parent to child as a lifelong friendship. A child is like another self.⁹⁰ The bond between them is natural because parents are naturally fond of their offspring. This applies not only to humans but to birds and other animals as well.

Aristotle’s *NE* discusses three kinds of friendship; friendships for advantage (utility), for pleasure, and based on resemblance. Perfect friendship exists only between men who are alike in virtue, and this is hard to come by. Therefore most friendships in life – and a good life is never devoid of friends – are of the unequal type. This means that the friendship exists between people who are not equals: like the friendship between father and son, man and woman, and chief and subject. The inequality between both parties is compensated as the superior one is more loved, and the inferior one loves more: “When the child is kind to his parents, as is right for parents, and the parents are kind to the children, as is right, the friendship of these is permanent and meritorious.”⁹¹

But even when children are unpleasant or disappointing, they are positive assets, because friendship is more in the one who loves. Seeing that the child is doing well is sufficient for the parent:

Thus they rejoice in being loved, since friendship is chosen for itself. It is thought that it is more likely to be in the one who loves than the one who is loved. The proof of that are mothers, who take pleasure in loving. For some of them allow that what is theirs should be less. They love with knowledge and do not seek a requital of love, if both are not possible, but it seems that it is sufficient for them to see the good state of the children, and they love the children, even if they are not kind to the mother in any of the things in respect of which she ought to be treated kindly, on account of ignorance.⁹²

⁸⁷ Ibn Rushd, *Commentary*, 30.18-21, interpolation original.

⁸⁸ Ibn Rushd, *Commentary*, 56.4-15.

⁸⁹ To work with the *NE* that Ibn Rushd has read, we use the Arabic/English translation of the Fez manuscript: *The Arabic Version of the Nicomachean Ethics*, edited by A. A. Akasoy and A. Fidora (Leiden: Brill, 2005). The *NE* contained in this manuscript is the same as the translation of the *NE* that Ibn Rushd used, 51-52.

⁹⁰ *NE* Arabic VIII.12s 1161b, p. 466.

⁹¹ *NE* Arabic, VIII.7 1158b, p. 448.

⁹² *NE* Arabic, VIII.8 1159a, 450-52.

The Arabic translation of the *NE* omits Aristotle's opinion that the wellbeing of the child affects the reputation of the parent posthumously, perhaps because it goes without saying in an Islamic context that pain and pleasure exist beyond death.⁹³ The loss of children was evaluated differently in the Ancient Greek and the Islamic context. Infant and child death were a severe problem for medieval Muslim society, which is also reflected by the blossoming of the unique literary genre of consolation treatises for grieving parents. One hadith report promises that parents who had lost three children are admitted by God to Paradise.⁹⁴

The parent is more concerned with the children than vice versa, because the child is like a product and the parent its producer: "[...] fathers love their children as soon as they are born, while the children only love after time passes. And they know their parents either by the understanding or by sense. It is plain from this that mothers love more than others."⁹⁵

Maternal love is linked to the discomfort and pain the mother has put into the process:

And also all men love what has come to them with trouble more than anything else, like money, for those who have made money love it more than those who have received it freely. It may be thought that to have good done to one involves no trouble, but to do good is a trouble. Hence mothers love their children more, because birth was more painful, and they love the children more than themselves.⁹⁶

Ibn Rushd does not deny that mothers love their children. The commentary indirectly discusses maternal love on a few occasions. He appeals to maternal love and the fact that parents just want to see their child do well in adopting Plato's story that is used to misguide parents in order to convince them, in the odd event that their child does not belong to the parents' class, to transfer their offspring to the class they belong to. His recommendation, also adopted from Plato, that guardian mothers should not see their children but should be parted immediately after birth, is also telling.

We might wonder whether the question occurred to Ibn Rushd if maternal love was something that nature did do in vain. Whereas certain elements from Aristotle's biology are brought to Plato's discussion to state that Nature *intends* that the female joins in

⁹³ Aristotle, *Nicomachean Ethics* I.10.1100a19-23. How children are doing affects parents posthumously because the realization of the "product" impacts the "producer", see Dominic Scott, "Aristotle on Posthumous Fortune," *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 17 (2000): 211-229, cited in Connell, "Mothering".

⁹⁴ Gil'adi Avner, *Children of Islam: Concepts of Childhood in Medieval Muslim Society* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 1992), 86-87.

⁹⁵ *NE* Arabic, VIII.12 1162a, p. 464-66. That mothers love their children more is also stated in Aristotle's *Eudemian Ethics*, VII.8 1241b1-9, but this work was not translated into Arabic in Ibn Rushd's time.

⁹⁶ *NE* Arabic, IX.7 1168a, 508.

guarding (54.3-5, p. 59) based on the physical fighting instruments of both sexes, it seems this line of reasoning is missing entirely here. The fact that breast milk comes in after a mother gives birth, for instance, might manifest to Ibn Rushd Nature's intention that an infant stays with the mother for a while. However, as the children are communal, Ibn Rushd has in mind that the mothers' milk is for all the children, and – very much contradictory to Aristotle's ethics of parenting – so is her love.⁹⁷

5. Conclusion

Departing from a passage from Ibn Rushd's Commentary on Plato's *Republic* and the question "why would Ibn Rushd compare Andalusian woman to plants?", we aimed to demonstrate two related points. First, we have explained that Ibn Rushd's comparison of Andalusian women to plants has been viewed exclusively in light of his discontent with the political climate and the position of women in his native Al-Andalus. However, it is not rightfully deductible from Ibn Rushd's commentary that this particular statement merely targets his own society. Although societal criticism is one piece to the puzzle, attentive reading of the passage makes it clear that Ibn Rushd's statement bears connection to at least two other considerations: Aristotle's psychology in which the plant soul accounts for the most basic tasks of sustaining life, and Ibn Rushd's disregard for tasks of motherhood, caregiving and household management as morally insignificant tasks. Ibn Rushd states that these activities do not constitute, or involve, any form of human virtue. The implication is that there is no thriving, no happiness (*eudaimonia*) in living this life. Ibn Rushd tells us himself that there are twice as many women as men in his society⁹⁸, so it seems his opinion applied to a great number of people.

Aristotle's psychology and the nutritive soul of plants in *De Anima* presents us with a solid motivation for Ibn Rushd's to compare women to plants. The soul that accounts for plant life accounts for the basic tasks of generation, nutrition, and growth. There is no capacity for free movement, desire, or rational thought. This parallels Ibn Rushd's assessment of Andalusian women as docile beings who are stuck in one spot (societal criticism) who do not have significant things to do (low regard for the intelligence and virtue needed to complete tasks of motherhood). On Ibn Rushd's account, mothers are occupied with procreation (reproduction), upbringing (growth) and suckling (nutrition): the three capacities of the vegetative soul which humans and animals have in common with plants. We see that the comparison of women to plants and Ibn Rushd's low esteem for child-rearing are connected: living a good human life is not about the

⁹⁷ Ibn Rushd, *Commentary on Plato's Republic*, 56.2-7.

⁹⁸ Ibn Rushd does not elaborate on this odd piece of information. We are unaware of whether this means that there is a surplus of women (e.g. the import of female slaves) or whether many men have left (e.g. away on a military mission or other).

activities we share with the lower beings, such as the creation and nurture of offspring (although these activities are necessary for the continuation of human life).

This opinion could also explain Ibn Rushd's enthusiasm to comment at length on the ideas of Plato's *Republic*, in particular the elimination of private households and families, and of course – in connection to this – the existence of female guardians. For it is not only the comparison of guardians with dogs, but also the dissolution of the private household that opens up room for the feasibility of guardians of the female sex. The guardians do produce the new guardians, but they do not raise them. This political proposal exposes a tension inherent to the gender equality of the guardians: the more likely a woman is to climb the social and intellectual ladder, the more her offspring is desired, but the less advantageous it is that she spends her time and energy raising it. The activity she is supposed to carry out is not being a caring mother, as this is not what she is best at. We might even detect the motherhood penalty *avant-la-lettre* here, or the belief that mothers, i.e., primary caregivers to children, will not perform as well as non-mothers in the workplace. Maybe it is precisely because this rings a bell that Ibn Rushd's assessment of mothers is left out completely in recent scholarship in favor of an explicit emphasis on the feminist ideology which his commentary on Plato's *Republic* contains – it is perhaps not what we wish to see alongside his remarkably progressive thoughts on the advancement of elite women. We might wonder if it would be more comfortable to acknowledge the full scope of Ibn Rushd's statements on women if the social reform necessary for satisfactorily and justly combining roles as both mothers and members of the workplace would be commonplace by now, instead of exceptional.

Secondly, we have made apparent that Ibn Rushd's understanding of tasks of motherhood and caretaking stands in sharp contrast to the views expressed in Aristotle's *NE*. On a certain reading of the texts, the *NE* gives an account of how the parent-child relationship contributes to living a meaningful and good human life and stresses that one's own good cannot exist without the *noble art* of household management.⁹⁹ This opposition is somewhat problematic owing to the fact that the *NE* and the *Republic* are understood to make up a larger whole: the *NE* contains the theory, and Aristotle's *Politics* contains the practice but is replaced by Plato's *Republic*.

This brings us the interesting fact that both Plato's *Republic* and Ibn Rushd's commentary thereupon contain proto-feminist thought. Ibn Rushd's keenness on the idea of guardian women is apparent. He is eager to demonstrate what happens if women are not given the opportunity to see where their competence lies, as he even takes the reader on an excursus of the bad effects of women's usual unemployment in his society. He manages to even bring elements of Aristotle's biology to the discussion to argue in favor of Nature's intention in the egalitarianism of the guardians – something Aristotle would never have subscribed to. Ibn Rushd is not merely influenced by Plato in his opinion on the potential of women. This can be deduced from his digression on Al-

⁹⁹ *NE* Arabic, I.2 1094b, VIII.7 1158b, VIII.8 1159a.

Andalus, and also from the fact that he states twice that some women could rule. As has been argued in this paper, it is a mistake to hold that Ibn Rushd's views benefit women as a class, but it should be recognized that the idea that *at least some women* are just as capable of reign and as philosophic in nature as *the best of men*, and to have this stated unambiguously and repeatedly in a Medieval work on political philosophy, is atypical and genuinely astounding.

It is reasonable to wonder: would these exceptional women also be able to care for their children? Ibn Rushd's fervent endorsement of Plato's principle of "one task for each" tells us that the answer is negative. The ideology of one task per person is the cornerstone of the regulation that guardian women do not engage in child rearing responsibilities: they have higher virtues and talents and their best life lies in the exercise of them. They can be mothers only in a very narrow, biological sense of the word, as they are needed to secure "golden", guardian offspring. Their roles as mothers can be outsourced, but their contributing to the generation of new offspring cannot. It is therefore ironic to conclude that in this regard, guardian women seem to have more in common with plants in the activities by which they support the next generation – in both the Aristotelian and symbolic sense of docile organisms used for harvest – than other women in the conceived Ideal State do.

Tineke Melkebeek
tineke.melkebeek@live.be

Fecha de recepción: 19/04/2023
Fecha de aceptación: 23/11/2023

O CARÁTER FUNDACIONAL DOS PRINCÍPIOS NA FIGURA A DA *ARS GENERALIS ULTIMA* DE RAIMUNDO LÚLIO

THE GROUNDING CHARACTER OF THE PRINCIPLES IN FIGURE A OF RAMON LLULL'S *ARS GENERALIS ULTIMA* *

Guilherme Wyllie

Universidade Federal Fluminense

Resumo

Lúlio descreve a realidade como uma estrutura reticuladamente estratificada. Para tanto, ele se vale da noção metafísica de fundação e a ela confere duas funções absolutamente básicas. Em primeiro lugar, cabe à fundação assegurar a distinção entre os princípios enumerados na figura A da *Ars generalis ultima*, seus correlativos e Deus, que, apesar de serem necessariamente coextensionais, não se confundem hiperintensionalmente por não compartilharem a mesma fundação. Paralelamente, compete à fundação assegurar que os constituintes da realidade possam se arranjar hierarquicamente segundo a variação dos seus graus de semelhança, encadeando-se fundacionalmente conforme a intensidade com a qual os princípios neles se contraem. De fato, a responsável direta por tal organização hierárquica da realidade é justamente essa capacidade de contração que os princípios têm de assumir uma condição contraída nas coisas que os manifestam e que a eles confere o seu caráter fundacional.

Palavras-chave

Raimundo Lúlio; Arte luliana; fundação metafísica; contração metafísica; atributos divinos

* O presente artigo é parte de uma série de estudos sobre lógica e metafísica medieval financiados pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ) e realizados com o apoio da Universidade Federal Fluminense (UFF) e da Academia Brasileira de Filosofia (ABF). Ficam aqui consignados nossos sinceros agradecimentos a todas essas instituições. O autor também dedica este trabalho ao dileto amigo Esteve Jaulent, presidente do Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência 'Raimundo Lúlio' (IBFCRL), em testemunho de admiração, respeito e reconhecimento.

Abstract

Llull describes reality as a reticulately stratified structure. To achieve this, he uses the metaphysical notion of grounding and ascribes two basic functions to it. Firstly, the grounding must ensure a distinction between the principles listed in figure A of the *Ars generalis ultima*, their correlatives and God. Although they are necessarily coextensive, none of them is hyperintensionally indiscernible from the others, because they do not share the same grounding. At the same time, grounding must also ensure that reality's constituents can be arranged hierarchically according to their varying degrees of similarity, and ordered foundationally according to the intensity with which the principles contract in them. In fact, the direct responsible for such a hierarchical ordering of reality is precisely the contraction capacity that principles have to assume a contracted condition in the things that manifest them, and which gives them their grounding character.

Keywords

Ramon Llull; Lullian Art; Metaphysical Grounding; Metaphysical Contraction; Divine Attributes

1. Introdução

Em suas obras de maturidade, Lúlio propõe dois sistemas diferentes de categorias ontológicas mutuamente exclusivas e conjuntamente exaustivas. Na *Ars generalis ultima*, ele se compromete com uma ontologia multicategorial, enumerando nove sujeitos que mapeariam tudo o que compõe a realidade,¹ ao passo que na *Metaphysica noua et compendiosa*, ele adere a uma ontologia duocategorial, reconhecendo apenas as classes de entes criados e incriados que, uma vez reunidas, encerrariam todo conteúdo da realidade.² Apesar disso, Lúlio acredita que ambos os sistemas não são de modo algum incompatíveis. Valendo-se ainda que tacitamente da noção de fundação metafísica, ele de início argumenta que os princípios relacionados na Figura A da sua Arte são essencialmente idênticos, mas fundacionalmente distintos de Deus. Em seguida, ele mostra que a realidade exibe uma estrutura hierárquica decorrente da capacidade que tais princípios possuem de se contrair com intensidades diversas em todas as coisas que os manifestam. Assim, ele finalmente conclui que Deus e seus princípios, enquanto membros da classe de entes incriados, correspondem ao primeiro sujeito que funda os outros oito sujeitos, cujos membros constituem a classe dos entes criados enquanto determinações e semelhanças dos princípios por eles assimilados e significados em suas versões contraídas.

¹ Raimundo Lúlio, *Ars generalis ultima*, ed. A. Madre, ROL XIV (Turnhout: Brepols, 1986), IX, 189-315; Raimundo Lúlio, *Ars brevis*, ed. A. Fidora (Hamburg: Felix Meiner, 1999), IX, 54.

² Raimundo Lúlio, *Metaphysica noua et compendiosa*, ed. H. Riedlinger, ROL VI (Turnhout: Brepols, 1978), *Prologus*, 10-11.

2. A fundação metafísica

Ao longo da história da filosofia, é possível sem muito esforço identificar teorias que descrevem a realidade como uma estrutura, cujos membros se articulam hierarquicamente através de uma conexão fundacional que muitos costumam na atualidade chamar de fundação metafísica. Para atestar que algo é fundado por algo ou se dá em virtude de algo, filósofos com frequência recorrem a formas como ‘ φ funda ϕ ’, onde φ ou *fundans* designa aquilo que funda ϕ e ϕ ou *fundatum* expressa aquilo que é fundado por φ .³ A fundação, por sua vez, pode ser concebida como um tipo de explanação metafísica, cuja conexão entre seus *explananda* ocorre mediante alguma forma constitutiva de determinação. Nesse caso, afirmar que φ funda ϕ significa assumir que φ explana metafisicamente ϕ e que a natureza ou existência de ϕ é determinada por φ . Tal é o que sucede, por exemplo, quando admitimos que a verdade de ao menos um dos disjuntos funda a verdade de uma disjunção, caso a verdade da disjunção seja determinada pela verdade de ao menos um dos disjuntos e a verdade de ao menos um dos disjuntos explane metafisicamente a disjunção.^{4, 5} Portanto, parece evidente que sentenças cuja forma é ‘ φ funda ϕ ’ satisfazem uma espécie de condição suficiente e determinativamente explanatória, ainda que não-causal.⁶

Uma vez fixada a noção de fundação metafísica, cabe agora expor algumas das suas propriedades mais distintivas. Em princípio, a fundação é concebida como um nexos que prescreve uma ordem parcial estrita às entidades sob o seu domínio. Ora, irreflexividade, assimetria e transitividade são propriedades de qualquer ordem parcial estrita. Logo, a fundação é irreflexiva, assimétrica e transitiva. Enquanto a transitividade da fundação estabelece que se φ funda ϕ e ϕ funda χ , então φ funda χ , a irreflexividade e a assimetria determinam respectivamente que não é o caso que φ funda φ e que se φ funda ϕ , então não é o caso que ϕ funda φ . Aparentemente, a caracterização da fundação com base nas três propriedades acima descritas é motivada

³ Michael J. Raven, “Introduction”, em *The Routledge Handbook of Metaphysical Grounding*, ed. M. J. Raven (New York: Routledge, 2020), 4-5.

⁴ Ver Kit Fine, “Guide to Ground”, em *Metaphysical Grounding. Understanding the Structure of Reality*, ed. F. Correia e B. Schnieder (Cambridge: CUP, 2012), 37; Jon E. Litland, “Grounding, Explanation, and the Limit of Internality”, *Philosophical Review* 124/4 (2015): 483; Shamik Dasgupta, “Constitutive explanation”, *Philosophical Issues* 27 (2017): 94, nota 8; Paul Audi, “A clarification and defense of the notion of grounding”, em *Metaphysical Grounding. Understanding the Structure of Reality*, ed. F. Correia e B. Schnieder (Cambridge: CUP, 2012), 101-102; Jonathan Schaffer, “On What Grounds What”, em *Metametaphysics. New essays on the foundations of ontology*, ed. D. Chalmers, D. Manley e R. Wasserman (Oxford: OUP, 2009), 373-379; Anna-Sofia Maurin, “Grounding and Metaphysical Explanation: It’s Complicated”, *Philosophical Studies* 176 (2019): 1591-1592.

⁵ Cumpre, no entanto, advertir que alguns autores chamados de unionistas concebem a fundação metafísica com uma conexão exclusivamente explanatória, ao passo que outros rotulados de separatistas distinguem a fundação da explanação metafísica (ver, por exemplo, Michael J. Raven, “Ground”, *Philosophy Compass* 10/5 (2015): 326).

⁶ Raven, “Introduction”, 4-11.

de um lado pela sua natureza determinativamente explanatória e de outro pela estrutura hierárquico-fundacional da realidade. Com efeito, negar que a fundação seja transitiva significa obliterar a capacidade que uma explanação determinativa tem de se concatenar com outra, o que inviabilizaria qualquer tentativa de esclarecer em termos fundacionais a estrutura hierárquica da realidade. De modo análogo, rejeitar a irreflexividade da fundação possibilitaria a autoexplanação, suprimindo dela o poder de ordenar hierarquicamente os elementos que constituem a estrutura da realidade. Evidentemente, se algo fundasse a si mesmo, ocuparia de uma só vez níveis distintos de tal estrutura hierárquico-fundacional e isso, como se presume, não é possível. Por fim, uma vez reconhecida como ilegítima qualquer explanação circular que admita algo fundado por algo que ele próprio funda, não parece restar outra alternativa a não ser concluir que a fundação é assimétrica.

A não-monotonicidade, bem como a hiperintensionalidade, também são propriedades estruturais que contribuem para conferir à fundação um caráter determinativamente explanatório. Em termos gerais, podemos qualificar a fundação como uma forma de explanação não-monotônica na medida em que se φ funda ϕ , não se segue que ϕ seja fundado por φ e qualquer outro χ . Desse modo, a não-monotonicidade garante que nada além do que for absolutamente relevante para explicar ou determinar o *fundatum* deverá figurar entre os *fundantia* de uma fundação. Para descrever a fundação como um tipo de explanação hiperintensional, cumpre de início fixar a noção de hiperintensionalidade, distinguindo-a da extensionalidade e da intensionalidade. De modo geral, se tomarmos i como um segmento de uma sentença S , α e β como expressões permutáveis em i e $S[\beta]$ como a sentença que resulta da permutação de α por β em i , segue-se que

- (i) i é extensional se $(\alpha \equiv \beta) \rightarrow (S[\alpha] \equiv S[\beta])$.
- (ii) i é intensional se $\Box(\alpha \equiv \beta) \rightarrow \Box(S[\alpha] \equiv S[\beta])$.
- (iii) i é hiperintensional se $\alpha \equiv \beta$, mas α não pode ser substituído *salva veritate* por β em i , ou se não é o caso que $\Box(\alpha \equiv \beta) \rightarrow \Box(S[\alpha] \equiv S[\beta])$.⁷

Valendo-se dessa tríplice distinção, é possível fixar parâmetros que permitam decidir se algo é extensional, intensional ou hiperintensional. Intuitivamente, extensional corresponde a tudo cuja indiscernibilidade exija apenas uma equivalência. Tal é o caso, por exemplo, do conjunto das criaturas portadoras de rins e do conjunto das criaturas portadoras de coração. Ambos são indiscerníveis, pois se equivalem na medida em que compartilham os mesmos elementos. Em contrapartida, intensional corresponde a tudo cuja indiscernibilidade decorre de uma equivalência necessária. Por exemplo, como o nitrogênio não pode de modo algum ocorrer sem o azoto e vice-versa, ambos são necessariamente equivalentes e, portanto, indiscerníveis. Finalmente,

⁷ Adotamos aqui uma formulação ligeiramente modificada daquela originalmente apresentada em Timothy Williamson, “Indicative Versus Subjunctive Conditionals, Congruential Versus Non-Hyperintensional Contexts”, *Philosophical Issues* 16/1 (2006): 311-314.

hiperintensional corresponde a tudo o que seja necessariamente equivalente a algo, embora dele se distinga, como acontece, por exemplo, com um triângulo e um trilátero.⁸ Consoante o que foi dito, evidencia-se que a fundação é um tipo de explanação hiperintensional, visto que se φ funda ϕ , não se segue que ϕ seja fundado por qualquer outro χ necessariamente equivalente a φ . Assim, é graças à hiperintensionalidade da fundação que podemos distinguir entes intencionalmente indiscerníveis que porventura se encontrem em diferentes níveis da estrutura hierárquico-fundacional que ordena a realidade.

3. A contração fundacional dos princípios

Lúlio divide a realidade em nove sujeitos, “aos quais pertence tudo o que é e fora dos quais nada é”. São eles: Deus, anjo, céu, homem, imaginativa, sensitiva, vegetativa, elementativa e instrumentativa.⁹ Por interagir hierárquica e fundacionalmente entre si, tais sujeitos dotam a realidade de uma estrutura metafísica.¹⁰ Nela, Deus atua

⁸ Ver George Bealer, “Intensional entities”, em *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. E. Craig (London: Routledge, 1998), vol 4, 803; Daniel Nolan, “Hyperintensional Metaphysics”, *Philosophical Studies* 171/1 (2014): 153.

⁹ Raimundo Lúlio, *Ars brevis*, IX, 54: “In parte ista ponuntur nouem subiecta, in alphabeto significata; in quibus cadit, quidquid est, et extra ipsa nihil est. Primum subiectum est Deus, per B significatum. Secundum subiectum est angelus, per C significatum. Tertium subiectum est caelum, per D significatum. Quartum subiectum est homo, per E significatum. Quintum est imaginatio, per F significatum. Sextum subiectum est sensitua, per G significatum. Septimum est uegetatiua, per H significatum. Octauum est elementatiua, per I significatum. Nonum et ultimum est instrumentalitas, per K significatum”; Raimundo Lúlio, *Ars generalis ultima*, IX, 189-315; Raimundo Lúlio, *Liber de praedicatione*, ed. A. Soria Flores, ROL III-IV (Turnhout: Brepols, 1961-63), I.A.II, 144-153. Sobre a cosmologia luliana e sua evolução, ver Josep Maria Ruiz Simon, “De la naturalesa com mescla a l'art de mesclar (sobre la fonamentació cosmològica de les arts lul·lianes)”, *Randa* 19 (1986): 69-99 e Jordi Gayà, “La cosmologia en el “Ars” de Ramon Llull”, em *Cosmogonie e cosmologie nel medioevo*, ed. C. Martello, C. Militello e A. Vella (Louvain-la-Neuve: FIDEM, 2008), 141-168.

¹⁰ Eis, por exemplo, uma passagem sobre a encarnação divina que comprova inequivocamente que Lúlio compreende a realidade como uma estrutura hierárquico-fundacional: “Si potentia vegetativa, quae est inferior, potest assumere corpus elementatum et ex se ipsa facit ipsum vivum vegetatum, ut patet in plantis, et potentia sensitiva, quae est superior, potest assumere corpus elementatum vegetatum et facere ex se ipsa ipsum vivum et sensatum, ut patet in animalibus. Si potentia sensitiva, quae est inferior, potest assumere corpus elementatum vegetatum, anima rationalis, quae est superior, potest assumere corpus elementatum vegetatum sensatum, et facere ex se ipsa ipsum vivum et rationatum; et hoc patet in hominibus. Secundum istum ascensum et fundamentum intendimus investigare divinam incarnationem cum divinis dignitatibus. Et primo de unitate. Si in unitate humana, quae est inferior, anima rationalis potest assumere unum corpus individuatum elementatum vegetatum sensatum et facere ipsum rationatum, multo magis natura divina, quae est superior, in uno suppositio divino potest assumere naturam humanam et facere se unum hominem individuatum unissimatum elementatum vegetatum sensatum et rationatum” (Raimundo Lúlio, *Liber de minori loco ad*

mediante nove dos seus atributos como um sujeito que funda ou determina metafisicamente os demais sujeitos, embora deles não dependa. A esses atributos divinos, Lúlio dá o nome de dignidades (*dignitates*), razões (*rationes*) ou simplesmente princípios (*principia*).¹¹ De acordo com ele, bondade, grandeza, eternidade ou duração, poder, sabedoria, vontade, virtude, verdade e glória¹² “são princípios primitivos, verdadeiros e necessários sem os quais nada é e, porque são, tudo o que é está excluído do não-ser”.¹³ Para enfatizar o aspecto fundacional desses princípios, Lúlio esclarece que eles “são simples e absolutamente primários não porque outros descendem deles, mas porque eles não descendem de nenhum outro”.¹⁴ Nesse sentido, ele também assinala que “os princípios implicam tudo o que é, pois tudo o que é ou é bom ou é grande etc., como se dá com Deus e o anjo, que são bons, grandes etc. Por isso, tudo o que é se reduz aos princípios supracitados”.¹⁵

maiores, ed. J. Stöhr, ROL I (Turnhout: Brepols, 1959), II, 273). Veja também outra passagem do *Liber mirandarum demonstrationum* na qual Lúlio descreve nitidamente a realidade como uma estrutura fundacionalmente hierarquizada: “Notum est, quod quaedam bona sint maiora, et alia minora, et sint quaedam bona, quae non sunt maiora nec minora; sicut firmamentum, quod est maius bonum, quam sol, et sol, quam luna, et luna, quam stella, et rationalia, quam irrationalia, et irrationalia, quam vegetabilia, et vegetabilia, quam metalla, et substantia, quam accidens, et anima, quam corpus, et sentire, quam videre, et videre, quam odorari, et charitas, quam spes; et sic de aliis rebus similibus istis” (Raimundo Lúlio, *Liber mirandarum demonstrationum*, ed. I. Salzinger, MOG II (Mainz: Häffner, 1722), II.38.1, 66).

¹¹ Não obstante Lúlio prefira chamar os atributos divinos de ‘princípios’, ‘dignidades’ e ‘razões’ em suas obras mais maduras, cumpre advertir que ele ocasionalmente já nomeara tais atributos como perfeições, propriedades, qualidades, virtudes, infinidades e nobilidades (Anthony Bonner, *Art and Logic of Ramon Llull* (Leiden: Brill, 2007), 33, nota 12). Sobre a origem, natureza e denominação dos atributos divinos segundo Lúlio, ver, por exemplo, Leopoldo E. Garay, “Las dignidades lulianas”, *Estudios Lulianos* 18 (1974): 25-46; Hélène Merle, “Dignitas: signification philosophique et theologique de ce term chez Lulle et de ses predecesseurs medievauux”, *Estudios Lulianos* 21 (1977): 173-193; Anthony Bonner, “Més sobre el mot i el concepte de ‘dignitas’ en Ramon Llull”, *Estudis de llengua i literatura catalanes* 32 (1996): 5-14.

¹² Os nove princípios aqui enumerados correspondem aos atributos divinos por Lúlio distribuídos na Figura A da *Ars generalis ultima*. Eventualmente, contudo, ele também operou com outras listas de atributos divinos em diferentes estágios de sua vida intelectual.

¹³ Raimundo Lúlio, *Liber correlatiuorum innotatorum*, ed. H. Riedlinger, ROL VI (Turnhout: Brepols, 1978), I, 131: “Probauimus novem principia supra dicta primitiva, uera et necessaria, sine quibus nihil est. Et quia sunt, quidquid est, a non esse remotum est”.

¹⁴ Raimundo Lúlio, *Liber de demonstratione per aequiparantiam*, ed. A. Madre, ROL IX (Turnhout: Brepols, 1981), *Prologus*, 217: “Appellamus ista principia prima simpliciter et absolute non in eo, quod alia ab eis descendant, sed ex eo, quia ipsa ab alio non descendant”.

¹⁵ Raimundo Lúlio, *Ars breuis*, II.1, 8: “In principiis istius figurae est implicatum, quidquid est. Nam quidquid est, aut est bonum, aut magnum, etc.; sicut Deus et angelus, qui sunt boni et magni, etc. Quapropter quidquid est, reducibile est ad principia supra dicta”.

Particularmente, o que confere aos princípios o seu caráter fundacional é a capacidade por eles exibida de se contrair em todas as coisas que os manifestam.¹⁶ Tal é o que sustenta Lúlio quando declara que

Qualquer princípio, tomado em si mesmo, é totalmente geral, como ocorre ao se dizer 'bondade' ou 'grandeza'. No entanto, quando um princípio se contrai em outro, então ele é subalterno, como ocorre ao se dizer 'bondade grande' etc. Por sua vez, quando algum princípio se contrai em algo singular, então ele é um princípio especialíssimo, como ocorre ao se dizer 'A bondade de Pedro é grande' etc. Assim, o intelecto dispõe de uma escala para ascender e descender de um princípio totalmente geral a um princípio nem totalmente geral, nem totalmente especial, e de um nem totalmente geral, nem totalmente especial, a um totalmente especial.¹⁷

Evidencia-se, então, que os princípios constituem a fundação metafísica da realidade, porque todas as coisas só são o que são devido aos princípios que as determinam justamente por se encontrarem nelas contraídos.¹⁸ Em termos analíticos, a noção fundacional da contração metafísica dos princípios pode ser assim expressa:

(CFP) uma criatura ϕ é fundada em um princípio φ se e somente se houver uma função c de contração, tal que seja parte da essência de ϕ que $\phi = c(\varphi)$.¹⁹

Segundo (CFP), o fato de parte da essência de ϕ corresponder a um princípio φ contraído em ϕ por força da aplicação da função c de contração metafísica em φ é condição necessária e suficiente para que φ funde ϕ . Por exemplo, uma boa casa é

¹⁶ Na verdade, a contração dos princípios se dá não só nos entes criados, mas também entre si, como é possível observar na seção sobre os modos de contração da *Lectura Artis* em Raimundo Lúlio, *Lectura Artis, quae intitulatas est Brevis practica Tabulae Generali*, ed. J. Gayà, ROL XX (Turnhout: Brepols, 1995), XI, 426-428.

¹⁷ Raimundo Lúlio, *Ars brevis*, II.1, 8: "Quodlibet principium, per se sumptum, est omnino generale, ut cum dicitur 'bonitas' aut 'magnitudo'. Quando autem unum principium contrahitur ad aliud, tunc ipsum est subalternatum, ut cum dicitur 'bonitas magna', etc. Et quando contrahitur aliquod principium ad singulare, tunc est principium specialissimum, ut cum dicitur 'bonitas Petri est magna', etc. Et sic intellectus habet scalam ascendendi et descendendi, a principio omnino generali ad non omnino generale nec omnino speciale, et a non omnino generali nec omnino speciali ad omnino speciale". Ver também Raimundo Lúlio, *Ars generalis ultima*, X, 87, 366 e especialmente Raimundo Lúlio, *Ars inuentiva ueritatis*, ed. J. Uscatescu Barrón, ROL XXXVII (Turnhout: Brepols, 2014), III.4, 108-111).

¹⁸ Sobre o mecanismo de contração e a sua importância para o esclarecimento da noção luliana de predicação, ver Bonner, *Art and Logic of Ramon Llull*, 205-206.

¹⁹ A formulação da noção fundacional de contração metafísica que aqui propomos é uma adaptação do conceito de fundação essencial de identidade originalmente exposto em Ross D. Inman, "Grounding and Creaturely Participation in God", em *Neo-Aristotelian and The Theology of Nature*, ed. W. Simpson, W. Koons e R. Orr (New York: Routledge, 2022), 19.

fundada no princípio divino da bondade pelo simples fato de uma versão contraída desse princípio constituir parte da essência de tal casa.²⁰

Contudo, se a contração dos princípios impõe à realidade uma estrutura fundacional, é graças à semelhança entre esses princípios e tudo o mais que a realidade assume uma estrutura hierárquica. Lúlio afirma em diversas ocasiões que a constituição substancial das criaturas é revelada pela semelhança entre elas e os princípios que substancialmente as criam e constituem.²¹ Para ele,

Deus e seus princípios²² influíram²³ externa e criativamente em outras essências que deles se distinguem, levando a semelhança e a figura que neles se encontram a existirem essencialmente nas criaturas, assim como um artífice leva a semelhança e a figura que se encontram no seu intelecto e imaginação a existirem realmente. Por isso, a criatura é revestida pela semelhança intrínseca e extrinsecamente existente e atuante de Deus e seus princípios, na medida em que é capaz de receber tal semelhança.²⁴

Assim, é possível atestar com base nas duas passagens precedentes que as criaturas se assemelham aos princípios por serem elas constituídas de versões contraídas de tais princípios. Isso não significa, porém, que as noções metafísicas de semelhança e contração sejam equivalentes. Enquanto a semelhança é simétrica, a contração é

²⁰ Um panorama histórico da noção metafísica de contração na Idade Média pode ser encontrado em Leo Catana, *The Concept of Contraction in Bruno's Philosophy* (London: University College London, 2002, PhD Thesis), 155-223. Ver também Jasper Hopkins, *Nicholas of Cusa's Metaphysics of Contraction* (Minneapolis: The Arthur J. Banning Press, 1983).

²¹ Ver, por exemplo, Raimundo Lúlio, *Arbor philosophiae*, ed. U. Roth, ROL XXXIV (Turnhout: Brepols, 2011), I.3.2.17, 65: “Similitudo est ens, quod est extra substantiam, in qua similitudine apparent illa, quae sunt intra”; Raimundo Lúlio, *Quaestiones per Artem demonstrativam seu inuentivam solubiles*, ed. F. Ph. Wolff, MOG IV (Mainz: Häffner, 1729), III, 100: “Omne reale ens est substantialiter creatum et constitutum de similitudinibus Dei, scilicet, bonitate, magnitudine, duratione et caetera, sicut homo, leo, planta et caetera” e Raimundo Lúlio, *Quaestiones per Artem demonstrativam seu inuentivam solubiles*, 150: “In qualibet creatura sunt similitudines divinarum dignitatum”.

²² Nesta citação, a tradução de ‘A’ por ‘Deus e seus princípios’ se justifica devido à observação de Lúlio segundo a qual “sumimus figuram A esse quoddam universale, suum particulare habens subjectum, quod est Deus, in quo sunt omnia, quae ad bonitatem et nobilitatem pertinent in summo gradu perfectionis”, que se encontra em Raimundo Lúlio, *Lectura super figuras Artis demonstrativae*, ed. I. Salzinger, MOG III (Mainz: Häffner, 1722), I, 2.

²³ O sentido que o verbo *influere* assume na ontologia luliana é devidamente esclarecido em Carla Compagno, “The Liber chaos and Ramon Llull’s Doctrine from Creation to Generation of Material Substance in Sublunar World”, *Comprendre* 21/2 (2019): 26-31.

²⁴ Raimundo Lúlio, *Compendium seu commentum Artis demonstrativae*, ed. I. Salzinger MOG III (Mainz: Häffner, 1722), II.1, 77: “ipsum A. alias essentias, quae non sunt A., creative influxit extra se faciens stare essentialiter in creatis similitudinem et figuram hujus, quod ipse est, sicut artifex facit stare realiter similitudinem et figuram hujus, quod est in intellectu et imaginatione; et idcirco creatura induta est similitudine existendi et agendi intrinsece et extrinsece ipsius A., in quantum ipsam similitudinem potest recipere”.

assimétrica. Logo, qualquer tentativa de identificá-las resultaria em uma contradição.²⁵ Na verdade, a contração nada mais é do que uma condição suficiente para a semelhança,²⁶ ou seja, tudo o que convém à contração também se aplica à semelhança, mas não o inverso. Eis como Lúlio se pronuncia sobre esse ponto:

Deus²⁷ é uma natureza infinita e eternamente superexcelente em toda perfeição. Essa natureza é ela mesma a suprema bondade, a suprema grandeza etc., cujas semelhanças estão em maior ou menor grau impressas em cada criatura, de acordo com a sua possibilidade de recebê-las [...]. Assim, cada criatura porta em maior ou menor grau a marca do seu supremo artífice.²⁸

Tal afirmação é significativa e esclarecedora. De início, ela reitera uma ideia presente na citação anterior ao sinalizar que todo princípio é trivialmente semelhante à sua versão contraída. Em seguida, ela sugere que a intensidade de contração a qual se submete um princípio aumenta conforme diminui a capacidade que uma criatura tem de assimilá-lo e vice-versa. Mais adiante, ela revela que até mesmo o grau de semelhança entre uma criatura e um princípio é inversamente proporcional à intensidade de contração do princípio e diretamente proporcional à capacidade de assimilação da criatura. Por exemplo, um bom homem se assemelha mais do que uma boa casa à bondade divina, porque a capacidade que o homem tem de assimilar a bondade é maior do que a capacidade que a casa tem de assimilá-la e, conseqüentemente, a intensidade de contração da bondade no homem é menor do que a intensidade da sua contração na casa. Enfim, ela ainda apregoa que os princípios são significados pelas criaturas em função da posição que cada uma delas adota na estrutura hierárquico-fundacional da realidade. Isso também coincide com o que defende Lúlio em outras duas passagens complementares nas quais explica que “todo bem inferior é criado em tal ordem e disposição para que signifique o bem supremo”²⁹ e que “o mundo é uma imagem na qual são significados os princípios, isto é, pela bondade da criatura é significada a bondade de Deus, pela grandeza da criatura é significada a grandeza de Deus e assim por diante”.³⁰

²⁵ De fato, seja C um predicado assimétrico de contração e S um predicado simétrico de semelhança. Nesse caso, se $C = S$, $\forall x \forall y (Cxy \rightarrow \neg Cyx)$, $\forall x \forall y (Sxy \rightarrow Syx)$, então $\exists x \exists y (Cxy) \models \perp$.

²⁶ Formalmente, se $\forall x \forall y (Cxy \rightarrow \neg Cyx)$, $\forall x \forall y (Sxy \rightarrow Syx)$, $\forall x \forall y (Cxy \rightarrow Syx)$, então $\exists x \exists y (Cxy) \not\models \perp$. Eis um contraexemplo: $D = \{a, b\}$; $\text{Ext}(C) = \{<a, b>\}$; $\text{Ext}S = \{<a, b>, <b, a>\}$.

²⁷ A motivação para traduzir ‘A’ por ‘Deus’ nesta passagem é análoga àquela expressa na nota 22.

²⁸ Raimundo Lúlio, *Compendium seu commentum Artis demonstrativae*, II.1, 76: “Ipsum A. esse quandam naturam superexcellenter infinite et aeternaliter in omni perfectione, quae scilicet natura est ipsa summa bonitas, summa magnitudo etc, cuius naturae similitudines secundum possibilitatem receptionis creaturae sunt impressae in qualibet creatura, et hoc secundum magis et minus [...], ita quod quaelibet creatura secundum magis et minus sui summi artificis portat signum”.

²⁹ Raimundo Lúlio, *Liber mirandarum demonstrationum*, IV.5.4, 185: “Totum inferius bonum sit creatum in tali ordine et in tali dispositione quod significet supremum bonum”.

³⁰ Raimundo Lúlio, *Llibre des meravelles*, ed. A. Bonner (Barcelona: Barcino, 2017), Llibre VIII, 53.5, 284-285: “aquest món és imatge per la qual (...) són significades les dignitats de Déu, ço es

Em face de tudo o que foi até aqui exposto, não resta a menor dúvida de que Lúlio concebe a realidade como uma estrutura reticulada, cujos elementos não apenas se distribuem hierarquicamente conforme a variação dos graus de semelhança entre eles, mas também se articulam fundacionalmente segundo a intensidade com a qual alguns deles se contraem nos demais. Além de elucidar como a realidade está efetivamente ordenada, tal concepção concilia a ontologia multicategorial descrita por Lúlio na parte sobre os nove sujeitos da *Ars generalis ultima* com a ontologia duocategorial que ele apresenta na *Metaphysica noua et compendiosa* quando distingue os elementos constituintes da realidade para inseri-los nas classes dos entes criados e incriados. A estratégia de Lúlio consiste basicamente em incluir o primeiro sujeito, que coincide com Deus e seus nove princípios, na classe dos entes incriados para então tomá-lo como fundação dos demais sujeitos, que integrariam a classe dos entes criados enquanto determinações e semelhanças dos princípios por eles assimilados e significados em suas versões contraídas.

4. Identidade essencial e distinção fundacional dos princípios

Na versão definitiva da *Arte*, os nove princípios acima aludidos são agrupados em um diagrama denominado Figura A.

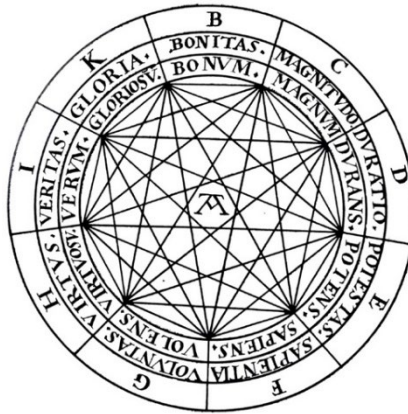


Figura A³¹

saber, que per la bonesa de la criatura és significada la bonesa de Déu, e per la granesa de la criatura és significada la granesa de Déu, e així de les altres coses semblantes a aquestes”. Sobre a tradução de ‘dignitats’ por ‘princípios’, veja a nota 11.

³¹ Esta é uma versão da Figura A que se encontra na edição de Lazarus Zetzner da *Ars brevis* (Raimundo Lúlio, *Ars brevis*, ed. L. Zetzner (Strasbourg, 1651), I, 2). Anthony Bonner adverte que o círculo contendo as formas adjetivas dos princípios e as linhas entrecruzadas presentes em tal

Lúlio explica que “tal figura é circular, para que o sujeito seja transformado em predicado e vice-versa, como ocorre quando se diz ‘A bondade é grande’, ‘A grandeza é boa’ e assim por diante”.³² Essa predicação recíproca, contudo, só se justifica porque, segundo ele, todos os princípios são equivalentes e convertem-se não apenas com Deus, mas também entre si enquanto atuam como sujeito e predicado.³³ Nas criaturas, tal conversão não ocorre, porque os princípios se encontram nelas contraídos. Mas, em Deus, os princípios, enquanto expressões da essência divina, são essencialmente idênticos. Nessa condição, eles não sofrem qualquer tipo de contração, sendo, portanto, capazes de atingir o grau superlativo no qual podem se converter, pois suas diferenças simplesmente desaparecem.³⁴

Por certo, a identidade essencial³⁵ entre Deus e seus princípios constitui a resposta de Lúlio à questão da simplicidade divina. De acordo com ele, Deus é absolutamente simples;³⁶ logo, deve ser essencialmente idêntico aos princípios que dele se predicam.

versão são comuns nas edições modernas da *Ars brevis* e da *Ars generalis ultima*, embora estejam ausentes nos manuscritos mais antigos de ambas as obras (Bonner, *Art and Logic of Ramon Llull*, 126, nota 9, e 127).

³² Raimundo Lúlio, *Ars brevis*, II.1, 6 e 8: “Ipsa quidem figura est circularis, eo quod subiectum mutatur in praedicatum, et e converso; ut cum dicitur ‘bonitas est magna’, ‘magnitudo est bona’; et sic de aliis”.

³³ Raimundo Lúlio, *Liber de nouis fallaciis*, ed. C. Lohr, ROL XI (Turnhout: Brepols, 1983), IV.2.1, 65: “Omnes rationes Dei quoad subiectum et praedicatum conuertuntur [...] Omnes rationes Dei sunt aequivalentes [...] Deus et omnes suae rationes conuertuntur”.

³⁴ Raimundo Lúlio, *Liber de forma Dei*, ed. H. Harada, ROL VIII (Turnhout: Brepols, 1980), I, 46: “Conuersio Dei et suarum dignitatum est praedicari de Deo suas rationes, et e conuerso, in superlatiuo gradu”. No presente contexto, por ‘grau superlativo’ Lúlio entende aquele estado de plenitude no qual os princípios, na medida em que se predicam de Deus, não se distinguem essencialmente dele, mas com ele se convertem por não estarem submetidos a nenhuma forma de contração, tal qual se evidencia com a bondade ótima, a grandeza máxima e assim por diante. Sobre o grau superlativo dos princípios segundo Lúlio, ver, por exemplo, Charles Lohr, “Les fondements de la logique nouvelle de Raymond Lulle”, em *Raymond Lulle et le Pays d’Oc*, Cahiers de Fanjeaux 22 (Toulouse: Privat, 1987), 235-236.

³⁵ Intuitivamente, a identidade essencial é aqui tomada como uma relação entre dois itens essencialmente indiscerníveis que podem atuar como expressões distintas de uma única essência individual. Para um tratamento formal dessa noção, ver Sergio Galvan e Alessandro Giordani, “A Classical Logic of Existence and Essence”, *Logic and Logical Philosophy* 29 (2020): 541-570.

³⁶ Sobre a aderência de Lúlio à tese da simplicidade divina, ver, por exemplo, Raimundo Lúlio, *Logica noua*, ed. W. Euler, ROL XXIII (Turnhout: Brepols, 1998), I.1: “Deus, qui est ens simplex”; Raimundo Lúlio, *Liber de consolatione eremitaie*, ed. J. Stöhr, ROL I (Turnhout: Brepols, 1959), 7, 98-9: “Nulla substantia, quae sit infinita et aeterna, est composita. Substantia Dei est infinita et aeterna; ergo substantia Dei non est composita, quoniam composita esse non posset sine diversis essentiis. Substantia Dei est una essentia et non multae, et in ipsa sunt diversae personae secundum relationem aeternam et infinitam; cum sit hoc, quod Deus Pater de tota sua substantia infinita et aeterna generat Deum Filium infinitum et aeternum, et ex ambobus exit Spiritus Sanctus infinitus et aeternus. Et ideo non potest esse nisi una substantia simplex”; Raimundo Lúlio, *Liber de essentia et esse Dei*, ed. J. Stöhr, ROL I (Turnhout: Brepols, 1959), X.4, 373-4: “Deus est

Previsivelmente, a simplicidade divina deriva da asseidade de Deus por Lúlio muitas vezes admitida.³⁷ De fato, se Deus é autossuficiente, então tem de ser simples; caso contrário, dependeria de suas eventuais partes, deixando assim de ser autossuficiente.

Como foi mencionado, a identidade essencial entre Deus e seus princípios só é possível porque em Deus os princípios não estão de modo algum contraídos, o que os leva ao grau superlativo no qual atingem a sua plenitude e não mais se distinguem essencialmente entre si. Resta, no entanto, saber de que maneira princípios essencialmente idênticos a Deus podem dele se predicar sem ser a ele inerentes. Para esclarecer isso, é conveniente que se recorra a noção de verificador como algo cuja existência funda a verdade de uma predicação essencial. Com base no preceito segundo o qual se ‘Deus é φ ’ é verdadeira – onde φ corresponde a um princípio – então (i) φ existe, (ii) φ é um verificador de ‘Deus é φ ’ e (iii) φ é idêntico a Deus, evidencia-se que o nome do verificador φ de ‘Deus é φ ’ não precisa denotar um princípio inerente a Deus, já que sendo φ idêntico a Deus, ele denota simplesmente Deus.³⁸ Por exemplo, a bondade divina se predica de Deus em ‘Deus é bondade’; logo, ela atua como verificador de ‘Deus é bondade’. Mas, de acordo com a cláusula (iii) do preceito acima expresso, se a bondade divina é o verificador de ‘Deus é bondade’, então ela é idêntica a Deus. Consequentemente, a expressão que a nomeia denota Deus e não a bondade divina. Em

indivisibilis [...] Et ex sequitur [...] quia simplex forma est”; Raimundo Lúlio, *Liber prouerbiorum*, ed. F. Ph. Wolff, MOG VI (Mainz: Häffner, 1737), I.15, 9: “Deus [...] est remotus a compositione per simplicitatem”.

³⁷ A asseidade divina é tacitamente assumida por Lúlio durante todo seu percurso intelectual. Em torno de 1296, porém, ele se pronuncia expressamente sobre tal noção no *Liber prouerbiorum* quando assinala que “Qui dicit Ens, quod non indiget aliquo, nominat Deum” (Raimundo Lúlio, *Liber prouerbiorum*, I.1, 2). Eis também outras afirmações relevantes contidas no capítulo *De perseitate Dei* da mesma obra: “Deus est Deus per se ipsum, et non per alium [...] Quia Deus est de se ipso, et per se ipsum [...] Solus Deus est per se ipsum” (Raimundo Lúlio, *Liber prouerbiorum*, I.12, 8). Nesse sentido, cabe ainda notar que existe um opúsculo redigido em Messina e concluído em abril de 1314 no qual Lúlio se dedica exclusivamente ao assunto. Trata-se do *Liber de perseitate Dei*. Nele, pode-se encontrar a seguinte manifestação categórica em favor da autossuficiência divina: “Deus est propter se simpliciter existendo et agendo” (Raimundo Lúlio, *Liber de perseitate Dei*, ed. J. Stöhr, ROL II (Turnhout: Brepols, 1959), 10, 160).

³⁸ Esta análise da identidade essencial entre Deus e seus princípios é inspirada pela interpretação da simplicidade divina com base na noção de verificador que se encontra originalmente em Michael Bergmann em Jeffrey E. Brower, “A Theistic Argument against Platonism (and in Support of Truthmakers and Divine Simplicity)”, *Oxford Studies in Metaphysics* 2 (2006): 357-86 e Jeffrey E. Brower, “Making Sense of Divine Simplicity”, *Faith and Philosophy* 25 (2008): 3-30 (ver também Daniel De Haan, “Thomist Classical Theism: Divine Simplicity Within Aquinas’ Triplex Via Theology”, em *Classical Theism*, ed. J. Fuqua e R. C. Koons (New York: Routledge, 2023), 101-122). Apesar disso, a análise aqui proposta é inédita, porque, ao contrário da interpretação original, ela toma o verificador como fundação da verdade da predicação.

outras palavras, a verdade da predicação ‘Deus é bondade’ não se funda na bondade divina, mas em Deus.³⁹

Embora Lúlio defenda de modo categórico que os princípios são essencialmente idênticos a Deus, ele também observa que Deus, em certo sentido, se distingue deles.⁴⁰ Isso é justamente o que se pode depreender de uma passagem da *Ars generalis ultima* na qual ele afirma que

Os princípios divinos são realmente. Sem eles, Deus não pode ser. Por isso, são enumeráveis. Cada um existe em seu próprio número, porque se qualquer um deles não existisse em seu próprio número, Deus certamente não seria. Desse modo, para que Deus seja, convém que muitas razões ou princípios reais nele sejam. Eles, contudo, não se distinguem quanto à essência, pois todos são uma e a mesma essência divina. Alternativamente, um é essencialmente o outro, pois, do contrário, a bondade seria por acidente e vice-versa. Pode-se dizer o mesmo dos outros princípios.⁴¹

Mas se há uma identidade essencial entre Deus e seus princípios, como é possível distingui-los? A resposta consiste basicamente em mostrar que, segundo Lúlio, Deus é essencialmente idêntico e fundacionalmente distinto dos seus princípios. Valendo-se da noção de propriedade ou atributo como um conjunto de itens que a exemplificam,⁴²

³⁹ Repare que a estratégia aqui empregada para estabelecer a coerência da concepção luliana sobre a identidade essencial entre Deus e seus princípios também pode com pequenos ajustes ser aplicada na refutação da objeção de Alvin Plantinga segundo a qual se os princípios são propriedades predicadas de Deus e Deus é idêntico a eles, então Deus não é uma substância individual, mas uma propriedade (ver Alvin Plantinga, *Does God Have a Nature?* (Milwaukee: Marquette University Press, 1980). De fato, dado que (i) expressões como, por exemplo, ‘bondade divina’ e ‘grandeza divina’, são nominalizações abstratas de predicções que exibem a forma ‘Deus é ϕ ’, onde ϕ corresponde a algum princípio, (ii) os referentes dessas nominalizações operam como veridadores de tais predicções e (iii) Deus é idêntico a esses veridadores, segue-se que a verdade do tipo de predicação em questão não precisa ser assegurada por algum princípio ou propriedade divina, mas tão somente por Deus. Logo, não cabe dizer que se Deus é absolutamente simples, então ele deve ser uma propriedade (ver Alexander Pruss, “On Two Problems of Divine Simplicity”, *Oxford Studies in Philosophy of Religion* 1 (2008): 166).

⁴⁰ Sobre a identidade e distinção dos atributos divinos segundo Lúlio, ver especialmente Annemarie C. Mayer, “Lull and the Divine Attributes in 13th Century Context”, *Anuário Filosófico* 49/1 (2016): 152-154.

⁴¹ Raimundo Lúlio, *Ars generalis ultima*, IX.1.1.1, 190: “Probauimus diuinas dignitates esse realiter; sine quibus Deus esse non potest. Idcirco numerabiles sunt, qualibet existente in suo proprio numero. Ratio huius est, nam nisi quaelibet existeret in suo proprio numero, iam Deus non esset. Et ideo, ut Deus sit, oportet esse in ipso plures rationes siue dignitates reales. Verumtamen quantum ad essentiam non differunt; nam omnes sunt una et eadem diuina essentia; uel una est alia essentialiter; alias enim bonitas esset per accidens, et e conuerso. Et sic de aliis potest dici”. Sobre a conveniência da tradução de ‘dignitates’ por ‘princípios’ nessa passagem em particular, veja a nota 11.

⁴² Para mais detalhes sobre tal noção de propriedade, ver David Lewis, *On the Plurality of Worlds* (Oxford: Blackwell Publishers, 1986), 50-69.

cabe de início reconhecer que um atributo como a bondade divina é igual a um conjunto, cujo único elemento é Deus, pois nada além de Deus exemplifica a bondade divina. Em seguida, cumpre assumir que Deus funda o conjunto, cujo único elemento é Deus, pois tal conjunto só existe, porque Deus existe, e não o contrário.⁴³ Ora, se Deus funda o conjunto, cujo único elemento é Deus, e esse conjunto é igual à bondade divina, então Deus funda a bondade divina. Logo, Deus se distingue da bondade divina, pois, devido à irreflexividade da fundação, se φ funda ϕ , então φ é distinto de ϕ . Esquemáticamente,

- | | |
|--------------------------------------|--|
| 1. Bondade = {Deus} | Premissa |
| 2. Deus < {Deus} | Premissa |
| 3. Deus < Bondade | 1,2 Substituição de {Deus} por Bondade |
| 4. Deus \neq_{fund} Bondade | 3 Irreflexividade da fundação |

onde ‘{Deus}’ corresponde ao conjunto, cujo único elemento é Deus, ‘<’ simboliza a fundação e ‘ \neq_{fund} ’ representa a distinção fundacional.⁴⁴ Portanto, ainda que a bondade divina ou qualquer outro princípio seja essencialmente idêntico a Deus, ele é fundacionalmente distinto dos seus princípios, pois os princípios são fundados por Deus e, como foi demonstrado, isso basta para que Deus se distinga deles.⁴⁵

Tendo estabelecido como Deus se identifica com seus princípios e deles se distingue, Lúlio argumenta que os próprios princípios também são essencialmente idênticos e fundacionalmente distintos entre si.⁴⁶ Para ele, cada princípio “existe em seu próprio número”,⁴⁷ embora “todos sejam iguais em essência e natureza”.⁴⁸ Tal concepção, no entanto, só se justifica, porque “os princípios são razões reais expressas e enumeradas pela produção, que se encontram na unidade perfeita e não enumerada da natureza

⁴³ Sobre a direcionalidade da fundação entre um conjunto unitário e seu elemento, ver, por exemplo, Ross P. Cameron, “Do We Need Grounding?”, *Inquiry* 59/4 (2016): 4.

⁴⁴ De modo geral, ‘distinção fundacional’ significa aqui uma relação entre dois itens necessariamente coextensionais, que não compartilham a mesma fundação.

⁴⁵ Na verdade, existe ainda outra maneira de estabelecer a distinção entre Deus e seus princípios que se vale da hiperintensionalidade da fundação, conforme pode ser evidenciado na nota 55.

⁴⁶ Lúlio defende explícita e categoricamente a distinção entre princípios essencialmente idênticos no capítulo sobre a distinção do seu *Liber prouerbiorum* ao afirmar que a maior distinção é aquela na qual muitos princípios são um e o mesmo e sem a qual nenhum deles pode ser pleno (Raimundo Lúlio, *Liber prouerbiorum* I.77, 33: “8. Illa est maior Distinctio, in qua multi sunt una eadem essentia et natura. 9. Illa est maior Distinctio, in qua multi sunt unae et eadem Rationes. 10. Nulla Ratio potest esse plena sine distinctionare”).

⁴⁷ Raimundo Lúlio, *Ars generalis ultima*, IX.1.1.1, 190: “dignitates [...] numerabiles sunt, qualibet existente in suo proprio numero”. A citação completa da passagem onde essa afirmação se encontra pode ser consultada na nota 41.

⁴⁸ Raimundo Lúlio, *Ars demonstrativa*, ed. J. E. Rubio, ROL XXXII (Turnhout: Brepols, 2007), *Prologus*, 6: “omnes diuinas dignitates sunt aequales in essentia et natura”.

divina pela essência”.⁴⁹ Nessa passagem, Lúlio deixa bem claro que uma vez admitida a identidade essencial entre Deus e seus princípios, segue-se por transitividade que os princípios são essencialmente idênticos entre si. Por exemplo, se a bondade é igual a Deus e Deus é igual à grandeza, então a bondade é igual à grandeza. Paralelamente, ele ainda observa que cada princípio se distingue dos restantes devido ao seu caráter produtivo. Eis um exemplo de como tal distinção se dá entre dois princípios. De acordo com Lúlio, a bondade é intensionalmente indiscernível da grandeza e vice-versa, porque ambas são necessariamente coextensionais, quer dizer, não há uma só descrição completa e consistente de como as coisas são ou poderiam ter sido na qual a bondade e a grandeza diferem entre si. Apesar disso, a bondade é definida, segundo o seu caráter produtivo, como “o ente em razão do qual o bem age bem”,⁵⁰ ao passo que a grandeza é definida, segundo o seu caráter produtivo, como “o ente em razão do qual a bondade, a duração e os demais princípios são grandes”.⁵¹ Ora, se a bondade e a grandeza fossem absolutamente idênticas, seria possível permutar seus *definiētia*, afirmando que a bondade é aquilo em razão do qual a bondade, a duração e os demais princípios são grandes e a grandeza é o ente em razão do qual o bem age bem. Mas evidentemente isso não é admissível, porque o ente em razão do qual o bem age bem constitui a fundação da bondade, enquanto aquilo em razão do qual a bondade, a duração e os demais princípios são grandes constitui a fundação da grandeza. Logo, não há dúvida de que a bondade e grandeza são, por força do seu caráter produtivo, fundacionalmente distintas. Para generalizar o que foi dito e fixar as noções de identidade essencial e distinção fundacional entre os princípios, convém propor as seguintes formulações:

(IEP) um princípio φ é essencialmente idêntico a outro princípio ϕ se e somente se ambos são intensionalmente indiscerníveis ou necessariamente coextensionais.

(DFP) um princípio φ é fundacionalmente distinto de outro princípio ϕ se e somente se ambos são essencialmente idênticos, mas suas fundações não coincidem.

Antes de encerrar esta seção, falta ainda esclarecer em que consistem as relações de identidade e distinção entre os correlativos de cada princípio. Conforme foi acima observado, os princípios se distinguem entre si graças ao caráter produtivo que os determina. Segundo Lúlio, tal caráter é conferido pelo que ele chama de correlativos. No presente contexto, os correlativos nada mais são do que três elementos inatos sem os quais nenhum princípio sequer seria o que efetivamente é. Trata-se do ato, do agente e do paciente, que, tomados em conjunto, especificam a produção ou a atividade de cada

⁴⁹ Raimundo Lúlio, *Arbor scientiae*, ed. P. Villalba Varneda, ROL XXIV-XXVI (Turnhout: Brepols, 2000), XIV.1, 648: “Sunt ergo dignitates rationes reales declaratae et numeratae per productionem, et sunt in unitate numeri non numerati per essentiam deitatis et naturae”. Sobre a tradução de ‘dignitates’ por ‘princípios’, veja a nota 11.

⁵⁰ Raimundo Lúlio, *Ars brevis*, III.1, 24: “Bonitas est ens, ratione cuius bonum agit bonum”.

⁵¹ Raimundo Lúlio, *Liber correlatiuorum innatorum*, II.2, 133: “Magnitudo est ens, ratione cuius bonitas, duratio et cetera principia sunt magna. Et istud uocabulum ‘cetera’, significat alia principia”.

princípio, viabilizando assim a sua determinação. Com efeito, o ser de um princípio é determinado por seu agir característico. Eis porque Lúlio define a bondade, por exemplo, como “o ente em razão do qual o bem age bem” e a grandeza como “o ente em razão do qual a bondade, a duração e os demais princípios são grandes”.⁵² Os correlativos são designados através dos sufixos *-ar*, que corresponde ao ato, *-ivo*, que corresponde ao agente, e *-ável*, que corresponde ao paciente. Por isso, os correlativos da bondade são o bonificar, o bonificativo e o bonificável, enquanto os correlativos da grandeza são o grandificar, o grandificativo e o grandificável, e assim por diante.

Lúlio não raramente declara que os correlativos são essencialmente idênticos e fundacionalmente distintos dos respectivos princípios. Note como tais relações são por ele caracterizadas quando aplicadas particularmente à bondade divina:

A bondade é o ente em razão do qual o bem age bem. Ela, contudo, não poderia ser a razão do bem, que produziria ou agiria bem, se não dispusesse de três correlativos, a saber, o bonificativo, o bonificável e o bonificar. Sem eles, o bem não poderia ser o agente bonificante do próprio bonificado e o bonificar não decorreria de ambos. Esses três correlativos são distintos e privados de toda confusão,⁵³ de tal sorte que cada um permanece em seu número e sua expressão. Não que o bonificativo seja o bonificado ou o bonificar e nem o contrário, pois, se assim o fosse, seu número e expressão seriam destruídos. Consequentemente, se privaria a essência da relação, que seria deformada. Em razão da privação, a bondade não possuiria natureza, seria vazia e ociosa e sua definição seria destruída. No entanto, pode-se dizer que cada um dos correlativos coincide com toda a essência da bondade e ela mesma coincide com cada um dos correlativos. Desse modo, ela é uma essência indivisa e não composta, que permanece em sua primitividade, verdade e necessidade.⁵⁴

Com base no que acima foi dito, é possível demonstrar que os correlativos de cada princípio são essencialmente idênticos. Valendo-se da mesma estratégia usada para

⁵² Raimundo Lúlio, *Liber correlatiuorum innatorum*, II.1, 132-133: “Bonitas est ens, ratione cuius bonum agit bonum [...] magnitudo est ens, ratione cuius bonitas, duratio et cetera principia sunt magna”.

⁵³ Evidentemente, ‘confusão’ (*confusio*) significa aqui o oposto de ‘distinção’ (*distinctio*).

⁵⁴ Raimundo Lúlio, *Liber correlatiuorum innatorum*, II.1, 132: “Dictum est, quod bonitas est ens, ratione cuius bonum agit bonum. Bonitas autem non posset esse ratio bono, quod produceret uel ageret bonum, sine tribus correlatiuis, scilicet bonificatiuis, bonificabile et bonificare. Sine quibus bonus non posset esse agens, bonificans ipsum bonificatum, bonificare ab utroque processum. Istis tribus correlatiuis existentibus distinctis, ab omni confusione remotis, in tantum, quod quodlibet eorum remaneat in suo numero et sua uoce. Non quod bonificatiuis sit bonificatus vel bonificare, neque e conuerso; quia si sic, destruerentur uox et numerus eorum, et per consequens priuaretur essentia relationis, quia esset deformata. Ratione cuius priuationis bonitas non haberet naturam, et esset uacua et otiosa, et sua definitio esset destructa; quod est impossibile. Verumtamen dici potest, quod quodlibet correlatiuum est tota essentia bonitatis, et ipsa est quodlibet correlatiuum, ut ipsa sit uma essentia indiuisa et incomposita, in sua primitiuitate, ueritate et necessitate permanens”.

comprovar que há entre os princípios uma identidade essencial, constata-se por transitividade que se cada correlativo é essencialmente idêntico ao princípio que a ele corresponde, então os correlativos são essencialmente idênticos entre si. Em contrapartida, para demonstrar que os correlativos se distinguem fundacionalmente entre si, basta evidenciar que, enquanto ato, agente e paciente, eles não se confundem, pois cada um opera com a sua própria fundação. Por exemplo, os correlativos da bondade são fundacionalmente distintos, porque o ato do bem, que funda o bonificar, não coincide nem com o agente do bem, que funda o bonificativo, nem com o paciente do bem, que funda o bonificável.⁵⁵

Portanto, diante das evidências textuais e dos argumentos até aqui propostos, parece inevitável reconhecer que a hiperintensionalidade com a qual os princípios operam devido ao seu caráter eminentemente fundacional é a principal responsável pelo estabelecimento da identidade essencial e da distinção fundacional entre eles, seus correlativos e Deus.

5. Considerações finais

Ao final do presente estudo, impõe-se a conclusão de que para Lúlio a realidade é uma estrutura reticuladamente estratificada na qual a fundação metafísica desempenha dois papéis sobremaneira relevantes. De um lado, cabe a ela assegurar a distinção entre os princípios, seus correlativos e Deus, que, apesar de serem necessariamente coextensionais, não se confundem hiperintensionalmente por não compartilharem a mesma fundação. De outro, é graças a ela que os constituintes da realidade podem se arranjar hierarquicamente segundo a variação dos seus graus de semelhança, encadeando-se fundacionalmente conforme a intensidade com a qual os princípios neles se contraem. Aliás, a responsável direta por tal organização hierárquica da realidade é justamente essa capacidade de contração que os princípios têm de assumir uma condição contraída nas coisas que os manifestam e que a eles confere o seu caráter fundacional.

De fato, isso reflete, em última análise, o que vislumbra Lúlio quando inclui o primeiro sujeito, que corresponde a Deus e seus princípios, na classe dos entes incriados

⁵⁵ É interessante notar que o recurso à hiperintensionalidade da fundação para comprovar a distinção fundacional entre princípios e correlativos também pode ser usado na demonstração de que Deus se distingue fundacionalmente dos seus princípios, caso não se pretenda empregar a noção lewisiana de propriedade. Para tanto, é suficiente invocar o caráter produtivo de Deus e seus princípios e constatar que a bondade, a grandeza etc. são distintas de Deus, porque o “ente deificante”, que funda Deus, não se confunde com o “o ente em razão do qual o bem age bem”, que funda a bondade, nem com “o ente em razão do qual a bondade, a duração e os demais princípios são grandes”, que funda a grandeza, e assim por diante (as definições de Deus, bondade e grandeza aqui mencionadas se encontram respectivamente em Raimundo Lúlio, *Logica noua*, I.5 e Raimundo Lúlio, *Liber correlatiuorum innatorum*, II.1).

para então os conceber como a fundação dos oito sujeitos restantes, que constituiriam a classe dos entes criados enquanto determinações e semelhanças dos princípios por eles assimilados e significados em suas versões contraídas. Além de revelar como a realidade está ordenada, tal descrição compatibiliza a ontologia multicategorial proposta por Lúlio em uma seção da *Ars generalis ultima*, onde a realidade é segmentada em nove sujeitos, com a ontologia duocategorial que ele adota na *Metaphysica noua et compendiosa*, quando divide a realidade nas classes dos entes criados e incriados.

Guilherme Wyllie
guilhermewyllie@id.uff.br

Fecha de recepción: 22/11/2023

Fecha de aceptación: 17/12/2024

NUEVOS APORTES AL PROBLEMA DEL AGUSTINISMO POLÍTICO Y LOS ORÍGENES TEÓRICOS DE LA ESTATALIDAD MODERNA

NEW CONTRIBUTIONS TO THE PROBLEM OF POLITICAL AUGUSTINISM AND THE THEORETICAL ORIGINS OF MODERN STATEHOOD

Rodrigo Álvarez Greco

Universidad Católica de La Plata

Resumen

Siguiendo a Eric Voegelin, cabría preguntarse si el agustinismo político contribuyó a la desdivinización del poder temporal o, por el contrario, sentó las bases para su redivinización moderna. La crónica *Historia de duabus Civitatibus* de Otón de Freising es un texto paradigmático que permitiría resolver esta cuestión, pues en ella el autor desarrolla la teoría de la *civitas permixta*, es decir, la mezcla de las dos ciudades agustinianas en la historia. Tratándose de un pensador del siglo XII, tal concepto parece surgir de cierto acervo cultural heredado que se manifiesta en forma de conceptos simbólicos. Uno de esos conceptos es el de *rex et sacerdos* y resulta clave para comprender el pensamiento político de Otón de Freising y descubrir en él, si cabe, ciertos principios que pudieron haber servido como fundamento para la construcción de la estatalidad moderna en los siglos ulteriores.

Palabras claves

Agustinismo político; *civitas permixta*; Otón de Freising; *rex et sacerdos*; simbolismo

Abstract

Following Eric Voegelin, one might ask whether Political Augustinism contributed to the divinisation of temporal power or, on the contrary, laid the foundations for its modern redivinisation. The chronicle *Historia de duabus Civitatibus* by Otto of Freising is a paradigmatic text which allows us to resolve this question, since its author develops the theory of the *civitas permixta*, that is to say, the mixture of the two Augustinian cities in history. Being a 12th-century thinker, such a concept seems to arise from a certain cultural heritage which manifests itself in the form of symbolic concepts. One of these concepts is that of *rex et sacerdos*, which is key to understanding Otto of

Freising's political thought and to discovering in it, to a certain extent, certain principles that could have served as a foundation for the construction of modern statehood in later centuries.

Keywords

Political Augustinism; *civitas permixta*; Otto of Freising; *rex et sacerdos*; Symbolism

1. Introducción

El agustinismo político fue el movimiento intelectual que, surgido a partir de las sucesivas interpretaciones políticas de *De Civitate Dei*, propició la separación conceptual y la confusión práctica de las esferas temporal y espiritual. Pareciera, por tanto, que aquello de Eric Voegelin, según lo cual el choque entre los distintos tipos de verdad hacia el final del siglo V que terminó con la victoria del cristianismo e implicó una *desdivinización* del poder temporal, se ve reflejado en el este movimiento intelectual. Sin embargo, paradójicamente también existen indicios que podrían llevarnos a pensar en el agustinismo político como la corriente de ideas que sentó las bases para la *redivinización* moderna del estado.

La crónica universal *Historia de duabus Civitatibus*, de Otón de Freising (1114-1158), escrita en clave agustiniana y especialmente interesada en la cuestión filosófico-política, parece ser un ejemplo paradigmático para resolver esta cuestión. La figura y sobre todo la obra de este personaje tienen una evidente relevancia tanto histórica cuanto filosófica, aspecto este último que, sin embargo, no ha sido aún cabalmente apreciado. Pero el pensamiento de Otón no sólo muestra una indudable importancia histórico-filosófica, sino también en lo que hace a la comprensión de la génesis del mundo moderno.

El presente artículo pretende poner de manifiesto la vinculación existente entre el pensamiento de Otón y las bases gnoseológicas de la redivinización del poder temporal sentadas y desarrolladas a lo largo de los siglos XIII y XIV. Así pues, dicho vínculo nos permite vislumbrar con mayor claridad hasta qué punto las raíces teológico-filosóficas de lo que hoy entendemos por *Estado* pueden hallarse, incluso, en el aparentemente lejano siglo XII. Tras dicho propósito, estimamos imprescindible ahondar en el concepto simbólico del *rex et sacerdos*, puesto que es una clave interpretativa central para comprender tanto la *Historia de duabus Civitatibus* como su significación histórica.

Por otro lado, si bien la obra de Otón de Freising ha sido ampliamente estudiada desde la década de 1860 en adelante, principalmente entre historiadores y filósofos alemanes, italianos y norteamericanos, no es menos cierto que en la actualidad continúa

siendo escasamente estudiada en el ámbito del medievalismo hispano.¹ Por esta razón, a la vez que buscaremos contribuir a rescatar y darle su debido lugar a la figura y la obra otónianas, nos proponemos interpretar las ideas políticas de Otón a la luz de las problemáticas que condujeron al nacimiento del Estado moderno, renovando la necesidad de proseguir la reflexión teórica sobre la naturaleza del poder y sus derivaciones.

2. El agustinismo político

“Dos amores fundaron, pues, dos ciudades, a saber: el amor propio hasta el desprecio de Dios, la terrena, y el amor de Dios hasta el desprecio de sí propio, la celestial”.² Así comienza uno de los más conocidos textos del *De Civitate Dei* de Agustín de Hipona. Esta dimensión fundante del amor es uno de los principios ineludibles para comprender las implicancias más profundas de la cosmovisión histórico-teológica del obispo. Su vehemente insistencia en el carácter esencial del amor en la historia del hombre nos lleva a interrogarnos acerca de la inextricable relación entre la experiencia vital del autor y las conclusiones más audaces de su pensamiento. Algunos de sus estudiosos, tales como Muñoz Alonso, se atreven a afirmar incluso que “*La Ciudad de Dios* son las *Confesiones* del mundo antiguo”.³

A lo largo de más de diez siglos, el *De Civitate Dei* sirvió de base gnoseológica fundamental para las construcciones filosófico-teológicas de los principales pensadores de la época e, incluso, sus afirmaciones más importantes llegaron a generalizarse a nivel

¹ Existen aproximadamente cincuenta manuscritos de la *Historia de duabus Civitatibus*, divididos en tres familias, una de las cuales se remonta a la copia de dedicación de 1157. La mayoría de los códices proceden del siglo XV y de la zona bávara-austríaca. El *Codex Ienensis bosc q 6* del siglo XII, que también contiene los *Annales Marbacenses*, es uno de los más conocidos, principalmente por sus miniaturas con escenas históricas. Este códice, junto con otros como el *Codex Latini Monacenses 1003*, se encuentra disponible en formato digital para consulta libre. El *Codex Ienensis* puede encontrarse en el portal de manuscritos digitalizados Collections@UrMEL, de la Thüringische Universitäts- und Landesbibliothek, Jena. A su vez, el Códice LM1003 puede hallarse en la página oficial de la Biblioteca Digital (Digitale Bibliothek) del Digitalisierungszentrum München. La primera edición moderna de la *Historia de duabus Civitatibus* data de 1515 y estuvo a cargo de Iohannes Cuspinianus. Algunos años después, fue editado un segundo texto, a cargo de P. Pithou. Sin embargo, debemos a Roger Wilmans (Otto Frisingensis, *Historia de duabus Civitatibus*, MGH SS, 20, 116-301, 1868) el mérito de haber rescatado del olvido a nuestro autor, pues elaboró la primera versión del texto crítico que tomó luego su forma definitiva con la edición y revisión de Adolf Hofmeister (Otto Frisingensis, *Historia de duabus Civitatibus*, MGH SS, rer. Germ., 45, 1-457, 1912). Este último, a su vez, adjuntó a su versión del texto una serie de estudios acerca de la biografía y el pensamiento del personaje que sentaron base fundamental para los estudios posteriores.

² Aurelius Augustinus, *De Civitate Dei*, en *Corpus Christianorum. Series Latina* 47-48, ed. Bernhard Dombart y Alfons Kalb (Turnhout: Brepols, 1955), XIV, 28. [“Fecerunt itaque civitates duas amores duo; terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui”]. La traducción es nuestra.

³ Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2ª edición, 1964), 122.

popular. Fue sobre todo a partir de la idea imperial de Carlomagno cuando se evidenció con mayor nitidez el alcance teórico del obispo de Hipona.⁴ Sin embargo, es necesario agregar que no todos los seguidores de Agustín fueron fieles a la esencia de su pensamiento.

En su influyente ensayo sobre el agustinismo político, Henri-Xavier Arquillière nos señala categóricamente que “San Agustín fue la gran autoridad doctrinal de Occidente”.⁵ Sea a través de sus obras principales o de extractos seleccionados en forma de antología, tan comunes en los primeros siglos de la Edad Media, lo cierto es que se trató de un autor extensamente examinado. Y a través de intérpretes posteriores de su pensamiento, tales como Gregorio Magno o Isidoro de Sevilla, incluso hubo ciertos principios agustinianos que llegaron a divulgarse popularmente, convirtiéndose en usanza común. Esta situación de primacía de Agustín, nos advierte el historiador francés, dominó el pensamiento cristiano hasta el siglo XIII, es decir, hasta Tomás de Aquino y el tomismo.⁶

Tal preeminencia del obispo de Hipona constituyó la atmósfera intelectual que propició el desarrollo del agustinismo político. En efecto, una de las ideas centrales del pensamiento agustiniano es la tendencia a subsumir el orden natural en el orden sobrenatural. De lo que se sigue, apunta Arquillière, la matriz misma del agustinismo político: la “tendencia a subsumir el derecho natural en la justicia sobrenatural, el derecho del Estado en el de la Iglesia”.⁷ En tales circunstancias era esperable que existiesen deformaciones del pensamiento agustiniano, pues no todos los intérpretes del obispo de Hipona tuvieron su capacidad intelectual ni su elasticidad especulativa. Según Arquillière, esa idea central del agustinismo político es ya una desviación del pensamiento agustiniano: “Pero he aquí el punto en el que aquéllos a quienes llamaremos los agustinistas se separan de San Agustín. Lo que no era más que una inclinación de espíritu en el pensador africano devino en una doctrina para los herederos de su pensamiento político”.⁸

Así pues, el agustinismo político se caracterizó por una cierta tendencia a exaltar de tal manera el orden sobrenatural – el poder espiritual, la Iglesia – que el orden temporal aparece a veces eclipsado y otras incluso anulado en su esfera propia. La argumentación en torno a las relaciones entre ambos órdenes no siempre es la misma y su claridad depende, evidentemente, de la lucidez de los diversos autores que jalonan el

⁴ Recordemos que es el propio biógrafo de Carlomagno, Eginardo, quien nos señala dicha influencia cuando afirma que el emperador “se deleitaba también con los libros de San Agustín, principalmente aquel que se titula La Ciudad de Dios” [“delectabatur et libris sancti Augustini, praecipueque his qui De civitate Dei praetitulati sunt”]. Einhardus, *Vita Karoli Magni*, editado y traducido por P. J. Castiella (Versión digital: Bibliotheca Augustana, 2016), 25.

⁵ Henri-Xavier Arquillière, *El agustinismo político: ensayo sobre la formación de las teorías políticas en la Edad Media*, traducido por I. Massot Puey (Valencia: Universitat de València – Universidad de Granada, 2005), 35.

⁶ Arquillière, *El agustinismo político*, 36.

⁷ Arquillière, *El agustinismo político*, 38.

⁸ Arquillière, *El agustinismo político*, 38-39.

pensamiento político medieval. De lo que no hay dudas, apunta Arquillière, es de que el agustinismo político propició, paulatina y gradualmente, la confusión entre el poder espiritual y el poder temporal que caracterizó los siglos subsiguientes a la Querrela de las Investiduras.⁹

Sin embargo, aunque parezca paradójico, en su afán por exaltar el orden espiritual, el agustinismo político favoreció en ocasiones una cierta ruptura y separación de ambos poderes, al menos en el orden conceptual. Esto es, precisamente, lo que entrevió con claridad el filósofo germano Eric Voegelin, denominando *desdivinización* (*de-divinization*) del poder temporal a la mentalidad política que comenzó a gestarse durante los mismos siglos en los que Arquillière sitúa la aparición de los primeros elementos agustinistas.¹⁰ Dice Voegelin que el resultado irrevocable de la victoria del cristianismo, con toda la novedad inherente a su doctrina, “fue la desdivinización de la esfera temporal del poder”,¹¹ con lo cual se establecieron las condiciones elementales para anticipar que los problemas específicamente modernos de la representación política tendrían relación, necesariamente, con la redivinización del hombre y de la sociedad. Para mayor precisión conceptual, afirma Voegelin que:

Por desdivinización se entenderá el proceso histórico mediante el cual la cultura del politeísmo murió por atrofia empírica y la existencia humana en sociedad se reordenó a través de la experiencia del destino del hombre, por la gracia del Dios trascendente, hacia la vida eterna en visión beatífica. Por redivinización, sin embargo, no se hará referencia a una restauración de la cultura politeísta en el sentido grecorromano.¹²

Asimismo, aclara que no podemos entender por redivinización del poder temporal una restauración de la cultura politeísta grecorromana, en el sentido auténtico y primigenio de la expresión. Una vez ocurrido el choque de tales y tan profundas verdades, dicha redivinización de la esfera temporal tendrá que asumir necesariamente, en mayor o menor medida, los principios esenciales del espíritu cristiano. De allí, la insistencia

⁹ El concepto de *agustinismo político*, a pesar de su amplia aceptación, ha suscitado polémica. Véase Dominique Greiner, “Un avatar de la pensée augustinienne, l’augustinisme politique”, *Itinéraires Augustiniens* 32 (2004): 29-36; Henri de Lubac, “Augustinisme politique?”, en *Théologies d’occasion* (París, Desclée de Brouwer, 1984), 255-308; Blaise Dufal, “Séparer l’Église et l’État: L’augustinisme politique selon Arquillière”, *L’Atelier du Centre de recherches historiques* 1 (2008); Pierre-François Moreau, “Note sur l’augustinisme politique”, en *Hobbes, Spinoza ou les politiques de la parole* (Lyon: ENS-Éditions, 2009), 49-62.

¹⁰ Preferimos, junto con Arquillière, la denominación de *agustinistas* para referirnos a quienes representaron el *agustinismo político* y distinguirlos, de esta manera, del pensamiento *agustiniano* en general. “Nos parece mejor, para evitar confusiones, reservar el nombre de agustinistas a quienes estuvieron imbuidos de agustinismo político. Hemos reservado hasta ahora el nombre de agustinianos a los que – filósofos o teólogos – reprodujeron más o menos fielmente el pensamiento del obispo de Hipona” (Arquillière, *El agustinismo político*, 38, nota 7).

¹¹ Eric Voegelin, *La nueva ciencia de la política*, traducido por J. Ibarburu (Buenos Aires: Katz editores, 2006), 133.

¹² Voegelin, *La nueva ciencia*, 133.

del autor en el vínculo estrecho entre la mencionada redivinización y los movimientos gnósticos, relación que caracterizaría específicamente a la modernidad.¹³

Siguiendo el hilo del pensamiento de Voegelin, cabría preguntarse, entonces, qué papel jugó el agustinismo político en todos estos cambios. En efecto, contribuyó a la desdivinización del poder temporal o, por el contrario, sentó las bases para su redivinización moderna. La respuesta a esta pregunta podría ser sumamente esclarecedora para profundizar nuestros conocimientos en torno a los presupuestos teóricos de la estatalidad moderna. Existe abundante literatura acerca de la influencia de los principales pensadores de los siglos XIII y XIV en la construcción conceptual del Estado moderno, autores como Marsilio de Padua, Guillermo de Ockham o Joaquín de Fiore.¹⁴ Sin embargo, las raíces filosófico-teológicas de tales principios podrían rastrearse mucho más atrás en la historia. El agustinismo político, en tanto movimiento intelectual que

¹³ Considero que seguir ahondando en los conceptos de *desdivinización* y *redivinización* esbozados por Voegelin en su obra es sumamente necesario para nuestro tiempo. En el volumen citado pueden encontrarse muchos otros fragmentos que echan luz sobre estas cuestiones, pues se trata, precisamente, del hilo conductor de dicha obra. Cabría citar aquí uno de esos fragmentos que, si bien no habla específicamente del proceso teórico que hemos emparentado al agustinismo político, sí contribuye a clarificar el significado de la *redivinización* en su relación con el *gnosticismo*: “Toda la amplia gama de las experiencias gnósticas constituye el núcleo de la redivinización de la sociedad, porque los hombres que caen en ellas se divinizan a sí mismos al sustituir la fe en el sentido cristiano por otros medios más masivos de participar en la divinidad. [...] Estas consideraciones, sin embargo, explicarán y justificarán la advertencia anterior sobre la caracterización de los movimientos políticos modernos como neopaganos. Las experiencias gnósticas determinan una estructura de realidad política sui generis. Una línea de transformación gradual relaciona el gnosticismo medieval con el contemporáneo. Esa transformación es tan gradual, de hecho, que resultaría difícil decidir si los fenómenos contemporáneos deberían clasificarse como cristianos porque son de forma inteligible resultado de las herejías cristianas de la Edad Media o si los fenómenos medievales deberían clasificarse como anticristianos porque son de manera inteligible el origen del anticristianismo moderno. La mejor solución será dejar estas cuestiones y reconocer que la esencia del modernismo radica en el crecimiento del gnosticismo. [...] La muerte del espíritu es el precio del progreso. Nietzsche reveló este misterio del apocalipsis occidental cuando proclamó que Dios estaba muerto, que había sido asesinado. Este asesinato gnóstico se comete constantemente por los hombres que sacrifican a Dios en aras de la civilización. Cuanto más fervientemente la totalidad de las energías humanas se dedica a la gran empresa de la salvación mediante la acción inmanente en el mundo, más se apartan de la vida del espíritu los seres humanos que se dedican a esta empresa. Y como la vida del espíritu es la fuente del orden en el hombre y en la sociedad, el mismo éxito de la civilización gnóstica es el motivo de su decadencia” (Voegelin, *La nueva ciencia*, 194-205).

¹⁴ Véase Rubén Calderón Bouchet, *Decadencia de la Ciudad Cristiana* (Buenos Aires: Dictio, 1979); Robert Warrand Carlyle y Alexander James Carlyle, *A History of Mediaeval Political Theory in the West* (New York: G. P. Putnam's Sons, 1903); Marc Bloch, *La Società Feudale*, traducido por B. M. Cremonesi (Turín: Giulio Einaudi editore, 1999); Karl Löwith, *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, traducido por N. Espinosa (Buenos Aires: Katz editores, 2007); Henri de Lubac, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, traducido por J. H. Martín de Ximeno, 1 (Madrid: Encuentro, 2011); Sergio Mochi Onory, *Fonti canonistiche dell'idea moderna dello stato* (Milán: Vita e Pensiero, 1951).

propició la separación conceptual y la confusión práctica de las esferas temporal y espiritual, parece ser una clave para desentrañar el problema.

3. *Rex et Sacerdos*

Ahora bien, teniendo en cuenta que estamos remontándonos a una época anterior a la hegemonía conceptual establecida por la escolástica desde mediados del siglo XIII aproximadamente, alguien podría objetarnos el error metodológico que supone juzgar y analizar un determinado *modus operandi* en materia intelectual desde presupuestos completamente distintos y anacrónicos. En efecto, el mundo medieval anterior a la escolástica tiene un carácter simbólico-alegórico insoslayable, que debemos tener en presente para mayor beneficio de nuestro análisis.

En su clásica monografía titulada *Sacrum Imperium*, el historiador Alois Dempf acuñó la expresión de *simbolismo germánico*¹⁵ para identificar con ella la *forma mentis* de los pensadores medievales del siglo XII. A su juicio, este movimiento intelectual es la máxima manifestación del arte simbólico, que podría sintetizarse como la tendencia a interpretar el significado de las cosas visibles en relación con una realidad transcendente. Su premisa principal es la Sagrada Escritura, en tanto fuente inagotable de indicios, datos, hechos, figuras, imágenes, etc.

Este es el camino intuitivo de las *visibilia ad invisibilia*, que por supuesto también puede degenerar en lo mecánicamente discursivo, especialmente en los artificios numéricos, pero solo en la intuición genuina es una actitud auténticamente religiosa y extracientífica. La escolástica, como exégesis de la escritura y del mundo según la categoría causal y final, es una metafísica científica que procede de motivos indirectamente religiosos. El arte simbólico es una disposición inminentemente espiritual-religiosa y se convierte en simbolismo con la intención de penetrar hacia el sentido único del mundo e interpretarlo exclusivamente de forma simbólica.¹⁶

¹⁵ Hemos juzgado oportuno traducir la expresión *deutsch Symbolismus* como *simbolismo germánico*, evitando el gentilicio “alemán”, por parecernos más apropiado para expresar sin anacronismos una realidad muy alejada temporalmente de la constitución decimonónica del Estado alemán.

¹⁶ Alois Dempf, “6. Kapitel. Der deutsche Symbolismus des 12. Jahrhunderts”, en *Sacrum Imperium: Geschichte und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance* (Berlín: Oldenbourg Wissenschaftsverlag, 2019), 229-268. [“Das ist der intuitive Weg von den visibilia ad invisibilia, der natürlich auch ins mechanisch Diskursive, besonders auch in Zahlenspielereien ausarten kann, aber nur in echter Intuition eine genuine religiöse und außerwissenschaftliche Haltung ist. Die Scholastik ist als Schrift- und Weltexegese nach der Kausal- und Finalkategorie wissenschaftliche Metaphysik aus indirekt religiösen Motiven. Die Symbolik ist unmittelbar geistig-religiöse Haltung und wird mit der Absicht, bis zum einzigen Weltsinn vorzustoßen und die Welt ausschließlich symbolisch zu deuten, Symbolismus]. La traducción es nuestra. Versión italiana: Alois Dempf, “Capitolo 6. Il simbolismo tedesco del XII secolo”, en *Sacrum Imperium. La filosofia della storia e dello stato nel medioevo e nella rinascenza politica*, traducido por C. Antoni (Florencia: Casa Editrice Le Lettere, 1988), 167-208. Es de notar que el propio Otón de Freising utiliza la expresión con la que Dempf caracteriza

El simbolismo, por lo tanto, se define a sí mismo como *spiritualis intelligentia*, es decir, intelección sagrada, espiritual y religiosa de todas las cosas en el significado total de una realidad suprema.

A su vez, esta contraposición que señala Dempf entre simbolismo y escolástica nos parece esencial para comprender acabadamente la cosmovisión de pensadores y cronistas tan estudiados como Hildegarda de Bingen, Honorio de Autún, Ruperto de Deutz, Anselmo de Havelberg o Gerhoh de Reichersberg.

De la misma manera lo entendía Umberto Eco al señalar la capacidad alegórica de los medievales como una de las notas esenciales de su idiosincrasia. Según el filólogo italiano, el hombre medieval vivía en un mundo poblado de significados en el que contemplaba continuamente manifestaciones de Dios en las cosas. Tal es así que se desenvolvía “en una naturaleza que hablaba sin cesar un lenguaje heráldico, en la que un león no era sólo un león, una nuez no era sólo una nuez, un hipogrifo era tan real como un león porque al igual que este era signo, existencialmente prescindible, de una verdad superior”.¹⁷

La visión simbólica es, para Eco, una suerte de lenguaje propio, un alfabeto compuesto por la naturaleza misma, a través de la cual el creador le habla al hombre acerca del orden del mundo y de los bienes sobrenaturales. Las cosas, incluso las más temibles y poderosas, no son, sin embargo, lo que parecen, sino un signo de una entidad superior. El hombre medieval funda su esperanza, por lo tanto, en un hecho fundamental: el mundo es el discurso que Dios hace al hombre.¹⁸

Todo lo dicho nos conduce a pensar que una figura alegórica de estas características podrá servirnos como puerta de entrada a una época caracterizada esencialmente por el simbolismo. Y es entonces cuando nos parece oportuno traer a colación un tópico de trascendental relevancia, a nuestro juicio, para terminar de componer el cuadro del problema: se trata del concepto simbólico¹⁹ de *rex et sacerdos*. Respecto de dicha relevancia, en su trabajo sobre *Los Reyes Taumaturgos*, Marc Bloch afirma lo siguiente:

al simbolismo germánico (Otto Freisingensis, *Historia de duabus Civitatibus*, IV, 180): “Creo que ya no hay hombre sabio que, contemplando las obras de Dios, no se asombre con ellas y no sea encauzado a través de lo visible hacia lo invisible” [“Nullum iam esse sapientum puto, qui Dei facta non consideret, considerata non stupeat ac per visibilia ad invisibilia non mittatur”]. La traducción es nuestra.

¹⁷ Umberto Eco, *Arte y belleza en la estética medieval*, traducido por H. Lozano Miralles (Buenos Aires: Sudamericana, 2013), 88.

¹⁸ Eco, *Arte y belleza*, 89.

¹⁹ Nos parece adecuado hablar de *concepto simbólico* para identificar una idea que, aunque tiene un cierto desarrollo teórico e intelectual, es principalmente una intuición religioso-política reflejada en el arte, expresada en la liturgia, manifestada en el lenguaje y moldeada, en fin, por varios siglos de historia que incluyen a la antigüedad pagana. Eco, en su trabajo ya citado, trae un texto de Goethe que bien podría aplicarse a la figura del *rex et sacerdos*: “La vía simbólica transforma el fenómeno en idea, y la idea en una imagen, mas de suerte que la idea siga siendo en la imagen infinitamente activa e inasequible, y aun expresada en todas las lenguas se mantenga inexpresable” (Eco,

Así como durante largo tiempo la noción del poder taumatúrgico de los reyes, sin tener todavía derecho de ciudadanía en la literatura, inspiró los ritos de curación, de igual modo la concepción de la realeza sacerdotal, pocos menos que ignorada por los escritores ingleses y franceses y abandonada por los imperiales, no dejó sin embargo de manifestarse con continuidad y nitidez en un gran número de prácticas, de modos de lenguaje, de características de las costumbres.²⁰

Así pues, la realeza sacerdotal fue una idea ampliamente difundida a lo largo y a lo ancho de la Cristiandad. Bloch nos advierte que no podemos rastrearla exclusivamente entre los intelectuales, puesto que se trata de una idea expresada y manifestada vivencialmente a través de los más diversos modos. Es por eso que destaca el rito de consagración de los reyes como principal expresión de la realeza sacerdotal y desarrolla ampliamente los pormenores de su evolución. Por su parte, Ernst Kantorowicz, en su célebre *Los dos cuerpos del Rey*,²¹ traza también un magnífico esbozo de esta peculiar tradición, tan típicamente medieval, que hundía sus raíces en lo que Eco denominaría la *analogía escrituraria*. En efecto, los viejos reyes del Antiguo Testamento eran los *christi* (ungidos) que preludiaban la venida del supremo *rex et sacerdos*, Jesucristo. Bloch, en cambio, dirá que la idea del *rex et sacerdos* tiene un origen más pagano que cristiano, aunque no desarrolla muy profundamente esta tesis.²²

Kantorowicz trae a colación distintos y muy variados ejemplos para demostrar la profunda vinculación que existía entre el carácter sacerdotal y cristocéntrico de la monarquía. En efecto, el rey era un *alter christus*. Así como los reyes ungidos del Antiguo Testamento habían presagiado el advenimiento del verdadero *Christus Rex*, después de la encarnación, muerte y resurrección de Jesucristo, después de su ascensión y

Arte y belleza, 69). Para un estudio más específico de este concepto, véase: Arnold Angenendt, “Rex et Sacerdos. Zur Genese der Königssalbung”, en *Tradition als historische Kraft* (Berlín: Walter de Gruyter, 1982), 100-118; y Hans Hattenhauer, “Rex et Sacerdos. Eine Legendeninterpretation”, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Kanonistische Abteilung* 55 (1969): 1-38.

²⁰ Marc Bloch, *Los Reyes Taumatúrgos*, traducido por M. Lara y J. C. Rodríguez Aguilar (México: Fondo de Cultura Económica, 2017), 276.

²¹ Ernest H. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del Rey. Un estudio de teología política medieval*, traducido por S. Aikin Araluce y R. Blázquez Godoy (Madrid: Akal, 2012), 75-114.

²² Dice Bloch: “Otras civilizaciones, como la Germania más antigua o la Grecia de los tiempos homéricos, conocieron reyes-sacerdotes en el sentido estricto de la palabra. Pero en la cristiandad medieval, la existencia de esta dignidad híbrida resultaba inconcebible. [...] estos [sentimientos] llevan en sí la huella de antiguas creencias y hunden sus raíces más lejanas en religiones abolidas, en formas de pensar perimidas, que han dejado detrás de sí, como un residuo, ciertas maneras de sentir”. Bloch, *Los reyes taumatúrgos*, 268-269. La filiación pagana de lo que Bloch denomina “sentimiento” de la realeza sacerdotal resulta atendible. Sin embargo, nos parece demasiado taxativa la afirmación de que fuera “inconcebible” [*inconceivable*] la existencia de esta realidad simbólico-política en la mentalidad cristiana. El Antiguo Testamento está poblado de figuras arquetípicas de este tipo, lo mismo que las mitologías paganas e incluso Bloch lo señala así en otros pasajes de la obra. Cabría preguntarse, entonces, si no hay aquí un lejano punto de encuentro entre paganismo y cristianismo.

exaltación como Rey de la Gloria, la monarquía terrenal debía sufrir un cambio y le fue encomendada una función propia en la economía de la salvación. Los reyes del Nuevo Testamento ya no podían aparecer como los vaticinadores de Cristo, sino más bien como sus representantes. Señala el historiador que “el gobernante cristiano se convirtió en el *Christomimétés* – literalmente, el ‘actor’ o ‘personificador’ de Cristo –, que representaba en la escena terrena la imagen viviente del Dios con dos naturalezas, e incluso las dos naturalezas separadas”.²³

De esta forma, el rey se presenta como el perfecto *christomimétés* también en relación con el poder, puesto que su poder es el mismo que el de Cristo. El autor puede, por tanto, añadir que el Uno, que es Dios y el Ungido por naturaleza, actúa a través de su vicario real, que es Dios y Cristo por la gracia. En otras palabras, el rey, a diferencia del hombre individual, es por su oficio la figura y la imagen del Ungido en el Cielo y, por tanto, de Dios.

Sin embargo, esta peculiar asimilación de la imagen de Cristo con la de los reyes terrenos no termina aquí. Como ya hemos dicho, el rey es el personificador de Cristo en la tierra. Y como el modelo diviso del rey es simultáneamente Dios y hombre, el personificador crístico debe asumir también las características de su paradigma. Agrega Kantorowicz: “Además, como el modelo divino es a la vez Rey y Sacerdote, la realeza y el sacerdocio de Cristo deben venir también reflejados en sus vicarios, es decir, en el rey y en el obispo, que son al mismo tiempo *personae mixtae* (espirituales y seculares), y *personae geminatae* (humanas por naturaleza y divinas por la gracia)”.²⁴

De esta manera, resulta lógico que entre los cronistas del movimiento simbólico del siglo XII podamos entrever cierta influencia decisiva de aquellas figuras bíblicas (Adán, Noé, Melquisedec) o incluso paganas (Ciro el grande, Numa Pompilio) que detentaron al mismo tiempo el poder político y el poder espiritual de sus respectivos imperios, pueblos y ciudades.²⁵ Si, como hemos mencionado, dichos personajes bíblicos y paganos constituyen una prefiguración del propio Cristo, por consiguiente, estimamos que el simbolismo irradiado por tales figuras constituyó la base elemental para la teorización política de Otón de Freising y sus contemporáneos, enmarcada en las turbulencias de la Querrela de las Investiduras y en el desarrollo especulativo del agustinismo político.

Sin embargo, resulta necesario advertir aquí que el concepto simbólico del *rex et sacerdos* es – como todo ‘concepto simbólico’ – una idea polifacética y de gran amplitud, incluso al extremo de resultar contradictoria. Esta paradoja es la que nos señala Arnold Angenendt en su ensayo sobre el tema, demostrando que la liturgia de consagración real deriva de la liturgia bautismal. En efecto, a unción real es sólo un caso especial de

²³ Kantorowicz, *Los dos cuerpos del Rey*, 79.

²⁴ Kantorowicz, *Los dos cuerpos del Rey*, 90.

²⁵ Jean Daniélou, *Los santos paganos del Antiguo Testamento*, traducido por D. L. Garassa (Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé, 1959), 7-36, 59-72, 85-90; Otto Freisingensis, *Historia de duabus Civitatibus*, I-II.

la realeza general de los creyentes en Cristo, pues desde que nuestro Señor, el verdadero Rey y Sacerdote, fue ungido por el Padre con el ungüento celestial y santo, la unción crismal ya no santifica sólo a sacerdotes y reyes, sino a toda la Iglesia, porque es miembro del Rey y Sacerdote eterno. El historiador germano concluye diciendo que

En la búsqueda de modelos litúrgicos para la unción real, encontramos que las unciones postbautismales eran idóneas para proporcionar un modelo. Según una ya antigua tradición de interpretación, el *rex et sacerdos* Cristo, a quien los ungidos de la Antigua Alianza, los reyes y sacerdotes, habían señalado de antemano, participaba ahora de su plenitud celestial de consagración a las unciones bautismales, de modo que todos los unidos a Él por el bautismo poseían un ‘sacerdocio real’.²⁶

Sería interesante, por lo tanto, rastrear los alcances de la expresión bíblica de “sacerdote, profeta y rey” aplicada a elementos democráticos y populares en autores tales como Juan Quidort de París o Marsilio de Padua.²⁷ Estas consideraciones, aunque escapan a los objetivos específicos de nuestro trabajo, podrían empero contribuir a clarificar el uso y la evolución del concepto de *rex et sacerdos*.

Ahora bien, todas estas afirmaciones nos conducen hacia una encrucijada. Podríamos cuestionarnos, entonces, si la realeza teocrática altomedieval es una expresión tardía de la divinización pagana del poder temporal o, por el contrario, es el primer hito en la construcción teórica del Estado Moderno. Así como nos preguntábamos más arriba qué papel le cupo al agustinismo político en este devenir desdivinizado y redivinizado del poder temporal que señala Voegelin, así también cabría aquí preguntarse lo mismo respecto de la realeza sacerdotal. Si acordamos con Bloch, parecería que el concepto de *rex et sacerdos* es la manifestación simbólica de una mentalidad propiamente pagana ya perimida en el siglo XII pero que, sin embargo, todavía vivía en la inercia de ciertas costumbres. Por el contrario, si admitimos junto a Kantorowicz que la idea de *rex et sacerdos* contribuyó a la doctrina imperial y, por ende, a la confusión entre la esfera temporal y la esfera espiritual que Voegelin llamaría *redivinización* del Estado, estaríamos ante una figura alegórica que bien podría ser considerada como una de las más antiguas fuentes de la estatalidad moderna.

Parecería, entonces, que la confusión de ambas esferas, la temporal y la espiritual, favorecida por la argumentación de los agustinistas y propiciada por la existencia de un determinado acervo cultural y alegórico, pudo haber establecido las condiciones elementales para la posterior sacralización del poder político que comenzará a operarse en la civilización europea a partir del siglo siguiente.

²⁶ Angenendt, “Rex et sacerdos”, 117.

²⁷ Apocalipsis 1, 6.

4. Otón de Freising

Hemos establecido, por lo tanto, la importancia teórica que tuvo el agustinismo político en el desarrollo de la estatalidad moderna, favorecido por la atmósfera que propiciaban conceptos simbólicos tales como el de *rex et sacerdos*.

Llegados a este punto, resulta conveniente recordar a un autor que, si bien ampliamente conocido, no ha sido suficientemente estudiado en orden a desentrañar los problemas planteados. Se trata de Otón de Freising, cronista, filósofo y consejero imperial que vivió entre los años 1114 y 1158 en la región de Baviera. En efecto, Otón era, por vía materna, hermanastro del Emperador Conrado III y estaba íntimamente emparentado con la familia imperial. No obstante, estudió en París durante su juventud y allí tuvo oportunidad de adherir a los ideales de la reforma gregoriana, tan estrechamente vinculados al agustinismo político.²⁸ De muy joven fue promovido al episcopado, constituyéndose en cabeza de una diócesis tan antigua y crucial como la de Freising, ubicada en el centro geográfico del Imperio. Desde allí, durante el resto de su vida intentó conciliar los intereses de la Iglesia y del Imperio, fortaleciendo la reforma gregoriana en su jurisdicción o sirviendo como embajador imperial ante el Romano Pontífice, entre otras muchas actividades. Es lógico pensar, por tanto, que toda la tensión que implicaban estas disyuntivas existenciales se vieran reflejadas en su obra, del mismo modo que lo dicho más arriba respecto de Agustín y el *De Civitate Dei*.

Paolo Brezzi, uno de los primeros biógrafos y críticos de Otón de Freising, no dudó en situarlo exactamente en el centro de todas estas encrucijadas históricas, incluso considerándolo parte del movimiento simbólico pero al mismo tiempo precursor de la escuela logicista del siglo siguiente:

Era necesario que alguien, fortalecido al mismo tiempo por la preparación filosófica y por la iniciación simbólica, formado en la tradición agustiniana, mas no extraño a la nueva escuela de lógica aristotélica; alguien que hubiese vivido en el tumulto de los sucesos políticos, pero alejado, en el ánimo, de los intereses y de las pasiones del mundo, amante de la santidad de la vida eclesiástica, mas firme defensor de los derechos del Sacro Imperio Romano; era necesario que ese alguien fundiese todos estos elementos en una obra original, vivificada por su pasión religioso-política, embellecida con la elegancia de su estilo literario, purificada en la elevación de sus ideales espirituales.²⁹

²⁸ Arquillière, *El agustinismo político*, 101-118.

²⁹ Paolo Brezzi, "Ottone di Frisinga", *Bulletino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo* 54 (1939): 182-183 [Era necessario che qualcuno, forte nello stesso tempo di una preparazione filosofica e di una iniziazione simbolistica, formato alla tradizione agostiniana, ma non estraneo alla nuova scuola di logica aristotelica, vissuto nel tumulto degli avvenimenti politici ma lontano, nell'animo, dagli interessi e dalle passioni del mondo, amante della santità della vita ecclesiastica, ma fermo difensore dei diritti del sacro Romano Impero, fondesse tutti questi elementi in un lavoro originale, vivificandoli con la sua passione religioso-politica, abbellendoli con l'eleganza della sua forma letteraria, purificandoli con l'elevatezza dei suoi ideali spirituali]. La traducción es nuestra.

Sobre esta tierra fértil que describe Brezzi, entretejida y revuelta por tales antagonismos, Otón de Freising dio a luz su *Historia de duabus Civitatibus*,³⁰ una obra histórica que ya desde su título nos advierte acerca de su ascendencia agustinista y su intención filosófico-teológica. En ella, el obispo germano desarrolló toda su cosmovisión de la historia de la salvación y de las relaciones entre las esferas espiritual y temporal. En efecto, el eje transversal de la obra es la tensión entre la Ciudad de Dios, pequeña y atribulada durante las primeras tres grandes partes de la historia, y la Ciudad del Mundo, poderosa y magnífica desde el punto de vista meramente temporal, pero mudable y corrupta desde la perspectiva de la fe. Otón recorre toda la historia del mundo a la luz de esa idea. Sin embargo, hasta ahí imita a Agustín y, podríamos decir, no se separa un ápice de su pensamiento. No obstante, al llegar al libro IV y con este al emperador Constantino, Otón desarrolla su teoría de la *civitas permixta*, es decir, la mezcla de ambas ciudades en una sola. Dicha idea está sintetizada a manera de conclusión en el prólogo del libro V de la obra:

Por lo demás, considero haber dicho ya bastante acerca de las dos ciudades y de qué modo una, habiendo permanecido oculta en la otra hasta la venida de Cristo, progresó y creció gradualmente a partir del principado de Constantino. [...] Sin embargo, desde entonces me parece haber compuesto la historia, no ya de dos ciudades, sino de una sola, a la que llamo Iglesia. En efecto, pues, ya no sólo todo el pueblo, sino también los emperadores (salvo unos pocos) fueron católicos ortodoxos. Y aunque los escogidos y los réprobos estén en una sola casa, no obstante no puedo llamar a estas ciudades dos, como lo hice hasta aquí: debo llamarlas propiamente una sola, fusionadas así como el grano se mezcla con la paja. Por lo tanto, en los próximos libros [...] nuestra historia será la de la Ciudad de Cristo, pues ella, mientras sea peregrina en esta tierra, contendrá en sí todo lo bueno y todo lo malo.³¹

Aquí es donde Otón de Freising se nos revela como un autor completamente original y llamativo en la audacia de su pensamiento. En efecto, ¿qué entendía Otón por *civitas permixta*? ¿Hasta qué punto era factible pensar en una mixtura de ambas ciudades en el esquema agustiniano? La respuesta a estas preguntas depende, evidentemente, de

³⁰ La otra obra paradigmática de Otón de Freising es la *Gesta Friderici I Imperatoris*, que proyectó en vida y de la cual solamente alcanzó a escribir los dos primeros libros, siendo continuada por su discípulo Rahewin. Versión castellana de Eustaquio Sánchez Salor: Otto de Freising y Rahewin, *Gestas de Federico Barbarroja* (Cáceres: Universidad de Extremadura, 2016).

³¹ Otto Freisingensis, *Historia de duabus Civitatibus*, V, 228. [“Porro de duabus civitatibus, qualiter una in alia latendo usque ad adventum Christi ac inde ad Constantinum paulatim progressa profecerit, supra sat dictum puto. [...] At deinceps, quia omnis non solum populus, sed et principes, exceptis paucis, katholici fuere, videor mihi non de duabus civitatibus, sed pene de una tantum, quam ecclesiam dico, hystoriam texuisse. Non enim, quamvis electi et reprobi in una sint domo, has civitates, ut supra, duas dixerim, sed proprie unam, sed permixtam tanquam grana cum paleis. Unde in sequentibus libellis [...] de civitate Christi, sed quamdiu peregrinatur, utpote sagera missa in mare, bonos et malos continente, ceptam hystoriam prosequamur”]. La traducción es nuestra.

la noción que tuviera el autor sobre la Ciudad del Mundo y todo lo que ella significaba: poder temporal, ley natural, paganismo.

Sin embargo, el tema no se agota en los siete libros “históricos” de la obra, pues Otón fue capaz de ir incluso más allá de su tiempo, haciendo exégesis, a la luz de los textos apocalípticos del Nuevo Testamento, sobre una época futura que entreveía confusa y conflictiva. Tal es así que en el libro VIII se dedicó a meditar acerca de los últimos tiempos, en los que ambas ciudades tornarían a separarse y aún a enfrentarse, en un antagonismo mucho mayor que al principio de la historia.

El principal biógrafo de Otón de Freising, Joachim Ehlers, en un estudio pormenorizado y muy reciente, señala que el autor de la *Historia de duabus Civitatibus* podría haber terminado su crónica en el libro séptimo, en tanto estudio histórico. Sin embargo, la particular tensión inherente a la obra exigía una descripción completa de la historia de las dos ciudades. Según Ehlers, el libro octavo finaliza la composición integral de la crónica, articulada en torno a la vinculación entre el mundo y la Gracia. En efecto, la primera etapa de la historia corresponde a la época anterior a la Gracia, es decir, a la ciudad de Dios antes del su irrupción en el mundo pagano. La segunda etapa, en cambio, desarrolla la idea de la *civitas permixta*, es decir, la mezcla de ambas ciudades que caracterizaría la época misma del autor y es el tiempo de la Gracia. Finalmente, la tercera etapa comprende el tiempo posterior a la vida presente e implica, por lo tanto, la consumación de los tiempos y la visión beatífica de la ciudad de Dios. Por eso, sentencia Ehlers:

Como historiador, Otón de Freising habría cumplido su tarea con la finalización del séptimo libro, pero la peculiar disposición de la crónica exigía una descripción completa de la historia de ambos estados, que procedía en tres fases. [...] El octavo libro, entonces, representa el tercer curso de ambas *civitates*, el ascenso de la una a la dicha suprema y el descenso de la otra a la miseria absoluta en el Juicio Final.³²

Esta mixtura de las dos ciudades parece dar fundamento a las teorizaciones posteriores acerca del Estado y sus posibilidades inmanentes de resolver los dramas de la existencia humana. Así lo entendió Étienne Gilson cuando, en su trabajo *Las metamorfosis de la Ciudad de Dios*, compara la noción milenarista de Roger Bacon con la de Otón de Freising. La doctrina de Bacon marcaría la primera metamorfosis de la noción de Ciudad de Dios, cuyos orígenes eran muy antiguos y pueden identificarse claramente en el

³² Joachim Ehlers, *Otto von Freising. Ein Intellektueller im Mittelalter. Eine Biographie* (München: Beck, 2013), 201 [“Als Historiograph hätte Otto von Freising seine Aufgabe mit dem Abschluß des siebenten Buches erfüllt, doch die ganz andere Disposition der *Historia* verlangte eine vollständige Beschreibung der in drei Phasen ablaufenden Geschichte beider Staaten. Den Epochen der Christenheit (1) vor dem Eintritt der Heiden, (2) in der gegenwärtigen Zusammensetzung aus Guten und Bösen, (3) als Exklusivität der Guten in der himmlischen Herrlichkeit entsprechen die Stadien des Weltstaates (1) vor der Gnade, (2) in der Gnade, (3) nach dem gegenwärtigen Leben. Das achte Buch stellt die dritte Verlaufsform beider *civitates* dar, den Aufstieg der einen zur höchsten Seligkeit und den Abstieg der anderen ins äußerste Elend beim Jüngsten Gericht”]. La traducción es nuestra.

prólogo del libro V de la Crónica de Otón, ya citada más arriba.³³ Afirma Gilson: “En su Crónica, el cisterciense Otón de Freising constataba, hacia el año 1150, que el Imperio romano duraba todavía y anunciaba su perennidad hasta el juicio final. [...] Otón reafirma esta tesis en el prólogo del libro VII y luego del VIII. En su espíritu, la identificación de la Ciudad de Dios con el pueblo de la Iglesia es ya un hecho consumado”.³⁴

No obstante, antes de arribar a tales conclusiones nos parece relevante indagar acerca de los orígenes de la tesis otónica. La cuestión por dilucidar será si se trata, como lo aparenta, de una idea típica en el desarrollo del agustinismo político o si encuentra sus raíces en intuiciones más antiguas, de tipo simbólicas, tales como la indeterminada y extendida noción del *rex et sacerdos*. Incluso es posible que ambas convivieran y se retroalimentaran mutuamente en el espíritu del autor. Sin ir más lejos, hay pasajes de la *Historia de duabus Civitatibus* que inducen a pensar en los reyes y patriarcas del Antiguo Testamento como reyes sacerdotes que, así como Dios reúne en sí ambas esferas y es la causa última de ellas, así también ellos habrían sido el origen de ambas ciudades. Por ejemplo, menciona en el libro I de la obra los casos de Adán y de Noé, padres de los primeros ciudadanos de ambas ciudades. En el capítulo X del mismo libro, recapitulando lo dicho, se refiere también a Abraham como padre de ambas ciudades en tanto que padre de Ismael e Isaac, “de los cuales uno nació según la carne [Ismael], el otro en cambio por la alianza [Isaac], según lo que dicen los Apóstoles”.³⁵ De esta manera, en estas tres primeras generaciones, ambas ciudades tienen un único origen:

Los dos hermanos que antes mencioné fueron los primeros ciudadanos, después de la institución de la circuncisión, de las dos ciudades que he comenzado a describir, y el menor sufrió la persecución a manos del mayor como un pronóstico de los acontecimientos futuros. Observad que al principio de estas tres generaciones encontraréis a estos ciudadanos engendrados de un solo padre, para que así se indique que la Iglesia en épocas muy lejanas ha de tener en su mismo seno a los dos pueblos, dotados de una sola fe, brotados de una sola fuente.³⁶

Así como este, hay otros fragmentos de la *Historia de duabus Civitatibus* que manifiestan el mismo sentido. Aquí cabría preguntarse si tal origen común de ambas ciudades puede deducirse del pensamiento de Agustín. En efecto, el obispo de Hipona nunca sugiere tal cosa. Su doctrina parte de una división *ab origine*: “Dos amores fundaron dos

³³ Ver página 71.

³⁴ Étienne Gilson, *Las metamorfosis de la Ciudad de Dios*, traducido por A. García Sánchez (Madrid: Rialp, 1965), 134.

³⁵ Otto Freisingensis, *Historia de duabus Civitatibus*, I, 48 [“Quorum unus secundum carnem, alter per repromissionem iuxta apostolorum est natus”]. La traducción es nuestra.

³⁶ Otto Freisingensis, *Historia de duabus Civitatibus*, I, 49 [“Fuerunt autem duo prefati fratres post datam circumcissionem utriusque civitatis, unde agere cepimus, primi cives, posteriorque a priore persecutionem in typum futurorum passus est. Et nota, quod inter harum trium aetatum primordia ab uno patre editos hos cives invenies, ut per hoc fide una predictos, uno fonte genitos, utrosque uno sinu populos longe retroactis seculis contentura fore monstraretur ecclesia”]. La traducción es nuestra.

ciudades...”. Por lo tanto, ¿de dónde proviene tal idea? ¿Cuál es el acervo cultural que llevó a Otón de Freising a afirmar tal cosa, vinculando los principios del agustinismo político con esta unidad original y natural del poder? A nuestro juicio, la clave para resolver esta cuestión está en la visión del poder que se deriva del concepto simbólico del *rex et sacerdos*. Arcaica o apenas sobreviviente de una mentalidad más antigua, parece manifiesto que esta idea impregnaba todavía en la época de Otón las costumbres y la mentalidad de aquellos hombres.

Es también paradigmático el fragmento en el que Otón menciona la figura del Preste Juan, siempre misteriosa y entretrejida de leyenda. En efecto, no duda en llamarlo específicamente “*rex et sacerdos*”: “Narraba también que hace no muchos años existía un tal Juan, el cual habitaba con su gente en el Extremo Oriente, más allá de Persia y Armenia. Este Juan es, al parecer, rey y sacerdote cristiano, aunque nestoriano”.³⁷

Llegados a esto, convendría remarcar la idiosincrasia simbólica y alegórica del siglo XII y del propio Otón. Alois Dempf, en su trabajo ya citado, sitúa a Otón de Freising precisamente entre los autores pertenecientes al simbolismo germánico. Sin embargo, puesto que se trata de uno de los primeros historiadores en utilizar no solamente las Sagradas Escrituras como fundamento de su crónica sino también las fuentes paganas, no duda en calificarlo como el único filósofo de la historia del Medioevo.³⁸ Esta dualidad de Otón que señala Dempf, en tanto cronista simbólico y preescolástico, nos sugiere un dato que resulta esencial tener en cuenta para nuestra investigación y es el hecho de que el siglo XII constituyó un tiempo de transición entre estos dos movimientos intelectuales que caracterizaron la baja Edad Media. A esto parece referirse Marc Bloch con la expresión “una teología más estricta” cuando dice, hablando sobre la noción de la realeza sacerdotal:

En suma, mediante la unción-sacramento, los reyes parecían nacer a una vida mística nueva. Tal es la concepción profunda que una teología más estricta pretendió proscribir

³⁷ Otto Freisingensis, *Historia de duabus Civitatibus*, VII, 365-367 [“Narrabat etiam, quod ante non multos annos Iohannes quídam, qui ultra Persidem et Armeniam in extremo oriente habitans rex et sacerdos cum gente sua Christianus est, sed Nestorianus”]. La traducción es nuestra. Umberto Eco, en su novela *Baudolino*, se vale del famoso fragmento de la *Historia de duabus Civitatibus* sobre el Preste Juan para desarrollar toda una interpretación de hasta qué punto tal figura alegórica sirvió a los intereses del Imperio. Véase: Umberto Eco, *Baudolino*, traducido por H. Lozano Miralles (Buenos Aires: Debolsillo, 2016), 70-75. Para un análisis multidisciplinario de dicha novela: Guillermo Antonio Coll Ferrari, *Modelos medievales y reescrituras posmodernas: Lectura crítica de “Baudolino”* (Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2019). También es interesante, respecto a esta misma idea, el estudio de Máximo Diago Hernando, que menciona a Otón de Freising como “propagandista” de Federico I Barbarroja: Máximo Diago Hernando, “La pervivencia y utilización histórica del mito: los casos de Carlomagno y Federico I Barbarroja”, en *XIII Semana de Estudios Medievales* (Madrid: CSIC, 2003), 233-262.

³⁸ Dempf, *Sacrum Imperium*, 186.

junto con la comparación puramente verbal con la ordenación del sacerdote, negándole al rito monárquico el título consagrado por un largo uso.³⁹

Consecuentemente, podríamos preguntarnos qué rol les cupo al simbolismo germánico del siglo XII y al conceptualismo escolástico del siglo XIII en el proceso de desdivinización y redivinización del poder temporal. No deja de parecernos interesante indagar las tensiones intelectuales que se produjeron en los cronistas del siglo XII entre la escuela simbólica y el incipiente conceptualismo. Sabemos que este, caracterizado por cierta tendencia lógica antisimbólica, fungió como constructor de sistemas de pensamiento al servicio de los poderes del momento, principalmente en las disputas teológico-políticas del siglo XIV.⁴⁰ Sin embargo, podemos advertir la misma tensión en la *Historia de duabus Civitatibus* de Otón de Freising. En ese sentido, cabría preguntarse hasta qué punto el simbolismo del siglo XII es esencialmente distinto del conceptualismo del siglo XIII. En definitiva, sería conveniente dilucidar con claridad qué responsabilidad cabe a cada uno de estos movimientos intelectuales en el posterior desarrollo de la estatalidad moderna. Y por último, qué papel jugó la *Historia de duabus Civitatibus* en la manifestación y propagación de estas ideas.

5. Conclusión

A lo largo del presente trabajo, hemos establecido que el agustinismo político fue el movimiento intelectual que, surgido a partir de las sucesivas interpretaciones políticas de *De Civitate Dei*, propició la separación conceptual y la confusión práctica de las esferas temporal y espiritual. Consecuentemente y siguiendo la línea argumental de Eric Voegelin, nos preguntamos si contribuyó a la *desdivinización* del poder temporal o, por el contrario, sentó las bases para su *redivinización* moderna. Señalamos, además, la importancia de abordar una época anterior a la hegemonía de la escolástica desde el análisis de conceptos simbólicos tales como el de *rex et sacerdos*, pues son la llave interpretativa que nos ha permitido comprender mejor los presupuestos de los cronistas del siglo XII.

Entre ellos, Otón de Freising (1114-1158), autor de la crónica *Historia de duabus Civitatibus*, parece ser un ejemplo paradigmático de estas cuestiones. En su obra desarrolla la teoría de la *civitas permixta*, es decir, la mezcla de las dos ciudades agustinianas en la historia.

Por último, consideramos necesario indagar más profundamente en la significación de algunos conceptos simbólicos que en la obra otoniana tienen una crucial importancia. Como ya hemos dicho, el más importante de estos conceptos es el de *rex et sacerdos*, puesto que advertimos en el profundo acervo cultural heredado que se manifiesta en la

³⁹ Bloch, *Los Reyes Taumaturgos*, 280.

⁴⁰ Ver nota 14.

figura de Cristo rey y sacerdote la clave interpretativa que nos permitirá desentrañar los presupuestos teológico-filosóficos de la visión histórica del obispo de Freising.

En conclusión, parece conveniente dilucidar la vinculación teórica entre el agustinismo político de Otón y el concepto de *rex et sacerdos*, en tanto clave para comprender su pensamiento político y descubrir en él, si cabe, ciertos principios que pudieron haber servido como fundamento para la construcción de la estatalidad moderna en los siglos ulteriores.

Rodrigo Álvarez Greco
rodrigoalvarezgreco@gmail.com

Fecha de recepción: 07/12/2022

Fecha de aceptación: 04/09/2023

TRADICIÓN Y HETERODOXIA: LA INTERPRETACIÓN DE MENÉNDEZ PELAYO SOBRE LOS MOZÁRABES. CONTEXTO HISTORIOGRÁFICO E INTELECTUAL

TRADITION AND HETERODOXY: MENÉNDEZ PELAYO'S INTERPRETATION OF MOZARABS. HISTORIOGRAPHICAL AND INTELLECTUAL CONTEXT

Pedro Mantas-España

Universidad de Córdoba

Resumen

El análisis sobre la conocida posición de Marcelino Menéndez Pelayo en torno a los mozárabes del siglo IX podría ser tratado como un estudio de caso donde se pone de manifiesto una de las muchas instancias de persistente tradicionalismo ideológico que podemos encontrar en la historiografía española del siglo XIX. El artículo analiza algunas de sus raíces e implicaciones.

Palabras claves

Mozárabes; historiografía; siglo XIX; Marcelino Menéndez Pelayo; tradicionalismo

Abstract

The analysis of Marcelino Menéndez Pelayo's well-known position on 9th-century Mozarabs can be taken as a case study, highlighting one of the many instances of persistent ideological traditionalism found in 19th-century Spanish historiography. The paper analyses some roots and implications.

Keywords

Mozarabs; Historiography; 19th Century; Marcelino Menéndez Pelayo; Traditionalism

El origen de este artículo se remonta a la presentación de un panel sobre “heterodoxos en la península ibérica”.¹ Sin embargo, pasado un tiempo, el contenido que sirvió de base a dicha presentación se fue extendiendo en una dirección que considero particularmente interesante y que deviene objeto de estudio en sí mismo: el análisis de una visión de la historia intelectual española excesivamente ideologizada y tradicionalista, muy activa en el siglo XIX, que se plasma en la sorprendente valoración sobre la España musulmana expuesta por Menéndez Pelayo – tomando su evaluación sobre los mozárabes como un caso especialmente representativo de su actitud intelectual.

En las observaciones iniciales incluidas en el Prefacio de la segunda edición de la *Historia de los Heterodoxos Españoles*² (HHE) puede leerse: “He procurado aplicar a la materia que trato aquellas sapientísimas reglas de crítica que Benedicto XIV dio a los censores de libros en su egregia constitución *Sollicita et provida*: ‘III. [...] libro contentis, animo a *preiudiciis omnibus vacuo, iudicandum sibi esse sciant*’”.³

Para un investigador contemporáneo resultaría del todo inasumible la posibilidad de este *animo a preiudiciis omnibus vacuo*, nada menos que una mente liberada de cualquier tipo de prejuicios o anticipaciones – en hermenéutica contemporánea una suposición así sería sencillamente inabordable. Sin embargo, hemos de situarnos a mediados del siglo XIX y el largo camino por recorrer hasta la epistemología y hermenéutica contemporánea. No obstante, nada más leer las páginas siguientes del Prefacio (HHE), inmediatamente nos encontramos con varias afirmaciones en las que D. Marcelino

¹ La comunicación original “Radical Thought. Roots of the Spanish Tradition against Heterodoxy” formó parte de la sección *Hétérodoxies ibériques et au-delà. Pour revisiter Menéndez Pelayo*, en el “XVe Congrès International de Philosophie Médiévale, Paris-Aubervilliers, 22-26 août 2022”.

² Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles* (HHE), edición a cargo de Enrique Sánchez Reyes, 8 vols. (Madrid: CSIC, 1963), es esta edición la que cito a menos que se indique lo contrario. La primera edición en tres volúmenes fue publicada en Madrid: Imprenta de F. Maroto e hijos (1880-1882). La segunda edición fue impresa en Madrid en la Librería Victoriano Suárez (1911). El plan inicial de la obra apareció en la *Revista Europea* 8 (1876): 459-485, 522.

³ Menéndez Pelayo, HHE, vol. I, 52, n. I. Sobre Benedictus XIV, *Sollicita ac provida*, §17: como se desprende de la presentación general que sobre esta constitución han elaborado Hubert Wolf y Bernward Schmidt, en la época de la Ilustración el *Índice de libros prohibidos* causaba una indignación generalizada; los procedimientos de prohibición se consideraban difíciles de entender e injustos. En 1753, el Papa Benedicto XIV quiso cambiar esta situación. Con la constitución “*Sollicita ac provida*” estableció por escrito las normas de la censura. Para una edición reciente de la constitución de Benedicto XIV, véase: Hubert Wolf y Bernward Schmidt, “Die Konstitution „*Sollicita ac provida*””, en Hubert Wolf y Bernward Schmidt (eds.), *Benedikt XIV. und die Reform des Buchzensurverfahrens. Zu Geschichte und Rezeption von „Sollicita ac provida“*, Römische Inquisition und Indexkongregation 13 (Paderborn: Brill – Schöningh, 2019), 115-173. El objetivo primordial de la constitución consistía en seguir un procedimiento justo que debía lograrse principalmente reformando el trabajo de los revisores. Como indican los autores en el estudio de la edición, resulta muy interesante constatar cómo en un memorándum previo a *Sollicita*, sorprendentemente se hacía referencia al rigor que los revisores habían de guardar al evaluar las obras, partiendo de un sometimiento estricto a las “leyes de la verdad, la razón y la caridad” (Wolf y Schmidt, 195).

contradice claramente su afirmación anterior. Aquí se nos dice que una historia de la heterodoxia podría concebirse a partir de tres criterios:

1. Lo que él denomina “en sentido de indiferencia absoluta, sin apreciar el valor de las doctrinas o aplicándoles la regla de un juicio vacilante con visos de imparcial y des-preocupado”.
2. Con un criterio heterodoxo, protestante o racionalista.
3. Con el criterio de la ortodoxia católica.

Respecto al primero, Menéndez Pelayo no aceptaba la idea de una “indiferencia absoluta” porque:

Este criterio sólo puede aplicarse (y con hartas dificultades) a una narración de hechos externos, de batallas, de negociaciones diplomáticas o de conquistas (y aun éstas, en sus efectos, no en sus causas): nunca a una historia de doctrinas y de libros, en que la crítica ha de decidirse necesariamente por el bien o por el mal, por la luz o por las tinieblas, por la verdad o por el error, someterse a un principio y juzgar con arreglo a él cada uno de los casos particulares.⁴

Pero nuestro insigne polímata asume que, procediendo de ese modo, el historiador corre el riesgo de perder una estricta neutralidad, viéndose necesariamente atrapado en un dilema: o evalúa con criterios racionalistas, o lo hace con criterios religiosos – según crea o niegue la Revelación, nos dice, o adopta, lo que él denomina “la verdad católica”. Al hacerlo así “recibe luz y guía en sus investigaciones y en sus juicios”. Pues bien, las incoherencias se acrecientan aún más cuando él mismo se pregunta por la imparcialidad del historiador:

Mi historia será parcial (y perdónese lo inexacto de la frase, puesto que la verdad no es parte, sino todo) en los principios; imparcial, esto es, veracísima, en cuanto a los hechos, procurando que el amor a la santa causa no me arrastre a injusticias con sus mayores adversarios, respetando cuanto sea noble y digno de respeto, no buscando motivos ruines a acciones que el concepto humano tiene por grandes; en una palabra, con claridad hacia las personas, sin indulgencia para los errores.⁵

Por tanto, parcial en los principios que rigen su investigación, es decir, conforme a ciertos principios de investigación histórica, pero “imparcial” al tratar los hechos.

¿Qué puede decirse? Aunque en HHE, Menéndez Pelayo hace referencia tanto al ejercicio de la crítica diplomática como a la crítica textual, parece claro que no asume el proceder de la crítica textual como principio sino como herramienta o metodología. En realidad, los principios de los que habla son sus principios cristianos, sus creencias religiosas.

⁴ Menéndez Pelayo, HHE, vol. I, 54-55.

⁵ Menéndez Pelayo, HHE, vol. I, 55.

Al abordar el segundo enfoque que acabamos de mencionar (con criterios heterodoxos, protestantes o racionalistas), parece claro que tal criterio le resulta inaceptable puesto que rechaza la premisa subyacente. Para este gran erudito, si el historiador es un creyente honesto, sus creencias religiosas no pueden obviarse, por el contrario, han de ser los principios que guíen su análisis:

¿Cómo el escritor que juzga con prevenciones hostiles al catolicismo, y para hablar de cosas de España empieza por despojarse del espíritu español, ha de comprender la razón histórica, así del nacimiento como de la muerte de todas las doctrinas heréticas, impías o supersticiosas, desarrolladas en nuestro suelo, cuando estas herejías, impiedades y supersticiones son entre nosotros fenómenos aislados, eslabones sueltos de la cadena de nuestra cultura, plantas que, destituidas de jugo nutritivo, muy pronto se agostan y mueren, verdaderas aberraciones intelectuales, que sólo se explican refiriéndolas al principio de que aberran?⁶

¿De qué otro modo estudiar la herejía en España, se pregunta D. Marcelino, si no es desde firmes convicciones católicas? En un país que:

Aún tenía el brazo teñido en sangre mora y acababa de expulsar a los judíos, [que] mostró en la conservación de la unidad, a tanto precio conquistada, tesón increíble, dureza, intolerancia, si queréis; pero noble y salvadora intolerancia. Nosotros, que habíamos desarraigado de Europa el fatalismo mahometano.⁷

Los párrafos precedentes permiten hacerse una idea sobre algunas de las peculiaridades de la ideología con la que estamos tratando – una ideología cuyos síntomas y consecuencias resultaron tan aciagos como ineficaces para el adecuado desarrollo de la investigación histórica en España.⁸ Hace casi una década, en las líneas iniciales del artículo que Gerardo Bolado de manera significativa tituló “Menéndez Pelayo y las verdades de la tradición”, un trabajo sobre Menéndez Pelayo y su mentor intelectual Gumersindo Laverde Ruíz, Bolado afirmaba: “El proyecto historiográfico de restauración de la tradición intelectual española llevado a cabo por Menéndez Pelayo no podía considerarse la obra de un ideólogo tradicionalista, de un propagandista católico”.⁹ En su opinión, la obra de D. Marcelino es el resultado de una monumental investigación histórica sobre la cultura intelectual española. En efecto, una obra que proporcionó repertorios bibliográficos y una cronología básica que sirvieron de referencia obvia para posteriores investigaciones en sus campos de estudio, pero una obra que rezuma una ideología

⁶ Menéndez Pelayo, HHE, vol. I, 56.

⁷ Menéndez Pelayo, HHE, vol. I, 58.

⁸ Véase n. 10 y la referencia a la ineficacia y el sentido contraproducente que se derivó de la respuesta de Menéndez Pelayo a los artículos publicados en 1876 por Gumersindo Azcárate, así como la disputa que todo ello originó.

⁹ Gerardo Bolado Ochoa, “Menéndez Pelayo y las verdades de la tradición”, *Eikasia* 2 (2012): 251.

altamente tradicionalista. El punto de vista de Bolado y la visión ideológica histórica que pone de manifiesto pueden resultar casi ofensivos.¹⁰

No es propósito nuestro el valorar la HHE desde una perspectiva anacrónica, y aunque podamos asumir que la consecución de esta *opus magnum* – que ciertamente inició una ingente y exitosa labor de recopilación, reveladora del enorme interés del sustancioso *corpus* de literatura heterodoxa –, es imposible no valorar los presupuestos de Menéndez Pelayo como la obra de un tradicionalista radical, antiliberal y propagandista católico.¹¹

¹⁰ Los puntos de vista que se desprenden del artículo de Bolado no son ni exclusivos ni recientes. Ponen de manifiesto una larga tradición de eruditos vinculados a un tradicionalismo católico que alcanza no sólo el s. XIX sino hasta bien entrado el s. XX. Como afirmaba Ortega y Gasset, el tradicionalismo resulta “un patriotismo sin perspectiva”. En Menéndez Pelayo, ese tradicionalismo y su interpolación de creencias religiosas en el desarrollo del estudio de la historia pone de manifiesto una “falta de perspectiva”, debido a una notable carencia de formación filosófica, al no poseer “la experiencia de lo profundo”, véase José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote* (Madrid: Alianza, 2005), 45.

¹¹ No es intención nuestra entrar en polémicas evaluaciones generales de la obra de Menéndez Pelayo, algo que siempre resulta un problema especialmente delicado. Qué duda cabe que su conocimiento de la literatura y del pensamiento hispanos es tan erudito como monumental – una erudición y unos conocimientos que sobrepasaban con mucho los límites del panorama español de su tiempo. El gran problema que se deriva de algunas de sus obras y, en el caso que analizamos, la orientación general de HHE, se encuentra estrechamente relacionado con el activismo ideológico de Menéndez Pelayo y las valoraciones historiográficas que encierran sus postulados. De ese activismo es un buen ejemplo el enconado enfrentamiento que Antonio Santoveña Setién expone en su artículo dedicado a Menéndez Pelayo y la polémica sobre la ciencia en España: tras la aparición de una serie de artículos publicados por Gumersindo de Azcárate en 1876, Laverde Ruiz pide a Menéndez Pelayo dar la réplica adecuada. Laverde le hacía ver que lo publicado por Azcárate constituía un ultraje contra la religión católica pues, para Azcárate, la religión católica habría cercenado toda actividad intelectual en la España de los siglos XVI al XVIII. Todo ello dio pie a un debate que se prolongó hasta 1882, centrado en la deriva de la ciencia española y la compatibilidad entre ciencia y religión. En la disputa intervinieron algunos de los intelectuales más destacados de las distintas tendencias que imperaban en el panorama español. Para una exposición detallada sobre dicha polémica y los posicionamientos teóricos asumidos por unos y otros, véase Antonio Santoveña Setién, “Una alternativa cultural católica para la España de la Restauración: Menéndez Pelayo y la polémica sobre la ciencia”, en *Investigaciones históricas. Época moderna y contemporánea* 12 (1992): 235-254. En este contexto, aunque no directamente vinculado a la citada polémica, Santoveña Setién apunta: “Merece una mención particular la crítica a las intervenciones de Menéndez Pelayo. Pensadores como Miguel de Unamuno, José Ortega y Gasset o Gregorio Marañón reconocieron la magnitud de la labor erudita del montañés, pero también la ineficacia y el sentido contraproducente de la misma” (p. 245). En este sentido, Ortega y Gasset presenta uno de los posicionamientos críticos más contundentes al evaluar la actividad científica en España en los términos siguientes: “Menéndez Pelayo, cuando juvenil y hazañero, rompió aquellas famosas lanzas en pro de la deuda española; antes de su libro entreveíase ya que en España no había habido ciencia; luego de publicado se vio paladinamente que jamás la había habido. Ciencia, no. [...] Un hecho personalísimo y no una acción social, o como quiera decirse lo que se ha llamado *sinergia* [...]. Ciencia bárbara, mística y errabunda ha sido siempre y presumo que lo será, la ciencia española.” Véase José Ortega y Gasset, “La ciencia romántica”, *El Imparcial*, 4 de junio de 1904: 4. En cuanto a Unamuno, baste citar estas palabras:

Podría decirse que el historicismo de Menéndez Pelayo hunde sus raíces en la Escuela Histórica alemana del siglo XIX.¹² Una de cuyas principales posiciones consiste en la conocida idea de que nuestro presente está determinado por el pasado – asumiendo que, la misión como historiador implica describir el pasado “como realmente fue” (de nuevo, sin prejuicios, sin anticipaciones).¹³ Sin embargo, la metodología de Menéndez

“Siempre creí que en España no ha habido verdadera filosofía; mas, desde que leí los trabajos del señor Menéndez y Pelayo enderezados a probarnos que había habido tal filosofía española, se me disiparon las últimas dudas y quedé completamente convencido de que hasta ahora el pueblo español se ha mostrado retuso a toda comprensión verdaderamente filosófica. [...] Y acabé de confirmarme, corroborarme y remacharme en ello cuando ví que se daba el nombre de filósofos a escritores como Balines, el padre Zeferino González, Sanz del Río y otros más.”, véase Miguel de Unamuno, “Sobre la lectura e interpretación del Quijote”, *Obras Completas*, vol. I (Madrid: Escelicer, 1966), 1228.

¹² Si el origen que determina una parte esencial de su actitud intelectual hunde raíces en Gumersindo Laverde, no es tan clara la determinación que puede hacerse en torno a las influencias que marcan su pensamiento histórico. En nuestro tiempo, hay un cierto consenso en torno a las influencias que en Menéndez Pelayo ejercieron la Escuela histórica alemana y la obra de Burckhardt. Como ha subrayado Mandado Gutiérrez: “Son destacables las reminiscencias de Herder y Fichte que se encuentran en los escritos pelayinos o sus crecientes concomitancias con el Historicismo de la Escuela histórica alemana, y más en concreto con el de Jacob Burckhardt. [...] Se nutre también y con no menor intensidad de fuentes modernas anteriores al siglo XIX: el reformismo erasmista español de Luis Vives y la Filosofía escocesa del sentido común (Hutchenson, Shaftesbury, Escuela de Aberdeen), esta última por mediación de su homónima catalana (Llorens i Barba, Martí d’Eixalá).” Véase Ramón Emilio Mandado Gutiérrez, “El acervo imprescindible. Menéndez Pelayo en la encrucijada actual de la cultura española”, en Ramón Emilio Mandado Gutiérrez (coord.), *Menéndez Pelayo. Cien años después. Actas del congreso internacional* (Madrid: Universidad Internacional Menéndez Pelayo, 2015), 9-10. No obstante, como ha observado Antonio de Murcia Conesa: “[sorprende] la ausencia total de referencias en su obra a historiadores de la talla de Ranke. Un rasgo peculiar del *modus operandi* crítico-historiográfico de don Marcelino lo encuentra Juretschke en la penuria de citas de literatos alemanes, incluso en el caso de sus poetas más celebrados.” Véase Antonio de Murcia Conesa, “Imágenes alemanas de Menéndez Pelayo”, *Menéndez Pelayo y la literatura: estudios y antología*, editado por M. J. Sánchez Rodríguez de León (Madrid: Verbum, 2014), 17.

¹³ En este sentido, las bien conocidas palabras de Ranke “Se ha dicho que la historia tiene por misión enjuiciar el pasado e instruir al presente en beneficio del futuro. Misión ambiciosa, en verdad, que este ensayo nuestro no se arroga. Nuestra pretensión es más modesta: tratamos, simplemente de exponer cómo ocurrieron, en realidad, las cosas (*wie es eigentlich gewesen*).” Véase Leopold von Ranke, *Historia de los pueblos latinos y germánicos de 1494 a 1535* (México: Fondo de Cultura Económica, 1979), 39. En la nota anterior hemos hecho referencia a las concomitancias del pensamiento de Burckhardt con el pensamiento de Menéndez Pelayo. En realidad, puede hablarse de “concomitancia”, que no de “influencia”, sobre todo en el modo como va madurando el pensamiento de éste y de aquél en lo que hace referencia a la reflexión sobre una historia de la ideas – más precisamente, la historia de la cultura –, así como el carácter que puede asignarse al arte y las ideas estéticas. En este sentido, John Roderick Hinde ha observado que: “According to Rusen and Jaeger, Burckhardt is ‘one of the most famous representatives of historicism’, even if they consider him an outsider within this tradition”, véase John Roderick Hinde, *Jacob Burckhardt and the Crisis of Modernity* (Montreal – London – Ithaca: McGill-Queen’s University Press, 2000), 159. De un modo muy sintético, al referirse a este problema, Guilhaume Moerbeck ha escrito: “In many respects Burckhardt’s interpretation had to deal with his confrontation with modernity, the crisis of its Contemporary world. One of

Pelayo consiste en un preciso trabajo documental inductivo, un largo período de recopilación y registro de datos históricos, cronología y bibliografía, combinado con un procedimiento deductivo, ya que la historia es concebida como un trabajo de recreación estético-empírica del pasado. En la ideología de Menéndez Pelayo, la ortodoxia católica se aplica como criterio fundamental en su “interpretación” de la cultura religiosa española.¹⁴ Algo particularmente claro en la HHE, pero que no afectó del mismo modo a los estudios históricos de Menéndez Pelayo en otros campos culturales, como la historia de las ideas estéticas. En este sentido, concebía la historia como un trabajo de recreación estético-empírica del pasado que, cuidando los documentos, necesita cuidar también su composición y estilo narrativo.

En cualquier caso, la edición corregida del primer volumen y las nuevas correcciones esbozadas desde 1908, permiten detectar algunos cambios de actitud intelectual más cercanos a la época de madurez de Menéndez Pelayo – el primer volumen de la primera edición se publicó cuando su autor apenas contaba 23 años. De hecho, hace ya algunos años que Joaquín González Echegaray subrayó: “dado el espíritu de autocritica que don Marcelino había desarrollado, su conciencia de historiador le obligaba a corregir sin piedad sus propias afirmaciones, juicios y puntos de vista, cuando éstos ya no le parecían objetivos, de acuerdo con sus nuevas perspectivas.”¹⁵ No obstante dentro de estas correcciones y opiniones más equilibradas, no se produce nada radicalmente nuevo en el terreno del tradicionalismo ideológico.¹⁶

Burckhardt's theoretical outputs was to cast off the vision of a linear, scientific and teleological history. Related to this was the question of seeing himself as a neutral reporter of the past, without considering your own involvement with the historical process.” Véase Guilherme Moerbeck, “Burckhardt among Basel, Berlin and Athens: the Game of the Mirror”, en *História Revista* (23) 3/2018: 96.

¹⁴ Vinculado a este problema nos encontramos con una cuestión no carente de interés: ¿puede abordarse HHE como parte del contexto intelectual de la Historia de las religiones? En uno de los trabajos que Francisco Díez de Velasco ha dedicado a este problema, reconoce que el religiocentrismo consciente y deseado de Menéndez Pelayo lo impide, aunque “su fuerte vocación de historiador y comparativista le derivase, en mi opinión, progresiva y necesariamente hacia ella cuando trataba ese tipo de temas. [...] Probablemente hubiera sido un historiador de las religiones de primer orden, pero a la par hubiera dejado de ser él mismo.” Véase Francisco Díez de Velasco, “La *Historia de los Heterodoxos*. Menéndez Pelayo y la Historia de las religiones (con un *excursus* sobre el budismo)”, en *Historia de los Heterodoxos Españoles. Estudios*, coordinado por R. Teja y S. Acerbi (Santander: Sociedad Menéndez Pelayo, 2012), 75.

¹⁵ Joaquín González Echegaray, “La segunda edición de la *Historia de los heterodoxos*. Evaluación desde la arqueología”, *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo* (1) 1994: 14.

¹⁶ Bien es cierto que, muchos años después de la publicación de la primera edición de HHE, Marcelino Menéndez Pelayo reconocía: “si ahora escribiese sobre el mismo tema, lo haría con más templanza y sosiego, aspirando a la serena elevación propia de la historia, aunque sea contemporánea, y que mal podía esperarse de un mozo de veintitrés años, apasionado e inexperto, contagiado por el ambiente de la polémica y no bastante dueño de su pensamiento ni de su palabra.”, véase HHE, vol. I, 30.

La extrema exposición ideológica que Menéndez Pelayo hace de los mozárabes cordobeses del siglo IX debe ser debidamente contextualizada. Así, como puede constatarse en los mismos párrafos iniciales de su presentación, leemos:

Interesante aunque doloroso espectáculo es el de una raza condenada a la servidumbre y al martirio. [...] En Córdoba, cuyos sucesos van a ocuparnos principalmente [...] Bajo el aspecto literario son los muzárabes el último eco de una civilización ahogada por la esclavitud, mientras que en otras regiones florecía y cobraba nueva vida al benéfico aliento de la independencia religiosa y civil.¹⁷

Una creencia que viene de lejos, desde los inicios mismos de la polémica, como podemos leer en una obra clave para el estudio de la llamada literatura mozárabe, el *Indiculus Luminosus*¹⁸ de Paulus Alvarus Cordubensis (854 EC), escrito para estimular a las élites cristianas cordobesas a oponerse al Islam mediante exhibiciones públicas de compromiso inquebrantable con una identidad cristiana. Dirigiéndose a uno de sus compañeros, Paulus Alvarus escribe “Tú dices: ‘ésta no es en absoluto una época de persecución’. Al contrario, yo digo que ‘ésta no es la época de los Apóstoles, porque el celo apostólico ha disminuido.’”¹⁹

La visión y actitud que recorren las páginas que Menéndez Pelayo dedica a lo que él calificó como “España invadida” parte de un supuesto bien establecido por Paulus Alvarus: los territorios de la península ibérica arrebatados a los pueblos latinos y visigodos a partir del siglo VIII, ponían en riesgo de desaparición una identidad espiritual y cultural cristiana que era la base de la identidad o cohesión de los distintos pueblos peninsulares. A la conquista militar, religiosa y cultural había que oponer una resistencia total y, cuando llegase el momento, una reconquista en los mismos términos. Pues bien, resulta sorprendente que, con ligeros matices, esta visión del problema no sólo se extendiera a lo largo de la época medieval y moderna, sino que determinase una buena parte de la historiografía del siglo XIX e incluso se hiciese eco hasta décadas muy recientes.

Por otra parte, en tiempos de Menéndez Pelayo, la obra de un arabista clave como Francisco Javier Simonet, *Historia de los Mozárabes de España* (HME)²⁰ – uno de los

¹⁷ HHE, vol. II, 61.

¹⁸ Paulus Alvarus Cordubensis, *Indiculus Luminosus*, editado por J. Gil Fernández, Corpus Scriptorum Muzarabicorum (Madrid: CSIC Instituto Antonio de Nebrija, 1973), vol. I, 270-315. Edición más reciente en Juan Gil Fernández, *Scriptores muzarabici saeculi VIII-IX*, Corpus Christianorum Continuatione Medievals 65A, (Turnhout: Brepols, 2020), 585-645.

¹⁹ Paulus Alvarus, *Indiculus Luminosus*, ed. Gil Fernández (1973), 275.

²⁰ Francisco Javier Simonet, *Historia de los Mozárabes de España* (Madrid: Establecimiento tipográfico de la viuda e hijos de M. Tello, 1897-1903). La importancia, la influencia y el reconocimiento de las investigaciones llevadas a cabo por Simonet en su época resultaron un impulso inestimable no sólo para los estudios hechos desde España sino también en Europa. Con Simonet ocurre algo similar a lo que podemos observar en Menéndez Pelayo, dos eruditos que aportan un trabajo de investigación tan monumental como innovador y riguroso pero, al mismo tiempo, una actitud ideológica

representantes más acreditados y pioneros en la investigación mozárabe, a la par que un tradicionalista radical –, no deja lugar a dudas sobre los niveles de su posicionamiento. Menéndez Pelayo se refiere a él en varias ocasiones, especialmente al tratar de los mozárabes del siglo IX. De hecho, sus propias palabras confirman un claro interés por la investigación de los incipientes estudios arabistas decimonónicos, su conocimiento de las fuentes y la interpretación que aporta:

Otro tanto puede decirse de los arabistas, que forman uno de los grupos más activos de la erudición española, aunque no tan numeroso como debiera. Sus trabajos, especialmente la sabia y piadosa Historia de los mozárabes, de Simonet, cuya publicación se había retardado tanto, son indispensables para el conocimiento de las relaciones religiosas entre la raza invasora y el pueblo conquistado.²¹

Sorprendentemente, la ideología de Simonet resulta aún más radical que la de Menéndez Pelayo:

¿[...] qué influencia poderosa y eficaz podía ejercer en un pueblo tan adelantado como el nuestro y tan apegado a su fe, a sus tradiciones y carácter nacional, una cultura tan atrasada y grosera como la arábigo-muslímica, sin originalidad, sin filosofía, casi sin ciencias y sin artes, sin más caudal que unas cuantas poesías, cuentos, y proverbios, y sin más fondo y carácter propio que la absurda teología y despótica legislación alcoránica?²²

Ahora bien, lo escrito por Menéndez Pelayo sobre el siglo IX no está tomado de Simonet – en la primera edición de HHE, él mismo afirma que estaba pendiente de la publicación de *Historia de los mozárabes* –,²³ no obstante, en la edición posterior lo cita pero

excesivamente valorativa que desvirtúa la proyección intelectual del fruto de su trabajo. La admiración mutua entre ambos se constata en las referencias hacia uno y otro a lo largo de las obras que estamos abordando. En cuanto al reconocimiento de Simonet en Europa, resulta un magnífico ejemplo las numerosas notas en las que Heinrich Goussen hace uso de la obra de Simonet, así como las palabras de agradecimiento expresadas por Reinhart Dozy en su *Historia de los musulmanes de España*. Véase respectivamente Heinrich Goussen, *Die christlich-arabische Literatur der Mozaraber* (Leipzig: Otto Harrassowitz, 1909). La obra de Goussen, traducida al castellano por Juan Pedro Monferrer-Sala, ha sido recientemente traducida al inglés y actualizada en su aparato crítico por el propio Monferrer-Sala. Véase Heinrich Goussen, *La literatura árabe cristiana de los mozárabes*, presentación, traducción del alemán y selección bibliográfica de Juan Pedro Monferrer-Sala (Córdoba: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 1999); Heinrich Goussen, *The Christian-Arabic Literature of the Mozarabs*, *Studia Classica et Mediaevalia* 20, foreword and English translation with a selected bibliography and a general index by Juan Pedro Monferrer-Sala (Nordhausen: Traugott Bautz Verlag, 2018); Reinhart Dozy, *Histoire des Musulmans d'Espagne, jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, 711-1110* (Leiden: Brill, 1861), viii. Traducción en castellano *Historia de los musulmanes de España*, 4 vols., trad. M. Fuentes (Madrid y Barcelona: Colección Universal, 1920).

²¹ HHE, vol. 1, 33.

²² HME, vol. 1, 333.

²³ HHE, vol. 2, 90: [Del] Sr. Simonet en la suya, *De los muzárabes*, cuya publicación de todas veras anhelamos.”

sigue sin recurrir a Simonet. Para tratar este periodo, Menéndez Pelayo se basa en Dozy (la ya citada *Historia de los musulmanes de España*, trad. M. Fuentes), Amador de los Ríos²⁴ y Johann Adam Möhler.²⁵ Tal vez, para las correcciones de la segunda edición hubiera entrado en contacto con la obra de Heinrich Goussen, pero al parecer no lo hizo o al menos no lo cita, lo cual no sería del todo extraño dada la fecha de publicación de la obra de Goussen (1909) y la segunda edición de HHE (1911). En cualquier caso, la historia y visión que Menéndez Pelayo transmite sobre Paulus Alvarus Cordobensis, su *Indiculus luminosus* y el epistolario – su correspondencia con Bodo-Eleazar es un ejemplo bien conocido –,²⁶ manifiestan un acceso a un material documental que hoy no sólo es mucho más abundante sino académicamente mejor abordado.²⁷

La ideología radical desde la que parecen actuar Alvarus y sus seguidores no resulta insólita si observamos su continuidad a lo largo de los siglos posteriores. Una concepción de la historia que, ya en los siglos XIII y XIV comenzó a consolidarse hasta alcanzar, siglos después, el tradicionalismo decimonónico representado aquí por Menéndez Pelayo o Simonet. De hecho, aunque con muchos matices, esta forma de ideología estaría presente en la polémica que enfrentó, y que en cierto modo perdura, las posiciones e interpretaciones representadas por Sánchez Albornoz y Américo Castro²⁸ en torno a la historia de

²⁴ Especialmente la sección “Escritores cristianos del califato”, véase Amador de los Ríos, *Historia crítica de la literatura española*, vol. II (Madrid: Imprenta de José Rodríguez, 1862), 69-127.

²⁵ Johann Adam Möhler, *Fragmente aus und über Pseudo-Isidor*, en J. A. Möhler's *gesammelte Schriften und Aufsätze*, vol. I (Tübingen: Verlag von G. Joseph Manz, 1829-1832, reimpresión de 1839), 340 y ss.

²⁶ Paulus Alvarus Cordubensis, *Liber epistolarum*, Corpus Scriptorum Mozarabicorum I, editado por J. Gil Fernandez (Madrid: CSIC Instituto Antonio de Nebrija, 1973), 227-270. Para un clásico estudio en castellano, véase Juan Lara Olmo, “La Polémica de Álvaro de Córdoba con Bodón-Eleazar,” en *La controversia Judeo-Cristiana en España (Desde los orígenes hasta el siglo XIII)*, editado por C. Del Valle Rodríguez (Madrid: CSIC, 1998), 131-159. Para un análisis muy detallado y actualizado, véase Evina Steinová, “The Correspondence of Bodo-Eleazar with Pablo Alvaro: A Rare Sample of Judeo-Christian Dispute from the 9th Century”, *Canonicity and Authority*, 1-37. URL: <<https://knaw.academia.edu/EvaSteinová>> (última visita 03/06/2023).

²⁷ Aunque no tanto como podría esperarse, dado el extraordinario interés que la investigación sobre mozárabes posee – en sí misma y, por derivación, para el estudio de la historia y los conflictos intelectuales de la Edad Media Ibérica –, la literatura académica en torno a los mozárabes es abundante y, en muchos casos, extraordinariamente rigurosa. Destaca, entre otros, el volumen que Aillet y Penelas editaron en torno a la identidad, la lengua y cultura mozárabe, véase Cyrille Aillet y Mayte Penelas (eds.), *¿Existe una identidad mozárabe? historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)* (Madrid: Casa de Velázquez, 2008).

²⁸ Tanto Sánchez Albornoz como Américo Castro forman parte de un debate intelectual que posee raíces y derivaciones de mucho mayor alcance que el problema histórico que aquí solamente estamos esbozando. El punto de partida textual para adentrarse en un conocimiento de ambos eruditos pasa por una lectura atenta a sus obras más reconocidas pero, también, a documentos de su tiempo que son representativos de su forma de concebir la cuestión sobre la aportación al-Andalus a la historia de España. Véase, Claudio Sánchez Albornoz, *La España musulmana según los autores islamitas y cristianos medievales*, 2 vols. (Buenos Aires: Editorial Ateneo, 1946); “El porqué de España: un enigma histórico”, *Cuadernos de investigación histórica* 7 (1983): 197-208; Américo Castro Quesada, *La realidad histórica de España* (México: Porrúa, 1954); *Origen, ser y existir de los españoles* (Madrid: Taurus, 1959).

España – y que reflejan el modo tan crítico que aquél asignaba a la aportación de al-Andalus, y que éste rebatía de un modo más comprensivo. Un conjunto de interpretaciones que representaban, con tonos personales, las de un buen número de ensayistas, pensadores y académicos representativos de la vida intelectual española de las primeras décadas de siglo XX. Interpretaciones significativas de dos modos bien enfrentados de concebir la gestación de la historia moderna de España – aunque dichas perspectivas podrían ser tratadas como dos caras de la misma moneda, pues ponían de manifiesto una concepción nacionalista de la historia. Ahora bien, no es este el espacio adecuado para extendernos en un tema que requiere y merece muchísima más concreción para poder ser presentado de un modo mínimamente riguroso. Como ha escrito Martínez Núñez:

Las interpretaciones sobre la Edad Media peninsular se empezaron a matizar desde que se publicara la obra de Lévi-Provençal, sobre todo en lo referente al mozarabismo [...]. Sin embargo, fue a partir de los años setenta, con las aportaciones de Pierre Guichard y la implantación en España de la arqueología medieval islámica, cuando se consiguió trascender los postulados nacionalistas y el tópico del islam hispanizado. La conocida obra de Guichard sobre la estructura antropológica de la Sociedad andalusí tuvo como mayor acierto el de convertir la “España musulmana” en “al-Andalus”, una sociedad musulmana y oriental que se configuró a partir de la conquista del 711 y que supuso una ruptura con la Hispania romana y visigoda. A partir de sus tesis resultaba imposible mantener la continuidad de la identidad española con respecto a las estructuras andalusíes o las feudales.²⁹

Cuando se publicó, *Historia de los heterodoxos españoles* representó una iniciativa de investigación tan innovadora como apasionante. No cabe duda de ello. Pero su concepción de la Historia en general, y su interpretación de la España musulmana, del polemismo mozárabe³⁰ del siglo IX en particular, contribuyeron a afianzar aún más las posiciones tradicionalistas que tantos malentendidos históricos e intelectuales han provocado. No ha sido hasta el siglo

²⁹ María Antonia Martínez Núñez, “¿Por qué llegaron los árabes a la península ibérica?: las causas de la conquista musulmana del 711”, *AWRAQ. Revista de análisis y pensamiento sobre el mundo árabe e islámico* 3 (2011): 32-33. La obra de Guichard a la que se hace referencia es: Pierre Guichard, *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad musulmana en Occidente* (Barcelona: Barral Editores, 1976).

³⁰ Como ha ocurrido con la investigación sobre mozárabes en las últimas décadas, el campo de estudio sobre las fuentes e implicaciones intelectuales del polemismo en la Península ha crecido exponencialmente, con un largo recorrido de literatura académica, desde el clásico Burman hasta obras muy recientes, véase Thomas E. Burman, *Religious Polemic and the Intellectual History of the Mozarabs, c. 1050-1200* (Leiden, Nueva York, y Colonia: Brill, 1994). Mucho más recientemente han aparecido trabajos de extraordinario interés que abordan la transmisión textual y oral entre el cristianismo oriental y Occidente, entre otros, la labor que Monferrer-Sala ha llevado a cabo en numerosos trabajos de análisis textual del que se derivan importantes enseñanzas sobre dicha transmisión. En un artículo publicado al inicio del nuevo milenio, su autor ya presentaba algunas líneas clave para el estudio posterior de este campo de investigación, véase Juan Pedro Monferrer-Sala, “La labor polemista de los cristianos orientales y su contribución a la difusión del saber en el Oriente musulmán”, *Revista Española de Filosofía Medieval* 7 (2000): 61-80.

XX cuando han surgido percepciones mucho más enriquecedoras sobre el papel representado por los mozárabes en el contexto cultural e intelectual de al-Andalus.

Al leer el discurso de ingreso de Federico Corriente en la Real Academia Española y la contestación a cargo de Juan Gil Fernández,³¹ un sentimiento compartido recorre el tono de ambas disertaciones: lamentándose, por un lado, de la “falta de empatía y reconocimiento equitativo” de la aportación oriental y norteafricana a nuestra cultura y lengua; por otro lado, del persistente y obsesivo desprecio hacia una parte esencial de la historia peninsular. En el origen de este olvido e injustificable desdén, podemos remontarnos tan lejos como el siglo IX. Los desencuentros doctrinales entre cristianos y musulmanes serán una manifestación del trasfondo tanto religioso como ideológico que sirve de sustento a la incapacidad intelectual de concebir una coexistencia que no se ajuste a los límites de una idealizada visión del mundo y de la cultura propia. A partir de las vivencias de algunos intelectuales – Paulus Alvarus es un señero representante de dicha actitud –, este proceso fue creciendo y dio como resultado una incapacidad para el reconocimiento mutuo de uno u otro signo. A consecuencia del largo proceso de rechazo que se extiende a lo largo de siglos, los historiadores de la España moderna sólo convienen en reconocer los logros científicos y filosóficos musulmanes y hebreos de nuestra Edad Media, nada más. Como Federico Corriente lamentaba:

La adición del álgebra, una vez más oriental, nos recuerda el origen y cuna de una cierta e importante parte de nuestra civilización que también debe sus alfabetos, griego, latino, cirílico, etc., a un invento del Oriente Medio, por donde nos llegó también la numeración decimal india que usamos y tanto ha contribuido a nuestro progreso técnico. Desde entonces hasta ahora hay que reconocer una grave falta de empatía y reconocimiento equitativo de méritos y deméritos entre nosotros y nuestros vecinos orientales o norteafricanos, de manera que el lema “Ex Oriente lux” no ha tenido muchos sinceros adeptos aquí, en Occidente.³²

Acabamos de aludir a la contestación de Juan Gil al discurso de Federico Corriente. En sus palabras se constata una clara reivindicación hacia una historia que fue investigada y narrada desde una perspectiva bien distinta de la predominante en la España de los siglos XVIII y XIX. Juan Gil recalca en la *Historia de la dominación de los árabes en España* escrita por José Antonio Conde García³³ para recordarnos que: “Conde se entregó a un

³¹ Federico Corriente Córdoba, “La investigación de los arabismos del castellano en registros normales, folklóricos y bajos”. Discurso leído el día 20 de mayo de 2018 en su recepción pública ante la Real Academia Española por el Excmo. Sr. D. Federico Corriente, y contestación del Excmo. Sr. D. Juan Gil (Zaragoza: Institución Fernando el Católico y Diputación de Zaragoza, 2018).

³² Corriente Córdoba, “La investigación de los arabismos del castellano”, 13.

³³ José Antonio Conde García, *Historia de la dominación de los árabes en España* (Madrid: Marín y Compañía Editores, 1874). La primera y segunda edición constaban de tres volúmenes, publicados en “Imprenta que fue de García”, Madrid 1820-1821 y en “Imprenta de D. Juan Oliveres”, Barcelona 1844. El primer volumen de la edición original fue supervisado por Conde poco antes de su fallecimiento (1821). La primera edición y traducción al inglés se remonta a mediados del s. XIX e incluye

empeño propio de un romanticismo todavía en ciernes, haciéndose pregonero de las hazañas de los conquistadores de antaño: en su obra los protagonistas son los musulmanes y los cristianos los enemigos.”³⁴ En palabras de Conde: “Este libro es como el reverso de nuestra historia, y así como en ella se dice bien poco o nada de la sucesión y orden de las dinastías arábigas y de las costumbres moriscas, así en esta se habla muy poco de las de León y Castilla.”³⁵

Una labor historiográfica que no fue reconocida por los historiadores e intelectuales inmediatamente posteriores,³⁶ ni tan siquiera por quien fue su más querido amigo y pariente, D. Leandro Fernández de Moratín. En palabras de Gil Fernández: “Los siglos de la Hispania islámica fueron comparados a un castigo enviado por la cólera de Dios. Tal era la repugnancia que sentía el mundo ilustrado por el islam, identificado entonces con la ignorancia, el fanatismo y la tiranía.”³⁷

En algún momento podría aducirse que una consideración excesivamente crítica en torno a las lecciones historiográficas llevada a cabo por Menéndez Pelayo – sirvan de ejemplo sus apreciaciones sobre los mozárabes y el tradicionalismo radical que destilan – y, por extensión, la aportación que supuso la HME de Simonet, podrían rayar en un flagrante anacronismo metodológico. Por el contrario, la valoración contemporánea sobre la

un detalladísimo índice onomástico: J.A. Conde (*sic*), *History of the Dominion of the Arabs in Spain*, trad. Jonathan Foster, 3 vols. (London: Henry G. Bohn, 1885).

³⁴ Juan Gil Fernández, “Contestación del Excmo. Sr. D. Juan Gil al discurso de ingreso del Excmo. Sr. D. Federico Corriente”, 58. Sobre la distinta perspectiva en su relato de los acontecimientos históricos, pueden servir de ejemplo las palabras iniciales que aparecen en la *Historia* de Conde, donde realiza una referencia muy ilustrativa sobre un extendido tópico en torno al Cid: “Nuestro Cid Ruy Diaz, el célebre Campeador, no aparece en los escritos de los árabes tal como cuentan nuestras Crónicas. En éstas, tan humano como valiente, acoge y lleva en sus hombros al Gafo: en aquéllas, pérfido y cruel quema vivo al rendido gobernador de Valencia, atropellando los concertados pactos.” (Conde García, *Historia de la dominación de los árabes*, 3).

³⁵ Conde García, *Historia de la dominación de los árabes*, 6.

³⁶ Menéndez Pelayo sólo lo cita en una ocasión al referirse a su descubrimiento de la literatura aljamiada (HHE, vol. 5, 243, n. 2078). La evaluación crítica que Simonet o Dozy hacen de la obra de Conde se centra en cuestiones historiográficas y en sus rudimentarios conocimientos gramaticales de la lengua, pero sin entrar a valorar el interés que suponía la perspectiva desde la que se había escrito esta *Historia*. Así, Simonet dice: “sobre el sazonado fruto de los estudios anteriores, algunas noticias ignoradas hasta el día y tomadas en gran parte de los autores arábigos, nuevo y copioso raudal de luz que ha venido a esclarecer las tinieblas históricas de la Edad Media; aun cuando muchas de estas noticias les hayan venido por el conducto poco crítico de D. Antonio Conde, a quien ha prestado demasiada é inmerecida fe la mayor parte de los historiadores de nuestro siglo, así extranjeros como españoles.” (HME, xxiii). Por su parte, Dozy consideraba la obra de Conde como “el trabajo de un investigador que tenía pocos materiales disponibles; que, falto de conocimientos gramaticales, no interpretaba fielmente los que poseía; y, en fin, que carecía en absoluto de sentido histórico.” (Dozy, *Historia de los musulmanes de España*, 15).

³⁷ Gil Fernández, cita los versos de la Oda que Moratín compuso tras la muerte de su amigo, véase Leandro Fernández de Moratín, “Oda”, en *Poesías completas (poesías sueltas y otros poemas)*, editado por J. Pérez Magallón (Barcelona: Sirmio, 1995), 432-433.

significación de los monumentos historiográficos y documentales que para su tiempo representaron tanto HHE como HME quedan prácticamente fuera de toda duda. La cuestión es otra.

Como se ha podido constatar a través de las referencias críticas llevadas a cabo por intelectuales de su tiempo y escritas en épocas contemporáneas a Menéndez Pelayo – entre ellos, Ortega y Gasset o Unamuno –, el problema que aquí se nos presenta es de naturaleza bien distinta a la formación y el rigor historiográfico y filológico: se trata de un problema derivado de unas interpretaciones históricas basadas en anticipaciones de sentido, que inducen a una lectura excesivamente ideologizada y acrítica con respecto a los propios fundamentos desde los que dicha interpretación parece tener sentido. Ese tradicionalismo,³⁸ y no tanto el respecto a la tradición, tan arraigado en la larga serie histórica de intelectuales hispanos que siempre han despreciado o simplemente negado la aportación esencial de legado andalusí a la cultura hispana, alcanza incluso hasta nuestros días. Algunas de sus raíces más remotas podrían remontarse al siglo IX y el polemismo de la Península – polemismo que, a su vez, mantuvo influencias y entreveradas relaciones con Oriente Medio. En este sentido, resulta especialmente interesante que, en HHE, Menéndez Pelayo prestase una especial atención a los mozárabes, aunque las derivaciones de sus investigaciones alcanzasen un sesgo bien distinto del esperado. No es tanto, o no es sólo un problema de conflicto intelectual entre tradición y progreso,³⁹ sino de ausencia de crítica, de dar por supuesta la posibilidad de una investigación científica rigurosa orientada desde un posicionamiento de carácter religioso, y empeñada en confirmar dogmas desde una investigación que no se centra y poco tiene que ver con el estudio de dichos dogmas. Un círculo vicioso epistemológicamente inviable.

Pedro Mantas-España
fs1maesp@uco.es

Fecha de recepción: 11/08/2023

Fecha de aceptación: 17/12/2024

³⁸ Para Eugenio d'Ors no se trata de un tradicionalismo casticista, particularista, sino de apertura a la universalidad. En realidad, el análisis de d'Ors difícilmente puede constatar en la obra de Menéndez Pelayo. Véase Eugenio d'Ors, “Estilo de pensar de Menéndez Pelayo”, en *Estudios sobre Menéndez Pelayo* (Madrid: Editora Nacional, 1956), 106. Para una exposición de Eugenio d'Ors sobre el pensamiento de Menéndez Pelayo, tan laudatoria como falta de todo sentido, véase Eugenio d'Ors, “La filosofía de Menéndez Pelayo”, *Revista de las Españas* 12 (1927): 499-507.

³⁹ En este sentido, el análisis de Cerezo Galán sobre la actitud intelectual de Menéndez Pelayo difícilmente puede sustentarse. Si de lo que se trata no es otra cosa que un eclecticismo, que aparentemente asume un sentido no “tradicionalista” de la tradición, y que deja expedito el camino a una modernidad crítica, nada de esto se deriva de la orientación intelectual de la obra monumental del cántabro. Para un análisis detallado sobre estas tesis, véase Pedro Cerezo Galán, “El vivismo de Menéndez Pelayo en la dialéctica de tradición y modernidad”, en *Menéndez Pelayo. Cien años después*, coordinado por M. Gutiérrez (Madrid: Universidad Internacional Menéndez Pelayo, 2015), 91-112.

VIOLENCIAS Y RELIGIONES: EL CASO DEL ISLAM

VIOLENCE AND RELIGIONS: THE CASE OF ISLAM

Josep Puig Montada

IUCR – Universidad Complutense de Madrid

Resumen

La religión y la violencia parecen ir unidas la una a la otra inevitablemente. La cuestión surge acerca de si la violencia es inherente al islam, y para contestarla, el artículo examina periodos sucesivos de la historia musulmana, desde este punto de vista. La investigación muestra que no existe una relación intrínseca y que el islam contemporáneo tiende mayoritariamente a separar la religión de la violencia.

Palabras claves

Violencia; religiones; historia musulmana

Abstract

Religion and violence seem to be inevitably linked to one another. The question arises whether violence inheres in Islam and to answer it, the article examines various periods of Islamic history from this perspective. The enquiry shows that there is no intrinsic connection and that contemporary Islam largely tends to dissociate religion from violence.

Keywords

Violence; Religions; Islamic History

1. La visión desde la historia

1.1 *La dureza de los inicios*

Muḥammad Ibn Ishāq ibn Yasār es el cronista más antiguo de Mahoma. Ibn Ishāq nació en Medina, sobre el año 85/704 y murió en Bagdad en 150/767.¹ El profeta del Islam murió 28 de Şafar, en el año 11 de la Hégira, o sea, 26 de mayo 632. Nació por tanto

¹ El autor señala que el artículo desarrolla ideas expuestas en el Colegio de México, 26 agosto 2016, durante un encuentro internacional sobre violencia y religiones.

70 años después de su muerte, y para su biografía conocida como la *Sīra al-nabawīya*, Ibn Ishāq se basó en informaciones transmitidas en segunda generación, es decir, sus fuentes eran aquellas que habían recibido la información de contemporáneos del Mahoma; su biografía ha llegado a través de dos tradiciones prácticamente iguales, la de Ṭabarī y la de al-Bakkā'i e Ibn Hishām (m. 218/833),² y aquí se utiliza la segunda³, que fue traducida al inglés por A. Guillaume,⁴ la cual es la traducción más citada.

Cuando Mahoma, el Enviado de Dios, alcanzó la edad de 40 años, Dios por compasión lo envió a los mundos, “envió un mensajero de buenas noticias [*bashīr*] a la humanidad”⁵. Dios había hecho un pacto con cada profeta que había enviado antes de Mahoma de que creería en Él, daría testimonio, le ayudaría contra quien se enfrentara a Él, y les pedía que transmitieran esto a todo el que creía en ellos, y daba testimonio de ellos, y los profetas así cumplieron estas obligaciones (*Sīra*, vol. I: 248).

Ocurriría esto en 610. Ibn Ishāq entra luego en detalles de cuándo y dónde se produjo exactamente la primera revelación. Estando dormido en la cueva de Ḥirā', el ángel Gabriel se le mostró y le ordenó leer, en voz alta, y Mahoma le preguntó qué es lo que debía leer. A la tercera vez el ángel le ordenó (Corán 96: 1-5):⁶

1. ¡Recita en el nombre de tu Señor, Que ha creado,
2. ha creado al hombre de sangre coagulada!
3. ¡Recita! Tu Señor es el Munífico,
4. Que ha enseñado el uso del cálamo,
5. ha enseñado al hombre lo que no sabía.

Mahoma lo recitó y el ángel se alejó. Luego se despertó y sintió terror; ¿no sería un poeta o un poseso? Khadija le consoló asegurándole que Dios nunca le trataría de poeta o poseso porque conocía la bondad de su fe. Al cabo de un tiempo, Mahoma asume la obligación y empieza su predicación. Ibn Ishāq reflexiona: “La profecía es la carga (*mu'na*) más pesada y no la pueden sobrellevar más que aquellos enviados fuertes y fir-

² Véase Alexander Kudelin, “*Al-Sīra al-Nabawīya* by Ibn Ishāq-Ibn Hishām. The History of the Texts and the Problem of Authorship”, *Manuscripta Orientalia* 16/1 (2010): 6-12.

³ Muḥammad Ibn Ishāq y 'Abd al-Malik Ibn Hishām Ibn Hishām, *Al-Sīra al-Nabawīya*, editado por M. al-Saqqā, I. al-Ibyārī y 'Abd al-Ḥafīz Shalabi, 4 vols. (El Cairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1937) [Se cita por *Sīra* dentro del texto].

⁴ Muḥammad Ibn Ishāq, *The Life of Muḥammad. A translation of Ibn Ishāq's Sīrat Rasūl Allāh*, traducido por A. Guillaume (Oxford, New York y Delhi: Oxford University Press, 1955).

⁵ Alfred Guillaume, el traductor de la *Sīra* señala en una nota pie de la página 104 (Ibn Ishāq, *The Life of Muḥammad*) que se trata de una cita libre del evangelio de Juan 15. Véase su artículo Alfred Guillaume, “Version of the Gospels used in Medina “circa” 700 AD”, *Al-Ándalus: Revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada* 15/2 (1950): 289-296.

⁶ Las citas del Corán siguen la traducción de Julio Cortés (Barcelona: Herder, 2005).

mes, y con la ayuda y el favor de Dios, porque tienen que afrontar a los hombres que se oponen, cuando traen el mensaje de Dios” (*Sīra*, vol. I: 256).

Los primeros mandamientos de la Ley, de acuerdo con la *Sīra*, conciernen la oración, con el rito de las abluciones previas. En torno a Mahoma se van agrupando los conversos, su esposa Khadija, ‘Alī ibn Abī Ṭālib, Abū Bakr. Los mequíes aceptan su mensaje mientras no rechaza sus divinidades (*Sīra*, vol. I: 282). Entonces se produce el enfrentamiento, y el grupo de conversos está en minoría, pero los incidentes violentos son raros. El Corán va tomando forma y los adversarios de Mahoma ponen en duda la originalidad de las azoras, y al-Naḍr ibn al-Ḥārith destacaba en sus ataques: “Cuando se le recitan Nuestras aleyas, dice: ‘¡Patrañas de los antiguos!’” (Corán 68: 15).

Encontramos la primera referencia a los judíos en este periodo inicial. Al-Naḍr y ‘Uqba ibn Abī Mu‘ayt se desplazan a Medina para preguntar a los rabinos que allí había cómo desarmar verbalmente a Mahoma (*Sīra*, vol. I: 321). Los rabinos les sugieren tres preguntas para poner en aprietos a Mahoma. La primera es acerca de los jóvenes que desaparecieron en la antigüedad. La revelación vendrá en ayuda de Muhammad y, en este contexto, el Corán, azora 18, recrea la historia de los durmientes de Éfeso.

La contienda no es sangrienta siempre que los musulmanes conversos disfruten de la protección de un clan, en concreto de los clanes Banū Hāshim y Banū Muṭṭalib, pero los esclavos carecen de ella y sufren violencia física. ‘Amr ibn Hishām conocido por Abū Jahl, “El padre de la ignorancia”, destaca en la persecución y es especialmente cruel; En su biografía de Mahoma, Ibn Ishāq dice: “si el hombre era débil, lo golpeaba y azuzaba a la gente contra él” (*Sīra*, vol. I: 342). Así explica la emigración a Abisinia de aquellos musulmanes que carecían de la protección del clan y eran perseguidos y torturados.

Abū Jahl era tío de ‘Umar Ibn al-Khaṭṭāb, el futuro califa que se convirtió al Islam después de su hermana Fátima, quien guardaba la hoja de la azora “Ṭā’ Hā’” y la recitaba. Esta azora, obviamente del periodo mequí, es la número 20, tiene 135 aleyas y empieza:

1. Ṭā’ Hā’
2. No te hemos revelado el Corán para que padezcas,
3. sino como Recuerdo para quien tiene miedo de Dios,
4. como revelación venida de Quien ha creado la tierra y los altos cielos.

Abū Jahl reaccionó furioso ante la conversión de ‘Umar al Islam, pero el incidente que vamos a ver no está relacionado con él. Cuando ‘Umar hace pública su conversión, unos Qurayshíes se lanzan a golpes contra él, hasta que uno de sus ancianos lo ve, interviene y detiene el ataque. Cuando le cuentan el motivo, el anciano les pide que dejen a ‘Umar en paz porque es “un hombre que ha elegido una cosa para sí mismo” (*Sīra*, vol. I: 374), y A. Guillaume tradujo “una religión para sí mismo”.⁷ El cambio de religión no

⁷ Ibn Ishāq, *The Life of Muḥammad*, 159.

es visto como un crimen, sino como una rareza no perseguible. Si la reacción entre los Qurayshíes es tan fuerte, hay que buscar otra explicación y ésta es que en torno a Mahoma se va constituyendo un grupo social que rompe con la jerarquía de la sociedad mequí, e incluye entre sus miembros a ‘débiles’.

Mientras la protección de los clanes Banū Hāshim y Banū Muṭṭalib es efectiva, la vida de Mahoma no corre peligro, pero no se pueden evitar los escarnios. Su esposa Khadīja y tío Abū Ṭālib mueren en el mismo año, probablemente 619, y la situación cambia para mal. Los tres años siguientes serán muy difíciles para Mahoma y sus seguidores. Mahoma se presenta a las tribus que acuden a las ferias, y también a un grupo de Khazraj que habían ido a la feria de ‘Aqaba. Los Khazraj venían de Medina y mantenían una relación ambigua con los judíos que habitaban también aquellos oasis, marcada por conflictos esporádicos; algunos Khazraj se convierten al Islam. Estos musulmanes de Medina serán conocidos como los *anṣār*. Al año siguiente, 621, se repite el encuentro y aumenta el número de conversos. Ibn Ishāq nos cuenta que fueron 12 y que prestaron un juramento de carácter pacífico, porque “fue antes de que la guerra fuera impuesta como obligación”. Este juramento decía:

Prestamos juramento de lealtad al Enviado de Dios en la forma de juramento de las mujeres, [lo hicimos] antes de que la guerra fuera impuesta como obligación. Juramos no asociar nada con Dios, no robar, no cometer adulterio, no matar a nuestros hijos, no decir calumnia alguna que saliera de entre nuestras manos o nuestros pies, y no desobedecerlo en hacer el bien (*Sīra*, vol. II: 75).

“Juramento de las mujeres” significa lealtad moral, y en el Corán encontramos la explicación de este sentido: “Cuando las creyentes vengan a ti a prestarte juramento de fidelidad...” en una aleya que contiene este mismo juramento (Corán 60: 12). Ibn Ishāq tiene mucho cuidado en señalar que el mandamiento de hacer la guerra no llega hasta que la persecución de los musulmanes es tan fuerte que es una necesidad de autodefensa, y la Revelación es explícita.

Siguiendo a Ibn Ishāq, los musulmanes sufrían persecución por parte de los qurayshíes que les obligaban a renegar de su fe o a huir de Meca. Dios, entonces, ordenó a su Enviado recurrir a la guerra

La primera aleya que fue revelada permitiendo la guerra, el derramamiento de sangre y el combate contra aquel que los oprima [a los musulmanes], y según me informaron en base a la autoridad de ‘Urwa ibn al-Zubayr y otros ulemas, fueron estas palabras de Dios: “Permisión es concedida a aquellos que combaten porque han sido maltratados [...]” (Corán 22: 39-41).

Ibn Ishāq explica estas aleyas (véase *Sīra*, vol. II: 110-111): Dios ha autorizado a los musulmanes a hacer la guerra porque ellos sufrieron injusticia [*zulimū*] por querer seguir su religión. Sin embargo, añade que Dios reveló después esta aleya: “Combatidlos hasta que no haya tentación de apostasía” (*fitna*, en *Sīra*, vol. II: 193), Ibn Ishāq comenta: “es decir, hasta que ningún creyente sea inducido a apostatar [*yuftan*] de su religión”, y

continúa con la cita de la aleya: “y que la religión sea la de Dios”, para comentar: “es decir, hasta que Dios sea adorado, y nadie más.” En los comentarios de Ibn Ishāq a esta aleya (vol. II: 193) se aprecia una doble posición. Por una parte, los musulmanes tienen derecho a practicar su religión y, si se les impide, Dios autoriza que se defiendan. Por otra, se apoya en la segunda parte de la aleya, que sostiene que los musulmanes tienen que luchar para extender por la fuerza el Islam.

Podemos poner entre paréntesis esta segunda aleya, la información y la interpretación de Ibn Ishāq y conservar 22: 39-41 como representativa del periodo que termina con la emigración forzada a Medina. Cuando sus seguidores están ya en Medina, Mahoma huye de Meca hacia allí, donde llegó el lunes, 12 de Rabī‘I, 24 septiembre 622 (véase *Sīra*, vol. II: 240). Establecido allí, promueve un pacto o tratado entre los emigrados de Meca y los medineses convertidos al Islam, los llamados *anṣār*, y además un acuerdo con los judíos. Aquí encontramos la idea de comunidad religiosa, pues emigrados y medineses forman una sola comunidad, *umma* (véase *Sīra*, vol. II: 147).

Sorprende la extensión que Ibn Ishāq dedica a las rencillas del Profeta con los judíos. “En el mes de Rajab, 17 meses después de la llegada del Enviado de Dios a Medina” cambió la dirección de la oración, marcando las diferencias con los judíos, y a partir de entonces la dirección fue la de la Ka‘ba (*Sīra*, vol. III: 198-199)⁸. Tampoco los cristianos de Najrān escapan a sus críticas, pero estos le piden que se avenga, cada uno conserva su religión (véase *Sīra*, vol. II: 233).

1.2 Empieza la guerra contra los politeístas: Badr

La narración de Ibn Ishāq cambia de tono. Pasamos de una narración que habla de persecución y huida de los musulmanes, y de discusiones teológicas con judíos y cristianos, a otra de campañas militares. Bien entendido, la guerra es presentada como una justa reacción contra los politeístas de Quraysh. La primera gran victoria es la que tuvo lugar junto a los pozos de Badr; Ibn Ishāq recoge varios testimonios, según los cuales los ángeles participaron en la batalla (véase *Sīra*, vol. II: 285-286).

La azora 8, “El botín” está relacionada con el reparto del botín conquistado en Badr a la caravana de los Quraysh. Ibn Ishāq la cita y leemos:

38. Di a los infieles que, si cesan, se les perdonará lo pasado; pero que, si reinciden, seguirán la suerte de los antiguos.

39. Combatid contra ellos hasta que dejen de inducirnos a apostatar (*fitna*) y se rinda todo el culto a Dios. Si cesan, Dios ve bien lo que hacen.

⁸ En otro lugar, dice que fue en el mes de Sha‘bān, 18 meses después de la Hégira (*Sīra*, vol. II: 257).

Son las mismas palabras que leíamos antes en 2: 191, e Ibn Ishāq interpreta la aleya sin dudar: hay que luchar hasta que ningún creyente sea inducido a apostatar, y que la creencia en la unidad de Dios sea pura, que no haya ningún politeísta (véase *Sīra*, vol. II: 327). Ibn Ishāq prosigue su comentario a la azora “El botín”, donde se anima a luchar contra los infieles y a esperar la recompensa no sólo en la otra vida, sino después de la batalla.

El texto coránico hace una observación: los musulmanes deben luchar, pero, si los enemigos, “Si, al contrario, se inclinan hacia la paz, ¡inclínate tú también hacia ella! ¡Y confía en Dios! Él es Quien todo lo oye, Quien todo lo sabe” (‘El botín’ 8: 61). ¿Qué es lo que hay que entender por “si se inclinan hacia la paz” (*in janaḥū li-l-salm*)? Ibn Ishāq no lo duda, significa que ellos piden la paz, *salm*, sobre la base de su conversión al Islam (véase *Sīra*, vol. II: 330). Ofrece la vocalización alternativa, *silm*, en pasajes de poetas que utilizan la construcción ‘inclinarse hacia la paz,’ y cita a al-Ḥasan al-Baṣrī (21/642-110/728) como una autoridad para interpretar la frase en el sentido de ‘conversión al Islam’.

1.3 La batalla de Uḥud

El éxito de Badr le permitió a Mahoma terminar con los judíos Banū Qaynuqāʿ, aliados de los Khazraj. Las aleyas 5: 51-56 justifican, según Ibn Ishāq, que la alianza fuera anulada (véase *Sīra*, vol. III: 52). Sin embargo, los mequíes, dirigidos por Abu Sufyān, no aceptaron la derrota de Badr y organizaron un ejército que derrotó a los musulmanes en la ladera del monte Uḥud (sábado, 15 Shawwāl 3 / 30 marzo 625). Ibn Ishāq resume:

Los musulmanes huyeron, el enemigo los hirió de muerte, fue un día de prueba y de sacrificio, en el que Dios gratificó a algunos musulmanes con el martirio, *shahāda*, hasta el punto de que el enemigo se acercó al Enviado de Dios, tirándole piedras hasta hacerle caer, romperle un diente y cortarle un labio (*Sīra*, vol. III: 84).

Una mujer, Umm Saʿd defiende a Mahoma (véase *Sīra*, vol. III: 86-87) con algunos más que resisten a su entorno. En el campo de batalla quedan los cadáveres de los musulmanes que Hind y otras mujeres mequíes profanan, cortando las orejas y la nariz (véase *Sīra*, vol. III: 96). Abū Sufyān regresa a Meca, pero el enemigo no ha sido vencido totalmente. 65 musulmanes sufrieron el martirio, 22 politeístas murieron. El Corán se hace eco de la derrota de Uḥud y en la azora “Imrān” (Corán 3: 121-179) Dios consuela a los creyentes.

Si después de Badr, los Banū Qaynuqāʿ fueron exterminados, después de Uḥud, los Banū al-Nāḍir fueron expulsados. La azora 59, “La reunión”, fue revelada en este contexto.

2. De la batalla del Foso a la conquista de la Meca

La narrativa adquiere el mismo estilo beligerante: los mequíes quieren acabar con Mahoma; sus tropas regresan a Medina, donde los musulmanes han excavado un foso que les protege del asalto. Ocurrió en el año 5 de la Hégira. Solamente murieron 6 musulmanes y 3 politeístas.

Los Banū Qurayzah eran otra tribu judía de los oasis de Medina, y ésta será masacrada (*Sīra*, vol. III: 244-246); los versículos coránicos que fueron revelados en relación con la batalla del Foso y del caso de los Banū Qurayzah se hallan en la azora ‘Los partidos’ (Corán 33: 9-27; véase *Sīra*, vol. III: 256-262). Ibn Ishāq nos va informando de nuevas conversiones de hombres que jugarán un papel importante en el desarrollo del Islam. Incluso Abū Sufyān Ibn Ḥarb se convirtió al Islam (véase *Sīra*, vol. IV: 44-45), aceptando la supremacía de Mahoma.

Los musulmanes entraron en Meca en el año 8 de la Hégira, 630. Cuando Mahoma conquistó la ciudad, había dado órdenes de no matar más que a aquellos que ofrecieran resistencia, pero hizo unas excepciones. Ibn Ishāq nos cuenta que el mismo Profeta ordenó ejecutar a determinadas personas por distintos motivos. La razón más relevante es la apostasía, y he aquí la traducción de un caso:

Uno de aquellos que el Enviado de Dios había ordenado ejecutar era ‘Abdallāh ibn Khaṭal, que era uno de los Banū Taym ibn Ghālib. El Enviado de Dios ordenó matarle porque antes había sido musulmán, y lo había enviado a pedir el azaque, acompañado de uno de los *anṣār*. Tenía un sirviente que era musulmán. Llegaron a un lugar y le ordenó al sirviente sacrificar un macho cabrío y prepararle una comida. Se durmió y cuando se despertó, vio que el sirviente no había hecho nada, lo agredió y lo mató. Luego apostató y se hizo politeísta.

Tenía dos esclavas cantoras, Fartaná y la compañera de esta, que cantaban sátiras contra el Enviado de Dios. El Profeta ordenó ejecutarlos a los tres (*Sīra*, vol. IV: 52).

La apostasía es un crimen castigado con la muerte, pero incluso la sátira parece serlo. El derecho islámico se desarrollará tomando como base el Corán, y tanto la apostasía como la blasfemia serán castigadas con la pena de muerte.

2.1 La batalla de Ḥunayn y la conquista de la península arábiga

Mahoma ha triunfado sobre sus conciudadanos, ha conseguido ser el señor de Meca y Medina, ha unificado sus poblaciones en el Islam. Según Ibn Ishāq, las tribus árabes de la península, encabezadas por la Hawāzin, se alarman y se preparan para la guerra. Mahoma reclutará ahora un ejército de 12.000 hombres que derrotarán a la coalición tribal en Ḥunayn, el año 8 de la Hégira. La coalición llevaba consigo a las mujeres y los hijos, y Mahoma ordenó no matar “un niño, ni una mujer, ni un esclavo” (*Sīra*, vol. IV:

100).⁹ Mahoma busca entonces la unificación de todos los árabes de la península y lo va consiguiendo con ayuda de los mequías incorporados a su causa, a los que trata con deferencia. Cuenta Ibn Ishāq:

El Enviado de Dios dio mercedes a aquellos cuyos corazones quería ganar. Eran aquellos que tenían la categoría más noble y que si se los ganaba, se ganaba a sus pueblos. A Abū Sufyān Ibn Ḥarb le dio 100 camellos, a su hijo Mu‘āwiya, 100 camellos, a Ḥakīm Ibn Hizām, 100 camellos, y a al-Ḥārith Ibn Kalada, el hermano de Banī ‘Abd al-Dār, otros 100 camellos (*Sīra*, vol. IV: 135).

El Islam no se va a extender solamente por la guerra o la superioridad física: la política jugará su papel. En la medida en que Mahoma consigue implicar a los dirigentes de clanes antes enemigos, consigue también su lealtad. Ello produce, naturalmente, descontento entre los *anṣār* y los emigrados.

La próxima campaña militar será ya contra los bizantinos, contra la ciudad de Ta-būk, conocida también como la campaña de ‘Usra, “de la dureza”, en el año 8/630. Muchos de sus aliados no comparten la oportunidad de la campaña, en pleno verano, que termina en fracaso. Este fracaso no interrumpe el flujo de tribus árabes que se van convirtiendo al Islam, y del que Ibn Ishāq da constancia. Un éxito notable es la conversión de los reyes de Ḥimyar y la crónica reproduce una capitulación que el Profeta les habría concedido (véase *Sīra* vol. 4: 235-237). En ella se detallan las obligaciones adquiridas al convertirse: obedecer a Dios y a su Enviado, hacer la oración, dar la limosna legal, dar el quinto del botín. Siguen las normas para el pago del impuesto sobre las tierras y los rebaños

El judío o el cristiano que se convierta al Islam será considerado como uno de los creyentes, y tendrá los mismos derechos y obligaciones que ellos. Aquel que persista en el cristianismo o en el judaísmo, no será apartado de su religión, y tendrá que pagar la capitación. Para todo adulto [*ḥālim*] hombre o mujer, libre o esclavo, esta será de un dinar calculado sobre la base de unos vestidos yemeníes *ma‘āfir*, o su equivalente en vestidos (*Sīra*, vol. IV: 236).

El Profeta morirá después de participar en 27 batallas y 38 campañas. Al margen de elementos fabulosos, debemos reconocer que, de manera general, la información es verosímil. La biografía escrita por Ibn Ishāq, muerto en 150/767, transmitida por Ibn Hishām, es similar a la de otros cronistas, como Muḥammad Ibn ‘Amr ibn Wāqid, conocido por al-Wāqidī, que murió en 207/ 822. Su obra *Libro de las expediciones militares* transmite los mismos contenidos,¹⁰ pero al-Wāqidī procura prestar más atención a las fechas. Rudi Paret es crítico con las falsificaciones que se le han atribuido, pero destaca

⁹ Muḥammad Ibn Ishāq y ‘Abd al-Malik Ibn Hishām Ibn Hishām, *Al-Sīra al-Nabawīya*, editado por M. al-Saqqā, I. al-Ibyārī y ‘Abd al-Ḥafīz Shalabī, 4 vols. (El Cairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1937) [Se cita por *Sīra*].

¹⁰ Véase Muḥammad Ibn ‘Amr ibn Wāqid al-Wāqidī, *Kitāb al-Maghāzī*, editado por M. Jones, 3 vols (London: Oxford UP, 1966).

su rigor frente al carácter legendario de éstas.¹¹ Muḥammad Ibn Saad (m. 230/845) proporciona una información similar en su *Kitāb al-ṭabaqāt*, editado por Edward Sachau.¹²

Cuando el Profeta fallece la mañana del 13 de Rabīʿ I del año 9, 8 junio de 632, el Islam no se ha consolidado aún dentro de la península ni entre los árabes. Su sucesor Abū Bakr tendrá que afrontar la rebeldía de las tribus que se niegan a aceptar la autoridad musulmana y a pagar los impuestos que, hemos visto, se imponían a los musulmanes. La expansión fuera de Arabia empezará a finales de su califato y continuará con sus sucesores ʿUmar y luego, ʿUthmān. Hacia 28/640, el Islam ya domina, desde Medina, Siria y Egipto, arrebatados a los bizantinos, así como Irak, arrebatado a los sasánidas; a la muerte de ʿUthmān en 35/656, todo el imperio sasánida está en su poder.

La expansión continuará terminada la llamada Segunda Guerra Civil, de 680 a 692, y por el oeste llegará a ocupar la península ibérica. Es un fenómeno tan sorprendente que los propios historiadores musulmanes de la época solamente explicaban como expresión de la voluntad de Dios.

2.2 Una expansión asombrosa

Desde el punto de vista moderno, el fenómeno sigue inquietando. No se puede aislar de la pregunta por la violencia, por la guerra, como base. Un editor reciente de una colección de artículos sobre el tema, Fred M. Donner escribe:

Si debemos juzgar la importancia de los fenómenos históricos por la extensión y la duración de sus consecuencias, la aparición y la primera y rápida expansión del Islam, un proceso que empezó a principios del siglo VII de la EC y que continuó, de una manera desorganizada, hasta bien entrado el siglo VIII, debe ser considerada como uno de los capítulos más importantes de la historia mundial.¹³

Donner seleccionó para el volumen a estudiosos occidentales. En su colección no aparece un solo investigador árabe, oriental, ni moderno. A pesar de ello, las opiniones que expresan los artículos de la colección son suficientemente variadas para ayudarnos a buscar una posible respuesta.

Una primera línea de interpretación considera que las conquistas no se deben al factor religioso, al Islam, sino al factor étnico, a las tribus árabes. A esta línea Donner asocia a Leone Caetani, Hugo Winckler, Thomas Arnold, o Bernard Lewis. Otra línea admite la importancia del factor religioso: G.H. Bousquet, Christian Découbert. La tercera

¹¹ Rudi Paret, "The Legendary Futūḥ Literature", en *La poesia epica e la sua formazione* (Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 1970), 735-749.

¹² Véase Muḥammad Ibn Saʿd, *Biographien Muhammads, seiner Gefährten und der späteren Träger des Islams bis zum Jahre 230 der Flucht*, editado por E. Sachau (Leiden: Brill, 1905).

¹³ Fred M. Donner (ed.), *The Expansion of the Early Islamic State* (Aldershot, Hants: Ashgate Publishing Ltd., 2008), xiii.

línea es la llamada “revisionista” porque pone en duda la historicidad de las crónicas: Ignaz Goldziher, Joseph Schacht, John Wansbrough.¹⁴

Sin pecar de simplismos, es obvio que las tres líneas contienen una parte de verdad. El Islam se desarrolla primero como religión nacional, como fuerza que unifica a las tribus árabes. Mahoma tiene la misión de llevar el Libro a los árabes. Judíos y cristianos fueron honrados por Dios con sus respectivos libros, y los árabes tendrán el privilegio de recibir el Libro último y definitivo, redactado en la lengua de los árabes. El Corán no es una traducción, es creación divina directa: “Bien sabemos que dicen: ‘A este hombre le enseña sólo un simple mortal.’ Pero aquél en quien piensan habla una lengua no árabe, mientras que ésta es una lengua árabe clara” (“Las abejas” 16: 103).

En otras aleyas como ‘El trueno’ (13: 37) “Así lo hemos revelado como juicio en lengua árabe”, ‘Los poetas’ (26: 195) “En lengua árabe clara”, o ‘Las dunas’ (46: 12) “Esta es una escritura que confirma en lengua árabe,” se repite el argumento de que el carácter divino del mensaje lo prueba el hecho de que su lengua es árabe. El argumento debe enmarcarse en la doctrina de que Dios envió en el pasado profetas a muchos pueblos, aunque éstos no les obedecieron y fueron destruidos. Los árabes han sido elegidos por Dios como el pueblo que recibirá su último mensaje, el definitivo, y por esto su lengua será la elegida.

Una lengua, una raza, una religión, una nación. Los árabes de religión judía que habitaban los oasis de Medina tenían que convertirse; no lo hicieron y fueron expulsados y masacrados. Las regiones de Medina y Meca se convirtieron en el núcleo del Islam, y las tribus árabes nómadas tuvieron que aceptar su autoridad. A cambio participaron en las conquistas y se beneficiaron de ellas.

¿En qué medida el motor de la expansión fue étnico o fue religioso? Si atendemos a las crónicas musulmanas, los musulmanes primero actuaron en defensa propia, pero luego hicieron la guerra para extender el Islam. La mayoría de los juristas justifican la guerra para extender el Islam, más allá de los árabes paganos.

Islamización y arabización acabarán identificándose en los espacios conquistados por los árabes, pero una excepción será Irán, y se producirá una simbiosis, que se ve en el caso de los sabios, juristas, teólogos, científicos que se expresarán en las dos lenguas, árabe y persa.

2.3 La conversión por medio de la guerra

Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Shaybānī (132/749-50 - 189/805) fue discípulo directo de Abū Ḥanīfa (m. 150/767), el fundador de una de las cuatro escuelas jurídicas todavía vigentes; de Abū Yūsuf, maestro de Abū Ḥanīfa, y de otros juristas. Ibn Ishāq había muerto en 150/767 e Ibn Hishām en 833, de manera que su doctrina corresponde al

¹⁴ Donner, *The Expansion of the Early Islamic State*, xix-xxi.

mismo momento de desarrollo. Las obras que aquí nos conciernen son los dos *Siyar*, el grande y el pequeño; el grande suele utilizarse acompañado del comentario de al-Sarakhsī;¹⁵ Muhammad Hamidullah tradujo la obra al francés en 4 volúmenes sobre la base de la mencionada edición por Ṣalāḥ al-Dīn al-Munajjid.¹⁶ Mahmood A. Ghazi editó y tradujo el pequeño *Siyar al-ṣaghīr*.¹⁷ Por otra parte, Majid Khadduri creía que el *Siyar al-kabīr* no se conservaba y tradujo al inglés el capítulo de otra obra de Shaybānī, *Kitāb al-Aṣl*,¹⁸ que también trata del tema.

Vamos a examinar el primer párrafo del *Kitāb al-siyar al-ṣaghīr* porque a mi entender contiene criterios de actuación en la difusión del Islam en el periodo que llega hasta la vida de al-Sarakhsī, 400/1009-483/1090. Muḥammad al-Shaybānī¹⁹ reproduce este testimonio de Abū Ḥanīfa:

Siempre que el Enviado de Dios enviaba un ejército o tropas, advertía a su comandante para que temiera a Dios, en su conducta personal, y en ser grato a los musulmanes que le acompañaban. Les decía:

Combatid en nombre Dios y en el camino de Dios. Combatid solamente a los que no creen en Dios. No malverséis, no cometáis traición, no mutiléis a los muertos, no matéis a los niños. Cuando os enfrentéis a los politeístas, vuestros enemigos, llamadlos a la conversión al Islam; si aceptan el Islam, aceptadlos y no los atacuéis. Invitadlos a desplazarse de su territorio al territorio de los emigrantes. Si aceptan, aceptadlo y no los atacuéis. Si no aceptan, decidles que son como otros musulmanes no residentes; están sometidos a los mandamientos de Dios pero no tienen derecho al botín. Si rechazan la conversión, llamadles a pagar la capitación. Si lo hacen, aceptad el pago y no los atacuéis.

El texto coincide con el capítulo del *Kitāb al-aṣl*, base de la traducción de Khadduri.²⁰ Se encuentra también, comentado extensamente, en el *Sharḥ kitāb al-Siyar al-kabīr*.²¹ Estas palabras pertenecen a un hadiz; por tanto, tienen categoría de Sunna, que es una de las fuentes de derecho directas. La exhortación “Invitadlos a desplazarse de su territorio al territorio de los emigrantes” refuerza su carácter histórico: el Profeta pronunció

¹⁵ Véase Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Shaybānī y Muḥammad ibn Aḥmad al-Sarakhsī, *Sharḥ kitāb al-Siyar al-kabīr*, editado por Ṣ. al-Dīn al-Munajjid, 4 vols. (El Cairo: Ma‘had al-Makhṭūṭāt bi-Jāmi‘at al-Duwal al-‘Arabīyah, 1957-1960).

¹⁶ Véase Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Shaybānī, *Kitāb al-Siyar al-kabīr. Le grand livre de la conduite de l'état*, 1, traducido por M. Hamidullah, 4 vols (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989).

¹⁷ Véase Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Shaybānī, *The Shorter Book on Muslim International Law. English Translation of Kitāb al-siyar al-ṣaghīr*, traducido por M. A. Ghazi (Islamabad: Islamic Research Institute, 1998).

¹⁸ Véase Majid Khadduri, *The Islamic Law of Nations. Shaybānī's Siyar* (Baltimore: John Hopkins UP, 1966).

¹⁹ Shaybānī, *The Shorter Book on Muslim International Law*, c. 1.1.

²⁰ Véase Khadduri, *The Islamic Law of Nations*, 74-75.

²¹ Véase Shaybānī y al-Sarakhsī, *Sharḥ kitāb al-Siyar al-kabīr*, c. 2, 1: 38-59.

estas palabras cuando todavía no había conquistado Meca, y era necesario que los musulmanes se concentraran en Medina.

El planteamiento está claro: los árabes son llamados a abrazar el Islam y a luchar en las filas del Profeta. Si aceptan el Islam, sin tomar parte en la guerra, no tendrán las ventajas de los vencedores y el hadiz hace referencia a los “árabes no residentes”, es decir a los nómadas beduinos. Si no aceptan el Islam, pagarán el impuesto de capitación. La norma para los árabes beduinos idólatras aparece aquí también en este contexto provisional, y será reemplazada por la doctrina de la conversión o la muerte. El mismo Shaybānī recuerda en el *Kitāb al-Aṣl*: “El Enviado de Dios no dio a los árabes politeístas otra opción que la conversión al Islam o la muerte. Abū Ḥanīfa, Abū Yūsuf y Muḥammad [ibn al-Ḥasan] suscriben esta norma”.²² En el tomo X del *Kitāb al-Mabsūṭ*, al-Sarakhsī dice: “A los politeístas árabes no se les acepta ni la tregua ni la protección [*dhimma*], sino que se les invita a convertirse al Islam. Si no se convierten, se les ejecuta y se les roban sus mujeres y descendientes.”²³

Esta doctrina ya es oficial a lo largo del periodo que va desde que el jurista al-Shaybānī (m. 189/805) la plasma en sus obras, y su comentador al-Sarakhsī (m. 483/1090) la ratifica, y debe regular las conquistas del Islam. Sin embargo, el mundo árabe-islámico no se ha expandido ya desde la conquista de al-Ándalus en 711, es decir, las fronteras del Islam se han estabilizado.

Según la doctrina tradicional, y Abū Ḥanīfa puede haber sido su creador, el mundo se divide en dos regiones: la Casa de la Paz y la Casa de la Guerra. La obra de al-Shaybānī dedica uno de los primeros capítulos a los valores de los que son dignos los guardianes de las fronteras, y su preocupación no era circunstancial, pues la Casa de la Paz debía ser asegurada. Por esto, los méritos de guardar las fronteras son comparables a los de la guerra santa. Al-Shaybānī cita un hadiz: “Cada comunidad tiene su monacato, y el monacato de mi nación es la guerra santa”.²⁴ El pasaje no es único en la literatura religiosa y, por ejemplo, Ibn Kathīr (1301-1373), lo reproduce en su interpretación de una de las aleyas de la azora ‘El hierro,’ que dice: “Ya hemos enviado a Noé y a Abraham y confiado a su descendencia el profetismo y la Escritura” (57: 26).²⁵

En el comentario que sigue, Sarakhsī explica que el monacato, en otras religiones, consiste en entregarse a la adoración de Dios y renunciar a toda ocupación material, retirándose a los monasterios. El Profeta abolió esta institución, y estableció que el mo-

²² Khadduri, *The Islamic Law of Nations*, 224.

²³ Muḥammad ibn ‘Abī Sahl al-Sarakhsī, *Mabsūṭ, Kitāb al-Mabsūṭ*, 30 vols. (Beirut: Dār al-Ma‘rifa, 1986), vol. X, 117.

²⁴ Shaybānī y al-Sarakhsī, *Sharḥ kitāb al-Siyar al-kabīr*, c. 1, 1: 23.

²⁵ Véase Isma‘īl ibn ‘Amr Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur‘ān* II, editado por S. al-Salamah, 8 vols. (Riyadh: Daar Tayyiba, 1999), vol. VIII, 28-31. Disponible en línea: www.islamweb.net/ar/library.

nacato en el Islam conserve el elemento de la renuncia a las ocupaciones materiales para consagrarse totalmente a la lucha. La guerra santa es “lo más alto del Islam”.²⁶

La guerra es pues la situación normal entre la Casa de la Paz y la Casa de la Guerra, pero la tregua es posible. Los juristas como al-Shaybānī tratan de esta cuestión y regulan la tregua, que siempre será por un periodo limitado. Una situación de paz permanente no es prevista en los juristas del periodo medieval.

Otro peligro para el Islam viene de la apostasía del creyente y al-Shaybānī se extiende en la casuística; la mayoría concierne a cuestiones de las propiedades pertenecientes al apóstata,²⁷ o del testimonio contra el apóstata.²⁸ Ya se vio que el apóstata es castigado con la pena de muerte, y el *Sharḥ kitāb al-Siyar al-kabīr* discute la cuestión.²⁹ Si el apóstata no vuelve al Islam, será ejecutado, pero no la mujer, sea libre o esclava.³⁰ Por otra parte, como una musulmana no puede casarse más que con un musulmán, la esposa de un apóstata será divorciada.³¹

Si los habitantes de una región apostatan y su territorio se convierte en terreno enemigo, se les combatirá y, cuando se ocupe la región, “a los hombres se les ejecutarán y a las mujeres y a los niños, se les harán esclavos, siguiendo el ejemplo del califa Abū Bakr y de lo que hizo con los Banū Ḥanīfa”.³²

2.4 Después de los abasíes: Mughales y otomanos

La expansión de Islam en la edad de oro abasí, y hemos tomado como referencia la fecha de la muerte de al-Shaybānī, 189/805, sin embargo, no se corresponde con la situación actual. Los países donde la presencia musulmana es notable se extienden desde el sur de las islas Filipinas hasta el África subsahariana. La islamización de Indonesia, el país musulmán más poblado, no es fruto de la guerra santa, sino de un largo proceso en el que intervienen factores tanto políticos como comerciales. Los mercaderes fueron el factor más importante y muchos pertenecían a cofradías sufíes, y la espiritualidad sufí se integraba mejor con la religiosidad de las islas.

Ahora bien, estos mercaderes, pocos procedían de la península arábiga, sino que la mayoría partía del subcontinente indio. La islamización del subcontinente indio es uno de los episodios más sangrientos de la historia universal. Podemos elegir a Maḥmūd de Ghazna (m. 421/1030) como punto de partida; Ghazna, Ghazni, es el nombre de la capital, en Afganistán. Su padre, Sabuktigin, fundó la dinastía ghaznaví, que se levantaba

²⁶ Shaybānī y al-Sarakhsī, *Sharḥ kitāb al-Siyar al-kabīr*, c. 1, 1: 23.

²⁷ Véase Shaybānī y al-Sarakhsī, *Sharḥ kitāb al-Siyar al-kabīr*, c. 177, 4: 1831-1865.

²⁸ Véase Shaybānī y al-Sarakhsī, *Sharḥ kitāb al-Siyar al-kabīr*, c. 185, 4: 1924-1929.

²⁹ Véase Shaybānī y al-Sarakhsī, *Sharḥ kitāb al-Siyar al-kabīr*, c. 186, 4: 1930-1938.

³⁰ Véase Shaybānī y al-Sarakhsī, *Sharḥ kitāb al-Siyar al-kabīr*, c. 179, 4: 1855-1856.

³¹ Véase Shaybānī y al-Sarakhsī, *Sharḥ kitāb al-Siyar al-kabīr*, c. 179, 4: 1857.

³² Véase Shaybānī y al-Sarakhsī, *Sharḥ kitāb al-Siyar al-kabīr*, c. 180, 4: 1858.

sobre la base de una tribu turco-asiática, convertida al Islam, y que se había iranizado.³³ A la muerte de Sabuktigin en 997, Maḥmūd se convierte en el sultán; Maḥmūd era musulmán ortodoxo y de la escuela hanafí. Entre 1009 y 1027 realizó, se habla, 17 expediciones contra la India y como resultado, su imperio comprenderá territorios de Irán, Transoxiana y norte de la India. Las historias, como *Tārīkh-e Yamīnī*, hablan de masacres en las conquistas de ciudades.³⁴

El sultanato de Delhi es otro hito en la islamización de la India. Durante 300 años, entre 1206 y 1526, cinco dinastías extranjeras, cuatro túrquicas y una afgana, dominarán extensas zonas del subcontinente. Desde este punto de vista geográfico, durante la dinastía Tughlaq (1320-1413), el sultanato de Delhi ocupó casi todo el subcontinente.

En tercer lugar, la dinastía mughal. La dinastía mughal comenzó cuando Ḥāhīr al-Dīn Muḥammad Bābur subió al trono de Agra en 1526 y duró hasta 1862. Bābur (“Tigre”) dictó su propia historia, redactada en una lengua túrquica, Chaghatay, que fue traducida al persa como *Bābur-nāma*,³⁵ o también como *Tuzk-e Babri* en 1590. Bābur descendía de Tamerlán (Timūr-e Lang, m. 1405) por parte de padre, y de Genghis Khan (Çingis hán, m. 624/1227) por parte de madre. Su familia controlaba Farghana, un pequeño estado en la Transoxania y es increíble cómo llegó a conquistar, desde 1526 hasta su muerte en 936/1530, todo el norte de la India. Bābur presenta sus campañas como una lucha despiadada para extender el Islam. Cuando en 934/1528 conquista la ciudad de Chanderi, en Madhya Pradesh, masacra a la población, nos cuenta, y luego:

En la cima de un monte, al noroeste de Chanderi, hice levantar una torre con las cabezas de los infieles. Resultó que las palabras *fath dār al-ḥarb* [la conquista de la casa de la Guerra] contenían la fecha de su conquista. Compuse los versos siguientes:

“Mucho tiempo la fortaleza de Chanderi estaba llena de infieles, era un adorno de la ciudad de hostilidad y odio; asalté y conquisté su castillo, y la fecha es ‘conquista del castillo enemigo de la fe’”.³⁶

La suma de los valores numéricos de las letras da 934, tal como explica A.S. Beveridge, en nota a pie de página 596. La narrativa de Bābur presenta siempre sus campañas como guerra santa para imponer el Islam, pero no menciona los derechos de los vencidos. Sin embargo, desde las primeras conquistas en el siglo VIII, los vencedores ya se

³³ Véase Clifford Edmund Bosworth, *The Ghaznavids, their empire in Afghanistan and Eastern Iran 994-1040*. (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1963).

³⁴ Véase Abū Naṣr Muḥammad ibn ‘Abd al-Jabbār ‘Utbī, *The Kitāb-i-Yamīnī: Historical Memoirs of the Amīr Sabaktagīn, and the Sultān Mahmūd of Ghazna*, traducido por J. Reynolds (London: Oriental translation fund of Great Britain and Ireland, 1858). Disponible en línea: www.archive.org.

³⁵ Véase el *Preface* de Ḥāhīr al-Dīn Muḥammad Bābur [Padshāh Ghāzī], *The Bābur-Nāma in English (Memoirs of Bābur)*, traducido por A. S. Beveridge, 2 vols. (Londres: Luzac, 1922; reimpresión New Delhi: Munshiran Manoharlal, 1990).

³⁶ Bābur, *The Bābur-Nāma*, trad. Beveridge, 596; Ḥāhīr al-Dīn Muḥammad Bābur, *Memoirs of Zehīr-Ed-Dīn Muhammed Babur, emperor of Hindustan*, traducido por W. Erskine y J. Leyden, 2 vols. (London: Oxford University Press, 1921), 2, 326. Disponible en línea: www.archive.org/.

plantean reconocer a budistas y vishnuístas como gente del Libro.³⁷ Más tarde, el Islam del subcontinente seguirá la escuela hanafí y sus juristas sostendrán que a los budistas y vishnuístas se les puede tratar como *dhimmiés*.³⁸ En cualquier caso, el fervor religioso aparece más como argumento que como motor de la conquista de la India, llevada a cabo no por árabes sino por gente de la estepa asiática, y que las verdaderas razones eran otras.

La conquista del subcontinente indio puede compararse con la conquista del sudeste europeo y la islamización total de Anatolia. En 1453, Constantinopla era conquistada por Mehmed II el Conquistador, el sultán otomano. Los otomanos eran también una etnia turca, una tribu que se estableció en el norte de Anatolia, después de 1071. Aquel año, en Matzinkert, los turcos seljucos derrotaron a los bizantinos y abrieron las puertas a la conquista de Anatolia, progresiva, pero imparable.

Bajo Solimán el Magnífico (m. 974/1566) el imperio otomano se extenderá, por el sur del Mediterráneo, hasta Argelia y, por el norte, hasta Budapest. El imperio se debilitará, perderá territorios, pero se conservará hasta la Primera Guerra Mundial. Si nos preguntamos de nuevo por los móviles aparentes de la conquista otomana, la religión es indiscutible y los cronistas musulmanes apoyan el argumento con hadices, mencionados por Louis Massignon³⁹ o Franz Babinger.⁴⁰ Estos hadices no son considerados auténticos.⁴¹

³⁷ Aḥmad ibn Yaḥyā al-Balādhurī, *Futūḥ al-Buldān*, editado por M. J. de Goeje (Leiden: Brill, 1866), 439.

³⁸ Baranī (1871, 184) cuenta que el sultán de Delhi, ‘Alā’ al-Dīn Khiljī (1296-1316), fue instruido por el cadí, Kazi, Mughith al-dīn, de Bayana (Rajasthan):

El sultán preguntó entonces: Los hindúes, ¿cómo son clasificados por la Ley, como tributarios o cómo contribuyentes? El cadí contestó: “Son tributarios, y cuando el recaudador de impuestos les exige plata, ellos deberían ofrecer oro. Si el recaudador echa basura en su boca, ellos deben abrir la boca y cogerla. La verdadera sumisión de los dhimmiés se muestra mediante la humillación de este pago y echando basura en sus bocas. El enaltecimiento del Islam es una obligación. Dios los desprecia puesto que dice “mantenedlos sumisos.” Mantener a los hindúes humillados es una obligación religiosa muy especial, porque son enemigos acérrimos del Profeta, y porque el Profeta nos ordenó abatirlos, saquearlos, hacerlos esclavos y tomar como botín sus riquezas y propiedades. Ningún alfaquí, con la sola excepción del gran maestro (Abū Ḥanīfa), a cuya escuela pertenecemos, ha aceptado la imposición de la *jizya* (capitación) a los hindúes. Los alfaquíes de las otras escuelas no admiten más que la muerte o la conversión al Islam.

Referencia completa: Baranī, *Ziyā’ al-Dīn*, “Tārīkh-i Fīroz Shāhī”, en *The History of India, as Told by Its Own Historians. The Muhammadan Period*, editado por H. Elliot and J. Dowson, vol. III, 93-268 (London: Trübner & Co, 1871). Disponible en línea: www.archive.org

³⁹ Louis Massignon, “Textes prémonitoires et commentaires mystiques relatifs à la prise de Constantinople par les Turcs en 1452 (868 AH)”, *Oriens* 10 (1957): 10-17.

⁴⁰ Franz Babinger, *Mehmed the Conqueror and His Time*, traducido por R. Manheim (Princeton: Princeton University Press, 1978).

⁴¹ Véase Babinger, *Mehmed the Conqueror and His Time*, 85.

Entre los cronistas turcos de Mehmet II está Țürsün Beg (829/1426?-896/1491?), que es autor de *Tārīkh-i Ebü'l-fetḥ*, “Historia de la conquista”, fundamentalmente un panegírico de Mehmed II (1432-1481) y también de su hijo y sucesor Bāyezīd II, que fue sultán entre 1481 y 1512. *Tārīkh-i Ebü'l-fetḥ* existe en edición facsímil y con traducción inglesa resumida por Roads Murphy. Cuando Țürsün Beg narra la conquista de Constantinopla, señala que los otomanos no solo saquearon la ciudad, sino que hicieron esclavos a las mujeres y a los niños mientras que, a los hombres, los ejecutaron o redujeron a la esclavitud.⁴² El negocio de esclavos floreció.⁴³

Mehmed II admiraba a Alejandro Magno y a Julio César, y su ideal fue: un estado, un jefe, una religión. Aunque el Islam es contrario a las imágenes de personas, Mehmed no dudó en encargar a Gentile Bellini su retrato y se conservan varias pinturas y también grabados en monedas. El retrato más conocido se encuentra en la National Gallery de Londres. Aunque hizo del Islam la religión de sus territorios, no forzó la conversión de los cristianos ni de los judíos. Repobló Istanbul, el nuevo nombre de Constantinopla, con antiguos habitantes o con griegos y judíos de otros lugares, y nombró al nuevo patriarca, Jorge Gennadios. Babinger observa que esta práctica ha sido desautorizada en tiempos modernos por no ser conforme al derecho islámico.⁴⁴ En aquel momento nadie la discutió y está en la línea que seguiría el imperio otomano. Éste controlaba, pero toleraba a las distintas comunidades: griegos, judíos, armenios, etc.; nombraba a sus patriarcas y rabinos, y les concedía relativa autonomía. De ellos esperaba sumisión y el pago puntual de los tributos.

Sin embargo, la clave de su éxito estaría en ser el primer estado, después del imperio romano, que mantenía un ejército permanente, pagado con regularidad, y organizado en todos los territorios. La columna vertebral de este ejército fueron los jenízaros [*yeni çeri*]. Cada tres años, oficiales del sultán recorrían las aldeas de Grecia y los Balcanes para llevarse a varones menores; era la leva de niños, *devşirme*. Eran los esclavos del Sultán, convertidos al Islam y educados en las distintas disciplinas, no solamente las marciales. Extraña meritocracia alimentada por niños que no podían ser musulmanes porque un musulmán no podía ser esclavo.

2.5 *Ibn Khaldūn y su interpretación de la violencia*

Ibn Khaldūn nació en Túnez y murió en El Cairo en 809/1406. Cuando Timūr-e Lang, Tamerlán, invadió Siria en 802/1400, el sultán mameluco Naṣīr al-Dīn Faraj acudió a defender Damasco, e Ibn Khaldūn lo acompañó. Tamerlán asediaba Damasco y en dos ocasiones, Ibn Khaldūn se entrevistó con él para negociar, en vano, que

⁴² Véase Țürsün Beg, *The History of Mehmed the Conqueror. Text Published in Facsimile with English Translation*, editado por H. İnalçık y R. Murphey (Minneapolis-Chicago: Bibliotheca Islamica, 1978), 47a-51b.

⁴³ Véase Babinger, *Mehmed the Conqueror and His Time*, 103.

⁴⁴ Véase Babinger, *Mehmed the Conqueror and His Time*, 105.

Damasco no fuera saqueada. Ibn Khaldūn fue testigo de cómo alguien que era musulmán, pero no árabe, sino de etnia turca, invadía territorios la mayoría de ellos musulmanes, y actuaba sin piedad. Por tanto, no podía justificar las atrocidades en nombre del Islam.

Su *Introducción a la historia universal*, la *Muqaddimah*, ha sido editada en varias ocasiones, traducida a varias lenguas, entre ellas al español, primero por Juan Feres⁴⁵ y recientemente por Francisco Ruiz Girela.⁴⁶ El capítulo segundo del Libro I analiza la vida nómada, como primera forma de sociedad humana. Ibn Khaldūn expresa su admiración por cómo los nómadas sobreviven luchando continuamente contra unas condiciones naturales adversas, pero también atacando a la civilización, y a causa de esta lucha permanente:

I.2.2 Por esto son las gentes más salvajes y respecto a las poblaciones sedentarias, su estado presenta un nivel de violencia sin posible comparación, semejante al de las bestias irracionales. Así son los árabes del desierto y, en un nivel semejante, están los beréberes nómadas y los *zanāta*, en el oeste, y los kurdos, turcomanos y los turcos, en el este.⁴⁷

Ibn Khaldūn extiende su admiración más allá de cómo sobreviven en una naturaleza adversa para alabar su bondad y su valor. Son valientes porque no están sometidos a leyes coercitivas; cuando la violencia y el temor son impuestas a las gentes, estas pierden el coraje (*Muqaddimah* I.2.6). Las leyes, cuando se hacen cumplir mediante el castigo, humillan y destruyen el valor. Lo mismo ocurre, nos dice, si son inculcadas mediante la educación, “porque se crece bajo el temor y el sometimiento”.⁴⁸

¿Está Ibn Khaldūn atacando al Islam y la educación por sus normas? Como se da cuenta de las consecuencias de esta afirmación, busca una solución y distingue entre origen externo e interno de las leyes. Argumenta que si los compañeros del Profeta acataron el Islam, lo hicieron por decisión propia: el origen era interno. No era porque las normas les habían sido enseñadas en la familia o en la escuela, un origen externo. El lector dirá si el argumento es convincente.

El coraje, en definitiva, es lo que hace falta para conseguir el poder, para dominar a los demás. El sentimiento es colectivo: Una tribu aspira a reinar, (*Muqaddimah* I.2.19), “la tendencia a ejercer el poder monárquico y político es algo que el hombre posee por

⁴⁵ Véase ‘Abd al-Raḥmān Ibn Khaldūn, *Introducción a la Historia Universal (Al-Muqaddimah)*, traducido por J. Feres (México: FCE, 1977) [Se cita por Ibn Jaldún].

⁴⁶ Véase ‘Abd al-Raḥmān Ibn Khaldūn, *Introducción a la Historia Universal (Al-Muqaddima)*, traducido por F. Ruiz Girela (Córdoba: Almuzara, 2008) [Se cita por Ibn Jaldún].

⁴⁷ Ibn Jaldún, *Introducción a la Historia Universal (Al-Muqaddima)*, trad. Ruiz Girela, 206. Véase ‘Abd al-Raḥmān Ibn Khaldūn, *Muqaddimat Ibn Khaldūn*, editado por ‘Alī ‘Abd al-Wāḥid Wāfī (El Cairo: Lajnat al-Bayān al-‘Arabī, 1965), vol. II, 582-583. Libro, capítulo y apartado, *faṣl*, en la clasificación habitual de la *Muqaddimah*, por ejemplo, de Franz Rosenthal, en su traducción inglesa (1967, 2ª ed. Princeton University Press).

⁴⁸ Ibn Jaldún, *Introducción a la Historia Universal (Al-Muqaddima)*, trad. Ruiz Girela, 214.

el mero hecho de ser hombre”.⁴⁹ Esta ambición de la tribu, en ningún caso, es algo negativo para Ibn Khaldūn, sino todo lo contrario: es algo concedido por Dios para que los que tienen el dominio de amplios territorios y de muchas naciones puedan hacer el bien. Hacer el bien supondrá poner a cada cual en el lugar que le corresponde dentro de la escala social.

Parece ser que, para Ibn Khaldūn, ser salvaje es una muestra de predilección divina. Dios no les dio a los árabes unas tierras fértiles para hacerles emigrar y conquistar el mundo:

I.2.21. A este propósito es interesante lo que cuenta ‘Umar cuando, tras recibir el juramento de fidelidad de sus súbditos, los incitó para que marcharan a conquistar Irak diciendo: “Hijāz no es vuestra morada más que cuando en ella hay pasto y solamente en este sentido, su población la tiene allí. Vosotros, que fuisteis acogidos como huéspedes, puesto que tuvisteis que emigrar. ¿Qué habéis hecho de la orden de Dios de recorrer el mundo que Él os prometió daros como herencia en su Libro cuando dijo: *para que [el Islam], a despecho de los asociados, prevalezca sobre toda otra religión?* (Corán 9: 33)”⁵⁰

Ibn Khaldūn se refiere a los musulmanes que tuvieron que huir de Meca y fueron acogidos en Medina. Sin embargo, es duro con los árabes porque su naturaleza salvaje les hace ingobernables, porque cuando dominan un territorio, acaban arruinándolo.⁵¹ Solamente la religión y la aparición de un profeta los une y alcanzan a dominar a los demás.⁵² ¿Tiene pues la religión una función instrumental?

La respuesta no es segura, pero probablemente es negativa. Ibn Khaldūn subraya la naturaleza superior de la religión revelada por encima de la razón.⁵³ Quizá se pueda responder que, de manera subsidiaria o accidental, la religión sirvió para unir a los beduinos, pero que ésta no era su función, sino sentar las bases de una nueva sociedad

2.6 La perspectiva diacrónica, en resumen

La guerra y otras formas de violencia han estado presentes en los distintos episodios que hemos repasado. La violencia surge como necesidad de autodefensa: el Islam nace como comunidad, luego como estado, de los árabes. Mahoma fracasa en Meca y se refugia en Medina para recuperar sus derechos. Mahoma es el último de los profetas y Dios ha elegido a los árabes para enviarlo. El Islam será árabe, con la gran excepción de Irán, en los primeros dos siglos, y se estabilizará.

⁴⁹ Ibn Jaldún, *Introducción a la Historia Universal (Al-Muqaddima)*, trad. Ruiz Girela, 244.

⁵⁰ Ibn Khaldūn, *Muqaddimat Ibn Khaldūn*, vol. II, 618. Véase Ibn Jaldún, *Introducción a la Historia Universal (Al-Muqaddima)*, trad. Ruiz Girela, 249.

⁵¹ Ibn Khaldūn, *Muqaddimah*, vol. I.2.25.

⁵² Ibn Khaldūn, *Muqaddimah*, vol. I.2.26.

⁵³ Véase Arturo Ponce Guadián, *Ibn Jaldún: La tradición aristotélica de la “Ciencia Nueva”* (Ciudad de México: El Colegio de México, 2011), 79-80.

Las fronteras actuales no son muy distintas de las que el Islam alcanzó bajo el imperio Mughal o el otomano; los retrocesos en extensión son pocos significativos. Los avances se han producido en el sudeste asiático y en el África subsahariana, sin olvidar el factor demográfico.

Los pueblos que multiplicaron el territorio musulmán no eran árabes, sino tribus túrquicas convertidas al Islam poco antes o después de sus conquistas. La violencia venía de la necesidad de emigrar de zonas inhóspitas y de conquistar zonas prósperas; el factor religioso era secundario, pero de gran utilidad.

Los que conquistaron el subcontinente indio actuaron de manera distinta a los que conquistaron el sudeste de Europa, pues los otomanos no fueron tan brutales. Una vez establecidos en el poder, mughales y otomanos optaron por una fórmula ventajosa para la minoría musulmana: la minoría disfruta de sus privilegios sin especial interés en que la mayoría se convierta al Islam y pueda considerarse con los mismos derechos.

Sería injusto olvidar que la islamización de poblaciones tan numerosas como las del sudeste asiático o del África subsahariana se produce de manera pacífica, a través de misioneros y, sobre todo, comerciantes.⁵⁴ Resulta admirable este afán proselitista que otras religiones han abandonado.

3. Nuevas perspectivas

Mucho más injusto sería ignorar que la perspectiva histórica, adoptada hasta aquí, es suficiente para responder a la cuestión inicial. Otra perspectiva es la socio-textual, es decir, ¿cómo los musulmanes actuales leen e interpretan el texto coránico?

Las respuestas son variadas y contradictorias. Es obvio que la lectura del estado islámico, de Daesh, coincide con la absorción literal del derecho islámico tal como la exponía al-Shaybānī. *Dabiq*, el órgano oficial de comunicación, publicaba *fatwas* sobre la trata de esclavos, apoyadas en el derecho medieval. Muchas de las víctimas fueron yazidíes⁵⁵. Sin embargo, son posibles otras lecturas.

a) De entre las lecturas críticas destacaré la de ‘Alī Mabruk, fallecido en 2016 a la edad de 54 años. ‘Alī Mabruk, era profesor en el Departamento de Filosofía de la Universidad de El Cairo, y la Universidad le denegó la promoción a la categoría más alta por sus trabajos críticos sobre el Islam. El título de alguno es suficientemente ilustrativo:

⁵⁴ Un caso particular es el de los musulmanes chinos. La dinastía Yuan (1271-1368) era de origen mongol y estableció gran cantidad de musulmanes en China, para llevar a cabo su política de gobernar el país a través de esta y otras minorías. Se calcula que los musulmanes chinos son unos 20 millones.

⁵⁵ La Organization Clarion (<http://www.clarionproject.org>) conserva todos los 15 ejemplares de la revista electrónica *Dabiq*.

*Acerca de la teología del despotismo y de la violencia, y el mandamiento oculto en el discurso de la renovación islámica.*⁵⁶

El autor parte de la observación de que la teología, *lāhūt*, trata de los atributos y actos de Dios, pero que luego pasa a tratar del hombre hasta tal punto que, de hecho, es antropología, *nāsūt*. ‘Alī Mabruk sabe que los teólogos hablan de Dios a partir del hombre, porque van de lo visible a lo oculto, como ellos dicen. Sin embargo, las dos corrientes tradicionales en teología islámica, es decir, los ashā‘ira, ash‘aríes y los mu‘tazila, mu‘tazilíes, mantienen opiniones opuestas sobre la naturaleza del hombre.

‘Alī Mabruk explica la oposición diciendo que si la idea de los atributos y acción divinos es algo que se forma sin la menor consideración de su presencia en el hombre y su mundo, el resultado es que el hombre carece de poder y que el mundo no es regido por ninguna ley natural, mientras que si se sostiene que la idea solamente se puede formar si se tiene en cuenta su presencia en el hombre y el mundo, la conclusión es la opuesta: el hombre tiene capacidad para actuar y el mundo está regido por las leyes de la naturaleza.

La oposición, en el plano humano, se traspone al plano divino, de modo que los primeros, los ashā‘ira, consideran que Dios es el único que tiene poder y acción. Sin embargo, ‘Alī Mabruk ve que los ashā‘ira relacionan poder y acción con un hombre, pero solo aquel hombre que tiene el gobierno y la autoridad. Cita un versículo coránico: “La mano de Dios está sobre las manos de ellos” (48: 10); “ellos” son ahí los que juran fidelidad a Mahoma, y luego se refiere al comentario abreviado de Fakhr al-Dīn al-Rāzī (1149-1209), *Fundamento de la santificación de Dios en la ciencia del Kalam*. Fakhr al-Dīn al-Rāzī compara el poder divino con el poder del príncipe: “El territorio está en la mano del príncipe”; según ‘Alī Mabruk, el príncipe no aparece en esta comparación o analogía como el segundo elemento de la comparación sino primero, y Dios, segundo. Lo que, para él, queda fuera de toda duda es que tal relación príncipe-Dios supone implantar el despotismo en la religión misma.⁵⁷

Una cita de Mu‘allim Ya‘qūb Ḥannā (1745-1801), un militar copto que se incorporó al ejército de Napoleón, en el que llegó a ser general,⁵⁸ abre otro capítulo sobre el origen del despotismo: “Un cambio en Egipto no resultará de las luces de la razón, o de la maduración de las opiniones filosóficas en debate las unas con las otras, un cambio solamente lo producirá una fuerza que domine a una gente sumisa e ignorante.”⁵⁹ Mu‘allim Ya‘qūb expresaba esta opinión tan negativa a finales del siglo XVIII y ‘Alī Mabruk⁶⁰ la-

⁵⁶ Véase ‘Alī Mabruk, *Fī lāhūt al-istibdād wa-l-‘unf wa-l-farīda al-ghā‘iba fī khitāb al-tajdīd al-islāmī* (El Cairo: Al-hay‘a al-‘amma li-l-kitāb, 2014).

⁵⁷ Mabruk, *Fī lāhūt al-istibdād wa-l-‘unf wa-l-farīda al-ghā‘iba*, 12-13.

⁵⁸ Véase Gaston Homsy, *Le général Jacob et l’Expédition de Bonaparte en Égypte* (Marseille: Les éditions indépendantes, 1921).

⁵⁹ Mabruk, *Fī lāhūt al-istibdād wa-l-‘unf wa-l-farīda al-ghā‘iba*, 14.

⁶⁰ Mabruk, *Fī lāhūt al-istibdād wa-l-‘unf wa-l-farīda al-ghā‘iba*, 18.

menta que ni entonces ni ahora, después de la Revolución de Enero 2011, la razón tenga fuerza suficiente por sí misma para generar el cambio. “La fuerza se ha mantenido en el mismo estado, como factor principal, y la razón, solamente marginal”.

En el capítulo ‘Acerca de la selección de texto y el discurso’ examina la afirmación al comienzo de la aleya 2: 256: “No cabe coacción en religión”, que se suele invocar para defender la doctrina de la libertad de creencia. ‘Alī Mabrūk hace referencia al comentario de Muḥammad al-Qurṭubī (m. 1273) que recoge las opiniones a favor y en contra de la abrogación de la aleya.⁶¹ Para nuestro autor, no hay gran diferencia entre los que están a favor y los que están en contra puesto que los que mantienen su validez la restringen a la gente del Libro, cristianos o judíos, y bajo la condición de su sometimiento.⁶² Cuando al-Azhar, la autoridad religiosa, selecciona este texto para contrarrestar a los islamistas, ‘Alī Mabrūk piensa que se equivoca: “el problema no está en los textos del Corán, sino en la rígida metodología que el discurso religioso ha impuesto para reflexionar sobre ellos”,⁶³ y a esta metodología pertenece el instrumento del *naskh*, de lo abrogante y lo abrogado, estudiado en los fundamentos del *fiqh*.

‘Alī Mabrūk reclama una “apertura cognitiva crítica” para desarrollar un discurso religioso mayoritario. Hay que abrir, desmontar este discurso de manera que el Corán pueda “generar las significaciones emergentes [*dalālāt munfatiḥa*] que estén en consonancia con el orden de su discurso”.⁶⁴ Por esto reprocha a al-Azhar que quiera regalar los oídos de lo que denomina “la elite señorial cairota” con palabras elegantes e ignore el conflicto evidente en la aleya “No cabe coacción en religión”, y que sólo se puede resolver mediante la búsqueda de la “significación emergente” en torno a la que gira el discurso coránico.⁶⁵

‘Alī Mabrūk cierra su libro con un capítulo titulado *En búsqueda del hombre*, es decir, en pos del ser humano. Insiste en que el mayor peligro que corre la experiencia democrática es considerar absoluto aquello que es un complejo lógico, lingüístico e histórico. Resalta la fuerza de la idea religiosa en su interacción con el pensamiento y por ello la necesidad de ser consciente de lo que es humano y de sus limitaciones. Distingue entre el “absoluto divino” que se abre al hombre a través de la revelación y lo que denomina *Iṭlāqah*, “absolutismo”, un instrumento que algunos utilizan para desplazar lo humano fuera del ámbito de la reflexión y de la historia.⁶⁶ Finalmente, llama a liberar el Islam de este absolutismo:

⁶¹ Véase Muḥammad al-Qurṭubī, *Jāmi‘ li-Aḥkām al-Qur‘ān*, 1, editado por ‘Abdallāh ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī, 24 vols. (Beirut: Mu‘assasat al-Risālah, 2006), vol. IV, 280-281

⁶² Mabrūk, *Fī lāhūt al-istibdād wa-l-‘unf wa-l-farīḍa al-ghā‘iba*, 114

⁶³ Mabrūk, *Fī lāhūt al-istibdād wa-l-‘unf wa-l-farīḍa al-ghā‘iba*, 112.

⁶⁴ Mabrūk, *Fī lāhūt al-istibdād wa-l-‘unf wa-l-farīḍa al-ghā‘iba*, 117.

⁶⁵ Mabrūk, *Fī lāhūt al-istibdād wa-l-‘unf wa-l-farīḍa al-ghā‘iba*, 118.

⁶⁶ Véase Mabrūk, *Fī lāhūt al-istibdād wa-l-‘unf wa-l-farīḍa al-ghā‘iba*, 148.

Por desgracia, una simple mirada pasajera sobre lo que el Islam político propone y que domina la escena después de las revoluciones árabes, pone de manifiesto la supremacía arrolladora de este absolutismo en su lectura textual e histórica del Islam. Ello representa un peligro inminente para las posibilidades de la democracia. Naturalmente, si no se desmonta este absolutismo mediante el conocimiento seguirá reproduciéndose sin atender la clase de contenido o significado que se mueve debajo del mismo y que, curiosamente, es la ciencia misma. Hay que advertirlo.⁶⁷

b) Existen interpretaciones piadosas que insisten en los aspectos pacíficos de la doctrina y de la manera cómo se difunde el Islam. El escritor egipcio Faṭḥī al-Ibyārī editó una antología de textos sobre Mahoma,⁶⁸ y también es autor de una obra de religiosidad que lleva el título de *Mahoma, el profeta del amor y de la paz*.⁶⁹ La obra reconstruye la vida de Mahoma, de manera novelada, utilizando diálogos a menudo.

Mahoma como modelo de vida es un tema de larga tradición en la religiosidad musulmana. Por una parte, sufíes como Ibn ‘Arabī (m. 638/1240) y ‘Abd al-Karīm al-Jillī (m. 826/1424) veían en Mahoma el hombre perfecto, si bien en una visión gnóstica, que la ortodoxia puede no compartir.⁷⁰

Por otra, teólogos ortodoxos como al-Ghazālī, Algazel (m. 505/1111), sostenían que Mahoma realizaba en su persona el equilibrio perfecto entre acción y conocimiento, entre ciencia y piedad. Algazel dedicó el libro XX, del II Cuarto, “Acerca de los hábitos” [Rub ‘al-‘adāt], de su *Vitalización de las ciencias de la religión [Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn]* a ensalzar el carácter de Mahoma. No tenemos traducción española de la obra, pues M. Asín Palacios pasó por alto esta parte en *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, pero existe una traducción inglesa completa.⁷¹ Algazel evoca las cualidades del Profeta como modelo a seguir y empieza señalando que “el Corán era la naturaleza de Mahoma”. Al-Ibyārī sigue esta tradición “hagiográfica”; presenta a Mahoma de una manera humana y familiar, y así cuenta de su época con su primera esposa:

El enviado de Dios vivió con Khadija bajo la protección de Dios que le inundó de sus favores. Dio gracias a Dios y se multiplicó en su humildad. Alcanzó lo más alto de su inteligencia, no sólo prestando atención a sus palabras, sino entregándose a Dios con todo su cuerpo. Era parco en palabras, abundante en actos de justicia.

⁶⁷ Mabruk, *Fī lāhūt al-istibdād wa-l-‘unf wa-l-farīda al-ghā’iba*, 151.

⁶⁸ Véase Faṭḥī al-Ibyārī, *al-Muḥammadīyāt*, 4 vols. (El Cairo: al-Hay’ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah li-l-Kitāb, 1994-1996).

⁶⁹ Véase Faṭḥī al-Ibyārī, *Muḥammad nabī al-ḥubb wa-l-salām* (El Cairo: al-Hay’ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah li-l-Kitāb, 2013).

⁷⁰ Véase Reynold A. Nicholson, *The Sufi Doctrine of the Perfect Man* (Lynwood: Holmes Publishing Group, 1984).

⁷¹ Véase Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ghazālī, *Book XX of al-Ghazali’s Iḥya Ulum al-Din*, traducido por L. Zolondek (Leiden: Brill, 1965).

A veces reía hasta que se veían sus muelas. Cuando se enfadaba, la cólera no se manifestaba más que por el sudor que salía entre las dos cejas, porque contenía su ira y no quería que se le viera. Por naturaleza era inclinado a la paciencia, a la rectitud y a la fidelidad con la gente.⁷²

Al-Ibyārī trata otras cuestiones distintas de la vida del Profeta, por ejemplo, si el Islam se propagó a punta de espada. Cita a un periodista alemán, cuyo nombre no he conseguido descifrar, de 61 años, que en 2007 se convirtió al Islam adoptado el nombre de Henri Muḥammad Brüder “después de una lucha interior permanente consigo mismo durante largos años”.⁷³ Este periodista se habría convertido al Islam porque es la religión de todo recto entendimiento [*fitra*], nos dice, con el que nace toda persona. El argumento del periodista sería que él sólo había vuelto a su condición natural, que es el Islam. Al-Ibyārī pasa a hablar en el capítulo siguiente de la conversión del “doctor Miller”, un gran misionero cristiano en Canadá. En este caso, la identificación con Gary Miller es clara.

La serie, según mis informaciones, no tuvo mucho éxito, quizá porque al-Ibyārī no es un gran escritor, pero la pervivencia de una tradición, en la que Algazel es una referencia notable, es una prueba de que imágenes amables del Islam son habituales en el mundo musulmán, aunque sean ingenuas, o aparentemente ingenuas.

c) En tercer lugar, veamos otra interpretación crítica. Se puede y debe argüir que otra manera de construir los fundamentos del derecho y de la religión es posible. El ejemplo es el de Hassan Hanafi, nacido en 1935, recientemente fallecido (21.10.2021) y cuya primera obra la dedicó a los fundamentos del *fiqh*.⁷⁴ Ha dedicado otra a los fundamentos de la religión, cuyo título español sería *Del dogma a la revolución*,⁷⁵ y un extracto de ésta está en inglés.⁷⁶ Para Hanafi, el dogma religioso es un conjunto de nociones que determinan cómo el ser humano percibe el universo y que le motiva para la acción.⁷⁷ Por esta razón, la finalidad de este conjunto de ideas es hacer que el mundo islámico satisfaga “sus ansias de liberación, libertad, justicia, igualdad social, reunificación, identidad, progreso, y movilización de las masas”.⁷⁸

Hasan Hanafi conoció la obra del teólogo católico Paul F. Knitter y menciona un título: *Teología católica de la religión en una encrucijada*, y se refiere a un artículo publicado

⁷² al-Ibyārī, *Muḥammad nabī al-ḥubb wa-l-salām*, 47.

⁷³ al-Ibyārī, *Muḥammad nabī al-ḥubb wa-l-salām*, 157-158.

⁷⁴ Véase Hassan Hanafi, *Les méthodes d'exégèse* (El Cairo: Conseil Supérieur des Arts, des Lettres et des Sciences Humaines, 1965).

⁷⁵ Véase Hassan Hanafi, *Min al- 'aqidah ilá al-thawrah. Muḥāwalah li-i 'ādat binā' 'ilm uṣūl al-dīn*, 5 vols. (Beirut: al-Dār al-Bayḍā', al-Maghrib: Dār al-Tanwīr; al-Markāz al-Thaqāfī al-'Arabī, 1988).

⁷⁶ Véase Hassan Hanafi, *Islam in the Modern World*, 2 vols. (El Cairo: Anglo-Egyptian Bookshop, 1995).

⁷⁷ Hassan Hanafi, “Hermeneutics, Liberation, and Revolution”, en *Islam in the Modern World* (El Cairo: Anglo-Egyptian Bookshop 1995), vol. II, 109.

⁷⁸ Hanafi, “Hermeneutics, Liberation, and Revolution”, 110.

en la revista *Concilium* y traducido al español por *La teología de las religiones en el pensamiento católico*, donde se lee:

La finalidad primordial de la Iglesia no es *traer, sino revelar y promover* el reino de Dios, que ha ido tomando cuerpo desde el principio de la creación. Y, puesto que posiblemente Dios tenga algo más que decir y hacer de lo que dijo e hizo en Cristo, de ahí que los cristianos entablen un *diálogo* con las otras religiones no sólo con el fin de enseñar, sino también de aprender: para aprender, quizá, aquello de lo que jamás han tenido conocimiento en su vida.⁷⁹

Hasan Hanafi nos dice que comparte sus ideas y las de la teología de la liberación que en consecuencia defiende Paul F. Knitter. La teología de la liberación se dirige a todos los pueblos sin discriminación por sus religiones porque aspira a que el reino de los cielos se haga sobre la tierra, que impere la justicia y que se respete la dignidad humana. Hasan Hanafi puede hacer suya la teología de la liberación porque:

Yo no llamaría a este esfuerzo [el de la teología de la liberación] “católico” ni protestante, ni cristiano ni judío, ni hindú o budista porque la teología de la liberación no es una opción sectaria; más bien es un esfuerzo intencional que se basa en la pureza del corazón y en el bienestar social. No es una teología para liberar religiones sino pueblos.⁸⁰

La preeminencia de la práctica sobre la teoría en la teología de la liberación es una constante en el pensamiento de Hasan Hanafi, preeminencia que considera totalmente islámica y que justifica con numerosas referencias coránicas. El último volumen de su obra *Del dogma a la revolución* lleva por subtítulo “La fe y la obra. El imamato”.

La pluralidad en los conocimientos teóricos es posible, pero la unidad en la obra es necesaria pues no se pueden unificar los marcos teóricos de cada persona mientras que sí se puede llegar a un acuerdo en un programa de trabajo unificado.⁸¹

Como es de esperar, Hasan Hanafi se opone a quienes quieren declarar apóstata o infiel a quienes sostienen opiniones diversas: “la divergencia en la teoría no es infidelidad”, y sabe que la acusación de infidelidad, *kufir*, es el arma preferida para aislar al adversario y permitir la violencia contra él, violencia que puede ejercer quien detenta el poder contra los disidentes políticos.⁸²

⁷⁹ Paul F. Knitter, “La teología de las religiones en el pensamiento católico”, *Concilium* 203 (1986): 123-134. URL: <<http://servicioskoinonia.org/relat/315.htm>> (Último acceso 15.12.2023).

⁸⁰ Hanafi, “Hermeneutics, Liberation, and Revolution”, 189.

⁸¹ Hanafi, *Min al-‘aqidah ilá al-thawrah*, 25.

⁸² Hanafi, *Min al-‘aqidah ilá al-thawrah*, 28.

3.1 *Una reflexión final*

La violencia está presente en la historia del mundo islámico y, a pesar de ello, no se puede afirmar que sea esencial al Islam como religión. Hemos visto textos coránicos, de la vida del Profeta, de los fundamentos de la religión y del derecho, o de sus historiadores; también hemos recogido opiniones de musulmanes contemporáneos. La violencia sirvió siempre para alcanzar objetivos políticos, es decir, para asegurar el poder. Incluso en aquellos casos en los que pudiera parecer que es violencia sin otro objetivo que “depurar” el Islam, el afán de poder y dominio sobre el otro es lo que realmente explica la violencia. Sin embargo, la religión puede y debe liberarse de esta circunstancia.

Josep Puig Montada
puigmont@ucm.es

Fecha de recepción: 23/11/2023

Fecha de aceptación: 17/12/2023

CRÓNICAS | REPORTS

Crónica del simposio internacional “El pensamiento vivo de la escuela de Salamanca: Filosofía y guerra”

Por VICENTE VIVAS GONZÁLEZ
Universidad de Salamanca
vvivasgonzalez@usal.es

Entre los días 8 y 9 de febrero de 2023 se celebró en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Salamanca el Simposio Internacional “El pensamiento vivo de la Escuela de Salamanca: Filosofía y guerra”. Este, coordinado por la Dra. María Martín Gómez, contó con el apoyo de diferentes instituciones, como la Fundación Tatiana Pérez de Guzmán el Bueno, la Sociedad de Filosofía Medieval (SOFIME), el Instituto de Estudios Medievales y Renacentistas y de Humanidades Digitales (IEMYRhd) y la propia Universidad de Salamanca (USAL).

El objetivo de este simposio era claro: analizar, estudiar y debatir la vigencia de las tesis propuestas por los maestros de la Escuela de Salamanca y, además, discutir si estas podían ser aplicadas a los conflictos bélicos de la actualidad. Para ello, al congreso asistieron numerosos expertos de diferentes países que comenzaron a exponer sus trabajos tras una breve presentación del simposio a manos del Dr. Antonio Notario (Decano de la Facultad de Filosofía de la USAL), el Dr. Pedro Mantas (Presidente de la SOFIME) y María Martín (Coordinadora del simposio).

La conferencia inaugural estuvo a cargo del Dr. José Luis Villacañas (Universidad Complutense de Madrid), quien expuso un trabajo titulado *La ampliación del concepto de guerra justa de la Escuela de Salamanca*, centrada, principalmente, en la figura del dominico Francisco de Vitoria. Posteriormente, el Dr. Matthias Lutz-Bachmann (Johann Wolfgang Goethe Universität Frankfurt) comenzó aludiendo a la actualidad de las propuestas de la Escuela de Salamanca, centrándose en la Segunda Guerra Mundial y en la actual Guerra de Ucrania para, finalmente, comentar la aproximación a una teoría sobre la guerra justa en Santo Tomás de Aquino y la recepción de esta en la Escuela de Salamanca. Su interesante trabajo fue bautizado bajo el siguiente título: *Die Transformation des Konzepts vom “bellum iustum” in der Geschichte der Philosophie: Von Thomas von Aquin bis zur Schule von Salamanca*.

Tras la finalización de las ponencias del Dr. Villacañas y del Dr. Lutz-Bachmann, llegó el turno del Dr. Andrea Robiglio (KU Leuven), quien inició la segunda sesión con su estudio “*La víspera de la batalla*”: *La cuestión del tiempo y la guerra en Tomás de Aquino y sus lectores del “Quattrocento”*, donde subrayó la importancia de las tesis del aquinate a la

hora de analizar la cuestión de la guerra en la Escuela de Salamanca. Finalmente, esta sesión concluyó con la exposición del trabajo del Dr. Heinz-Gerhard Justenhoven (Institut für Theologic und Frieden Hamburg), titulado *Der theologische Ansatz der bellum iustum Lehre Francisco de Vitoria*, donde mostró cuáles eran las raíces teológicas del Derecho Internacional a través de la obra del fundador de la Escuela de Salamanca.

Por la tarde llegó el turno del Dr. Juan Belda Plans (Universidad de Navarra), quien inauguró la tercera sesión del simposio con un enriquecedor estudio titulado *Melchor Cano, sobre la Guerra y la Paz. Parecer sobre la guerra del Papa Paulo IV vs Felipe II*. A través de esta interesante ponencia, el Dr. Belda se aproximó a un texto del maestro Cano para responder a la pregunta “¿Es legítimo hacer la guerra al Papa?”, demostrando que la cuestión bélica no era solamente noticia por la conquista del Nuevo Mundo. Tras esta, fue el turno de la Dra. Cecilia Sabido (Universidad Autónoma de San Luis Potosí), quien quiso participar desde México con una conferencia dedicada a una importante figura teológica en la Universidad de Salamanca del siglo XV: Fernando de Roa. La exposición de la Dra. Sabido llevó como título *Esclavitud y la guerra según Fernando de Roa*. Tras la conclusión de esta sesión, los asistentes y ponentes pudieron visitar la Biblioteca Histórica de la Universidad de Salamanca, donde contemplaron algunos de los tesoros bibliográficos que custodia la institución salmantina.

El jueves 9 comenzó la cuarta sesión. El primer conferenciante fue el Dr. Michael Schulz (Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn), quien mostró la perspectiva de Bartolomé de las Casas sobre la guerra gracias a una ponencia titulada *La doble renuncia a la guerra justa: los argumentos de Bartolomé de las Casas para salvar a los indígenas y a los españoles*. Después fue el turno del Dr. Francisco Castilla Urbano (Universidad de Alcalá de Henares), quien trasladó la cuestión de la guerra de América a Asia con un estudio al que bautizó *El jesuita José de Acosta y su Parecer sobre la guerra de China*. Posteriormente, la quinta sesión inició con el Dr. Jörg A. Tellkamp (Universidad Autónoma Metropolitana) y su trabajo *Luis de Molina sobre las dudas acerca de las causas para una guerra*. Seguidamente, el Dr. Luis Carlos Amezúa (Universidad de Valladolid), centró su discurso en la figura del jesuita Francisco Suárez con un estudio titulado *Consideraciones de Francisco Suárez sobre la guerra*.

La sexta y última sesión del simposio no dejó a nadie indiferente. El primer conferenciante, el Dr. Maximiliano Hernández (Universidad de Salamanca), trató la cuestión de la guerra a través de una interesante ponencia bautizada como *Emer de Vattel: la guerra en forma frente la guerra justa*. Por último, la sesión finalizó con una interesante charla de la coordinadora del simposio: María Martín (Universidad de Salamanca) quien trató la cuestión de los futuros estudios sobre la Escuela de Salamanca con un estudio titulado *La Escuela de Salamanca: líneas de investigación futuras*.

Finalmente, el Simposio Internacional “El pensamiento vivo de la Escuela de Salamanca: Filosofía y guerra” concluyó a las 19:30 del día 9 de febrero con unas palabras de las personalidades más destacadas de cada institución colaboradora: el Dr. Ricardo Ortega (Rector Magnífico de la USAL), el Dr. Antonio Notario (Decano de la Facultad de

Filosofía de la USAL), la Dra. Ana Cuevas (Directora del Departamento de Filosofía, Lógica y Estética de la USAL), la Dra. María Martín (Universidad de Salamanca), el Dr. Pedro M. Cátedra (Director del IEMYRhd) y el Dr. Álvaro Matud (Director Académico de la Fundación Tatiana Pérez de Guzmán el Bueno).

Como resultado, el éxito del Simposio Internacional “El pensamiento vivo de la Escuela de Salamanca: Filosofía y guerra”, no solo atrajo la atención de investigadores de diferentes países del mundo, sino que, además, logró abrir una nueva vía de debate y diálogo que nos permitirá, en un futuro próximo, continuar demostrando que, lejos de lo que pudiera parecer, las tesis de la Escuela de Salamanca continúan tan vivas como en el siglo XVI.

RESEÑAS DE LIBROS | BOOK REVIEWS

Robert Bartlett. *The Middle Ages and the Movies: Eight Key Films*. London: Reaktion Books, 2022. 277 p. eISBN: 9781789145533. Ebook: \$ 22.50

Reviewed by VÍTOR GUERREIRO
Instituto de Filosofia, Universidade do Porto
vguerreiro@letras.up.pt
and

JOANA MATOS GOMES
Instituto de Filosofia, Universidade do Porto
mjgomes@letras.up.pt

In the first two decades of the 21st century, the Middle Ages became ‘aesthetically fashionable’ in a quite peculiar way. This manifests in the rise of the Middle Ages as a sort of raw material for producing cultural consumption goods (merchandising, movies, television series, video games and boardgames); tourism (medieval fairs, re-enactment); fashion subcultures (medieval core, gothic); music (Bardcore and ‘medieval metal’ would be examples) and design (Middle Ages Modern). The huge popularity of television series inspired by the Middle Ages and disseminated by the technology of streaming platforms (Game of Thrones, Lord of the Rings, House of the Dragon) is a prominent example of the trend. It is perhaps not entirely accidental that such trends emerged in a time, our time, that people like Mark Fisher have described as fundamentally marked by a loss of the ability to imagine a future that is not simply *more of the present*. This is the time when ‘futuristic’ is only experienced as *retro*; when nostalgia, revivalism, pastiche, and remake have become the recurrent forms of aesthetic production, manifesting a felt lack of alternatives even in conceptualizing the present. Concomitantly, academic research about such a plethora of cultural artifacts has also become trendy and many books and articles attempting to explain, describe, analyze, and contextualize this phenomenon have been published.

Robert Bartlett’s *The Middle Ages and the Movies: Eight Key Films* is one of the recent additions to this body of work. It offers a swift-paced and clear reading experience, despite its two hundred and fifty-six pages of running text. It obviously addresses a general audience, and is written in such a way that it will be stimulating and informative for the newcomer as well as for the so-called ‘cinema buffs’ or ‘cinephiles’, but also for those who just like to think about the films they watch. Robert Bartlett is a well-known British historian working in the fields of medieval hagiography (mostly British) and medieval European culture. He is no stranger to the medium of film in roles other than that of viewer or spectator, since he has taken part in BBC documentaries such as *The Normans* (2010).

His latest book comprises a lengthy introduction, eight chapters, each devoted to a specific film, and a concluding epilogue colorfully titled “Wrapping up”. It is not encumbered by the typical scholarly apparatus of heavy footnotes and endnotes, but we are presented with a useful list of works for further reading, both for general purposes and for each of the films discussed. The book is also packed with useful insights and engaging reflections around the ‘case studies’ Bartlett selected to explore what the title of his book announces and is recast in the title of its Preface: “Medieval history on the screen”. It begins with a question that is *not* the question the book attempts to answer, for our knowledge of the answer to *that* question is what gives the book its *raison d’être*: “Where do we get our picture of the historical past?” The answer is right there in the question: we get it from *the pictures*. However, this is a recent historical development, one that goes back to the 1890s, as Bartlett points out, but also a development that came to special prominence since the late 1970s, with the advent of home video competing with cinema theaters and a more generalized access to films in that format. But before these relatively recent developments our ‘picture of the historical past’, as Bartlett points out, came from *reading*, and, in societies where transmission is oral, from *listening*.

Bartlett frames his analyses on this fundamental contrast between literature (especially the historical novel) and the moving image (including cinema and television) “as different ways of turning historical fact into historical fiction” but also on literature as a *source* of the cinematic image. This ‘commerce’ between fact and fiction within representation is, so to speak, the conceptual axis for Bartlett’s approach to his ‘case studies’, i.e. the films he selects: eight representative or ‘key’ films from the 20th century, from different decades and in retrograde order, from the 90s to the 20s, with two films from the 60s and no example from the 40s: *Braveheart*; *The Name of the Rose*; *Monty Python and the Holy Grail*; *Andrei Rublev*; *El Cid*; *The Seventh Seal*; *Alexander Nevsky*; and *Die Niebelungen I: Siegfried*.

One of the merits of Bartlett here lies in not giving any methodological weight to a distinction between ‘high brow’ films and ‘low brow’ movies: the Hollywood blockbuster, new and old, side by side with the revered names of the *film d’auteur*: Tarkovsky, Bergman, Eisenstein, and Lang, as well as the Monty Python parody. No matter how these films may differ in their artistic merits, people will lose sight of any real and useful distinctions if they are not discussed with equal seriousness (snobbery is a moral vice but it also hinders understanding). They all are sources of our shared ‘picture’ of the medieval past. But they are also more than that: their making has a point that transcends the mere portrayal of garments, gestures and setting of a past time. This raises the question of what makes the films selected ‘key’ films. Bartlett is a subtle reader and viewer who understands that an artwork is much more than its apparent subject matter: it is a device through which problems are raised and addressed, and human experience is put in perspective. So the eight movies seem to have been chosen because they exemplify not only different relationships between the moving image and the written word (stories drawn from actual history, from the literature of the past, or

modern fictions with an historical setting) but also because they address specific topics that are of peculiar interest in the context of the 20th century: topics such as the idealization of romantic (heterosexual) love; the nation-state and political ideology; war; religion. These topics are also helpful to frame another question that might come up: what is so special about the *Middle Ages* in cinema, when the bulk of historical films are devoted to the ancient or the early modern world. Something like an answer to this question could be glimpsed from another question: why are the Middle Ages so important to 19th century Romanticism and the myths of nationalism? Significantly, the book's chapters are accompanied by several frames from the films discussed. The first frame shows a scene of romantic love that historically could not have happened, and the last frame could be an illustration of Kracauer's concept of *mass ornament*.

The preface begins by raising the issue of the distinctive features of the cinematic medium relative to other media, particularly the written word. The crux of this distinction lies in the fact that films *show* things, while a text must *tell* them. This difference comes with both possibilities and limitations, each of which is responsible for the abovementioned distinctive features and thus for different ways of representing reality: both film and writing have a 'point of view', but in film this applies literally, as we must see what the camera 'sees'. So while in literature we must imaginatively fill in the 'blanks' inevitably left by a description or narration, in film we are always presented with definite appearances; whereas literature has no problem with the direct use of abstractions (e.g. 'feudalism'), film cannot show abstractions but only convey them by means of visual synecdoche or metonymy, playing with part-whole relationships and associated images. The same applies to the interiority of characters, which literature can handle just as it does abstraction, while film must resort to other means. There are problems shared by both media, such as how to present language and manners in a way that makes the past intelligible but is also credible. And there are problems uniquely related to film's being maximally subject to and dependent on technical changes and money. These questions will be taken up over and over again in the eight chapters but probably the two most significant examples given by the author of this discrepancy between written text and film are the love scene between Adso and the peasant girl from *The Name of the Rose*, and the depiction of the Battle of Stirling Bridge (without a bridge), in *Braveheart*, which ignores even the 15th century anti-English poem on which it seems to be based, but also the sexual relationship between Wallace and Isabella of France, which was historically impossible but could be the filmmakers' intentional or unintentional distortion of the fact that Edward I had a much younger wife.

In addressing the question of adaptation, the author observes how in many cases there is a more or less complex *chain* of adaptations: a medieval source is used by a modern theater play or historical novel and then these will be adapted to film. This question is important because it shows how the link between cinema and medieval sources (in both their fictional and factual aspects) can itself be mediated by a third link, which also becomes part of the story (an example he gives is Jarman's adaptation of Marlowe in *Edward II*, which he uses to contrast with how the prince is depicted in

Mel Gibson's film and to what specific political purpose). Most films about the Middle Ages follow this pattern and the eight films discussed in the book are no exception. Bartlett is amply generous in examples to illustrate his point of view on the several issues he addresses, and doesn't restrict himself to the films he analyzes in each chapter, using several others as counterpoint and a basis for comparisons. By referring to other films in these cases, he allows the reader to gain a wider perspective of how 20th century cinema has reconstructed (and reinvented) the Middle Ages. But his doing so also brings cohesion to the book as a whole, assuaging unavoidable doubts concerning the choice of this film instead of some other. For instance, a prominent absence throughout the book, namely, Dryer's film on Joan of Arc, is compensated in the 'epilogue' ('Wrapping Up'), where the author discusses films with that subject matter. Curiously enough, Bartlett seems to exclude films where women are somehow protagonists rather than mere subjects, which is curious precisely because absence of women is a feature he repeatedly points out and discusses in several of his 'key' examples.

Issues of anachronism and inaccuracy, which come up frequently (if not obsessively) in discussions about historical cinema as a whole, are treated by Bartlett as important but also rather complex and not as something criterial in the evaluation of historical films. In fact, Bartlett explicitly endorses the view that the (artistic) consequences of anachronisms and inaccuracies cannot be assessed or measured in the same way for all cases. The same kind of inaccuracy (e.g. with a date in a caption) has different value and consequences in different films. In some cases, inaccuracy has a negative artistic effect, in other cases such details will have a negligible importance. Sometimes because what matters is the *type* of event or situation being evoked; other times such inaccuracies are deliberately introduced for aesthetic or technical reasons. For instance, the heraldics used in the tournament scenes of Anthony Mann's *El Cid* belong to the 12th century, not to the 11th. However, Bartlett believes this is positively justified by the purpose of rendering those scenes more colorful and dramatic. Sometimes simplification is blamelessly required by the constraints of the cinematic medium, as exemplified in *Andrei Rublev*, with the story of the war between princes that leads to the treacherous alliance with the Tatars and the attack on Vladimir. Not only is actual history simplified to that of a conflict between two brothers but Tarkovsky has one of them represented as leading the raid in person rather than from afar, as would make sense.

It would take too much space to describe all the interesting and variegated cases of historical inaccuracies, deliberate or unintentional, explored by Bartlett. The crucial philosophical point concerns the nature of representation, and we identify here two aspects of which Bartlett seems to be well aware: i) that artistic representations are not only of particular things but also and especially of *types* of things and events; ii) that they *fictionalize* their subject even when this is a historical figure or event, in the sense that it can make it work as a symbol, similarly to how the terms of a metaphor become, within its frame, symbols of shared qualities that can be transferred imaginatively to

other things, thus enabling the thinking of new thoughts. This is why the balloon sequence that opens *Andrei Rublev* may stand for creative effort in a hostile world. As Bartlett suggests, but also for what we are trying to articulate right now: that to understand representations we need to do more than just identify what it literally shows, along with its inaccuracies; we need to ‘get off the ground’ and see the wider connections. This is what enables us to see that *Monty Python and the Holy Grail* mocks the British class system as well as some prevalent forms of ‘medievalism’ in the time; or that *Alexander Nevsky* is as much about the political atmosphere in Eisenstein’s present as it is about the medieval past. That the author shows a keen awareness of this is also why Bartlett’s book is infinitely more interesting than any historian’s list of complaints about the inaccuracies of films ‘based on true events’ could ever be.

Isidorus C. Katsos. *The Metaphysics of Light in the Hexaemeral Literature: From Philo of Alexandria to Gregory of Nyssa*. Oxford: Oxford University Press, 2023. 272 p. ISBN: 9780192869197. Hardcover: £ 70

Reseñado por GUSTAVO RIESGO
 Universidad de Buenos Aires
 gustavo.riesgo@unsta.edu.ar

¿Es posible hablar de metafísica de la luz sin antes precisar qué es la ‘luz’? Parece esta una pregunta retórica o merecedora de una respuesta de Perogrullo, pero basta recorrer el argumento histórico que presenta el volumen en cuestión para ver que muchas propuestas no siempre siguieron este procedimiento intelectual. Desde su misma Introducción se explicitan las objeciones a abusos de la expresión ‘metafísica de la luz’ y también a interpretaciones metafísicas de las metáforas de la luz en los textos hexaemerales. A partir de estos reparos se expande el desafío central de esta tesis: no es suficiente diferenciar cuándo y cómo la terminología y simbolismos de la luz son utilizados de forma figurativa respecto de cuándo y cómo son no-figurativos. Los primeros (*Lichtmetaphorik*) pueden apuntar a una visión cosmológica o a lo sumo, una filosofía de la luz, mientras que los segundos (*Lichtmetaphysik*) representan una semántica analógica. El autor sostiene que, hasta que no se tenga una mejor comprensión de cómo los primeros pensadores cristianos conceptualizaban la luz física, el significado completo de su lenguaje teológico de la luz permanecerá críptico, independientemente de su uso literal, metafórico o analógico. Aparecen también aquí las referencias a los modelos de Baeumker y la figura de Beierwaltes con su tesis doctoral, *Lux Intelligibilis*, una investigación sobre la metafísica de la luz en los griegos y la continuidad que tuvo este tema en toda su obra sobre el neoplatonismo. Igualmente, se advierte cierta subvaloración en el tratamiento dado a Beierwaltes, quizás por su fuerte raíz en lo simbólico y la polémica acerca de las imágenes plotineas con Ferwerda. Sin embargo, el Rev. Katsos propone como gozne de su tesis una necesaria indagación en la mezcla de lenguaje metafórico con metafísica participativa en los libros centrales de la *República* de Platón para desde ahí entender mejor las imágenes lumínicas de los autores hexaemerales. Y justamente, *Lux Intelligibilis* dedica la mitad de su extensión a una minuciosa hermenéutica de estos símbolos platónicos para la luz.¹

Los títulos de las tres secciones principales en que se divide la obra – «*De la vista a la luz*»: *una guía hexameral para los perplejos*; *La luz del mundo: física y antifísica hexameral*; y *La naturaleza de la luz: el amanecer de la primera forma material* – pueden parecer algo elípticos, pero prometen lo que su desarrollo ciertamente cumple. En la primera, se investiga la física hexameral de la luz con el objetivo de recuperar el concepto de luz que sub-

¹ NB: Se espera la publicación de la traducción al español de esta obra programática de Beierwaltes en 2024.

yace en esta literatura. Según el autor, la escuela de pensamiento prevaleciente en la historiografía moderna cuestiona la posibilidad de una antigua física de la luz y, con ella, la posibilidad de una investigación premoderna sobre la naturaleza y propiedades de la luz como agente de cambio en el mundo. Este pensamiento argumenta que el estudio de la luz se hallaba subordinado al estudio de la vista, con la consecuencia de interpretar todas las propiedades de la luz en un sentido puramente visual. A este enfoque llama el Rev. Katsos ‘oculocentrismo’. Sin embargo, tres intentos argumentales diversos para conectar la inteligibilidad de la luz con el ‘oculocentrismo’ le resultan inconducentes. La indagación pormenorizada de la literatura hexaemeral que realiza no apoya esta hermenéutica oculocéntrica. Contrariamente, el autor presenta un detenido estudio de fuentes que revela que la interpretación oculocéntrica se basa en un malentendido sutil pero profundo. Esta confunde la justificación teleológica de la luz, que de hecho se concibe antropocéntricamente, aunque los exegetas bíblicos modificaron el antropocentrismo antiguo dándole un giro cristocéntrico, con la explicación científica de la luz, que es un campo propio de investigación científica independiente de la vista. La confusión oscurece la fina pero importante línea que separa la investigación sobre la naturaleza de las cosas percibidas (física de la luz) y la naturaleza de la percepción (teorías de la visión).

El autor sostiene que existe evidencia textual convincente para un estudio adecuado de la física de la luz en el mundo antiguo y que el camino está abierto para seguir este nuevo enfoque desde dentro del cuerpo de la literatura hexaemeral. En el segundo capítulo, lleva adelante este proceso investigando las razones por las que los exegetas hexaemerales no sintieron escrúpulos en mezclar la ciencia con la exégesis bíblica y consideraron conveniente poner la física de la luz a su servicio. Su análisis muestra que estos intérpretes se basaron en la ‘ciencia dura’ de su tiempo para demostrar que la luz actúa como un agente físico en el mundo. La demostración de la fisicalidad de la luz jugó un papel vital en la hermenéutica bíblica. Esta interpretación fisicalista apunta a la teoría de los cuatro elementos constitutivos del mundo y sus cualidades sensibles en congruencia con una exégesis de la luz que señala, desde el primer versículo del Génesis, el llamado a la física en favor de la hermenéutica. Es importante reconocer aquí el magistral manejo de una enorme cantidad de fuentes que el autor convoca, poniendo en diálogo no sólo a la tradición pre y platónica con sus recepciones conocidas, sino a Aristóteles con Orígenes y los textos herméticos con el Comentario al *Timeo* de Calcidio y los Capadocios. Para el Rev. Katsos la física hexaemeral respalda una versión de la antigua teoría corpuscular de la luz y es parte sustancial de toda la exégesis hexaemeral – en línea con el *Timeo*– que puede encontrarse desde Filón y Orígenes hasta Basilio y Gregorio. Esto le permite sostener que la idea básica de la física hexaemeral de la luz es que no existe una diferencia esencial entre las partículas de fuego, ya sea que se perciban como ‘fuego’ que arde en una fuente o como ‘luz’ que ilumina el espacio. La forma en que aparecen en el capítulo tercero algunas cuestiones relativas a las propiedades físicas de la luz: propagación, cinética, mecánica, velocidad y teoría de campo lumínico, demandan algún entrenamiento en física moderna y la habilidad para seguir al Rev.

Katsos en su ida y vuelta del texto de la Escritura a su intérprete hexaemeral pasando por algún otro autor que aporta la clave hermenéutica. Finalmente, el Rev. Katsos establece un hilo común de hermenéutica hexaemeral de la luz desde Filón hasta Gregorio pasando por Orígenes y Basilio. Tímidamente en un inicio, el tema de la luz como manifestación inmanente del *logos* en la creación emerge gradualmente a medida que avanza en el tiempo la exégesis hexaemeral. El autor afirma que a lo largo de los primeros cuatro siglos de exégesis hexaemeral se preservó la idea de que la luz del *logos* se revela como tal a través del mundo material y esta luz del primer día no es otra que la *lux intelligibilis*. Sin embargo, no como una idea trascendente separada del mundo físico, sino como una forma inmanente distinguible de sus manifestaciones físicas sólo en el pensamiento. Esta distinción conceptual y conexión ontológica entre la luz inteligible y la sensible es lo que pretende expresar la interpretación dual del día uno y el día cuatro de la narración de la creación. Para el autor, el lenguaje capadocio de la 'inmaterialidad' de la luz captura precisamente esta dualidad de la metafísica hilemórfica como ambigüedad hermenéutica, lo que permite que coexista una interpretación espiritualista y fisicalista de la luz de la creación. El luminocentrismo hexaemeral que reconoce el autor da soporte a sus primeras conclusiones. Una vez restablecida la prioridad causal-explicativa de la luz sobre la vista, le es posible responder a la pregunta inicial de la investigación: '¿qué es la luz?' En la literatura hexaemeral temprana, la luz es la fuerza motriz del fuego que explica la propagación de las partículas de fuego en el espacio. Y esto pone de relieve la equívocidad del término 'luz' en las fuentes antiguas como conclusión subordinada del detallado estudio del Rev. Katsos, explicando por qué el amplio debate sobre la 'metafísica de la luz', al igual que la narrativa oculocéntrica, han sufrido desviaciones en su interpretación. Al asumir un concepto unívoco de luz, no terminaron de comprender que se habla de 'luz' de muchas maneras diversas en las fuentes antiguas. Estos diferentes significados de 'luz' no son un equívoco casual, ya que todos ellos se relacionan entre sí a través de una clara cadena explicativo-causal.

Cada sentido de 'luz' denota una parte diferente de la primera cadena causal de producción material. Y con cada uno de ellos se corre el riesgo de hacer una eiségesis que proyecta la idea de la luz de la época en que son leídos los textos hacia el tiempo en que fueron escritos. Adicionalmente, el autor expone una última analogía, íntima a los textos y necesaria de explicitar extensamente. No es posible abordar una metafísica de la luz sin considerar la analogía luz-mente que opera en las fuentes y concluir que la naturaleza inteligible de la luz revela la naturaleza de la mente. Mucho más que eso, la luz y la mente juntas revelan una perfecta relación de correspondencia entre el aspecto inteligible y sensible del ser. La analogía hexaemeral luz-mente supone que las criaturas corporales más simples y más complejas, el fuego y el ser humano, exhiben la misma estructura causal interna, que el *logos* humano y el *logos* de la luz se manifiestan a través del mismo esquema causal. Para evitar lo que sería una lamentable invasión epistémica no se abordan en esta reseña algunas de las conclusiones de carácter estrictamente teológico o de hermenéutica de las Escrituras las que se dejan al mejor juicio de los expertos.

La tesis presentada por el Rev. Katsos para alcanzar su segundo doctorado en la Universidad de Cambridge (2018) no incluía la obra de Gregorio de Nisa en su alcance, que originalmente iba desde Filón a Ambrosio. Felizmente, fue añadida por el autor para esta primera publicación de la Oxford University Press. La bibliografía y citas son un tanto profusas para un texto de menos de trescientas páginas, pero el uso erudito de las mismas y el pormenorizado análisis del tema en sus fuentes justifican esta proporción. Es evidente que, por la relevancia de los textos visitados junto a la originalidad y fuerza del argumento, este volumen se constituye en una excelente obra de referencia y discusión para aquellos interesados en los tópicos y autores aquí congregados.

Enrico Peroli. Niccolò Cusano. *La vita, l'opera, il pensiero*. Roma: Edizioni Carocci, 2022. 588 p. ISBN: 9788829012831. Paperback: € 54

Reseñado por RAFAEL RAMIS BARCELÓ
 Universitat de les Illes Balears – IEHM
 r.ramis@uib.es

Enrico Peroli, catedrático de Filosofía moral en la Università di Chieti-Pescara, es uno de los más reputados expertos de Europa en el pensamiento de Nicolás de Cusa. En el año 2017 preparó la traducción y el comentario sistemático a todas sus obras filosóficas y teológicas (Niccolò Cusano, *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, a cura di Enrico Peroli. Testo latino a fronte. Firenze e Milano: Bompiani, 2017), y presenta ahora una introducción general a la vida, a la obra y al pensamiento del ilustre cardenal.

El volumen de las obras se abre con una Introducción General (pp. VII-LXI), en la que hacía una síntesis de la vida y la obra del Cusano, y luego una traducción al italiano (con el texto latino) de *De docta ignorantia*, *De coniecturis*, *Opuscula (De Deo abscondito, De quaerendo Deum, De filiacione Dei, De dato Patris luminum, Coniectura de ultimis diebus, De genesi)*, *Apologia doctae ignorantiae*, *Idiota (De sapientia, De mente, De staticis experimentis)*, *De visione Dei*, *De beryllo*, *De aequalitate*, *De principio*, *De possesset*, *De non aliud*, *De venatione sapientiae*, *De ludo globi*, *Compendium* y de *De apice theoriae*.

El libro que aquí nos ocupa vendría a ser una ampliación de la biografía y una explicación sintética de las obras que Peroli ya tradujo en su momento. Se trata, por lo tanto, de dos volúmenes complementarios, y utilísimos para introducirse en la obra del Cusano. En español, la bibliografía sobre el cardenal no es tan abundante como en otros países. En Italia, gracias al trabajo de Peroli, se ha dado un paso de gigante, pues no solo permite un acceso mucho más fácil a la obra del Cusano, sino también una comprensión más sencilla de la misma.

El primer capítulo es una elaborada bibliografía de Nicolás de Cusa, en la que Peroli muestra estar al día de la copiosa bibliografía, y da un retrato fiel y acabado de las peripecias vitales y del contexto intelectual y religioso en el que vivió. A través de este capítulo, el lector se hace cargo de la incesante actividad del Cusano, un personaje que alternó su vida intelectual con otros quehaceres en la vida eclesial (como legado del Papa, obispo de Bresanona...), participe no solo de los grandes debates de su época (especialmente, los concilios), sino también de una crítica al aristotelismo de su tiempo, y su interés por las cuestiones cosmológicas y por doctrinas como el albertismo o el lulismo.

Los capítulos siguientes son una exposición sistemática de la obra del Cusano. Procede siempre al hilo del comentario textual. El análisis explica las diversas fuentes de las cuestiones filosófico-teológicas más importantes tratadas por Nicolás de Cusa y aporta, con rigor, los puntos debatidos y las discusiones más significativas de los prin-

cipales investigadores. Peroli procede paso a paso, explicando las diversas partes de cada obra, subrayando algunos aspectos, como, por ejemplo, la pretendida Modernidad del Cusano, sus anticipaciones cosmológicas, sus críticas al aristotelismo, su recepción del legado neoplatónico... Así, el segundo capítulo se ocupa de *La Dotta ignoranza*, y el tercero de *Le Congieture*. El tercero, bajo el título de “la filosofía della mente”, deviene un análisis sistemático de *Idiota*, si bien Peroli aprovecha para explicar los problemas de la mente y el lenguaje, la teoría del conocimiento, la nueva ciencia experimental...

El capítulo quinto, titulado “L'uomo di Cusano” está dividido en cuatro apartados (*homo videns*, que trata de *De visione Dei*; *homo mensura*, acerca de *De beryllo*; *homo ludens*, sobre *De ludo globi*; y finalmente *homo cosmographus*, que es un estudio del *Compendium*). Asimismo, el capítulo sexto, sobre “i nomi di Dio” contiene también otros cuatro apartados (el no-otro, en un análisis del novedoso lenguaje teológico del Cusano; la potencia de Dios, sobre el *De possessit*; un testamento filosófico, el *De venatione sapientiae*; y el último nombre de Dios, *De apice theoriae*).

Debo confesar mi indocta ignorancia sobre el Cusano, un autor que siempre me ha atraído, aunque nunca he logrado profundizar en él. Creo que algunos lectores han llegado también al Cusano desde Llull y que este libro les resultará ciertamente sorprendente. En realidad, las aproximaciones de Eusebi Colomer o Theodor Pindl-Büchel muestran claramente la herencia de Llull en la obra del Cusano. Sin embargo, para Peroli, esta influencia luliana es claramente menor, pues, sobre todo, se dedica a mostrar la recepción de la herencia neoplatónica y mística (Proclo, Dionisio Aeropagita, Escoto Eriúgena, el maestro Eckhart), así como su lectura crítica del aristotelismo (a través de su confrontación con Alberto Magno y Tomás de Aquino, así como de su coetáneo Johannes Wenck). El papel de Heimericus de Campo, fundamental, por ejemplo, para Colomer e incluso en los recientes trabajos de Mario Meliadó, queda reducido y la influencia luliana es casi tangencial. Si se acude al índice final, solo son seis referencias al Doctor Iluminado, muy pocas en comparación con los demás.

Sin embargo, debo reconocer que la lectura de esta obra me ha resultado grata y, hasta cierto punto, convincente en el sentido de que, efectivamente, en una *ultima ratio*, muchos de los problemas presentados por el Cusano se retrotraen a la recepción del legado neoplatónico y aristotélico, en un marco tan singular como fue el siglo XV. No creo, por tanto, que sea una interpretación fuera de lugar, sino que Llull mismo puede verse desde las raíces del neoplatonismo. Ahora bien, hay pasajes de ciertas obras, y en particular de las dos primeras, *De docta ignorantia*, y *De coniecturis*, en los que la influencia luliana me suena, como mínimo, tan evidente como las que cita Peroli. El sabor luliano de ciertos pasajes es inconfundible, si bien el autor del libro los lee a la luz preferentemente de la filosofía tardoantigua y altomedieval, y evita la comparación con Llull. Es una opción hermenéutica totalmente aceptable y viable, si bien resulta difícil para un lulista no ver las huellas lulianas.

Hay un trabajo de Marta M. M. Romano, “Quale incontro tra Cusano e Lullo? Elementi per un paradigma di Lullismo”, en *Niccolò Cusano, l'uomo, i libri, l'opera. Atti del*

LII Convegno storico internazionale. Todi, 11-14 ottobre 2015 (Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2016), 125-148, que no he visto citado en el libro, y que opera en la dirección contraria a la de Peroli: subraya, en la línea que se había hecho también en muchas otras obras como Ermenegildo Bidese, Alexander Fidora y Paul Renner (eds.), *Ramon Lull und Nikolaus von Kues: eine Begegnung im Zeichen der Toleranz. Raimondo Lullo et Niccolò Cusano: un incontro nel segno della tolleranza*, Instrumenta Patristica et Mediaevalia. Subsidia Lulliana, 2 (Turnhout: Brepols, 2005), el estrecho vínculo entre ambos autores.

En todo caso, la obra de Peroli me parece muy seria y pensada, e invita a una relectura del Cusano desde otras lentes, que son, en buena manera, las de algunos expertos en el cardenal y no en Llull. Sin embargo, muchos son los grandes especialistas en el Cusano (como Rudolf Haubst o Kurt Flasch) que han reivindicado de forma enfática la importancia del Doctor Iluminado, tanto en su formación como en sus escritos. Es llamativo que, entre el elenco de las obras de autores que influyeron sobre el Cusano, que se halla al principio del libro, no incluya ninguna de Llull, y sí a casi todos los grandes autores de la Antigüedad y la Edad Media, hasta llegar a Gerson y a Wenck. Se trata pues, al parecer, de un intento de reducir a Llull al mínimo, de ladear su influencia, a fin de mostrar otras fuentes.

La bibliografía que presenta Peroli es muy amplia y está dividida en temas, lo que ayuda mucho a la localización de los diversos trabajos. Representa un digno colofón a una obra bien madurada y muy útil para los lectores. No deja de ser sorprendente que este libro no tenga ni unas páginas de introducción ni de conclusión. Creo que los lectores hubieran agradecido unas someras indicaciones acerca de la finalidad que buscaba Peroli con su obra, así como algunas conclusiones de su particular hermenéutica. Con todo, debe reconocerse que se trata de un volumen valioso, que no se anda por las ramas de la especulación, sino que toca muy de cerca las fuentes del Cusano. Más allá de lo apuntado, deviene un trabajo de un gran valor, cuya lectura recomiendo a las personas interesadas.

Charles H. Lohr. *The Aristotelian Tradition (1200-1650): Translation, Themes and Editions*, edited by Christoph Lüthy and Andrea Aldo Robiglio (Corpus Philosophorum Medii Aevi. Subsidia, 19). Firenze: Sismel – Edizioni del Galluzzo, 2023. 2 vols. vol. 1. xiii+249 p. vol. 2. xxi+216 p. ISBN: 9788892902305. Paperback: € 150

Reseñado por RAFAEL RAMIS BARCELÓ
Universitat de les Illes Balears – IEHM
r.ramis@uib.es

Estos dos volúmenes son un homenaje a Charles Lohr (1925-2015), jesuita, profesor y celebrado erudito. La obra de Lohr ha sido mucho más conocida que su persona, y los trabajos que se recogen en ambos volúmenes forman parte de la bibliografía básica con la que trabajan muchos medievalistas y estudiosos del Renacimiento. Por un lado, cinco artículos selectos y, por otro, la recopilación de las ediciones latinas de Aristóteles (1450-1650).

Recordemos algunos de sus datos biográficos. Gozó Lohr de una sólida formación clásica en el Fordham College, la Fordham University of New York y en el Woodstock College, en Washington D.C., centros docentes de la Compañía de Jesús, en la que finalmente profesó. Durante algunos años enseñó lenguas (latín, griego e inglés) en colegios jesuitas, hasta que pasó a Europa, a St. Andrä im Lavanttal (Austria), no muy lejos de la Alemania en la que se radicó luego. Obtuvo su Licenciatura en Teología (Fordham University) en el año 1962. Muy pronto se dedicó al estudio de las fuentes medievales y, más concretamente, del aristotelismo latino que fue, sin duda alguna, el tema central y fundamental de su labor científica, por la que hoy es especialmente recordado. Ese interés se fue afianzando gracias a una profunda amistad con otro de los grandes expertos de su época, el profesor Charles B. Schmitt (1933-1986). Schmitt y Lohr, en cierto modo, formaron un binomio que hoy sigue siendo indisoluble para el estudio del aristotelismo medieval y renacentista.

Junto con Schmitt, contribuyó de modo determinante en su pensamiento el profesor Friedrich Stegmüller, notabilísimo medievalista, fundador y director del Raimundus-Lullus-Institut en la Universidad de Freiburg i. Br, institución científica en la que Lohr trabajó cuarenta años y en la cual llevó a cabo la mayor parte de su labor académica e investigadora. Lohr dedicó también una parte importante de su tiempo a Ramon Llull, autor sobre el que preparó su tesis doctoral. Hasta 2009, Lohr tuvo su despacho en el Raimundus-Lullus-Institut. Desde 1975 hasta su fallecimiento formó parte de la comisión editora de las *Raimundi Lulli opera latina*.

Los dos volúmenes que reseñamos forman parte de un sentido homenaje, planeado desde 2008, que nunca había llegado a buen puerto. Andrea Robiglio había pedido a Lohr que señalara cuáles eran sus publicaciones más significativas, a fin de preparar un libro con ellas. Lohr escogió solamente cinco: una breve y enjundiosa síntesis sobre lo que

había supuesto el desarrollo histórico del aristotelismo, la introducción al comentario que Miguel Pselo hizo a la Física del Estagirita, su famosa síntesis sobre la “metafísica” del Renacimiento (posiblemente la mejor que se haya hecho, casi después de cuarenta años de su publicación), su trabajo sobre la “ciencia” aristotélica y las “artes” medievales y, por último, un análisis del trasfondo arábigo del *Liber Chaos* de Ramon Llull. Son pocos trabajos, si bien condensan las líneas fundamentales de Lohr.

El segundo volumen es un proyecto en la línea de Charles B. Schmitt, que pretendía completar una lista de todas las ediciones latinas de Aristóteles desde la invención de la imprenta hasta 1650. Este trabajo fue comenzado por Lohr y concluido por Christoph Lüthy, quien, en un texto introductorio, explica los problemas en la elaboración de este catálogo, que al fin ve la luz, siguiendo el método auspiciado por Stegmüller, cotejando los diversos *incipit* y *explicit* de cada obra.

Más allá del valor intrínseco de los artículos, es especialmente interesante el catálogo de obras latinas de Aristóteles, más rico que el que ofreció Risse en su vastísima *Bibliographia philosophica vetus*, obra de la que, en cierto modo, es un complemento perfecto, y un utilísimo instrumento de trabajo.

Asimismo, los estudios preliminares constituyen un sentido homenaje a Lohr. Tras el prefacio de Andrea Aldo Robiglio, se puede apreciar la simpática semblanza de Paul Richard Blum, quien, en pocas páginas, es capaz de ofrecer una imagen cálida del insigne investigador y de seleccionar algunos pasajes significativos para la intelección del aristotelismo medieval y renacentista. Asimismo, Pietro B. Rossi y Luca Bianchi explican con detalle el alcance del proyecto del Aristóteles latino, como la historia de la realización de lo que en su momento parecía una utopía. Sin duda, para las generaciones actuales de estudiosos se agiganta la figura de Lohr al ver de qué modo, en unas condiciones mucho más difíciles que hoy, sin internet ni facilidad en las comunicaciones, pudo llevar a cabo un proyecto que ha permitido tener un mapa fiable del aristotelismo hasta 1650. El tesón de Schmitt y Lohr dio un impulso fundamental a los estudios sobre el aristotelismo renacentista, parangonable al que logró Stegmüller en sus *Repertorium commentariorum in sententias Petri Lombardi* y *Repertorium Biblicum Medii Aevi*, respectivamente. Puede decirse, sin rebajar un punto, que, con todo ello, el estudio de la filosofía y la teología medieval y renacentista podía pisar suelo firme, después de tantos siglos de pensamiento perenne y ahistórico.

El último estudio preliminar, el más extenso y elaborado, se debe a la pluma de Fernando Domínguez Reboiras, que fue colaborador de Lohr durante cuarenta años en el Raimundus-Lullus-Institut. Muchos de los que han leído el ensayo “Metaphysics”, en *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, reproducido (como hemos dicho antes) en este libro, se han preguntado por qué Llull tiene en él un protagonismo tan inusitado. La respuesta la encontrarán en el documentado ensayo de Domínguez Reboiras, quien explica lo importante que fue Llull en su horizonte intelectual, al igual que lo había sido para su maestro Stegmüller. Sin duda, la primera incursión de Lohr en los estudios lullianos determinó claramente su orientación: el análisis de la estructura lógica de su sis-

tema y su relación con el pensamiento árabe. Sus tesis de Llull como *christianus arabicus*, aunque han sido fuertemente discutidas, han marcado una impronta en la investigación luliana. Sin embargo, Lohr fue más allá y supo apreciar la influencia del Doctor Iluminado en el pensamiento renacentista (especialmente en Nicolás de Cusa), cuyas consecuencias aún no se han estudiado con todo el detenimiento que merece.

En todo caso, se trata de un volumen útil y un homenaje a Lohr, que complementa al que ya se le tributó en 1995 en el grueso tomo *Aristotelica et Lulliana magistro doctissimo Charles H. Lohr septuagesimum annum feliciter agenti dedicata*. Hubiera sido una bonita ocasión que en el volumen que reseñamos se hubiese preparado una bibliografía completa. También se hubiera podido reimprimir la entrevista “Intellectual biography. Present and past: Interview with Charles Lohr”, que concedió en 2003 a Cees Leijenhorst. Sin duda, hubieran redondeado la propuesta. Tendremos que esperar a otra ocasión para ello. De momento, cabe agradecer este volumen, que supone una herramienta útil de trabajo, y un tributo póstumo al tenaz investigador.

Édouard Mehl and Christian Trottmann. Eds. *Histoire de la fin des temps. Les mutations du discours eschatologique: Moyen Âge, Renaissance, Temps Modernes*. Strasbourg: Presses Universitaires de Strasbourg, 2022. 493 p. ISBN: 9791034401321). Paperback: € 27

Reviewed by PATRÍCIA CALVÁRIO
 Université Catholique de Louvain
 patricia.calvario@uclouvain.be

The volume begins with a superb introduction by the organizers and includes a total of nineteen papers, representing the contributions of an international conference organized by the “Centre d’études supérieures de la renaissance de Tours (CESR)” in 2019. Its aim is to examine the transformations of the concept of the end of times from the medieval period to modernity from a twofold perspective. First, it provides a detailed internal historical narrative. Second, it presents a broad historical analysis that interprets the gathered materials. This analysis examines how modernity evolved as a result of shifts in eschatological discourse, shaped by historical events and their diverse interpretations. It also delves into the process of how Christian eschatology was secularized in modern philosophical thought.

The introduction (pp. 7-20) illuminates the concept of “eschatology”, demonstrating its intimate relationship with both time and politics. The authors emphasize that eschatology, which deals with the “end of times” or “aion”, focuses not on the quantity of time but on the duration of a specific reign. Therefore, the “end of times” refers to the end of a political regime. Within the Christian tradition, it heralds the cessation of ephemeral earthly dominions, making way for an everlasting kingdom. Christian eschatology’s distinctive feature lies in the tension between the political/temporal and the spiritual realms.

The introduction delves into eschatology’s historical progression within Church doctrine, touching upon medieval debates concerning the beatific vision, the conceptualization of purgatory, the papal bull *Benedictus Deus*, and the dismissal of heterodox notions such as Amaury de Bène’s rejection of hell and paradise, and millenarianism — all of which helped to crystallize orthodox teachings.

However, the authors do not limit themselves to the history of Catholic eschatology; they also explore the development of the eschatological doctrines in contemporary theology.

This comprehensive work is segmented into three thematic sections: the first titled “The Ambivalence of Medieval Eschatology”; the second, “The Eschatological Threat: Strategies of Temporization”; and the third, “The Modern Era: The Epoch of Fulfillment”.

The first part consists of eight papers. In “Le défi de penser l’irrévocable dans le temps

humain des révocations: la notion de Dieu comme fin dans la *Somme contre les Gentils*” (pp. 23-50), Philippe Valin examines what he describes as the human soul’s inherent resistance to the concept of divine eternity. He structured his contribution into three parts: the first addressing the concept of perpetuity, the second focusing on temporality, and finally, he aims to demonstrate how hope, as a theological virtue, communicates the ultimate, irrevocably self-willed end to the created psyche.

In “Contre les apocalypses. Maïmonide et la sécularisation de l’eschatologie juive” (pp. 51-65), Géraldine Roux examines Maimonides’ *Guide for the Perplexed*, providing an analysis of how Maimonides employs Aristotelian concepts to reshape the traditional understanding of apocalypses. Her study focuses on the secularization of these concepts to mitigate their underlying political violence.

Luc Bergmans, in “Ultimes reflets. Comment les primitifs flamands nous disent leurs quatre vérités sur les fins dernières” (pp. 67-83), offers an analysis of the Last Judgement representations by Flemish painters, which are featured in the paper, with a specific emphasis on the role of light.

Matthieu Arnold, “‘Viens cher dernier jour!’ L’attente de la fin des temps chez Martin Luther” (pp. 85-100), suggests that Luther held an optimistic perspective on the end of times, even expressing a desire for its immediate arrival and beseeching God to bring it forth. He delves into Luther’s identification of various signs indicating the world’s end, encompassing anomalies in childbirth, natural disasters, and celestial events (pp. 88-89). Additionally, Arnold explores Luther’s interpretation of the two beasts described in the *Apocalypse* (13:1 and 11), which Luther allegorizes as the Pope and the “Turk”. Notably, Luther, in contrast to some of his contemporaries like Michael Stiefel, avoids predicting a specific date for the world’s end, demonstrating a more cautious approach to eschatology. Arnold’s analysis sheds light on Luther’s complex and multifaceted stance towards the concept of the end of times.

In “A Global Warming Before the Last Judgement? The Conflagration (*Diluvium Ignis*) in Latin Philosophy and Theology (12th-14th Century)” (pp. 103-119), Pascale Bermon examines the origins and interpretations of the term *diluvium ignis* within biblical, philosophical, and patristic texts. Bermon meticulously analyses the various philosophical inquiries surrounding the concept of the final conflagration, as discussed in these sources. These questions include the nature of the fire, its causes, timing and location, the mode of action, and its potential effects. Bermon discusses a wide array of authors, including Peter Lombard, William of Auvergne, Albert the Great, Bonaventure, Duns Scotus, and Robert Holcot. In his analysis, Bermon reveals that the notion of *diluvium ignis* integrates elements of physics, meteorology, and mysticism. The textual sources attempt to rationalize this catastrophic event, offering as many physical and meteorological explanations as possible to enhance coherence, incorporating data from various contexts beyond the biblical narrative. Furthermore, Bermon concludes that in these texts, the cataclysm is not depicted as absolute; instead, it spares the chosen ones, suggesting a selective rather than a total destructive impact. This comprehensive

exploration by Bermon provides a nuanced understanding of medieval perspectives on this eschatological concept, highlighting the interplay between natural science, theology, and belief in medieval thought.

Andrea Tagliapietra, in “*Dispositio novi ordinis pertinens ad tertium statum: Joachim de Flore et l’avant-dernier temps de l’histoire*” (pp. 121-138), discusses Joachim de Flore’s innovative reinterpretation of the Augustinian concept of temporal uniformity, that is, the idea that history is oriented in a linear manner, where the Christian period marks the end of times. While Augustine viewed the Church’s time as the final epoch, Joachim de Flore proposed a transformative third stage, the Age of the Spirit. Tagliapietra explains that time in this stage should not be interpreted in terms of succession, or as a boundary for linear time, but rather as a qualitative transformation. This is a messianic time that reflects the intervention of the Spirit in human history (p. 127). Tagliapietra emphasizes that Flore believes that the third *status* represents a penultimate time; that is, it anticipates the end, but is still internal to the economy of history. This stage is dedicated to realizing the *experimentum mundi*, which involves the geographic manifestation of Christian ideals. Characterized by the extension of monastic utopian ideals to the wider *societas christiana*, this phase aims to include the whole Christian community.

Tara Arrouet’s, “Théologie et politique: le *De antichristo* de Jean Quidort de Paris” (pp. 139-157), explores John Quidort’s eschatological discourse within a political framework. The paper delves into the portrayal of the Antichrist’s advent as seen through the eyes of medieval intellectuals. Arrouet critically examines the literary genre of Quidort’s *De antichristo*, advocating for its classification as a political apocalypse. This perspective places Quidort at a unique intersection between two divergent viewpoints: those fixated on pinpointing the exact date of the Antichrist’s arrival and those who dismiss the possibility altogether. Arrouet maintains that Quidort offers a nuanced approach, suggesting that *human conjecture*, which does not have the same degree of certainty as a mathematical demonstration (p. 155), can lead to an estimation of the Antichrist’s arrival that is both flexible and precise.

The first section concludes with Bruno Pinchard’s contribution, “Dante ou l’Apocalypse contenue. Sur le chien de justice et autres figures eschatologiques” (pp. 159-174). This paper explores the notion of *katechon*, the restraining force or entity that postpones the emergence of the Antichrist and delays the end of the world, as depicted in Dante’s works. Pinchard asserts that there is no other restrainer besides the *Commedia* and the poet (p. 160). As such, all elements in Dante’s writings are analyzed through this lens. The contribution primarily focuses on the interpretation of the character Beatrice.

The second section, comprising six papers, begins with Christian Trottmann’s “Trois témoins de l’évolution des discours sur l’eschatologie à la Renaissance: Denis le Chartreux, Nicolas de Cues et Charles de Bovelles” (pp. 177-205). Trottmann chooses to analyze three prominent Renaissance figures outside the context of late scholasticism. Denis the Carthusian represents a traditional view of eschatology, emphasizing themes like death, both particular and general judgment, the torments of hell, and the vision of God in

celestial paradise. This classical approach sharply contrasts with the innovative ideas of Nicholas of Cusa, who focuses on the resurrection of Christ and humanity. He even ventures to suggest a date for the world's end, offering theological reasoning for placing it in the distant future. Charles de Bovelles, meanwhile, adopts a distinctly philosophical approach, largely devoid of Christological foundations. He offers philosophical justifications for the resurrection, drawing on the concept of entelechy. Bovelles' work is seen as a precursor to secularization (p. 205).

Fosca Mariani Zini, "Pas encore et pourtant déjà: l'identité eschatologique selon Marsile Ficino" (pp. 207-225), examines Ficino's conception of the eschatological identity and the "between time", that is already here but at the same time not yet accomplished. Ficino views the soul as a crucial junction where two significant concepts meet: the end of time (*eschaton*) and the anticipation of something new (*novum*). The soul is portrayed as the driving force behind an identity that is eschatological. This identity takes on the characteristics of the "millenarian Christ". Ficino incorporates elements from astrological traditions to further understand this eschatological identity. Astrology, with its focus on celestial influences, provides a framework for interpreting the signs or characteristics of this end-times identity. Commenting on Ficino's conception, Mariani Zini notes that he is seeking a form of salvation that exists both within history and at its edges. This suggests a state of being that is in the world but also transcends it, occupying a liminal or transitional space just before the final, culminating events of history. This state is not just a personal attitude of individuals. Instead, it is described as a specific moment in the broader scope of creation, implying that this anticipation of the end times and the new era is a collective, universal experience that affects the entirety of creation.

Olivier Ribordy's, "Fin du monde et fins dernières: diversité des horizons eschatologiques chez Pierre d'Ailly et Francisco Suárez" (pp. 228-250), highlights that Pierre d'Ailly approaches the concept of the world's end from two distinct perspectives: geographically, referring to the physical limits of the world, and temporally or eschatologically, focusing on the final events in the history of the world. Ribordy's analysis draws extensively from d'Ailly's *Sermon of All Saints*, which provides an exegesis, of the passage from Revelation 12:1. This sermon is instrumental in Ribordy's exploration of how d'Ailly interpreted and conveyed the signs that might precede the end of the world. In contrast, Francisco Suárez focuses on individual eschatology, particularly concerning the destiny of the human soul. His work offers a detailed account of the journey towards the ultimate end of human existence, namely, eternal beatitude.

Philippe Debroise, in "Un nouvel âge de la variation? Prophétie et astrologie chez Nicole Oresme" (pp. 253-281), presents the argument that Oresme recognized the validity of certain divinatory methods, including prophetic vision and astrology. This stance put forward by Debroise offers a contrast to the more commonly held perception of Oresme as an opponent of such methods. In fact, Oresme's work often seamlessly integrates philosophy, astrology, and prophecy, creating a harmonious blend of these disciplines. Oresme's criticism of astrological divination is driven by his aim to prove that completely

unique events can and will happen. These unique events might either mark the end of history or start a new era. His criticism has an underlying eschatological goal. He uses mathematics to argue that the future will not just repeat what has happened in the past but will bring something completely new and never seen before.

In “Astrologie et eschatologie au XVe siècle: le *Prenosticatio* de Jean de Bruges (1444)” (pp. 283-301), Jean Patrice Boudet and Marianne Zentz analyze Jean de Bruges’ work, focusing on his defense of astrology. They explain that, according to de Bruges, legitimate astrology is not about predicting specific or individual events, which he dismisses as superstitious vanities. Instead, true astrology is concerned with studying the impacts of planetary movements on humanity as a whole. In *De fine seculi*, Jean de Bruges acknowledges that only God knows the precise date of the world’s end, but he nevertheless estimates it to be around 1765 based on his analysis of Saturn and Jupiter’s positions (p. 298). The authors conclude their paper by suggesting that de Bruges did not achieve the same level of success as Pierre d’Ailly, partly due to the absence of a skilled editor.

The final contribution in the second section is authored by Miguel Á. Granada, titled “Andreas Osiander’s Eschatology: from the *Nürnberg Ratschlag* (1524) to the *Coniecturae de ultimis temporibus ac de fine mundi* (1544)” (pp. 303-331). Osiander is renowned for editing the first edition of Copernicus’s *De revolutionibus* and authoring its anonymous preface. Adhering to the principle of *sola scriptura*, Osiander exclusively used scriptural sources to formulate his eschatological arguments and propose a date for the end of the world. However, he emphasized that this was merely a *conjecture*, acknowledging that only God possesses the knowledge of the actual timing.

The third and final section begins with Laura Ackerman Smoller’s contribution, “Looking for the End in Late Medieval Germany: Wolfgang Aytinger’s Commentary on Pseudo-Methodius” (pp. 335-360). Smoller illustrates how Aytinger, drawing on Pseudo-Methodius’s *Revelations* and selectively using astrological sources, foretold the end of Muslim rule by a savior emperor who would also act as a reformer of the Church. Aytinger regarded astrology as divinely inspired. Nevertheless, he refrained from employing it to pinpoint the exact timing of the apocalypse. Instead, he used it to emphasize his vision of the near future as a period marked by clerical corruption, which he believed would be resolved with the advent of the last emperor. His use of astrology also served to support his chronology of the end times.

Édouard Mehl, in “Eschatologie et histoire dans le *De novo orbe* (1619) et le *De conversione Hebraeorum* (1620) de Christoph Besold” (pp. 361-381), places Christoph Besold within an eschatological and millenarian tradition that begins with Christopher Columbus. Contrasting with the belief that the end of times (*consummatio saeculorum*) would follow the announcement of God’s kingdom to the entire world, a notion associated with Columbus’s discovery of the “new world”, Besold argues that the Kingdom of God will be established not simply after the evangelization of the “new world” but following the conversion of the Jews and the re-establishment of the original apostolic church.

Manuel Lázaro Pulido, in “Un temps eschatologique nouveau pour un monde nouveau: l’*Apocalypse Nouvelle* du bienheureux Amadeo da Silva” (pp. 383-399), examines the lesser-known work of Amadeo da Silva, where he details the revelations communicated by the angel Gabriel. According to these revelations, the decline of the Church will be addressed by seven angels who will bring forth an angelic pope. This pope will form an alliance with a universal monarch, triumph over the Antichrist, and subsequently, the end of times will follow. Pulido also explores the significance of angels and the Immaculate Virgin within the context of the *Apocalypsis Nova* and their roles in its eschatological discourse.

Gwladys Le Cuff’s paper, titled “*Quae erant abscondita sunt manifesta: la vision du bienheureux Amadeo par Pedro Fernández de Murcia et la demeure des élus selon l’Apocalypsis nova*” (pp. 404-430), also centers on Amadeo da Silva, but from an art historical perspective. Le Cuff delves into various artistic depictions of Amadeo’s visions, particularly emphasizing the works of Pedro Fernández de Murcia. The article pays special attention to the iconography of eschatology, exploring how these visual representations capture and interpret the themes of Amadeo’s visions.

In the final contribution, “La prophétie politique de Tommaso Campanella: apocalypse et mondialisation” (pp. 431-446), Saverio Ricci analyzes Tommaso Campanella’s work, highlighting his vision of an ideal “City of the Sun”. This envisioned utopia is a universal monarchy led by the Pope and sanctified Christians. Campanella identifies two major barriers to this ideal: Islam, which he views as serving the Antichrist, and Machiavellian politics, aimed at augmenting the power of states or empires. According to Campanella, Christianity provides the most accurate interpretation of both the Law and natural reason and with the help of the sacraments, Christianity can unite humanity under a single state that would achieve perfect justice before the end of times (p. 444). Saverio Ricci emphasizes the Christological aspect of Campanella’s metaphysics, identifying Christ as the “first reason”. Finally, Ricci concludes that Campanella’s vision is post-Christian in nature, advocating for the self-redemption of humanity through political means. In this framework, by the time the Savior arrives, humanity would have already rendered itself worthy of eternal life through its own efforts.

The book ends with biographical notes on the authors, accompanied by an index of names and a comprehensive index of scriptural passages referenced throughout. This volume is a thorough and enlightening exploration of eschatological thought, covering a vast array of historical periods, disciplines, and various cultural, linguistic, and confessional contexts. Notably, its inclusion of perspectives from lesser-known authors significantly enriches the depth and breadth of our understanding of these complex themes.

Natalia Jakubecki, María Cecilia Rusconi y Natalia Strok. Eds. *Platón cosmólogo: Recepción del Timeo entre la Edad Media y la Temprana Modernidad*. Buenos Aires: Wi-nograd, 2022. 686 p. ISBN: 9789874472182. Paperback: ARS 8500

Reseñado por FRANCISCO IVERSEN
 Universidad de Buenos Aires
 franciscoiversen@hotmail.com

Escrito hacia el final de la vida de Platón, el *Timeo* forjó decisivamente la manera de concebir el cosmos. El *Timeo* es el diálogo más citado por Aristóteles y el que modela la ontología de las diferentes versiones del platonismo en la época helenística e imperial. La omnipresencia del *Timeo* en la Antigüedad y su proyección en el Renacimiento no implicaron, sin embargo, ni acuerdo ni unanimidad acerca de la interpretación del diálogo en su conjunto o de las diversas cuestiones particulares que plantea.

Es para introducirse a este particular fenómeno de recepción textual y para detectar sus hitos a lo largo de las lecturas del *Timeo* durante la Edad Media y a comienzos de la Modernidad que Natalia Jakubecki, Cecilia Rusconi y Natalia Strok han editado *Platón Cosmólogo: Recepción del Timeo entre la Edad Media y la Temprana Modernidad* (en adelante PC).

Al respecto, aunque no deja de ser atendible el *dictum* de no juzgar al libro por su portada, es de gran ayuda la contratapa de PC. Allí, entre otras cuestiones, se enuncian las dos partes en las que se divide la obra: (1) un análisis descriptivo de la suerte del diálogo en las tradiciones griega, árabe y latina; (2) una antología de fuentes en versión bilingüe que son hitos en la recepción del *Timeo*. Al abrir el libro, encontramos, además de las dos secciones principales, un brevísimo capítulo de clausura que analiza las imágenes y diagramas hechos para interpretar el diálogo. Este último resulta fértil para dimensionar la importancia de lo pictórico para comprender el giro naturalista que Platón hace en este diálogo.

La primera parte es introductoria pero erudita. Escrita por Bastitta Harriet, Cardigni, Oro Hershtein, Jakubecki, Rusconi, Buffon, Castello y Paul, resulta un texto muy útil para ubicarse en tiempo y espacio en referencia a los distintos escenarios en los que el *Timeo* es leído: la antigüedad griega helenística e imperial, la tradición latina antigua, el renacimiento carolingio, el siglo XII, la escolástica, el Renacimiento y la Modernidad Temprana. Así, mientras que centralidad del diálogo destaca desde la antigüedad hasta la modernidad, no siempre se tuvo acceso directo a la pluma platónica y se conoció el *Timeo* gracias a las versiones acotadas que circulaban del *Comentario* con traducción de Calcidio y, en menor medida, al propio de Cicerón.

Al comenzar con la segunda parte, resalta la tarea titánica que implicó la redacción de PC en tanto en este conviven más de quince autores. Respecto de cada uno se presenta su vida y su obra. Además, se presenta una versión bilingüe de los textos en los

que impacta más la recepción del *Timeo* con énfasis en el concepto que opera como hilo conductor en este espectro: el alma del mundo. A continuación, se menciona someramente el aporte de cada autor.

Así, en primer término, se incluye una versión bilingüe de la traducción del texto de Calcidio, necesaria para comprender a los autores, tratados a continuación en la obra, que comentan esa versión del texto.

Los autores del siglo XII tratados y traducidos son Bernardo de Chartres, Guillermo de Conches y Pedro Abelardo. Sobre el primero, Rusconi traduce la sección *De anima mundi* de las *Glosas sobre Platón* de Bernardo en las que se destaca el carácter vivificante del alma del mundo como mediadora entre lo inteligible y lo sensible. Respecto de Guillermo, Chippano presenta al autor y su obra mientras que Cardigni y Fuentes Padgett traducen pasajes de las *Glosas sobre Platón* en donde se explica cómo opera el alma del mundo. Destaca la pluripotencialidad del alma del mundo y el tratamiento del tiempo en la creación. Finalmente, Jakubeki señala que Abelardo no comenta a Platón, más bien lo toma como ejemplo de la revelación intelectual de Dios a los gentiles e intenta fundamentar que el concepto del alma del mundo es una vía análoga para referir al Espíritu Santo.

En referencia a los textos escolásticos, PC presenta textos didascálicos de la Facultad de Artes y a los siguientes autores: Alberto Magno, Tomás de Aquino, Enrique Bate y Meister Eckhart. Lo primero, Buffon presenta cuatro textos didácticos de la Facultad de Artes parisina que refieren al alma del mundo de diversas maneras –principio motor, forma separada, etc.– en un posible intento por amalgamarla con nociones aristotélicas. Esta última tendencia se vuelve más patente en Alberto. Castello y Russano traducen dos pasajes donde se detecta una resignificación del alma del mundo y la reduce a una *virtus* que mueve al primer cielo. En esta línea, según D’Amico, Tomás de Aquino lee el *Timeo* desde Aristóteles y Simplicio. Como Simplicio, Tomás entiende que muchas de las críticas aristotélicas al alma del mundo se solucionan con una lectura menos literal. Buffon señala que también Enrique buscaría interpretar a Platón desde Aristóteles. Este concluiría que “alma del mundo” es una manera universal, aunque metafórica y figurada, de hablar de todo tipo y especie de alma. Castello señala que Eckhart se escinde de estas tendencias, por una parte, equipara al alma del mundo y al Hijo, por otra, critica la propuesta del *Timeo* respecto a la mediatización de la creación divina.

Finalmente, en el Renacimiento y la Modernidad, PC destaca a Francesco Petrarca, Nicolás de Cusa, Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola, Pietro Pomponazzi, Giordano Bruno y Ralph Cudworth. Según Borelli, el primero resaltaría la figura histórica de Platón como un filósofo pagano que defendió la creación. Siguiendo a Agustín, Petrarca entiende que el pensamiento platónico es ajeno a la doctrina cristiana.

Ya en el siglo XV, como señala Russano, Nicolás de Cusa embate contra los platónicos chartreses y entiende que la función del alma del mundo es garantizar el cumplimiento de la providencia divina. Asimismo, el cusano habría asimilado al alma del

mundo con la operación intratrinitaria: la asocia al Verbo en tanto modelo y con el Espíritu Santo por su acción vivificante.

Sobre Ficino, Paul resalta la fertilidad que cobra el *Timeo* para responder a los interrogantes filosóficos de Marsilio: suministra claves para explicar la generación del mundo a partir de la gracia y bondad divinas; aporta al *anima mundi* como elemento activo que se contrapone a la pasividad de la materia; presenta la figura demiúrgica, establecida ahora como modelo macrocósmico de la naturaleza creativa del hombre.

Al respecto de Pico, Bastitta Harriet muestra el lugar que toma el diálogo –junto con sus comentarios neoplatónicos y en conjunto con obras aristotélicas, cabalísticas y cristianas– en la armonización que el mirandolano establece entre Dios, la *materia prima* y tres mundos: el intelectual-angélico –lo inmutable e indivisible–, el celeste-anímico-racional –el alma del mundo como intermediaria entre ambos– y el sensible-terrenal –el devenir–.

Borelli señala que Pomponazzi habría accedido a la traducción de Ficino y al *Comentario* de Calcidio, explica cómo las nociones del diálogo son asimiladas desde un marco aristotelizante y presenta el debate sobre si su objetivo era sincretizar al *Timeo* con tesis aristotélicas. Destaca que Pietro asimile a las especies divinas con los inmortales creados por el demiurgo platónico para producir los entes perecederos.

Por su parte, según González Ríos, Bruno es menos caritativo en tanto no concibe el dualismo ontológico ni que las Formas puedan existir con independencia de la materia. En la misma línea, entiende que la *khóra* platónica se identifica con la materia aristotélica y no tiene un rol pasivo como receptáculo, es un principio formal que despliega por su propia acción una pluralidad de determinaciones.

Finalmente, en el siglo XVII y entre los platónicos de Cambridge, Cudworth refiere al *Timeo* en el monumental ataque contra el ateísmo plasmado en su *True Intellectual System of the Universe*. Según Strok, el profesor de Cambridge entiende, contra la visión neoplatónica que confundiría creador y creatura por postular un mundo y un alma eternos, que la creación descrita en el diálogo es temporal.

Como corolario, *PC* es una perfecta introducción al *Timeo* y sus vicisitudes históricas, así como una fuente muy fértil para helenistas y medievalistas. Así como parece imposible unir la cantidad de grandes temas e ideas en el diálogo, lo propio sucede con la cantidad y variedad de autores y temas en este compendio. A todo lo anterior se suman otras virtudes. Primera, muchos de los autores y textos están por primera vez en castellano. Segunda, para algunos de los filósofos referidos, mayormente no canónicos, *PC* suministra una clara y minuciosa introducción e invitación a su lectura. Como dato postrero, cabe destacar que toda la obra se hizo en tiempo récord, durante la pandemia de Coronavirus y a pesar de las dificultades de acceso a las fuentes de trabajo.

Irene Binini. *Possibility and Necessity in the Time of Peter Abelard*. Leiden and Boston: Brill, 2022. 326 p. ISBN: 9789004470286, Hardback: € 146.28

Revisto por VERA RODRIGUES
Instituto de Filosofia, Universidade do Porto
verarvarjota@gmail.com

Reunindo e aprofundando os frutos de uma investigação que remonta ao doutoramento e prosseguiu através de uma série de artigos publicados nos últimos anos, Binini oferece neste livro o primeiro estudo sistemático e abrangente da lógica modal de Pedro Abelardo. Trata-se, neste domínio, de um contributo notável a esse imenso e intenso empreendimento em curso que é o da exploração de manuscritos, edição e estudo dos textos das escolas lógico-filosóficas do séc. XII. Durante muito tempo centrada quase exclusivamente na figura extraordinária de Abelardo e na questão dos universais, a investigação sobre os desenvolvimentos da lógica no séc. XII tem vindo a iluminar o cenário colectivo em que se move Abelardo, permitindo uma melhor compreensão dos cerrados debates entre mestres que comungavam de um mesmo corpus textual e doutrinal e de um certo número de problemas lógicos, gramaticais, filosóficos e teológicos. De modo que o método de identificação, noutros textos – glosas e comentários frequentemente anónimos, frequentemente únicos –, de posições acerca das quais Abelardo se pronuncia nas suas obras é duplamente fecundo, tanto no que diz respeito ao nosso conhecimento das diversas escolas lógico-filosóficas do séc. XII e das posições adversárias referidas por Abelardo, quanto à apreciação da própria originalidade e sofisticação das teorias atribuídas ao mestre do Paleto. É este o método e a perspectiva aplicados também por Binini e daí o redobrado interesse que o seu trabalho oferece. A estas duas vertentes acresce a intersecção com temas e modelos da filosofia contemporânea, evocados nos caps. 8 e 9, em particular no que respeita à semântica dos mundos possíveis.

O interesse vivo e crescente pela análise das proposições modais, a partir do início do séc. XII, está bem documentado. Porém, além dos estudos consagrados a aspectos da teoria modal de Abelardo, nenhum confronto sistemático ou estudo comparativo havia ainda sido feito das teorias coevas das modalidades com o pensamento modal de Abelardo. É a essa tarefa que é dedicada toda a primeira parte do livro. O ponto de partida é essencialmente, como não podia deixar de ser, o trabalho de S. Knuutila e a sua caracterização dos modelos modais herdados da Antiguidade (assentes em Aristóteles, Boécio, Agostinho), com particular atenção ao paradigma boeciano dominante no séc. XII e às posições de Anselmo, Pedro Damião ou Garlando (cap. 1). Com base num importante *corpus* textual, Binini traça a recepção desse legado e das principais discussões acerca das proposições modais que, no início do século, se declinavam sobretudo em dois aspectos, gramatical e semântico: quanto ao papel que nelas desempenhavam os modos e quais as suas relações com as proposições categóricas

e não modais (cap. 2); quanto a saber se os termos modais ‘possível’ e ‘necessário’ tinham ou não denotação, *i.e.*, se se predicam de coisas ou de entidades proposicionais (cap. 3).

Sublinhe-se a relevância do corpus textual em que se apoia a autora, que inclui textos inéditos (cerca de 20 mss. utilizados), outros apenas transcritos, outros ainda com edições muito parciais ou apenas descritos e catalogados. Esses textos são repartidos por quatro grupos, o maior dos quais é, sem surpresa, o dos comentários ao *Peri hermeneias*. De acordo com as siglas propostas por Marenbon no seu “Working Catalogue” (2000) fundadora, adoptadas pela generalidade da comunidade científica (remetendo a letra para o título da obra comentada), são eles: H4 e H5, muitos próximos entre si e tradicionalmente atribuídos a Abelardo, embora esta atribuição tenha sido recentemente posta em dúvida; H9 e H11, XIIⁱⁿ, ambos ligados à escola de Guilherme de Champeaux, com paralelos na *Dialectica* que Abelardo atribui ao seu mestre, sendo H9, segundo Iwakuma, uma revisão de H11; H8, *i.e.*, as Glosas ao *De interpretatione* da autoria de Abelardo que integram a sua *Logica ingredientibus* (doravante *LI*, ca. 1115-20; reeditadas por Jacobi e Strub, 2010); H13 e H20, datáveis do segundo quarto do séc. XII, talvez do círculo de Joscelino de Soissons; H17 e H15, compostos provavelmente nos anos 30 e revelando ambos um conhecimento pelo menos parcial da *LI* - tendo o último texto sido editado por P. King com o título de *Glossae ‘Doctrinae sermonum’* (2010). Enfim, o mais recente dos comentários ao *Peri hermeneias*, H21 (*Summa perihermeneias*), datável de ca. 1150, que mostra um nível de discussão bem mais avançado e utiliza já a distinção *de re / de dicto* para a interpretação das modais. Um segundo grupo contempla os textos particularmente relevantes para aspectos mais precisos da reflexão sobre os conceitos de possibilidade e necessidade, como o são os conceitos de potência e impotência a partir das *Categorias* de Aristóteles; ou o dos acidentes separáveis e das relações modais entre a substância e as suas propriedades, segundo Porfírio na *Isagoge* (particularmente relevantes na discussão das possibilidades simples não actualizadas, discutidas sobretudo no cap. 9). De Abelardo, destacam-se os comentários à *Isagoge* e às *Categorias* integrados na *LI* e, do seu círculo, as *Glossae secundum vocales* (P11, ed. Iwakuma) e o comentário a Porfírio da *Logica nostrorum petitioni sociorum* (LNPS). Para além disso, são exploradas as definições de ‘necessário’ nos comentários P14 (ed. Iwakuma), P15, P16 e P17 (deste último aguarda-se a edição de C. Tarlazzi), bem como em quatro comentários aos *Silogismos hipotéticos* de Boécio (SH2, SH3 e SH4). Em terceiro lugar, um pequeno número de tratados autónomos do século XII inteiramente dedicados às modalidades, em especial: M1 e M3, datados dos mesmos anos de composição da *Dialectica* de Abelardo, com a qual mostram proximidade textual; e o *De propositionibus modalibus* (M2, ed. Jacobi & Strub, 2010), provavelmente posterior a 1120, talvez ligado à escola de Joscelino de Soissons. O quarto grupo, por fim, compreende textos mais longos com uma secção importante sobre as modalidades: para além da *Dialectica* de Abelardo, também a de Garlando, ocasionalmente as *Introductiones montane maiores* (cuja secção sobre as modalidades será datável de ca. 1150; ed. Bos e Spruyt, 2017); o *Compendium logicae porretanum*, composto em meados do século (ed. Martin, 1983); e, da segunda metade do

século, a inédita *Ars meliduna* (ca. 1160-75) e a *Summa dialectice artis*, de Guilherme de Lucca (ca. 1175-94; ed. Pozzi, 1975). Trata-se, portanto, de um corpus inteiramente circunscrito à lógica, com um arco temporal cobrindo *grosso modo* a primeira metade do séc. XII.

Quanto a Abelardo e à sua teoria modal, são-lhe consagradas as segunda e terceira partes, culminando a última com o exame da sua reflexão sobre os conceitos modais de possibilidade e de necessidade, à luz das suas implicações epistemológicas e metafísicas – em particular no que diz respeito ao problema da presciência divina. Se o avanço da investigação tende a relativizar algumas das inovações atribuídas a Abelardo, deve-se, segundo a autora, reconhecer-se-lhe o mérito de ter sido o primeiro autor medieval a ter sistematicamente em conta a importação existencial na lógica modal e a interessar-se pelo fundamento ontológico das modalidades. Da *Dialectica* aos comentários ao *Peri hermeneias*, a abordagem distingue-se pela consistência e sofisticação da análise das proposições modais. Estas são discutidas, na *Dialectica*, como parte da teoria das proposições categóricas, e os modos definidos pelas características morfológicas e sintáticas das proposições que os contêm, com insistência na sua quantificação e negação e na relação com outros operadores (tais como as determinações temporais), acompanhadas de frequentes reflexões sobre a semântica das proposições modais e sobre a significação de ‘necessidade’ e de ‘possibilidade’. As *Glosas ao Peri hermeneias* da *LI* retomam muito do exposto na *Dialectica*, numa teoria mais amadurecida. Como o mostra Binini, para além de uma preocupação acentuada com as regras de conversão e de inferência silogística na *LI*, as principais diferenças dizem respeito a aspectos semânticos, como é o caso da distinção entre interpretação *de rebus* e *de sensu* das modais (e em particular o modo como se relacionam logicamente entre si), ou do alcance existencial das proposições modais e das relações semânticas entre proposições de necessidade e de possibilidade.

O confronto com as teorias coevas mostra assim que a significação dos termos modais e a denotação constituíam o grande problema com o qual se confrontavam Abelardo e os seus contemporâneos, no sentido de uma desreificação dos termos modais. Essa posição deflacionária encontra-se já na *Dialectica*, onde, tal como depois na *LI*, Abelardo insiste que os modos nominais não têm denotação. Em contrapartida, embora Abelardo seja quem investiga e teoriza sistematicamente essa distinção, a questão de saber se os termos modais referem coisas (*res*) ou entidades proposicionais (*sensus* ou *dicta*) é reconhecida e discutida em muitos outros textos coevos. Encontramo-la em M3, *e.g.*, que defende que os termos modais se aplicam ao *sentido* das proposições não modais. Ao invés, a leitura *de rebus* de Abelardo consiste em defender que os modos referem as próprias coisas que correspondem aos referentes das proposições simples correspondentes, e não ao seu conteúdo proposicional (p. 89): as proposições sobre possibilidade dizem respeito à não-incompatibilidade com a natureza das coisas, ao passo que as proposições sobre necessidade exprimem o que, a natureza das coisas requer ou exige.

Esta definição de possibilidade em termos de não repugnância da natureza não é originalidade de Abelardo. Porém, só a partir do início do séc. XII começa a ser usada sistematicamente na lógica modal, sobretudo no caso de possibilidades que nunca serão actualizadas; por outro lado, a definição de necessidade da *LI* é atestada nos textos ligados ao seu ensino (*LNPS, Glossae secundum vocales, De propositionibus modalibus*). Tudo indica, portanto que, ao fazer da *natura rerum* a base da definição de termos modais, Abelardo terá estado na origem de uma semântica modal sistemática baseada na natureza, onde se cruzam a discussão das possibilidades *extra-actum* e a do estatuto ontológico da possibilidade.

Quanto àquele que é geralmente considerado como o maior contributo para a história da lógica – a distinção entre exposição *de dicto* / *de re*, e que é a base da sua semântica modal, parece confirmar-se a leitura de Knuutila segundo a qual Abelardo interpreta todas as proposições *de rebus* sobre possibilidade e necessidade como possuindo uma importação existencial implícita – opondo-se, neste aspecto, à posição comumente aceite pelos seus contemporâneos (cap. 4). É um dos pontos em que a *Dialectica* e a *LI* diferem consideravelmente, esta última mostrando um aprofundamento que Binini interpreta precisamente à luz da consciência de algumas dificuldades relativas à conversão e à quantificação e importação existencial das modais, levando-o a restringir a validade do sistema modal às proposições que não contenham termos não denotativos. O cap. 5 expõe precisamente o aspecto problemático da predicação de termos vazios e das suas implicações em termos de importação existencial. Na *LI*, Abelardo defende em contra-corrente que uma proposição modal só é verdadeira quando o seu sujeito denota algo que existe na situação actual (ou seja, quando é uma proposição afirmativa *de rebus*), e que, por conseguinte, as leis de inferência e equipolência entre posições modais apenas são válidas se os termos referidos tiverem existência actual: de modo que entre elas pode-se estabelecer uma relação lógica, mas não uma relação semântica. O que é coerente com a posição anterior de Abelardo segundo a qual entre proposições de possibilidade e proposições de necessidade existe uma mera relação de concomitância (*comitatio*) ou equipolência, mas não de inferência em sentido próprio. Este é precisamente um dos pontos sobre os quais, no cap. 8, Binini assentará a sua leitura de que quer o ‘possível’ quer o ‘necessário’ devem ser considerados modos primitivos no sistema modal de Abelardo, que não podem ser interdefinidos (p. 155), e um dos argumentos a favor da coerência e sofisticação da sua teoria modal. A posição mantém-se quanto às modais temporalmente determinadas (cap. 7), reafirmando Abelardo, tanto na *Dialectica* como na *LI*, que as regras de equipolência e oposição pelos quadrados modais são as mesmas das modais simples, independentemente da sua interpretação: só as *consequentiae ex natura* podem ser consideradas verdadeiras inferências (p. 198).

A leitura segundo a qual possível e necessário são conceitos primitivos da teoria de Abelardo é argumentada desde o início da terceira e última parte do livro. É de destacar a análise particularmente fina que conduz Binini da noção de *natura (rerum)* na base da qual Abelardo e os seus contemporâneos definem possibilidade e necessidade, pondo

em evidência as implicações que o entendimento deste termo tem sobre o conceito de indivíduo, sobre o processo de individuação ou sobre os acidentes separáveis – e sobre uma leitura mais ou menos realista da ontologia de Abelardo. A tese defendida por Binini é a de que as naturezas são conceptualmente e metafisicamente anteriores às modalidades, e que servem precisamente para reduzir as noções modais, na medida em que representam os fundamentos (*grounds*) metafísicos e as fontes epistémicas das verdades modais (pp. 212-13). É particularmente interessante a discussão sucinta que a autora faz das interpretações contemporâneas contrastadas acerca das possibilidades sincrónicas e diacrónicas em Abelardo e da sua conformidade ou não com a semântica dos mundos possíveis: segundo Binini, mais próxima da posição de J. Marenbon do que da de Knuutila neste ponto, a posição de Abelardo acerca das modalidades seria antes a de um actualista e, mais do que de mundos possíveis, seria mais acertado falar, como Marenbon, de “histórias de vida” possíveis (p. 229).

Os dois últimos capítulos do livro são dedicados aos conceitos abelardianos de possibilidade e necessidade. Longe de exprimirem inconsistência no pensamento de Abelardo, os diferentes usos e sentidos do termo possível traduzem, na leitura de Binini, o desejo de Abelardo de demarcar o domínio do actual e o do possível (p. 233). A sofisticação da semântica modal de Abelardo reside no facto de pretender explicar, em termos de natureza, não apenas as possibilidades inactualizadas, mas também as inactualizáveis. A mesma consistência não se verifica no tratamento da necessidade (cap. 10) que, tanto na *Dialectica* como na *LI* é explorada sobretudo no contexto dos debates do sec. XII sobre futuros contingentes, determinismo lógico e teológico (e presciência divina). É na rejeição da definição boeciana da determinação do passado e do presente como um tipo de necessidade que se exprime a dimensão epistemológica que Binini evidencia na teoria modal de Abelardo: é da sua existência e da sua actualidade que deriva o carácter determinado dos eventos passados e presentes, e não do seu estatuto modal. Quanto ao problema do determinismo lógico, a autora passa em revista as principais respostas dos autores do séc. XII quanto à interpretação da “verdade (in)definida” que Boécio havia atribuído às proposições de futuros contingentes, convergindo com Knuutila em que a posição geral de Abelardo preserva (como H9, H11, H13, H20) o princípio da bivalência e o do terceiro-excluído, sem por isso aceitar as suas implicações deterministas: quer porque da necessidade de uma disjunção não é válido inferir a necessidade dos seus disjuntos, quer porque o seu verifactor – o *eventus rei* – ainda não está determinado. É, portanto, pelo conceito de determinação (ou *determinidade*), nas suas acepções lógicas e epistemológicas – coerentes, de resto, com a teoria do intelecto exposta no *De intellectibus* – que Abelardo pretende compatibilizar a bivalência inqualificada e a existência dos futuros contingentes. A sua solução consiste, portanto, num recurso essencialmente teórico e técnico às ferramentas sintácticas e semânticas desenvolvidas na lógica categórica e modal, e o mesmo se verifica na resposta ao determinismo teológico. Particularmente interessante é a confrontação da argumentação de Abelardo com a de Guilherme de Champeaux nas suas *Sententiae*, em que sobressaem os pontos comuns (sobretudo no

que diz respeito às condicionais centrais do argumento da infalibilidade, em que a originalidade de Abelardo consiste em defender que as proposições modais incluídas no argumento são verdadeiras apenas *de rebus*).

Esta é já, por conseguinte, uma obra de referência tanto no domínio da lógica modal da primeira metade do séc. XII, quanto da teoria modal e mesmo da filosofia de Pedro Abelardo, cuja sistematicidade, consistência e sofisticação são evidenciadas por Binini. Pelo seu vasto e sólido suporte textual, pela sua exposição sistemática, pela reconstrução minuciosa dos argumentos, pelas muitas sínteses parciais que pontuam o trabalho, constitui-se igualmente como um precioso instrumento de trabalho para o aprofundamento da investigação futura neste domínio onde tanto há ainda por explorar.