

REVISTA ESPAÑOLA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

UCOPress - EDITORIAL UNIVERSIDAD DE CÓRDOBA
UNIVERSIDAD DE CÓRDOBA

Revista Española de Filosofía Medieval 31/2 (2024) — Córdoba 2024

ISSN: 1133-0902

REVISTA ESPAÑOLA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

Fundada en 1993, publicación bianual desde 2019

Número 31/2. Año 2024

EQUIPO EDITORIAL | EDITORIAL TEAM

Editores | Editors

ALEXANDER FIDORA RIERA, ICREA – Universitat Autònoma de Barcelona

NICOLA POLLONI, Università degli Studi di Messina

NATALIA JAKUBECKI, CONICET – Universidad de Buenos Aires

Secretaria de redacción | Executive Editor

MARIA CABRÉ DURAN, Universitat Autònoma de Barcelona

Editor asistente para reseñas | Assistant Editor for Book Reviews

MÁRIO JOÃO CORREIA, Universidade do Porto

Editoras de sección | Section Editors

MARÍA TRINIDAD ALCALÁ DÍAZ, Universidad de Córdoba

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; *Cecilia 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. 31/2 (2024)

ÍNDICE | CONTENTS

NOTA EDITORIAL | EDITORIAL NOTE

Alexander Fidora y Pedro Mantas España 7

IN MEMORIAM

Wim Raven, *Hans Daiber (1942-2024)* 11

ARTÍCULOS | ARTICLES

Pablo Quintana, *Concepciones del alma, el cuerpo y el intelecto en Ibn Ḥazm de Córdoba* 15

Susana Violante, *La recepción e influencia del pensamiento de Platón. Un sendero hasta Otloh de San Emeramo, s. XI* 35

María José Zegers-Correa, *Epistemología de la imagen y el espejo en la contemplación según Ricardo de San Víctor* 55

Vicente Raga Rosaleny, *Presencias escépticas del Medievo a la Modernidad. La influencia de Agustín de Hipona en el anti-escepticismo pascaliano* 71

Juan Manuel Forte Monge, *Preaching Peace and War. Savonarola's Political Theology in the Florentine Republic (1494-1498)* 91

RESEÑAS DE LIBROS | BOOK REVIEWS

- Pseudo-Dionisio Areopagita, *Sobre los nombres divinos* (Madrid, 2022), Blanca Bistué 111
- Pedro Abelardo, *Ética o Conócete a ti mismo* (Buenos Aires, 2023), Victoria L. Valdez 114
- Jaume Mensa i Valls, *Arnau de Vilanova a Lleida. La Confessio Ilerdensis. Estudi, edició i traducció* (Lleida, 2023), Robert March 117
- Meister Eckhart, *Lateinische Werke, Band 6. Register / Index Eckhardianus* (Stuttgart, 2022), Gorge K. Hasselhoff 119
- Giovanni Catapano, *Filosofie medievali: dalla tarda antichità all'Umanesimo* (Roma, 2024), Gianfranco Maglio 121
- Angelo Poliziano, *Panepistemon* (Florence, 2024), Alejandro Coroleu 124

NOTA EDITORIAL | EDITORIAL NOTE

Han pasado siete años desde que la *Revista Española de Filosofía Medieval* diera la bienvenida a Nicola Polloni como nuevo editor en su número 24 (2017). Durante este tiempo, el equipo de editores se ha esforzado por consolidar el legado de Jorge Ayala Martínez, de quien tomamos nuestra actual responsabilidad para con la revista. Movidos por el afán de potenciar el órgano de publicación principal de la *Sociedad de Filosofía Medieval*, en este tiempo hemos incorporado importantes novedades en la revista, como la publicación de números monográficos anuales junto a los números ordinarios o la actualización de la sección de reseñas.

Buena parte de estas iniciativas ha sido posible gracias a la gran amplitud de miras y a la infatigable capacidad de innovación de Nicola Polloni, quien no ha escatimado esfuerzos para promover la excelencia de la *Revista Española de Filosofía Medieval*, trabajando sin cesar para incrementar su visibilidad e impacto a nivel nacional e internacional. Durante estos años de colaboración, Nicola ha aportado una visión única y un compromiso ejemplar con la excelencia académica. Ha sido un defensor incansable del estudio de la filosofía medieval, promoviendo un diálogo de lo más enriquecedor entre investigadores y lectores.

Es por todo ello que, desde la *Revista Española de Filosofía Medieval*, así como también desde la *Sociedad de Filosofía Medieval*, queremos expresar nuestro más sincero agradecimiento hacia Nicola, quien ahora afronta nuevos desafíos académicos como Profesor de Filosofía Medieval en la Universidad de Mesina. Lamentamos que sus nuevas tareas no le permitan seguir al timón de la *Revista Española de Filosofía Medieval*; pero de la misma manera que miramos atrás con sentida gratitud, así sabemos que también en el futuro siempre podremos contar con su consejo.

Huelga decir que la *Revista Española de Filosofía Medieval* y sus editores encaramos este futuro con entusiasmo, dando la bienvenida a los nuevos miembros de nuestro equipo editorial: nuestra nueva coeditora Natalia Jakubecki (Universidad de Buenos Aires) y la editora de sección María Trinidad Alcalá Díaz (Universidad de Córdoba), quienes trabajarán junto con la secretaria de redacción, María Cabré Duran, y el responsable de la sección de reseñas, Mário João Correia, para seguir garantizando la máxima calidad de la revista. Nos place así concluir esta despedida con una bienvenida no menos cordial a Natalia y Trinidad.

Alexander Fidora

Coeditor de la Revista Española de Filosofía Medieval

Pedro Mantas España

Presidente de la Sociedad de Filosofía Medieval

IN MEMORIAM

Hans Daiber (1942-2024)

On the 13th of August 2024, the German Orientalist Hans Daiber died at the age of 82 on Mallorca, the island of Ramon Llull where he had lived since 1999, not far from L'Alqueria Blanca. He was famous for his studies of Graeco-Arabic and Islamic philosophy and theology.

He received his secondary education in the Southern German boarding schools of Maulbronn and Blaubeuren. At school, he already showed an inclination towards Oriental studies: he gave a presentation on an ancient Egyptian topic and, in addition to the obvious Latin and Greek, he took Hebrew. These prestigious Protestant institutions were supposed to be followed by theological studies in Tübingen, and Daiber did go to Tübingen, but he soon switched to the Semitic languages: Hebrew, Syriac, Akkadian and, of course, Arabic, which he studied with Helmut Gätje and Rudi Paret.

In 1963, he followed Helmut Gätje to Saarbrücken, where he completed his doctorate under the latter's supervision in 1967. From 1968-1977, he was an assistant professor in Heidelberg, with an interruption of two years as a staff member of the German Orient Institute in Beirut, during which time he travelled extensively in Syria, Iraq and Yemen, where he acquired many printed Arabic books and manuscripts. At the Heidelberg University Library, he was known for his hundreds of book orders. His sedulous studies culminated in his habilitation in 1976, which in Germany opens the way to a professorship.

In 1977, he accepted a professorship at the Vrije Universiteit Amsterdam. Shortly afterwards he was invited to become a member of the Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences. He was asked to continue the Academy's project *Aristoteles Semitico-Latinus*, initiated by H.J. Drossaart Lulofs, which he did with enthusiasm, together with Remke Kruk. It resulted in a series of publications of the Syriac, Arabic and Hebrew translations of Aristotle's works, medieval paraphrases and commentaries and other works related to Aristotle. Daiber inspired a number of Dutch doctoral students to publish in this series. During his professorship in Frankfurt, from 1995 onwards, the series was continued and has now reached 25 volumes. In Frankfurt he also attracted PhD-students from other countries, such as Japan, South Africa and Egypt. Works not related to Aristotle landed in another series founded in 1986 and edited by Daiber, with Anna Akasoy, Emilie Savage-Smith and Ayman Shihadeh: *Islamic Philosophy, Theology and Science*, in which text editions, translations, handbooks and studies mainly on the history of ideas in early Islam were published. This series has now 130 volumes, among which two by his own hand.

He was a visiting professor at the University of Tokyo in 1992 and at ISTAC in Kuala Lumpur in 2001. As late as 2024, he was considering returning to Malaysia to teach, but he did not live to see it.

Daiber had already studied Syriac as a student. In his later years, he devoted himself to the Syriac heritage so thoroughly that he could also be called a Syriacist.

The number of his works is enormous. Of the monographs I will mention only a few: on two Islamic theologians, Mu‘ammar ibn ‘Abbād and Wāṣil ibn ‘Atā’; moreover *Aetius Arabus, die Vorsokratiker in arabischer Überlieferung* and the voluminous *Bibliography of Islamic Philosophy*, 3 vols., Leiden, 1999-2007. His articles and smaller writings have recently been updated and reprinted in collaboration with his wife Helga, in six (!) volumes: *From the Greeks to the Arabs and Beyond*, Leiden 2021-2023. Another way to get access to his work is the bibliography given in his Festschrift: *Islamic Thought in the Middle Ages, Studies in Text, Transmission and Translation in Honour of Hans Daiber*, eds. Anna Akasoy and Wim Raven, Leiden 2008, and a more recent one by Serdar Aslan, <https://islam-akademie.de/index.php/bibliographie-terminologie/1100-hans-daiber-1942-bibliographie>.

After his retirement, Daiber sold his library of 8,000 printed volumes to the Qatar National Library. Previously, two collections of mainly Arabic manuscripts had already gone to the Institute of Oriental Culture, University of Tokyo, where they were digitised: https://ricasdb.ioc.u-tokyo.ac.jp/daiber/db_index_eng.html. A later collection of manuscripts, catalogued in *From the Greeks to the Arabs and Beyond*, vol. V, is still in the estate and will be transferred to a suitable institution as soon as one is found.

The present writer had the pleasure of being Daiber’s assistant for thirty years, both in Amsterdam and in Frankfurt. I was never his student, but during the many years of working with him I came to appreciate him very much: his all-embracing erudition, but also his humanity and humour, and of course I learned a lot. Technically, Hans was my “boss”, but he never gave me that feeling; he did not fit the stereotype of “the German professor”. So, when he accepted the chair in Frankfurt and invited me to join him, I gladly did so. We were a team, always loyal to each other. At the moment I am still working on a project of his design, for *Aristoteles Semitico-Latinus*. I look up his publications daily and when I read the long emails with advice that he sent me until shortly before his death, I still hear his voice.

Wim Raven

Kassel (Germany)

ARTÍCULOS | ARTICLES

CONCEPCIONES DEL ALMA, EL CUERPO Y EL INTELECTO EN IBN ḤAZM DE CÓRDOBA

CONCEPTIONS OF THE SOUL, THE BODY AND THE INTELLECT IN IBN ḤAZM OF CORDOBA

Pablo Quintana

Universidad Autónoma de Entre Ríos/CONICET - Instituto de Humanidades y
Ciencias Sociales - Universidad Nacional del Litoral

Resumen

Este artículo presenta un análisis de los argumentos que Ibn Ḥazm de Córdoba expone, principalmente en su *Kitāb al-Fiṣal*, con el fin de refutar un conjunto de ideas atribuidas a los “Antiguos” relativas a la naturaleza y las facultades del alma, y su relación con el cuerpo y el intelecto. Su tratamiento del alma no es sistemático ni sus consideraciones son expuestas mediante referencias directas a la tradición filosófica griega o a los *falāsifa* como fundamento de su doctrina. De modo que nos enfocaremos en la identificación de los principios filosóficos que fundamentan tanto los argumentos que Ibn Ḥazm pretende refutar como su propia doctrina acerca del alma.

Palabras clave

Ibn Ḥazm; alma; cuerpo; intelecto; sustancia

Abstract

This article presents an analysis of the arguments that Ibn Ḥazm of Córdoba exposes, mainly in his *Kitāb al-Fiṣal*, in order to refute a set of ideas attributed to the “Ancients” which refer to the nature and faculties of the soul, and its relationship to the body and the intellect. His treatment of the soul is not systematic nor are his considerations exposed through direct references to the Greek philosophical tradition or the *falāsifa* as the basis of his doctrine. Therefore, we will focus on the identification of the philosophical principles that underlie both the arguments that Ibn Ḥazm intends to refute and his own doctrine about the soul.

Keywords

Ibn Ḥazm; Soul; Body; Intellect; Substance

Discusiones sobre el alma en tierras del islam

Las discusiones acerca de la naturaleza y las facultades del alma, y su relación con el cuerpo y el intelecto en tierras del islam se desarrollaron sobre la base de las traducciones árabes del *De anima*, la *Metafísica* y los *Parva naturalia* de Aristóteles y algunos de sus comentaristas tardoantiguos.¹ Asimismo, también encontramos algunos *falāsifa* cuyas consideraciones sobre estas cuestiones siguieron una tradición platónica y neoplatónica sirviéndose de la transmisión de textos y conceptos relacionados con el *Timeo* de Platón y la *Pseudo-Teología*, obra atribuida por los árabes a Aristóteles, que, en realidad, constituía una paráfrasis de las *Enéadas* IV a VI de Plotino.² Finalmente, a las lecturas de las fuentes griegas se suman las opiniones de los teólogos musulmanes (*mutakallimūn*), adversarios de los *falāsifa*, quienes incorporaron conceptos filosóficos a sus interpretaciones de las fuentes religiosas.³

Las consideraciones de Ibn Ḥazm acerca del alma no son sistemáticas ni son expuestas mediante disquisiciones filosóficas que recurran a la tradición griega o a los *falāsifa* como fundamento de su doctrina. Más bien, en su análisis se observan una conjunción de elementos filosóficos, teológicos y religiosos, pues con excepción de algunos teólogos musulmanes, no encontramos referencias directas a Platón ni a Aristóteles, salvo alguna de carácter general, como tampoco a al-Fārābī (m. 950) o Avicena (m. 1037), contemporáneo suyo.⁴ No obstante, en su *Kitāb al-Fiṣal* describe y refuta una serie de argumentos que atribuye a los “Antiguos” (*al-’awā’il*), es decir, a los filósofos griegos, en relación con la naturaleza del alma, su relación con el cuerpo y con el intelecto, entre

¹ Véase Francis Edwards Peters, *Aristoteles Arabus* (Leiden: Brill, 1968), 40-47; Rafael Ramón Guerrero, *La recepción árabe del De anima de Aristóteles: al-Kindī y al-Farabi* (Madrid: CSIC, 1992), 75-110; Herbert Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect* (Oxford: Oxford University Press, 1992), 3-43.

² Véase Peter Adamson, *The Arabic Plotinus* (Londres: Bloomsbury Academic, 2002); Dimitri Gutas, “The Text of the Arabic Plotinus. Prolegomena to a Critical Edition”, en *The Libraries of the Neoplatonists*, editado por C. D’Ancona (Leiden: Brill, 2007), 371-384; Aileen R. Das, *Galen and the Arabic Reception of Plato’s Timaeus* (Cambridge: Cambridge University Press, 2020).

³ A modo de ejemplo se pueden consultar las críticas al-Ġazālī (m. 1111) a los filósofos en lo referente a la afirmación de que las almas de los cielos conocen todos los particulares que ocurren en el mundo y a la cuestión de la resurrección del cuerpo: véase al-Ġazālī, *The Incoherence of the Philosophers*, editado y traducido por M. E. Marmura (Utah: Brigham Young University Press, 2000), 153-160, 208-225. Véase, además, Alexander Treiger, *Inspire Knowledge in Islamic Thought. Al-Ghazālī’s Theory of Mystical Cognition and its Avicennian Foundation* (Nueva York: Routledge, 2012), 81-101.

⁴ Cabe mencionar que la obra *Risālah al-Radd ‘alā l-Kindī al-Faylasūf* fue atribuida a Ibn Ḥazm por Ihsān ‘Abbās, lo cual podría indicar su conocimiento del pensamiento de al-Kindī. Sin embargo, en un trabajo publicado recientemente, Bellver ha sugerido que esta obra sería autoría de Ibn Masarra (m. 931) debido a la coincidencia del texto con algunas descripciones de su pensamiento en fuentes primarias, principalmente en Ibn al-Uqlīshī (m. 1156-57). Véase: José Bellver, “The Beginnings of Rational Theology in al-Andalus: Ibn Masarra and His Refutation of al-Kindī’s on First Philosophy”, *al-Qanṭara* 41/2 (2020): 323-371.

otras cuestiones.⁵ A continuación, presentaremos un análisis de dichos argumentos con el fin de identificar los principios filosóficos en lo que se fundamentan y las refutaciones correspondientes que Ibn Ḥazm propone esbozando su propia doctrina acerca del alma.

Ibn Ḥazm de Córdoba y el tratamiento del alma en su obra

La vida de Ibn Ḥazm de Córdoba puede ser dividida en tres etapas: a) desde su nacimiento en Córdoba en noviembre del 994 a julio del 1013, cuando se ve obligado a refugiarse en Almería tras el saqueo de la capital por los beréberes; b) desde el 1013 a los años que van del 1027 al 1031, en los que decide abandonar la vida política y dedicarse a la intelectual; c) desde el 1031, año en que finaliza la guerra civil que pone fin al califato de Córdoba, que se desintegra en numerosos reinos independientes, hasta el 1064, año de su muerte. Los destinos de su familia, como el suyo propio, estuvieron unidos a la dinastía Omeya, lo cual le valió a Ibn Ḥazm persecuciones, encarcelamientos y exilios en más de una ocasión. Su juventud transcurrió durante la guerra civil cordobesa entre el 1009 y el 1031, años en los que participó de tres levantamientos legitimistas Omeyas. Desde el 1027 se dedicó a la enseñanza y a la producción intelectual, aunque sin abandonar su espíritu polémico frente a los grupos de poder en al-Andalus.⁶

La obra de la que nos ocuparemos en el presente trabajo, el *Kitāb al-Fiṣal fī al-milal wa-l-ahwā' wa-l-niḥal*, fue elaborada entre el 1027 y el 1048, y luego revisada hasta el 1058.⁷ La obra abarca, en sus diferentes versiones, varios volúmenes a lo largo de los cuales el cordobés analiza y refuta con una gran erudición y amplio conocimiento de múltiples campos del saber las doctrinas de los denominados “grupos desviados” dentro y fuera del islam, entre los cuales se cuentan šī'ies, mu'tazilíes, 'ašā'ríes, judíos, diversos grupos cristianos (como sabeos, jacobitas y nestorianos) e, incluso, zoroastrianos (denominados *al-mağūs*) y distintos pensadores de la tradición filosófica helenística, referidos como los “Antiguos”.

Ibn Ḥazm se ocupa del alma principalmente en el capítulo titulado “Discurso sobre las sustancias, los accidentes, qué es el cuerpo y qué es el alma”,⁸ donde describe y refuta

⁵ Véase Ibn Ḥazm, *Kalām fī ḡawāhir wa-l-'arāḍ wa mā al-ḡims wa mā nafs*, editado por M. I. Naṣr y 'A. 'Umyarat, *Kitāb al-Fiṣal fī al-milal wa-l-ahwā' wa-l-niḥal* (Beirut: Dār al-Jayl, 1996), vol. 5, 193-221. Ibn Ḥazm, *Abenḥazām de Córdoba y su Historia crítica de las ideas religiosas*, traducido por M. Asín Palacios (Madrid: Real Academia de la Historia, 1932), tomo 5, 237-280.

⁶ Véase José María Puerta Vílchez, “Abū Muḥammad 'Alī Ibn Ḥazm: a biographical sketch”, en *Ibn Ḥazm of Cordoba. Life and Works of a Controversial Thinker*, editado por C. Adang, M. Fierro y S. Schmidtke (Leiden: Brill, 2013), 3-24; Bruna Soravia, “A Portrait of the 'ālim as a Young Man: The Formative Years of Ibn Ḥazm, 404/1013-420/1029”, en *Ibn Ḥazm of Cordoba. Life and Works of a Controversial Thinker*, editado por C. Adang, M. Fierro y S. Schmidtke (Leiden: Brill, 2013), 25-50.

⁷ Véase José María Puerta Vílchez, “Inventory of Ibn Ḥazm's Works”, en *Ibn Ḥazm of Cordoba. Life and Works of a Controversial Thinker*, editado por C. Adang, M. Fierro y S. Schmidtke (Leiden: Brill, 2013), 699.

⁸ Ibn Ḥazm, *Kalām fī ḡawāhir*, vol. 5, 193-221.

las opiniones de teólogos y filósofos sobre las concepciones de sustancia, accidente, cuerpo, alma e intelecto. También se ocupa del alma en su “Capítulo sobre el conocimiento del alma, de lo que es distinto de ella y de la ignorancia de su propia esencia”,⁹ breve texto presentado en forma de diálogo del alma consigo misma donde el autor expone su teoría del alma con claros matices neoplatónicos.¹⁰ Finalmente, se ocupa del alma en su *Fundamentos y aplicaciones de la ley*,¹¹ donde el cordobés compendia diversas cuestiones de los fundamentos y ramas de la ley y la teología de modo similar a como lo presentará luego en su *al-Fiṣal*.¹² De hecho, su tratamiento del alma en esta obra es, a grandes rasgos, muy similar a lo que presentará en el mencionado capítulo del *al-Fiṣal*, razón por la cual no consideraremos este texto en nuestro análisis.

Cabe mencionar que las ideas de Ibn Ḥazm acerca del alma también se encuentran expresadas en algunos pasajes de su *Collar de la paloma* y *Los caracteres y la conducta*, aunque no es el objeto principal de estos y por ello tampoco los consideraremos en esta oportunidad.¹³

Discusiones sobre alma, cuerpo e intelecto en el *Kitāb al-Fiṣal*

En el mencionado capítulo del *Kitāb al-Fiṣal*, Ibn Ḥazm trata, en primer lugar, la existencia de los cuerpos y los accidentes, enumerando cinco opiniones diferentes al respecto: (1) Hiṣām b. al-Ḥakam,¹⁴ (2) Ibrāhīm b. Sayyār an-Nazām,¹⁵ (3) Ḍirār b. ‘Amr,¹⁶

⁹ Ibn Ḥazm, *Faṣl fī ma’rifā al-nafs bi-ḡayrihā wa-ḡahlihā bi-dātihā*, editado por I. ‘Abbās, *Rasā’il Ibn Ḥazm al-Andalusī* (Beirut: al-Mu’assasa al-‘Arabiya li-l-Dirāsāt wa-l-Naṣr, 1987), vol. 1, 443-446. Se puede consultar una traducción al español en Joaquín Lomba Fuentes, “Ibn Ḥazm: ‘Sobre el conocimiento del alma de lo que no es ella y de su desconocimiento de su propia esencia’”, *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid* 29 (1997): 139-161.

¹⁰ Véase Miguel Cruz Hernández, “El neoplatonismo de Ibn Ḥazm de Córdoba”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Árabe-Islam* 11 (1962): 121-128; Miguel Cruz Hernández, *Historia del pensamiento en el mundo islámico. 2. El pensamiento de al-Ándalus (siglos IX-XIV)* (Madrid: Alianza, 1996), 378-379.

¹¹ Ibn Ḥazm, *al-Uṣūl wa-l-furū’*, editado por M. ‘A. al-‘Irāqī, S. F. A. Abū Wāfiya y I. I. Hilāl (El Cairo: Dār al-Nahḍa al-‘Arabiyya, 1978).

¹² Véase Miguel Asín Palacios, “Un código inexplorado del cordobés Ibn Ḥazm”, *Al-Andalus* 2/1 (1934): 3-4.

¹³ Para un análisis de la concepción del alma en *El collar de la paloma* y *Los caracteres y la conducta*, véase Lomba Fuentes, “Ibn Ḥazm: ‘Sobre el conocimiento del alma’”, 139-151.

¹⁴ Sobre Hiṣām b. al-Ḥakam, véase Wilfred Madelung, “Hiṣām b. al-Ḥakam”, en *The Encyclopaedia of Islam*, editado por B. Lewis, V. L. Menage, C. Pellat y J. Schacht (Leiden: Brill, 1986), vol. 3, 496-498.

¹⁵ Sobre an-Nazām, véase Josef Van Ess, “Al-Nazzām”, en *The Encyclopaedia of Islam*, editado por C. E. Bosworth, E. Van Donzel, W. P. Heinrichs y C. Pellat (Leiden: Brill, 1993), vol. 7, 1057-1058.

¹⁶ Asín Palacios propone en este caso el nombre de Ḍarār b. ‘Umar, cuya biografía no logra identificar (1928, II: 227, nota 101). Aquí entendemos que Ibn Ḥazm se refiere al teólogo mu’tazilí Ḍirār b. ‘Amr (c. 730-c. 800), quien cuenta en su producción intelectual con algunas obras que podrían relacionarse con las ideas que le son atribuidas en el *al-Fiṣal*, principalmente su *Refutación*

(4) “las demás personas” (*sā’ir al-nās*), y (5) los “desviados” o “heterodoxos” (*al-mulḥidīn*). Partiendo del punto de que todas estas opiniones coinciden en la existencia de los cuerpos, el cordobés afirma, asimismo, la existencia de los accidentes, pues indica que “en el mundo no encontramos sino sólo a (a) los que subsisten en sí mismos sustentando a otros, o (b) los que no subsisten en sí mismos y son sustentados por otros”.¹⁷ En el primer caso, (a) los existentes ocupan lugar en el espacio, y en el segundo (b), no ocupan lugar, sino que existen en el lugar propio del existente que los sustenta y que subsiste en sí mismo. De este modo, dado que (a) constituye una especie distinta de (b), se les debe asignar un nombre distinto a cada uno. En consecuencia, al que subsiste en sí mismo y ocupa lugar se le denomina “cuerpo” (*al-ḡism*) y al que no subsiste en sí mismo se le denomina “accidente” (*arḍ*).

En segundo lugar, se ocupa de la existencia de la sustancia (*ḡawhar*), respecto de la cual enumera dos opiniones, la de los teólogos *mutakalimīn* y la de los “Antiguos”. A estos últimos les atribuye la afirmación de que la sustancia no es ni cuerpo ni accidente y que “es una en esencia, está sujeta a los contrarios, subsiste en sí misma, no se mueve, no [ocupa] lugar, no tiene longitud, no tiene accidente, no tiene profundidad, no se divide”.¹⁸ En el caso de los *mutakalimīn*, según Ibn Ḥazm, afirman que la sustancia es una en esencia, no tiene longitud, no tiene accidente, no tiene profundidad, no se divide y subsiste en sí misma, pero difieren de los “Antiguos” en cuanto a que no se mueve y que no ocupa lugar. Además, la sustancia estaría sujeta (*yahmal*) solamente a uno de los accidentes, tales como el color, el sabor, el olor, el tacto. Ante ello, el cordobés señala que “no hay en lo existente sino sólo el Creador y su creación, que la creación no es más que una sustancia que acarrea a sus accidentes, y los accidentes son sustentados en la sustancia”.¹⁹ En relación con ello, sostiene que “no hay forma de que uno excluya al otro, pues toda sustancia es cuerpo, y todo cuerpo es sustancia, y ambos nombres tienen un mismo significado (*ma’anā*)”.²⁰

Describe aún otras “dos facciones”, las cuales, siguiendo a algunos de los “Antiguos”, aplican el nombre “sustancia” al Todopoderoso (*ta’āla*), al alma (*nafs*), a la materia (*hayūla*),

de Aristóteles sobre las sustancias y los accidentes, hoy perdida. Véase David Thomas, “Ḍirār ibn ‘Amr”, en *Christian-Muslim Relations: a Biographical History*, editado por D. Thomas, T. Khalidi, G. J. Reinink y M. Swanson (Leiden: Brill, 2009), vol. 11, 371-374. Asimismo, cabe mencionar que Ḍirār ibn ‘Amr es citado en numerosas ocasiones por Ibn Ḥazm sobre cuestiones diversas: véase Ibn Ḥazm, *Abenḥazām de Córdoba*, tomo 2, 227; tomo 3, 160, 238; tomo 4, 229; tomo 5, 10, 84, 97, 228, 237-242.

¹⁷ La traducción de los textos de Ibn Ḥazm citados a lo largo de este trabajo es de nuestra autoría, salvo que se indique lo contrario. A partir de este punto indicaremos en nota a pie de página la edición desde la cual realizamos la traducción correspondiente. Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Fiṣal*, vol. 5, 193:

"وهو أننا لم نجد في العالم إلا قائما بنفسه حاملا لغيره، أو قائما بغيره لا بنفسه، محمولا في غيره".

¹⁸ Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Fiṣal*, vol. 5, 196:

"أنه واحد بالذات قابل للمتضادات قائم بنفسه لا يتحرك، ولا له مكان ولا له طول ولا عرض ولا عمق ولا يتجزأ".

¹⁹ Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Fiṣal*, vol. 5, 196:

"ليس في الوجود إلا الخالق وخلقته وأنه ليس الخلق إلا جوهرها حاملا لأعراضه، وأعراضا محمولة في الجوهر".

²⁰ Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Fiṣal*, vol. 5, 196:

"لا سبيل إلى تعزّي أحدهما عن الآخر، فكل جوهر جسم وكل جسم جوهر وهما اسمان معناهما واحد".

al intelecto (*ʿaql*) y a la forma (*ṣūra*). Por “materia” unos interpretan que está en el “barro” (*ṭīna*) y otros en la “levadura” (*ḥamīra*) y, aunque la idea es la misma, difieren en que unos entienden la materia como el cuerpo despojado (*al-ḡims mutaʿariyā*) de todos sus accidentes y dimensiones (*ʿabʿād*) y otros que es “la cosa de la cual surge este mundo y de la cual viene a ser”.²¹ Ibn Ḥazm, por su parte, define la materia como “el cuerpo mismo que sustenta a todos sus accidentes”²² y explica que los “Antiguos” se refieren al cuerpo (*al-ḡism*) en tanto separado de todos sus accidentes y de la forma, aunque no hay manera de que exista sin sus accidentes o despojado de ellos. Tal como se presenta la concepción de los “Antiguos”, se deduce que la misma podría asimilarse a la noción aristotélica de materia según la cual se trata del “sustrato primero en cada cosa, aquel constitutivo interno y no accidental de lo cual algo llega a ser”.²³

Respecto del “Todopoderoso” (*taʿāla*), unos admiten su existencia y otros la niegan. Atribuye Ibn Ḥazm estas afirmaciones a los magos (*maḡūs*), a los sabeos (*ṣābʿīn*), los ateos (*dahriya*) y los cristianos (*naṣārā*). En cuanto a los cristianos en particular, denominan “sustancia” al “Todopoderoso”, independientemente si son cristianos melquitas, nestorianos, jacobitas o al-*harūnī*.²⁴ Luego, los antropomorfistas (*muḡisma*) sostienen que el Todopoderoso es sustancia como así también que el alma es sustancia y no cuerpo. Al respecto, el cordobés presenta el siguiente argumento para refutar las concepciones de cristianos y antropomorfistas: “la sustancia es portadora (*ḥāml*) de sus accidentes; si el Creador todopoderoso fuera portador de sus accidentes, entonces estaría compuesto de su esencia y sus accidentes, y eso es falso”.²⁵

En cuanto a la “forma” (*ṣūra*), el cordobés la define como “la mezcla (*taḥlīt*) de las sustancias y su formación”.²⁶ A su vez, afirma que está dividida en dos partes: una “es inherente (*mulāzim*), como la forma universal que no está separada de las sustancias, no existe sin ellas y no se conjetura que las sustancias sean despojadas (*ʿariya*) de la forma”,²⁷ y la otra es aquella en la que “sus especies y sus individuos se suceden (*tataʿāqab*) en las

²¹ Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Fiṣal*, vol. 5, 197:

"الشيء الذي منه كون هذا العالم ومنه يكون".

²² Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Fiṣal*, vol. 5, 200:

"هو الجسم نفسه الحامل لأعراضه كلها".

²³ Aristóteles, *Física*, traducido por G. R. de Echandía (Madrid: Gredos, 1995), 121, 192a30-32.

²⁴ Asíñ Palacios no logra identificar a que grupo de cristianos corresponde esta referencia, que traduce como “aaronitas” y aventura una posible confusión del editor o copista, pudiendo corresponder “arrianos” (*ʿaryūsī*). Aquí transliteramos directamente la referencia puesto que tampoco logramos identificar a qué refiere. Véase Ibn Ḥazm, *Abenḥazám de Córdoba*, tomo 5, 243.

²⁵ Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Fiṣal*, vol. 5, 201:

"الجوهر حامل لأعراض ما ولو كان الباري تعالى حاملا لعرض لكان مُركَّباً من ذاته وأعراضه وهذا باطل".

²⁶ Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Fiṣal*, vol. 5, 198:

"هي تخليط الجواهر وتشكلها".

²⁷ Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Fiṣal*, vol. 5, 198:

"أحدهما ملازم كالصورة الكلية لا تفارق الجواهر ألبنة ولا توجد دونها ولا تتوهم الجواهر عارية عنها".

sustancias”,²⁸ ofreciendo como ejemplo el paso (*intiḡāl*) de una cosa de la forma triangular a la forma cuadrada y afirmando, en consecuencia, que ambas formas son accidentes.

En referencia al intelecto (*‘aql*), Ibn Ḥazm indica que es un accidente sustentado (*maḥmūl*) en el alma y ello porque “admite lo más fuerte y lo más débil, por ello decimos que un intelecto es más potente que otro y más débil que otro, y tiene un contrario, que es la estupidez (*ḡamiḡ*)”.²⁹ Asimismo, afirma que el intelecto es una acción (*fi‘l*) del alma, es un accidente sustentado en ella y es una de sus facultades (*quwwa*).

Luego, llama “ignorantes y perturbadores” (*al-ḡihāl al-muḡlatayn*) a los “Antiguos” por afirmar que el intelecto es una sustancia y que tiene un cuerpo celeste activo (*falak^{an} fa‘wal*). Ante esto, Ibn Ḥazm introduce un argumento semántico observando que la palabra árabe “*‘aql*” fue introducida por los intérpretes (*mutarḡimūn*) para expresar con ella lo que en griego u otras lenguas se entiende por “intelecto”, mientras que en la lengua árabe significa “distinguir las cosas y emplear las virtudes”³⁰ y dicha significación se corresponde con un accidente (*arḡ*), según indica el cordobés.

Seguidamente, Ibn Ḥazm presenta las diferentes opiniones acerca de la existencia del alma. Al respecto, describe cinco perspectivas: (1) Abī Bakr ‘Abd al-Raḡman b. Kaysān al-Aṡam,³¹ quien niega la existencia del alma puesto que reconoce solo lo que es evidente por los sentidos; (2) Ḡālīnyūs (Galeno)³² y Abū al-Huḡayl Muḡammad b. al-Huḡayl al-‘Allāf,³³ quienes sostienen que el alma es uno de los accidentes. Luego, disintieron, afirmando Galeno que el alma es “la complejión (*mizāḡ*) que se engendra del montaje de los humores del cuerpo (*‘aḡlāt al-ḡasad*)”³⁴ y, en cambio, Abū al-Hudhayl afirmó que el alma es un

²⁸ Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Fiṡal*, vol. 5, 198:

"أنواعه وأشخاصه على الجواهر".

²⁹ Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Fiṡal*, vol. 5, 198-199:

"أنه يقبل الأشد والأضعف فنقول عقل أقوى من عقل وأضعف من عقل وله ضد وهو الحمق".

³⁰ Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Fiṡal*, vol. 5, 200:

"التمييز الأشياء واستعمال الفضائل".

³¹ Asíñ Palacios solo señala que se trata de un teólogo mu‘tazilí; no hemos logrado identificar más información al respecto. Ibn Ḥazm lo cita en varias ocasiones en su *Fiṡal*: sobre la inexistencia del movimiento (*mutaḡarrrik*) y el reposo (*sākin*), sobre la prohibición de deponer al gobernante mediante las armas, sobre la existencia del espíritu como algo separado del cuerpo y sobre la promesa (*wa‘d*) y la amenaza (*wa‘īd*). Véase Ibn Ḥazm, *Abenhazām de Córdoba*, tomo 5, 35, 217; tomo 4, 197, 234.

³² Sobre la recepción de Galeno en tierras del islam, véase Richard Walzer, “Djālīnūs”, en *The Encyclopaedia of Islam*, editado por B. Lewis, C. Pellat y J. Schacht (Leiden: Brill, 1991), vol. 2, 402-403.

³³ Sobre Abū al-Huḡayl véase Henrik Samuel Nyberg, “Abu ‘l-Hudhayl al-‘Allāf”, en *The Encyclopaedia of Islam*, editado por B. Lewis, C. Pellat y J. Schacht (Leiden: Brill, 1986), vol. 1, 127-129.

³⁴ Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Fiṡal*, vol. 5, 201.

"هي مزاج مجتمع يتولد من تركيب أخلاط الجسد".

accidente como otros accidentes del cuerpo (*al-ğism*);³⁵ (3) al-Bāqillānī³⁶ y los *asha'ries* afirman que el alma es “la brisa (*nasīm*) que entra y sale [del cuerpo] mediante la respiración”,³⁷ y el espíritu (*al-rūh*) es un accidente, es la vida (*al-ḥiyāa*) y por ello es diferente del alma;³⁸ (4) algunos de los “Antiguos” y Mu‘ammar b. ‘Amr al-‘Aṭār³⁹ sostienen que el alma es una sustancia, no es ni un cuerpo ni un accidente, no tiene longitud, no tiene profundidad, no ocupa lugar, no se divide.⁴⁰ Y agrega que es el principio activo (*al-fā‘ala al-mudabira*) y es el hombre (*‘insān*), propiamente dicho; (5) por último, Ibn Ḥazm⁴¹ afirma que el alma es “un cuerpo largo, ancho, profundo, ocupa lugar, racional, distintivo, y que gobierna el cuerpo”.⁴² Sostiene, además, que el alma y el espíritu (*al-rūh*) son sinónimos.⁴³

³⁵ Véase Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Fiṣal*, vol. 5, 201.

³⁶ Sobre al-Bāqillānī como fuente de Ibn Ḥazm, véase Sabine Schmidtke, “Ibn Ḥazm’s Sources on Ash‘arism and Mu‘tazilism”, en *Ibn Ḥazm of Cordoba: The Life and Works of a Controversial Thinker*, editado por C. Adang, M. Fierro y S. Schmidtke (Leiden: Brill, 2013), 384-391.

³⁷ Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Fiṣal*, vol. 5, 202:

"هي النسيم الداخل الخارج بالتنفس".

³⁸ Véase Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Fiṣal*, vol. 5, 202.

³⁹ Teólogo mu‘tazilī, a quien Ibn Ḥazm llama “maestro” (*ṣūyūh*) y le dedica uno de los capítulos de su *Fiṣal* titulado “Discurso sobre la intención según la sentencia de Mu‘ammar”, en el cual refuta la idea de que existe una “intención” (*ma‘āna*) que, una vez generada (*ḥadaṭ*), distingue a lo móvil (*mutaḥarrik*) de lo quieto (*sākin*) como un atributo y que, a su vez, existe otra “intención” (*ma‘āna*) que, una vez generada (*ḥadaṭ*), distingue a lo quieto (*sākin*) de lo móvil (*mutaḥarrik*) como un atributo; asimismo, que existe una “intención” (*ma‘āna*) en el propio “movimiento” (*ḥaraka*) que lo hace distinguirse de la quietud (*sakūn*) y viceversa, y que, además, en esa misma “intención” (*ma‘āna*) existe otra por la cual la primera se distingue de la que actúa como principio distintivo de la quietud. Y así sucesivamente, hasta que se encuentra que todas las cosas del mundo, sean sustancias o accidentes, tienen “intenciones” (*ma‘āna*) que distinguen a todas las cosas del mundo. Véase Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Fiṣal*, vol. 5, 161. Sobre Mu‘ammar b. ‘Amr al-‘Aṭār, véase Hans Daiber, “Mu‘ammar b. ‘Abbād”, en *The Encyclopaedia of Islam*, editado por C. E. Bosworth, E. Van Donzel, W. P. Heinrichs y C. Pellat (Leiden: Brill, 1993), vol. 7, 259-260. Sobre la complejidad que presenta la traducción del término *ma‘āna*, véase: Amelie Marie Goichon, *Lexique de la langue philosophique d’Ibn Sīnā* (París: Desclée de Brouwer, 1938), 253-255; y Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam* (Cambridge: Harvard University Press, 1976), 115-119. Cabe mencionar que la concepción de *ma‘āna* y sus diversos sentidos, de raíz aristotélica, se consolida, principalmente, en la teoría aviceniense de los sentidos internos de la estimación (*wahm*) y sus objetos, las denominadas “intenciones” (*ma‘āna*), luego retomada por Averroes, en sus comentarios al *De anima* de Aristóteles, y por la escolástica latina, fundamentalmente, Alberto Magno y Tomás de Aquino: véase Dag Nikolaus Hasse, *Avicenna’s De anima in the Latin West. The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300* (Londres: Warburg Institute Studies and Texts, 2000), 127-154.

⁴⁰ Véase Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Fiṣal*, vol. 5, 202.

⁴¹ Ibn Ḥazm atribuye, en realidad, está última opinión a “todos los musulmanes y la religión de los que creen en la vida futura”. No obstante, es la perspectiva que luego argumentará como propia: véase Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Fiṣal*, vol. 5, 202.

⁴² Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Fiṣal*, vol. 5, 202:

"النفس جسم طويل عريض عميق ذات مكان عاقلة مميزة مصرفة للجسد".

⁴³ Véase Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Fiṣal*, vol. 5, 202.

A modo de introducción al análisis de las opiniones de los “Antiguos” y del propio Ibn Ḥazm, digamos, en primer lugar, que la afirmación de que el alma es una sustancia (ḡawhar) se corresponde con una concepción que encontramos en al-Fārābī (m. 950) y antes en al-Kindī (m. 873), entre los *falāsifa* precedentes a Ibn Ḥazm. Al-Kindī afirma en su *Sobre la doctrina del alma*⁴⁴ que “el alma es simple, noble, perfecta” y “su sustancia se origina de la sustancia del Creador”.⁴⁵ Asimismo, señala que el alma está separada y es distinta del cuerpo, y que “su sustancia es divina y espiritual, como vemos en su naturaleza noble y su oposición a los deseos y la ira que afectan al cuerpo”.⁴⁶ De manera similar, al-Fārābī sostiene que el alma es una sustancia no corpórea puesto que permanece en sí y es sujeto de las operaciones, que son accidentes. Luego, en tanto no está sometida al movimiento ni al tiempo, sino que es causa y principio de movimiento, el alma es una sustancia simple. A su vez, el alma es forma en el sentido de que adopta la forma de las cosas que recibe para inteligir.⁴⁷

Por último, a la afirmación del alma como sinónimo del espíritu la encontramos a lo largo y ancho del pensamiento islámico: en *El régimen del solitario* de Ibn Bāḡḡa (m. 1139), como ha señalado Lomba Fuentes,⁴⁸ y en al-Tawḥīdī (m. 1023), como ha indicado Puerta Vílchez.⁴⁹ Al respecto, cabe destacar que en al-Andalus, antes de Ibn Ḥazm, Ibn Ḥabīb (m. 847) se había ocupado de esta cuestión en su *Libro de la descripción del paraíso*⁵⁰ afirmando que el alma es distinta del espíritu y que esta es “una forma hecha figura y un cuerpo hecho carne, que tiene dos manos, dos pies, una cabeza y dos ojos” y “el espíritu sólo es el hálito que fluye en el cuerpo, entrando y saliendo”.⁵¹ Ibn Ḥazm comparte con Ibn Ḥabīb algunas de sus consideraciones acerca del alma y su relación con el cuerpo y la condición de ambos luego de la muerte, cuestión que hasta el momento no ha sido estudiada y que merece un análisis del tipo que aquí introducimos.

⁴⁴ Al-Kindī, *Sobre la doctrina del alma*, traducido al inglés por P. Adamson y P. Pormann, *The Philosophical Works of al-Kindī* (Karachi: Oxford University Press, 2012), 113-118. Para un abordaje más completo de la concepción del alma en al-Kindī, véase Ramón Guerrero, *La recepción árabe del De anima*, 111-150.

⁴⁵ Al-Kindī, *On the Doctrine of the Soul*, 113, I (2).

⁴⁶ Al-Kindī, *On the Doctrine of the Soul*, 113, II (1).

⁴⁷ Al-Fārābī, *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, traducido por M. Mahdi (Ithaca: Cornell University Press, 1962), 116-119, §75-78.

⁴⁸ Véase Ibn Bāḡḡa, *El régimen del solitario*, editado y traducido por M. Asín Palacios (Madrid-Granada: CSIC, 1946), 49/18; Lomba Fuentes, “Ibn Ḥazm: sobre el conocimiento del alma”, 141.

⁴⁹ José María Puerta Vílchez, “Art and Aesthetics in the Work of Ibn Ḥazm”, en *Ibn Ḥazm of Cordoba. Life and Works of a Controversial Thinker*, editado por C. Adang, M. Fierro y S. Schmidtke (Leiden: Brill, 2013), 294.

⁵⁰ Ibn Ḥabīb, *Kitāb waṣf al-firdaws*, editado y traducido por J. P. Monferrer Sala (Granada: Universidad de Granada, 1996).

⁵¹ Ibn Ḥabīb, *Kitāb waṣf al-firdaws*, vol. 1, 220-221.

Alma, cuerpo e intelecto en los argumentos de los “Antiguos”

El primer argumento citado por Ibn Ḥazm trata la relación del alma con el cuerpo y la potencia de la primera para actuar como principio motor del segundo. El texto dice lo siguiente:

Si el alma fuera un cuerpo tendría, entre el movimiento del motor (*muḥarrrik*) de su pie y su voluntad de moverlo, [que transcurrir] un tiempo sobre la cantidad de movimiento del cuerpo y su traslado, ya que el alma es la que mueve al cuerpo y la que quiere moverlo. Dijeron [los Antiguos]: si el motor del pie fuera el cuerpo, no sería libre (a) o bien residir [el motor] en estos órganos, (b) o bien de venir [el motor] hacia ellos.⁵² Así pues, si [el motor] viene hacia ellos, necesita de un plazo, y si [el motor] ya reside en ellos, resultará que si cortamos el nervio con el cual [el alma] realiza el movimiento, no queda nada de ella en el órgano, el cual mueve una cosa originalmente. Por ello, si el motor ya reside en él, entonces quedaría algo en ese órgano.⁵³

Ibn Ḥazm procede a refutar el argumento esgrimiendo lo siguiente:

Esto no tiene significado, pues el alma no posee más de tres aspectos (*awḡūh*): (1) o recubre a la totalidad del cuerpo por el exterior como la ropa, (2) o recubre a su totalidad por el interior como el agua en el barro. (3) O está en un lugar singular del cuerpo, que es el corazón o el cerebro, y sus facultades están diseminadas en la totalidad del cuerpo, por lo cual de estos aspectos [resulta que] lo mueven cuando [el alma] desea mover [un órgano] del cuerpo con su voluntad [sin que transcurra] ese tiempo como la aprehensión de la percepción cuando se encuentra un cuerpo en la distancia, pero sin [que transcurra] un tiempo. Y si estuviera cortado el nervio, no sería interrumpido lo que es de un cuerpo del alma diseminado a ese órgano si recubre al cuerpo por el interior, o recubierto por él por el exterior, sino que se separa el órgano, el cual anula su sensibilidad en el momento y se separa de él, pero sin [que transcurra] un tiempo. Y está separada de ese órgano como la separación del aire en un recipiente que está lleno de agua. En cuanto a si el alma es la que habita en un lugar singular del cuerpo, no se apega [el alma] a esa sección que se despoja del órgano amputado, sino que la acción [del alma] está en el movimiento de los órganos como la acción de la piedra imán en el hierro, y si no se adhiere con él apejándose, entonces están despojados de esta imposición corrupta.⁵⁴

⁵² Los órganos, es decir, los pies, o bien cualquier otro miembro del cuerpo.

⁵³ Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Fiṣal*, vol. 5, 206:

"لو كان النفس جسماً لكان بين تحريك المحرك رجله وبين إرادته تحريكها زمان على قدر حركة الجسم وتنقله، إذ النفس هي المحركة للجسد والمريدة لحركته قالوا فلو كان المحرك للرجل جسماً لكان لا يخلو إما أن يكون حاصلًا في هذه الأعضاء، وإما جانيًا إليها فإن كان جانيًا إليها احتاج إلى مدة ولا بد، وإن كان حاصلًا فيها فنحن إذا قطعنا تلك العصبية التي بها تكون الحركة لم يبق منها في العضو الذي كان يتحرك شيء أصلاً، فلو كان المحرك حاصلًا فيه لبقى منه شيء في ذلك العضو."

⁵⁴ Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Fiṣal*, vol. 5, 206:

"وهذا لا معنى له لأن النفس لا تخلو من أحد ثلاثة أوجه لا رابع لها، إما أن تكون متخللة لجميع الجسد من خارج كالنوب وإما أن تكون متخللة لجميعه من داخل كالماء في المدره. وأما أن تكون في مكان واحد من الجسد وهو القلب والدماغ، وتكون قواها منبثّة في جميع الجسد فأى هذه الوجوه كان فتحريكها لما يريد تحريكه من الجسد يكون مع إرادتها لذلك متلازمان كإدراك البصر لما يلاقي الجسد في البعد بلا زمان، وإذا قطعت العصبية لم ينقطع ما كان من جسم النفس متخللاً لذلك العضو إن كانت متخللة لجسد"

De la refutación de este primer argumento queda claro que Ibn Ḥazm entiende que el alma está en estrecha dependencia con el cuerpo. En relación con ello, agrega, en su “Capítulo sobre el conocimiento del alma de lo que es distinto de ella y de la ignorancia de su propia esencia” que el alma “es la organizadora del cuerpo, es sensible, viviente, inteligente, singular y conocedora”.⁵⁵ Esta caracterización del alma como “viviente” (*hiyya*) puede ser interpretada como aristotélica si consideramos que el alma mueve al cuerpo, como señala aquí el cordobés, pues si la naturaleza del alma solo puede ser conocida por sus facultades (*qawwā*), las cuales “están diseminadas en el cuerpo (*ḡasid*)” y por ello son la manifestación de la acción del alma en los órganos del cuerpo, entonces el alma es principio de vida como afirma Aristóteles en el *De anima* 412a27-28. No obstante, cabe mencionar que la concepción del alma como principio de vida está presente en la mayoría de los *falāsifa*, aunque difieren respecto de la relación entre el alma y el cuerpo.⁵⁶

Por cierto, en el mismo Aristóteles encontramos una diferenciación entre el cuerpo físico y el cuerpo natural, aunque el estagirita lo exprese sólo con la palabra *physikón*. La diferencia entre ambos es que el cuerpo físico es aquel que posee vida por ser animado, lo cual se manifiesta en facultades como la capacidad de alimentarse, crecer, sentir y pensar de un cuerpo. Por el contrario, un cuerpo natural puede ser un cuerpo físico en el sentido de material, como una piedra, pero no tiene potencialmente vida por ser inanimado.⁵⁷ En Ibn Ḥazm encontramos una distinción tripartita del cuerpo expresada en los términos *ḡism*, *ḡasid* y *ḡirm*: *ḡism* significa la totalidad de un cuerpo animado que no necesariamente es el cuerpo físico del hombre, como observamos en Aristóteles; luego, *ḡasid* significa siempre el cuerpo físico y cada una de sus partes; finalmente, *ḡirm* significa todos los cuerpos naturales animados e inanimados, como la tierra o el fuego, pero también el cuerpo del hombre.⁵⁸

Una distinción similar encontramos en el *Enunciado conciso y breve sobre el alma* de al-Kindī, quien identifica *ḡirm* con los “cuerpos sublunares” y *ḡism* con los cuerpos celestiales para afirmar la unión del alma con el cuerpo, aunque el alma sería incorpórea para él puesto que el alma actúa en los cuerpos sin estar necesariamente unida a ellos de la misma

من داخل، أو متخللة له من خارج، بل تفارق العضو الذي يبطل حسه في الوقت ويفصل عنه بلا زمان، وتكون مفارقتها لذلك العضو كمفارقة الهواء للإناء الذي ملئ ماء، وأما إن كانت النفس ساكنة في موضع واحد من الجسد فلا يلزم على هذا القسم أن يسلب من العضو المقطوع، بل يكون فعلها حينئذ في تحريكها الأعضاء كفعل حجر المغناطيس في الحديد وإن لم يلمس به يتلازمان فيبطل هذا الإلزام الفاسد.

⁵⁵ Ibn Ḥazm, *Faṣl fī maʿrifa al-nafs*, 443:

"أنها المدبرة للجسد، الحساسة الحية العاقلة المميزة العالمية".

⁵⁶ Véase Deborah Black, “Psychology: Soul and Intellect”, en *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, editado por P. Adamson y R. Taylor, R. (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 308-325.

⁵⁷ Véase Stephen Everson, “Psychology”, en *The Cambridge Companion to Aristotle*, editado por J. Barnes (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 168-194.

⁵⁸ Véase Ibn Ḥazm, *Faṣl fī maʿrifa al-nafs*, 443-446.

manera que un cuerpo puede estar unido o mezclado con otro.⁵⁹ Al-Kindī atribuye esta distinción a Platón, a quien atribuye la afirmación de que el alma se une solo con un cuerpo celeste (*ǧism*) y que luego actúa a través de un cuerpo sublunar (*ǧirm*). Además, Platón expresó, según Al-Kindī, que el alma no se une, estrictamente hablando, a un cuerpo celeste, sino que solo lo usa como intermediario.⁶⁰ Bajo esta consideración, al-Kindī pretende conciliar la concepción aristotélica del alma como una sustancia simple que manifiesta sus actos a través de los cuerpos (*ʿaǧrām*) y la platónica que postula que el alma está unida al cuerpo (*ǧism*) y que dicha unión se extiende a los cuerpos (*ʿaǧrām*) y los actos.⁶¹ Tal como han señalado Adamson y Pormann, estos enunciados no se encuentran en Platón y Aristóteles.⁶²

Por otra parte, Ibn Ḥazm menciona al corazón y al cerebro como el lugar donde se localiza el alma y desde donde se distribuyen sus facultades al resto del cuerpo. Esto se corresponde con la concepción galénica del cerebro como asiento de las facultades del alma y con la propia de al-Kindī, quien denomina al cerebro por este motivo el “órgano primero”.⁶³ Asimismo, se corresponde con la concepción aristotélica del corazón como asiento del alma⁶⁴ y con al-Fārābī quien concuerda con el estagirita al afirmar que el corazón (*qalb*) es el órgano rector (*ʿiḏw al-raʿīs*) del cuerpo.⁶⁵ Ibn Ḥazm afirma que la acción del alma sobre los órganos del cuerpo es inmediata y que se realiza mediante la manifestación de su voluntad (*ʿirāda*), independientemente de si el alma recubre al cuerpo por el exterior, por el interior, o si se encuentra asentada en el corazón o el cerebro.

El segundo argumento referido por el cordobés retoma la cuestión de la relación del alma con el cuerpo y, como consecuencia de ello, cómo se produce el proceso de cognición. Al respecto, resume el argumento a refutar en la siguiente afirmación: “si el alma fuera cuerpo, deberíamos conocer con parte de ella o con la totalidad de ella”.⁶⁶

En respuesta al argumento citado, Ibn Ḥazm expresa que:

Esta es una pregunta particularmente corrupta, y la respuesta es, Dios todopoderoso y reconciliador, que el alma no conoce sino solo con su totalidad o con una parte de ella, porque todo [ser] simple, que no está compuesto de varias naturalezas, es de naturaleza

⁵⁹ Véase Al-Kindī, *Enunciado conciso y breve sobre el alma*, traducido al inglés por P. Adamson y P. Pormann, *The Philosophical Works of al-Kindī* (Karachi: Oxford University Press, 2012), 120, §1.

⁶⁰ Véase Al-Kindī, *Enunciado conciso y breve sobre el alma*, 120, §3.

⁶¹ Véase Al-Kindī, *Enunciado conciso y breve sobre el alma*, 120, §1-2.

⁶² Adamson y Pormann, *The Philosophical Works of al-Kindī*, 119.

⁶³ Al-Kindī, *Sobre la esencia de dormir y soñar*, traducido al inglés por P. Adamson y P. Pormann, *The Philosophical Works of al-Kindī* (Karachi: Oxford University Press, 2012), 126, §III.7.

⁶⁴ Véase Aristóteles, *Movimiento de los animales*, traducido por E. Jiménez Sánchez-Escariche y A. Alonso Miguel (Madrid: Gredos, 2000), 314, 702b25-703a4.

⁶⁵ Véase al-Fārābī, *On the Perfect State (Mabādiʿ ārāʾ ahl al-madīna al-fāḏila)*, editado y traducido por R. Walzer (Nueva York: Oxford University Press, 1985), 174-175.

⁶⁶ Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Fiṣal*, vol. 5, 206:

"لو كانت النفس جسماً لوجب أن نعلم ببعضها أو بأكملها".

única y lo que es de naturaleza única tiene su fuerza en todas sus partes y en alguna de sus partes, ya sea como el fuego que quema todo con ella [su fuerza] o con una parte de ella. Luego, no sabemos cuál es la intención de esta objeción que se nos quiere hacer con esta pregunta, ni cuál es la intención de la inferencia acerca de que el alma no es cuerpo. Si la conversión de ella [la inferencia] está en la invalidación de su afirmación, la cual es que el alma es sustancia y no es cuerpo, entonces no habría diferencia entre ellos y quien los interpela (*sā'il li-hum*).⁶⁷

El argumento que el cordobés pretende refutar aquí implica que el alma es sustancia, que no es cuerpo y que conoce mediante una acción que sería propia del intelecto, lo cual implicaría que se trata de un argumento de raíz aristotélica y, más precisamente, con lo señalado por al-Kindī acerca de Aristóteles sobre que el alma es una sustancia simple que manifiesta sus actos a través de los cuerpos (*'aḡrām*). Al respecto, Ibn Hāzm estaría de acuerdo con que el intelecto es una acción del alma, como ya hemos explicado, aunque no con el procedimiento argumentativo que postula que el alma conoce con su totalidad o con alguna de sus partes porque no es cuerpo, pues considera que el intelecto es una facultad del alma y como tal está presente en la totalidad del cuerpo como también en cada una de sus partes.

Otra de las cuestiones con las que se relaciona el argumento es si el alma es divisible o si carece de partes según Aristóteles. Al respecto, el estagirita indica que el alma podría ser objeto de división entre sus facultades nutritiva, sensitiva, intelectiva y desiderativa, aunque consideradas respecto de una única entidad.⁶⁸ Además, como observa Boeri, si el alma fuera divisible, tendría que ser un cuerpo, puesto que para Aristóteles lo que es divisible tiene magnitud.⁶⁹

A pesar de ello, el intelecto no es una parte del alma para Aristóteles, sino una facultad.⁷⁰ Asimismo, el intelecto es separable porque (1) es capaz de discernir todas las cosas;⁷¹ (2) porque la sensibilidad alcanza un límite de objetos ya que ocurre con un cuerpo, en cambio, el intelecto no está restringido por un cuerpo;⁷² (3) porque el intelecto

⁶⁷ Ibn Hāzm, *Kitāb al-Fiṣal*, vol. 5, 206:

"وهذا سؤال فاسد بعينه والجواب وبالله تعالى التوفيق أنها لا تُعلم إلا بأكملها أو ببعضها، لأن كل بسيط غير مركب من طبائع شتى، فهو طبيعة واحدة وما كان طبيعة واحدة ففوقته في جميعه أبعاضه، وفي بعض أبعاضه سواء كالنار تحرق بأكملها وبعضها، ثم لا ندري ما وجه هذا الاعتراض علينا بهذا السؤال، ولا ما وجه استدلالهم منه على أنها غير جسم ولو عكس عليهم في إبطال دعواهم أنها جوهر لا جسم لما كان بينهم وبين السائل لهم".

⁶⁸ Véase Aristóteles, *Acerca del alma*, traducido por M. Boeri (Buenos Aires: Colihue, 2010), 69, 414a29-32.

⁶⁹ Marcelo D. Boeri, *Introducción a Aristóteles, Acerca del alma*, XCIX-C.

⁷⁰ Aristóteles, *Acerca del alma*, 69, 414a29-32; 70, 414b18-19; 139, 429a10-12

⁷¹ Aristóteles, *Acerca del alma*, 139, 429a18-22.

⁷² Aristóteles, *Acerca del alma*, 139-140, 429a24-27.

no sufre el mismo deterioro que los sentidos al ser expuesto a objetos intensamente inteligibles. Y esto por no tener que discernir atado a un cuerpo.⁷³

El tercer argumento continúa tratando la relación entre alma y cuerpo considerando la opinión que asigna al alma una esencia particular (*dāt ḥāṣa*): “dijeron también: si el alma fuera un cuerpo, tendría una esencia particular, es liviana o pesada, caliente o fría, blanda o áspera”.⁷⁴

Ante dicho enunciado, Ibn Ḥazm responde lo siguiente:

Sí, [el alma] es liviana en el límite de la ligereza, tiene memoria, es inteligente, es singular y es viviente. Estas son sus propiedades y sus definiciones, las cuales la diferencian de los demás cuerpos compuestos, con el resto de los accidentes sustentados en ella, las virtudes y los vicios. En cuanto al calor, lo seco, lo frío, la humedad, la blandura y la aspereza, son accidentes [propios] de los elementos de los cuerpos que están bajo los cuerpos celestes particulares, pero estos accidentes mencionados dejan una impresión (*mu'aṭira*)⁷⁵ en el alma [produciéndole] placer o dolor, entonces [el alma] es impresionable por todo lo que mencionamos, y esto prueba que [el alma] es un cuerpo que sustenta accidentes.⁷⁶

Resulta interesante la descripción de la naturaleza del alma como liviana (*ḥafīfa*), que tiene memoria (*dākra*), es inteligente (*āqila*), singular (*mumayyiza*) y viviente (*ḥiyya*). En relación con argumento anterior, la capacidad de recordar (*dīkr*) del alma se relaciona con la pregunta acerca de cómo conocemos, o bien, si conocemos. En este sentido, en el *Menón*, Platón afirma que lo que aparenta ser discernimiento es, en realidad, recordar o recolectar, conocimiento adquirido antes de que el sujeto exista en un cuerpo.⁷⁷ En contraposición, Aristóteles argumenta que el conocimiento procede de principios

⁷³ Aristóteles, *Acerca del alma*, 140, 429a29-429b5. Véase Ronald Polansky, *Aristotle's De Anima. A Critical Commentary* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 443.

⁷⁴ Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Fiṣal*, vol. 5, 207:

"وقالوا أيضاً لو كانت النفس جسماً لكانت ذات خاصة، إما خفيفة وإما ثقيلة، إما حارة وإما باردة وإما لينة وإما خشنة". Este argumento se corresponde, en realidad, con el presentado por el cordobés en cuarto lugar. No hemos incluido en nuestro análisis el citado en tercer lugar, que trata la cuestión de la cantidad (*kammiyya*) y el peso (*taqla*) del alma en relación con el cuerpo.

⁷⁵ El término “*mu'aṭira*” puede traducirse literalmente por “impresionante”. Su función sintáctica en esta oración es ser modificador de “*‘arād*” (accidentes). Por esta razón, preferimos traducir “dejar una impresión”, pues el verbo “*attar*”, del cual se deriva “*mu'aṭira*”, significa “dejar huellas o marcas”.

⁷⁶ Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Fiṣal fī al-mīlāl wa-l-ahwā' wa-l-niḥāl*, vol. 5, 207:

"نعم هي خفيفة في غاية الخفة ذاكرة عاقلة مميزة حية، هذه خواصها وحدودها التي بانته بها عن سائر الأجسام المركبات، مع سائر أعراضها المحمولة فيها من الفضائل والردائل، وأما الحر واليبس والبرد والرطوبة واللين والخشونة فإنما هي من أعراض عناصر الأجرام التي دون الفلك خاصة، ولكن هذه الأعراض المذكورة مؤثرة في النفس اللذة أو الألم، فهي منفعة لكل ما ذكرنا، وهذا يثبت أنها جسم يحمل الأعراض".

⁷⁷ Platón, *Menón*, traducido por J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Olivieri, J. L. Calvo, *Diálogos*, vol. 2 (Madrid: Gredos, 1992), 300-313, 80d-86b.

adquiridos por la percepción sensorial.⁷⁸ Al-Kindī se hace eco de esta cuestión en *Sobre la recolección* coincidiendo con la concepción platónica: afirma que cuando discernimos, recordamos el mundo de las ideas que contiene verdades inmutables que el alma ha contemplado antes de descender a este mundo. El cuerpo, conectado al alma, la encadena e impide que alcancen su máximo potencial. Como resultado de ello, el alma también ha olvidado muchas cosas que previamente había conocido.⁷⁹ Ibn Hāzīm, por su parte, además de mencionar la memoria como una de las características del alma, afirma, en su refutación del argumento seis, que el alma se mueve a sí misma, moviendo al resto de los cuerpos, los cuales dejan impresiones en ella, entre las cuales se encuentran el recuerdo (*taḍākr*) y el olvido (*tanāsa*).⁸⁰ Esta afirmación, de clara raíz aristotélica, se contradice con lo que refiere en su “Capítulo sobre el conocimiento del alma de lo que es distinto de ella y de la ignorancia de su propia esencia” donde sostiene que el alma es ignorante de sí misma⁸¹ y concibe la memoria desde una perspectiva platónica, pues en un diálogo del alma consigo misma dice:

¡Oh alma supervisora de todo esto!: ¿no eres [tú] quien no se contentó con esa cantidad de conocimiento, a pesar de tu grandeza y altura, ni llenó tu depósito esta porción de dominio a pesar de tu grandeza y enormidad, hasta que trascendiste a lo que eras antes de tu asiento en este cuerpo y tu unión con él, de las noticias de los siglos antiguos, los reinos ruinosos, los pueblos pasados, los hechos atroces, los caminos reprochables y loables, ocupándote de tus noticias y ciencias, presenciando todo eso con tu conocimiento siendo así que no lo presenciaste con tus sentidos?

Ha dicho: ¡sí!⁸²

No obstante, importa aquí advertir que aquellos accidentes (frío, calor, humedad, etc.) que “dejan una impresión” en el alma se relacionan con su facultad sensitiva. En efecto, el cordobés afirma que el alma es ignorante de sí misma en el sentido de que puede autopercibirse mediante los sentidos, siendo, a pesar de ello, la que posee la capacidad sensible. Al respecto, expresa que el alma es “el recipiente de todas esas percepciones, es la que siente esas sensaciones, es perceptiva sin ser percibida”.⁸³

⁷⁸ Aristóteles, *Analíticos segundos*, traducido por M. Candel Sanmartín, *Tratados de lógica (Órganon)* (Madrid: Gredos, 2014), tomo II, 435-440, 99b15-100b16.

⁷⁹ Véase al-Kindī, *Sobre la recolección*, traducido por P. Adamson y P. Pormann, *The Philosophical Works of al-Kindī* (Karachi: Oxford University Press, 2012), 102-104, II-IV.

⁸⁰ Véase Ibn Hāzīm, *Kitāb al-Fiṣāl*, vol. 5, 208-209.

⁸¹ Ibn Hāzīm, *Faṣl fī ma'rifa al-nafs*, vol. 1, 445.

⁸² Citamos la traducción con algunas modificaciones de Lomba Fuentes, “Ibn Hāzīm: ‘Sobre el conocimiento del alma’”, 154. Véase Ibn Hāzīm, *Faṣl fī ma'rifa al-nafs*, vol. 1, 444:

"يا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمَشْرُفَةُ عَلَى ذَلِكَ كُلِّهِ: أَلَسْتَ الَّتِي لَمْ تَقْنَعِي بِهَذَا الْمَقْدَارِ مِنَ الْعِلْمِ عَلَى عَظَمَةِ وَطُولِهِ، وَلَا مَلَأَ خَزَائِنُكَ هَذَا الْحِظَّ مِنَ الْإِشْرَافِ، عَلَى كِبَرِ شَأْنِهِ وَهُوْلِهِ، حَتَّى تَعْدِيتِ إِلَى مَا كَانَ قَبْلَ حُلُولِكَ فِي هَذَا الْجَسَدِ وَارْتِبَاطِكَ بِهِ، مِنْ أَخْبَارِ الْقُرُونِ الْبَائِنَةِ وَالْمَمَالِكِ الدَّائِرَةِ وَالْأُمَمِ الْغَابِرَةِ وَالْوَقَائِعِ الشَّنِيعَةِ وَالسَّيْرِ الذَّمِيمَةِ وَالْحَمِيدَةِ، وَوَقَفْتَ عَلَى أَخْبَارِهِمْ وَعُلُومِهِمْ فَشَاهَدْتَ كُلَّ ذَلِكَ بِمَعْرِفَتِكَ إِذْ لَمْ تَشَاهِدِيهِ بِحَوَاسِكِ؟
قَالَتْ: بَلَى."

⁸³ Ibn Hāzīm, *Kitāb al-Fiṣāl*, vol. 5, 208:

A continuación, el cordobés afirma que la tesis de que el alma es cuerpo fue sostenida por los “Antiguos” y que “Aristóteles no dijo que el alma no fuera un cuerpo como suponen los ignorantes, sino que negó que sea un cuerpo turbio (*kadir^m*) y que no es digno (*lā yalayq*) de todo lo que es conocimiento de él”.⁸⁴ No hemos logrado identificar una concepción del cuerpo en Aristóteles ni en los *falāsifa* que se refieren a él tal como la que Ibn Ḥazm atribuye aquí al estagirita. El sentido del término árabe *kadir* es el de “turbio”, “perturbado” e, incluso, “lodoso” en referencia al agua cuya esencia es “perturbada” al mezclarla con tierra, expresión que, por cierto, encontramos en Ibn Ḥazm al considerar que el alma recubre al cuerpo por el interior como el agua en el barro.⁸⁵ En su traducción del *al-Fiṣal*, Asín Palacios afirma sobre este punto que “parece aludir a la afirmación de Aristóteles en su opúsculo *De animalium motu*, 9, cuando dice que el ‘alma no es cuerpo, pero sí algo corpóreo’”⁸⁶ y a continuación ofrece el texto griego de dicha afirmación, el cual no se encuentra en el pasaje que cita Asín Palacios. En efecto, allí donde Aristóteles trata la localización del alma en los animales por cuya acción estos se mueven,⁸⁷ no se afirma que el alma no es cuerpo. Creo, en todo caso, que la expresión a la que se refiere Asín Palacios es “ἐμψύχοις σώμασι”, es decir, “cuerpos animados”⁸⁸ con la que Aristóteles explica que en los cuerpos animados es preciso que haya un cuerpo que posea la capacidad de movimiento por un medio, que es el deseo, entre las extremidades y los principios. Lo que mueve a estos dos es el alma, pero esto no significa que el alma esté unida al cuerpo que se mueve.

Luego de indicar que la opinión de Aristóteles no debe ser considerada como necesariamente verdadera, Ibn Ḥazm señala que quienes han dicho que “el alma es sustancia y no es cuerpo, sino que es creadora de lo que es inferior a Dios Todopoderoso”⁸⁹ son algunos de los cristianos sabeos y los que consideran que se alude (*kanā*) a Dios con la palabra “alma”. Al respecto, para Ibn Ḥazm ambas opiniones son falsas, pues “el alma y el intelecto son dos palabras de la lengua árabe que están sujetas a significados diferentes, por lo que su alteración de [aquello a lo que] están sujetas en la lengua⁹⁰ es un sofisma, es ignorancia, desvergüenza, ambigüedad y fraude”.⁹¹

"وهي الحساسة لكل هذه المحسوسات، فهي حساسة لا محسوسة".

⁸⁴ Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Fiṣal*, vol. 5, 219:

"ولم يقل أرسطاطاليس إن النفس ليست جسماً على ما ظننه أهل جهل، وإنما نفى أن تكون جسماً كدراً وهو الذي لا يليق بكل ذي علم سواه".

⁸⁵ Véase Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Fiṣal*, vol. 5, 206.

⁸⁶ Ibn Ḥazm, *Abenhazām de Córdoba*, 278, nota 403.

⁸⁷ Véase Aristóteles, *Movimiento de los animales*, 313-314, 702b11-703a3.

⁸⁸ Aristóteles, *Movimiento de los animales*, 314, 703a5-6.

⁸⁹ Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Fiṣal*, vol. 5, 219:

"النفس جوهر لا جسم من ذهب، إلا أنها هي الخالقة لما دون الله تعالى".

⁹⁰ Es decir, a sus significados diferentes. Asín Palacios traduce directamente “sentido etimológico”, que no es exactamente a lo que refiere el cordobés con “*mawḍū‘a-humā*”: véase Ibn Ḥazm, *Abenhazām de Córdoba*, 278.

⁹¹ Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Fiṣal*, vol. 5, 219:

La naturaleza del alma según Ibn Ḥazm

Hacia el final del capítulo sobre el alma, el cordobés ofrece las pruebas (*burāhīn*) por las cuales considera que el alma es cuerpo. En primer lugar, afirma que el alma es divisible puesto que si no lo fuera aquellas propiedades atribuidas al alma estarían presentes en todos los seres animados sin distinción. Observa al respecto que “si el alma fuese una y no estuviera dividida, sobre lo cual afirman los charlatanes ignorantes que [el alma] es sustancia, no es cuerpo, entonces debería por necesidad [resultar] que el ser del alma del amante sería [igual que] el alma del que odia, y que el alma del amado”.⁹²

Asimismo, el presente argumento se ve fundamentado en la afirmación de que el conocimiento (*‘ilm*) es uno de los atributos del alma. Al respecto, el cordobés sostiene que:

si el alma fuese una sustancia singular, que no se divide en [varias] almas, entonces debería por necesidad [resultar] que el conocimiento de todo sería de un (*‘aḥad*) [mismo] nivel y sin diferencia en perfección, pues el alma, según los dichos [de los ‘charlatanes ignorantes’], es singular, y es conocedora (*‘ālima*) por lo que [resultaría que] todo lo que sería conocido por Zayd lo conocería [también] ‘Umar, puesto que sus almas serían una sola, sin divisiones ni particiones.⁹³

De modo tal que, en tanto el alma es divisible para Ibn Ḥazm, el alma de todos es distinta del alma de los demás, pues el alma de los individuos singulares se encuentra bajo la especie “alma humana” (*nafs al-‘insān*) y el “alma humana universal” (*nafs al-‘insān kulliyya*) es una especie bajo el género del “alma universal” (*nafs kulliyya*), bajo la cual están situadas las almas de todos los animales.⁹⁴ A pesar de que el cordobés no profundiza explicando la naturaleza de la relación entre el alma humana y el alma universal, una concepción de este tipo corresponde claramente a la cuestión del descenso del alma, partiendo del alma universal, hacia su individuación en un cuerpo particular dispuesto a recibirla, tal como es presentada en la *Teología* del Pseudo-Aristóteles,⁹⁵ texto de raíz neoplatónica conformado por un conjunto de paráfrasis de las *Enéadas* IV a VI de Plotino y traducido del griego al árabe durante la primera mitad del siglo IX. En este sentido, nos hemos referido antes al breve diálogo platónico del alma consigo misma escrito por Ibn Ḥazm, tópico que encontramos enunciado tanto en la *Teología* del Pseudo-Aristóteles⁹⁶ como en las *Enéadas*, donde el alma se piensa a sí misma y el “alma total” (*hóle psyché*)

"النفس والعقل لفظتان من لغة العرب موضوعتان فيها لمعنيين مختلفين، فإحاطتهما عن موضوعهما في اللغة سفسطة وجهل، وقلة حياء وتلبيس وتدليس".

⁹² Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Fiṣal*, vol. 5, 217:

"فلو كانت النفس واحدة لا تنقسم على ما يزعم الجاهلن القائلون أنها جوهر لا جسم لوجب ضرورة أن يكون نفس المحب هي نفس المبغض، وهي نفس المحبوب".

⁹³ Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Fiṣal*, vol. 5, 217:

"فلو كان النفس جوهرأ واحداً لا يتجزأ نفساً لوجب ضرورة أن يكون علم كل أحد مستوياً لا تفاضل فيه، لأن النفس على قولهم واحدة، وهي العالمة فكان يجب أن يكون كل ما علمه زيد يعلمه عمرو، لأن نفسيهما واحدة عندهم غير منقسمة ولا متجزئة".

⁹⁴ Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Fiṣal*, vol. 5, 218.

⁹⁵ Véase Pseudo-Aristóteles, *Teología*, traducido por L. Rubio (Madrid: Ed. Paulinas, 1978), 65-100.

⁹⁶ Véase Pseudo-Aristóteles, *Teología*, 70-71.

ordena el mundo sirviéndose de su parte vuelta hacia el cuerpo, permaneciendo en lo alto, es decir, en el ámbito de la inteligencia, ordenando todo lo que está por debajo de ella (IV, 8, 8 [6]).⁹⁷ Sin embargo, aunque estos no son elementos suficientes para señalar con certeza una influencia de raíz plotiniana en la concepción del alma del cordobés, resulta de interés constatar la presencia de algunos conceptos propios de esta tradición, los cuales imponen la necesidad de profundizar el análisis.

Consideraciones finales

A lo largo del presente artículo hemos identificado la presencia de una amplia gama de tradiciones filosóficas y teológicas en los argumentos citados y en su refutación por Ibn Ḥazm en lo que respecta a la naturaleza del alma, sus facultades, su relación con el cuerpo y con el intelecto. En efecto, hemos señalado las referencias al *De anima* y su recepción entre los *falāsifa*, algunas consideraciones de Platón y el neoplatonismo acerca del alma y, finalmente, la conciliación de Platón y Aristóteles en la metodología de abordaje de la cuestión del alma en al-Kindī y al-Fārābī.

La concepción del alma en Ibn Ḥazm afirma la identificación de la sustancia con el cuerpo, la noción de la corporeidad del alma y el intelecto como una de sus facultades. Al respecto, el cordobés entiende que los accidentes atribuidos a la creación se sustentan en la sustancia. Esto quiere decir que los accidentes no subsisten por sí mismos, sino solo por la sustancia que los acarrea. No obstante, distingue entre aquellos accidentes que subsisten sustentando a otros y aquellos que no subsisten en sí mismos y son sustentados por otros. El primer tipo conforma una especie distinta del segundo y se asimila al cuerpo y al segundo se le denomina, meramente, “accidente”. En este sentido, piensa que el cuerpo no es solo el compendio de todos sus accidentes, pues está constituido por atributos que no dependen exclusivamente de estos.

Por otra parte, entiende la materia como el cuerpo que sustenta todos sus accidentes, mientras que concibe la forma como la mezcla de las sustancias y su formación, y el intelecto como una acción, un accidente y una de las facultades del alma. Junto con la corporeidad del alma, asevera que esta es, además, sinónimo de espíritu, en discrepancia con las opiniones de quienes la conciben como uno de los accidentes del cuerpo y que es una sustancia, afirmaciones presentes en al-Kindī y al-Fārābī. Asimismo, deduce que el espíritu es sinónimo del alma, concepción que encontramos en Ibn Bāḡḡa y al-Tawḥīdī. Si bien Ibn Ḥabīb difiere al respecto, comparte con Ibn Ḥazm algunas de sus consideraciones acerca del alma y su relación con el cuerpo y la condición de ambos luego de la muerte.

En síntesis, el alma se caracteriza por ocupar lugar y, en tanto es cuerpo, posee las dimensiones de longitud, anchura y profundidad; por ser racional, pues es inteligente y capaz de discernir al constituir el intelecto una de sus facultades, coincidiendo con

⁹⁷ Véase Plotino, *Enéadas*, traducido por M. I. Santa Cruz y M. I. Crespo (Buenos Aires: Colihue, 2007), 165-166, II.5.IV 8, 8 (6).

Aristóteles; por ser divisible en el sentido de que es distinta en cada ser humano, tal como sucede con el conocimiento; y por gobernar el cuerpo, pues el alma es principio motor de los órganos corpóreos a través de las facultades diseminadas en él. Asimismo, el cordobés realiza una distinción tripartita del cuerpo: (a) la totalidad de un cuerpo animado que no necesariamente es el cuerpo físico del hombre (*ġism*), como observamos en Aristóteles; (b) el cuerpo físico y cada una de sus partes (*ġasid*); y (c) todos los cuerpos naturales animados e inanimados (*ġirm*).

Finalmente, desde una mirada de conjunto de los textos ibnhazmianos que tratan el tema del alma, cabe señalar que los argumentos citados por Ibn Hāzm son más bien breves e imprecisos si pretendemos establecer con certeza a quién o quiénes podrían ser atribuidos, lo cual, en nuestra opinión, se debe a que el cordobés no conocía de primera mano la mayoría de los textos psicológicos de la filosofía helenística y de la filosofía árabe. No obstante, es posible concluir que los argumentos presentados se configuran sobre la base de un horizonte conceptual de raíz neoplatónica y aristotélica, como hemos logrado reconocer en el análisis propuesto.

Pablo Quintana
pablogquintana@yahoo.com.ar

Fecha de recepción: 31/08/2023

Fecha de aceptación: 11/01/2024

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

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

Susana Violante

Universidad Nacional de Mar del Plata

Resumen

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

Palabras clave

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

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

Abstract

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

Keywords

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

Introducción

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Duda y dialéctica

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

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

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

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

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

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

Algunas teorías de Platón sirvieron a este fin

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁴ Platón, *Timeo*, 28A-B.

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

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

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

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

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

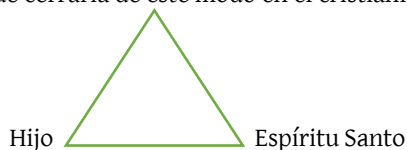
El “autor” o “hacedor”, demiurgo, pensó que mejor que esa unión del cuerpo y del alma del mundo sólo dependiera de sí mismo (34B). El tiempo nació con el universo para que, generados simultáneamente, también perezcan a la vez. El demiurgo crea el tiempo

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

Juan Escoto Eriúgena

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La concepción del *Uno* y la negación de Otloh

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Dialectici et antiqui

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Concluyendo la exposición, no el tema

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

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

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

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

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

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

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

Susana Violante
violantesb10@gmail.com

Fecha de recepción: 25/11/2023

Fecha de aceptación: 08/01/2024

EPISTEMOLOGÍA DE LA IMAGEN Y EL ESPEJO EN LA CONTEMPLACIÓN SEGÚN RICARDO DE SAN VÍCTOR

EPISTEMOLOGY OF THE IMAGE AND THE MIRROR IN CONTEMPLATION ACCORDING TO RICHARD OF SAINT VICTOR

María José Zegers-Correa

Universidad de Navarra

Resumen

Los escritos sobre la contemplación y la Trinidad en Ricardo de San Víctor ponen de relieve la importancia que tienen las ideas de imagen y de reflejo especular en su pensamiento. Para el victorino, la belleza invisible se hace reconocible en la belleza de lo visible, principalmente en el hombre, creado a imagen y semejanza de Dios. Eso explica la relevancia que otorga al conocimiento propio en el camino de la contemplación: en la medida en que el hombre profundiza en el conocimiento de sí puede descubrir, como en un espejo, la imagen de Dios. Siguiendo cuanto dice Ricardo en el *Liber exceptionum*, en el *Beniamin minor*, en el *Beniamin maior* y en el *De quatuor gradibus violentae caritatis*, se presentará el papel de la imagen y el espejo como claves interpretativas de sus enseñanzas sobre el ascenso contemplativo hacia la Trinidad.

Palabras clave

Ricardo de San Víctor; contemplación; imagen; espejo; siglo XII

Abstract

Richard of Saint Victor's writings on contemplation and the Trinity highlight the importance of the ideas of image and specular reflection in his thought. For the Victorine, the invisible beauty becomes recognizable in the beauty of the visible, primarily in man, created in the image and likeness of God. This explains the relevance he gives to self-knowledge on the path of contemplation: to the extent that man deepens his self-knowledge, he can discover, as in a mirror, the image of God. Following what Richard says in the *Liber exceptionum*, in the *Beniamin minor*, in the *Beniamin maior*, and

in the *De quatuor gradibus violentae caritatis*, the role of image and mirror will be presented as interpretative keys to his teachings on contemplative ascent towards Trinity.

Keywords

Richard of Saint Victor; Contemplation; Image; Mirror; Twelfth Century

El papel que tiene la idea de imagen en los escritos de Ricardo de San Víctor es de gran trascendencia y puede decirse, con seguridad, que no es un tema accesorio sino, más bien, un verdadero cimiento sobre el que el victorino edifica su desarrollo sobre el ascenso contemplativo como camino de conocimiento del mundo y de Dios.

Si se realiza un acercamiento parcial y, por lo mismo, superficial a sus escritos, pareciera que Ricardo solo trata el tema de la imagen desde una perspectiva teológica, concretamente trinitaria, cuando en el VI libro del *De Trinitate* explica por qué solo el Verbo puede ser llamado *Imago Patris*. Sin embargo, la idea de imagen ha sido para él un tema transversal a sus principales obras y presente en ellas desde el comienzo de su trabajo intelectual. De hecho, al introducir su primera obra, el *Liber exceptionum*, subraya la realidad del hombre como ser creado a imagen y semejanza de Dios, abordando así la dimensión antropológica de la idea de imagen. No obstante, esta no es la única dimensión en la que Ricardo de San Víctor se apoya. Como se explicará a continuación, el victorino desarrolla este tema a lo largo de toda su obra, apoyándose en una epistemología del mundo y del hombre como imágenes en la que es posible contemplar *como en un espejo* la belleza y la trascendencia del Creador.

Fuentes de Ricardo

Antes de adentrarnos en los textos de Ricardo sobre la imagen y el espejo, conviene señalar brevemente sus principales fuentes en torno a este tema.

Sin duda el contexto sociocultural de cambio del siglo XII puede considerarse una auténtica fuente de su pensamiento. La paulatina reducción del feudalismo como estructura social condujo al “descubrimiento del yo”¹ y a la “conciencia individual”,² algo

¹ Interesa destacar que el “yo”, tal como se comprende ahora, es una herencia o resultado del giro antropocéntrico moderno; sin embargo, y sin restar relevancia a ello, es posible trazar importantes rasgos del “yo” en la época medieval. Véase Sara Heinämaa, Vili Lähteenmäki y Paulina Remes (eds.), *Consciousness: From Perception to Reflection in the History of Philosophy* (Dordrecht: Springer, 2007).

² Véase Steven Chase, *Contemplation and Compassion: The Victorine Tradition* (Londres: Darton, Longman & Todd, 2003), 19-20; Rafael Ramón Guerrero, “La afirmación del Yo en el siglo XII: Pedro Abelardo y San Bernardo”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 12 (1995): 11-32.

que influyó en el ámbito jurídico y social, pero también en el filosófico y teológico.³ De hecho, la fundamentación de la dignidad del hombre se anclaba en la idea de que había sido creado a imagen y semejanza de Dios, lo que a su vez impulsó fuertemente la importancia del “conocimiento de uno mismo”⁴ en el ambiente intelectual de la época. Esta idea fue especialmente relevante también para Ricardo, que afirmaba que solo es posible ascender a la contemplación de Dios cuando el hombre, a través de la contemplación y conocimiento de sí mismo, consigue descubrir –de modo especular– la imagen de Dios.⁵

Otra fuente fundamental fueron los diversos escritos a los que el victorino tuvo acceso⁶. Los contenidos de la Sagrada Escritura, su escrito fundamental, fueron acompañados por los desarrollos de autores precedentes como Boecio, san Agustín, Pseudo-Dionisio, Escoto Eriúgena o san Anselmo, entre otros. De estos últimos conviene subrayar la relevancia de *De coelesti hierarchia* de Pseudo-Dionisio Areopagita, ya que fue un texto crucial para los desarrollos sobre la imagen y la contemplación en Ricardo.

Respecto a la importancia que tenía para Ricardo la Sagrada Escritura, no hay que olvidar que había sido alumno de la Escuela de San Víctor y de las enseñanzas de Hugo,⁷ que subrayaban con especial fuerza la importancia de la lectura y del estudio bíblico, no solo para la reflexión teológica sino también para la propia vida.⁸ Esta relevancia se ve reflejada en la mayor parte de los escritos de Ricardo y, en relación con el papel de la imagen y del espejo en la contemplación, hay varias expresiones bíblicas que constituyen una base sobre la que el victorino construye su pensamiento. Además de la conocida

³ Véase Bernard McGinn, “The Human Person as Image of God: II. Western Christianity”, en *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century*, editado por B. McGinn y J. Meyendorff (Nueva York: Crossroad, 1985), 323-328; Rafael Ramón Guerrero, “La afirmación del Yo en el siglo XII”, 15-18.

⁴ Como afirma Soto-Bruna, el conocimiento de uno mismo era visto en la Edad Media como un camino muy adecuado para acceder al conocimiento de Dios: véase María Jesús Soto-Bruna, “Causalidad y Manifestación en el Neoplatonismo Medieval”, *Anuario Filosófico* 44/1 (2011): 7-17.

⁵ Véase Ricardo de San Víctor, *Beniamin minor*, en *Sources Chrétiennes* 419, editado por J. Châtillon, M. Duchet-Suchaux y J. Longère (París: Cerf, 1997), 280-299.

⁶ Es sabido que la Biblioteca de la Escuela de San Víctor fue una de las más ricas de la época. Véase Dominique Poirel, “Une bibliothèque médiévale: la librairie ‘fort magnifique’ de Saint-Victor”, *Littératures classiques* 66/2 (2008): 27-38.

⁷ Hugo de San Víctor escribió dos obras sobre la importancia de la Sagrada Escritura: *De scripturis et scriptoribus sacris* y la segunda mitad del *Didascalicon de studi legendi*. Véase Hugo de San Víctor, *De scripturis et scriptoribus sacris*, traducido por F. van Liere, “Hugh of Saint Victor: On Sacred Scripture and its Authors”, en *Interpretation of Scripture: Theory. A Selection of Works of Hugh, Andrew, Godfrey and Richard of St Victor, and Robert of Melun*, editado por F. T. Harkins y F. van Liere (Turnhout: Brepols, 2012), 205-230; Hugo de San Víctor, *Didascalicon de studio legendi*, traducido por F. T. Harkins, “Hugh of Saint Victor: Didascalicon on the Study of Reading”, en *Interpretation of Scripture: Theory. A Selection of Works of Hugh, Andrew, Godfrey and Richard of St Victor, and Robert of Melun*, editado por F. T. Harkins y F. van Liere (Turnhout: Brepols, 2012), 133-201.

⁸ Véase Hugh Feiss, *On Love. A Selection of Works of Hugh, Adam, Achard, Richard, and Godfrey of St. Victor*, editado por H. Feiss, “Introduction”, *Victorine Texts in Translation 2* (Hyde Park, NY: Nueva York, 2012), 42-51.

expresión del Génesis sobre el hombre creado por Dios a su imagen y semejanza, hay otras tres expresiones –todas ellas paulinas– que resultan especialmente relevantes. La primera aparece en la Carta a los romanos, cuando san Pablo señala que la realidad invisible de Dios se ha hecho visible a la inteligencia humana a través de las cosas creadas: por lo que es posible ascender *per visibilia ad invisibilia*.⁹ La segunda se encuentra en la primera Carta a los corintios, cuando san Pablo dice: “Porque ahora vemos como en un espejo, en enigma; entonces veremos cara a cara. Ahora conozco de modo imperfecto, entonces conoceré como soy conocido” (I Cor. 13: 12). Y la tercera, en la segunda Carta a los corintios: “Todos nosotros, que con el rostro descubierto reflejamos como en un espejo la gloria del Señor, vamos siendo transformados en su misma imagen, cada vez más gloriosos, conforme obra en nosotros el Espíritu del Señor” (II Cor. 3: 18).

Estas cuatro afirmaciones bíblicas, relativas al mundo y al hombre como imágenes visibles en las que es posible contemplar “especularmente” lo invisible, permean desde lo más profundo todo el pensamiento de Ricardo sobre la contemplación. De hecho, el análisis de sus contenidos revela con claridad las principales dimensiones desarrolladas por Ricardo en sus escritos. En primer lugar, destaca la dimensión antropológica, enfatizada por la expresión relativa a la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios desde la que Ricardo inicia su reflexión. Esta concepción del hombre es puesta por Ricardo en directa relación con una epistemología de la contemplación, ya que es por esa imagen y semejanza con Dios por la que el hombre puede contemplar y, por lo mismo, conocer, no solo lo creado y visible –el cosmos– sino también la realidad invisible y trascendente.

De este modo, la antropología de Ricardo se enlaza con una dimensión cósmica relativa al mundo, pero también con una dimensión soteriológica y escatológica relativa a la realidad trascendente. Así, por la gracia de la contemplación, el hombre puede conocer a Dios, ya sea de manera especular en esta vida o directamente, ‘cara a cara’, en el cielo. Por eso la última afirmación de San Pablo, sobre la transformación del hombre en la imagen del Señor que va reflejando su gloria como en un espejo, es tan significativa: el hombre va siendo salvado y transformado en aquella imagen por gracia de la contemplación –dimensión soteriológica–, hasta alcanzar su culmen en su plena transformación e identificación con la Imagen, Cristo, donde *conocerá como es conocido al ver cara a cara* a Dios –dimensión escatológica.¹⁰

Como se verá a continuación, esta riqueza contenida en las expresiones paulinas es trasladada y desarrollada por Ricardo en sus textos.

⁹ Véase Rom. 1: 20.

¹⁰ Esta fuerte dimensión soteriológica en Ricardo también aparece muy bien explicada en Patrice Sicard, *Mystiques victorines* (París: Honoré Champion, 2023), 44-58.

Epistemología de la imagen y el espejo en los escritos de Ricardo de San Víctor

De entre las obras de Ricardo destacan sus tratados. En primer lugar, el *Liber exceptionum*, de contenido pedagógico. Junto a él, sus dos tratados sobre la contemplación, conocidos como *Beniamin minor* y *Beniamin maior*. Y por último, su tratado dogmático sobre la Caridad divina en la Trinidad: el *De Trinitate*. De entre sus obras, estas cuatro tuvieron una importante repercusión en el ambiente teológico de los siglos XII y XIII,¹¹ y justamente es en ellas, y en un breve sermón sobre la caridad titulado *De quatuor gradibus violentae caritatis*, donde las ideas aducidas tienen un papel fundamental.

Si se analiza cada obra por separado, algo que han hecho la mayoría de los estudios hasta ahora realizados, no se consigue apreciar la riqueza que contienen.¹² Sin embargo, si se abordan orgánicamente,¹³ se descubren nuevas luces que iluminan aristas de su pensamiento que hasta ahora habían pasado ocultas, como por ejemplo la riqueza del papel de la imagen y del espejo en el camino ascendente del hombre hacia el conocimiento, la contemplación y la configuración con Dios.

Ricardo recrea este itinerario en el contenido de sus obras, algo que queda reflejado también en el orden en que fueron escritas. En la primera de ellas, el *Liber exceptionum*, Ricardo subraya en el primer párrafo el fundamento antropológico que sostendrá todos sus desarrollos posteriores: que –como se afirma en el Génesis– el hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios, pero Ricardo añade una razón concreta: para que pudiera conocerle y amarle respectivamente y, así, poseerle.¹⁴ De este modo el victorino deja claro

¹¹ De hecho, de las citas que santo Tomás y san Buenaventura hacen de Ricardo, más del 95% corresponde a ideas pertenecientes a estas obras.

¹² La mayoría de los estudios hasta ahora realizados no han vinculado estos tratados entre sí debido a la excesiva categorización de las obras teológicas en el siglo XVIII, algo que llevó a clasificarlos en distintos grupos –exegéticos, espirituales o dogmáticos–, haciendo difícil captar la unidad orgánica del pensamiento de Ricardo, además de conducir a confusión por las discordancias entre una clasificación y otra. Sobre las diversas clasificaciones de Ricardo, véase Ricardo de San Víctor, *Beniamin minor*, 14-17; Jean Châtillon, “Richard de Saint-Victor”, *Dictionnaire de Spiritualité* 13 (1987): 598-627; Maria Domenica Melone, *Lo Spirito Santo nel “De Trinitate” di Riccardo di S. Vittore* (Roma: Antonianum, 2001), 46-59; Pierluigi Cacciapuoti, «*Deus existentia amoris*»: *Teologia della carità e teologia della Trinità negli scritti di Riccardo di San Vittore († 1173)* (Turnhout: Brepols, 1998), 50-53. Carmelo Ottaviano, “Riccardo di S. Vittore. La vita, le opere il pensiero”, *Atti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei. Serie VI, 4/V* (1933): 415-420.

¹³ Como se ha señalado, son pocos los estudios que sí parecen abordar las obras de Ricardo de manera integral. Por ejemplo, en torno a los estudios sobre el *De Trinitate*, solo tres parecen poner este tratado dogmático en relación con sus obras espirituales o exegéticas precedentes: Cacciapuoti, «*Deus existentia amoris*»; Martin Schniertshauer, *Consummatio Caritatis: eine Untersuchung zu Richard von St. Victors De Trinitate* (Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1996); Hideki Nakamura, «*Amor Invisibilium*»: *Die Liebe im Denken Richards von Sankt Victor* (Münster: Aschendorff Verlag, 2011).

¹⁴ Véase Ricardo de San Víctor, *Liber Exceptionum*, Prima Pars, I, editado por J. Châtillon (París: J. Vrin, 1958), 104-105; y nota 16, y 21 de este artículo.

que las características que dotan de una dignidad sin igual al hombre tienen una finalidad concreta: que pueda conocer y amar a Dios o, en una palabra, contemplarle.

Luego, en el *Beniamin minor*, Ricardo describe –a través de la exégesis de la historia de Jacob, de sus mujeres y de sus hijos– el camino de preparación que el alma debe recorrer para alcanzar la contemplación, un camino donde las ideas de la imagen y el espejo son clave. Una vez que ha descrito este camino, Ricardo escribe el *Beniamin maior*, donde se detiene en la contemplación misma –en sus características y diversos géneros– a través de la exégesis bíblica de las partes del Arca de la Alianza, ya que tanto la contemplación como el Arca contienen lo mismo: la sabiduría, único tesoro capaz de abrir las puertas al verdadero conocimiento de toda la realidad, tanto visible y creada, como invisible y trascendente.

Solo entonces, habiendo descrito y reflexionado sobre la experiencia contemplativa, Ricardo escribe el sermón antes señalado: el *De IV gradibus violentae caritatis*, donde profundiza, a través de cuatro grados ascendentes, en la fuerza o “violencia” con que la caridad transforma el alma que ha alcanzado el verdadero encuentro y conocimiento de Dios a través de la contemplación. Esta violencia descrita por el victorino tiene tal fuerza que es capaz de configurar al hombre con la imagen perfecta del Padre: Cristo. Sólo entonces, la imagen y semejanza del hombre dañada por el pecado es restaurada por la luz de la sabiduría y el fuego de la caridad. Esta idea, de raíz profundamente dionisiana, engarza con el desarrollo que Ricardo ha venido haciendo en sus obras precedentes sobre la contemplación como acto a través del cual el hombre, transformado por la gracia, va reflejando como en un espejo, cada vez más y mejor, la imagen de Dios, de la que es imagen.

A la vez, esta caridad, de la que el hombre redimido participa, es también espejo en el que Ricardo puede contemplar los rasgos de la caridad divina, una caridad que, por ser divina, es suprema y perfecta, y que constituye el argumento central con el que Ricardo aborda el misterio trinitario en su última obra, el *De Trinitate*.¹⁵ Como se ve, es la contemplación de la caridad lo que constituye la puerta de entrada para la profundización teológica que esta última obra contiene. El propio Ricardo lo subraya cuando apunta en el prólogo: “Así pues, del amor procede la manifestación, de la manifestación la contemplación y de la contemplación el conocimiento”,¹⁶ haciendo ver al lector que el camino que a él le

¹⁵ Interesa señalar que, aunque no hay certeza respecto a si el último tratado de Ricardo fue el *De IV gradibus* o el *De Trinitate*, en este artículo se sigue la postura de Ribaillier que afirma que el *De Trinitate* fue el último tratado, acabado incluso después de la muerte de Ricardo. Dumeige en cambio, tiene dudas respecto a esto, y en su monografía sobre el amor en los escritos de Ricardo desarrolla el *De Trinitate* antes que el *De IV gradibus*. Véase Jean Ribaillier, “Introduction”, en Ricardo de San Víctor, *De Trinitate*, 7-13 y Gervais Dumeige, *Richard de Saint-Victor et l'idée chrétienne de l'amour* (París: Presses Universitaires de France, 1952), 170.

¹⁶ Véase Ricardo de San Víctor, *De Trinitate*, Prologus, editado y traducido por E. Otero (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2015), 30-31: “Ex dilectione itaque manifestatio, et ex manifestatione contemplatio, et ex contemplatione cognitio”.

ha permitido reflexionar sobre la caridad trinitaria ha sido la contemplación, entendida como acto manifestativo en el que confluye conocimiento y amor.

Textos

Teniendo ahora una idea global de las principales obras de Ricardo es posible adentrarse con mayor claridad en algunos de sus textos.

Conviene comenzar por los párrafos introductorios de la primera obra de Ricardo, el *Liber exceptionum*, ya que ahí se encuentra la clave interpretativa de todo su desarrollo teológico. Como se verá, en estas líneas se abordan todas las dimensiones señaladas: antropológica, epistemológica, soteriológica y escatológica. Dice Ricardo:

Dios sumamente bueno e inmutablemente bueno [...] creó a la criatura racional para hacerle partícipe de su felicidad. La hizo a su imagen y semejanza: a imagen suya según la razón, a semejanza suya según el amor. A imagen suya según el conocimiento de la verdad, a semejanza suya según el amor a la virtud. A imagen suya según el intelecto, a semejanza suya, según el afecto [...]. Esto (para que) aquello que había sido hecho a imagen de Dios pudiera conocer a Dios, y aquello que había sido hecho a semejanza de Dios pudiera amar a Dios, y conociendo y amando, a Dios poseyera, y poseyéndolo fuera feliz [...]. Así, en la criatura espiritual la imagen de Dios y la semejanza con Dios son diferentes entre sí, y en cierto modo alejadas la una de la otra. Pues según aquel bien original por el que fue hecha a imagen de Dios, la criatura espiritual misma resplandece al conocer; y, según aquel bien por el cual fue hecha a semejanza de Dios, se enciende al amar. Pero su Creador decretó que una parte de ella debía permanecer en su sencilla pureza, esto es, la naturaleza angélica, mientras que la otra parte debía existir en cuerpos de barro, es decir, la naturaleza humana.¹⁷

Estas palabras dejan claro que Ricardo, apartándose de las interpretaciones más habituales, distingue la imagen de la semejanza, atribuyendo a la primera la capacidad de conocer del hombre y a la segunda la capacidad de amar. Aunque esta peculiar atribución al

¹⁷ Ricardo de San Víctor, *Liber Exceptionum* I, 104: “Deus summe bonus et immutabiliter bonus [...] fecit creaturam rationalem, ut eam faceret beatitudinis sue esse participem. Fecit autem eam ad imaginem et similitudinem suam: ad imaginem suam secundum rationem, ad similitudinem suam secundum dilectionem. Ad imaginem suam secundum cognitionem veritatis, ad similitudinem suam secundum amorem virtutis. Ad imaginem suam secundum intellectum, ad similitudinem suam secundum affectum. Sic opifex fecit Deus creaturam rationalem ad imaginem et similitudinem suam, ut per hoc quod facta esset ad imaginem Dei Deum cognosceret, et per hoc quod facta esset ad similitudinem Dei Deum diligeret, et cognoscendo et diligendo Deum possideret, et possidendo beata esset [...]. Ita in spirituali creatura imago Dei et similitudo Dei inter se diversa sunt et a se quodammodo remota. Nam secundum illud originale bonum quo facta est ad imaginem Dei, ipsa spiritualis creatura elucet ad cognitionem, et secundum illud bonum quo facta est ad similitudinem Dei, calet ad dilectionem. Jussit autem conditor ipsius partem ejus in sua simplici puritate subsistere, scilicet naturam angelicam, partem vero illius luteis corporibus inesse, videlicet naturam humanam”. Conviene precisar que todas las traducciones del *Liber Exceptionum* al castellano son propias. Para realizarlas se utiliza la edición latina de Châtillon aquí citada.

conocimiento y al amor respectivamente se encuentra también en los escritos de Hugo de San Víctor,¹⁸ resulta llamativa y novedosa si se compara con las explicaciones patrísticas y con los desarrollos sucesivos, en el ámbito latino, basados en las nociones de naturaleza y gracia aplicados a la imagen y a la semejanza respectivamente.¹⁹ Como se ve, Ricardo no tiene temor a distanciarse de las concepciones acostumbradas para profundizar, desde una perspectiva novedosa, en la relación intrínseca entre el conocimiento y el amor en la antropología humana. Además, la referencia a los ángeles que realiza al final sitúa al victorino en la estela de Padres griegos como Gregorio de Nisa²⁰ y, sobre todo, Pseudo-Dionisio, ya que los querubines que resplandecen en el conocimiento de Dios de los que habla el Areopagita en *De coelesti hierarchia*, concuerdan con la descripción de Ricardo sobre la imagen, que resplandece al conocer. Y, del mismo modo, los serafines que se encienden en el amor a la divina hermosura corresponden a la semejanza que se enciende al amar.²¹

En los párrafos siguientes, el victorino da un paso más en torno a esta idea al afirmar que, por el pecado, esta imagen y semejanza quedó dañada y el hombre cayó en la ignorancia y la concupiscencia respectivamente, males que solo pueden ser sanados mediante los remedios de la sabiduría y la virtud.²² En este sentido puede decirse que

¹⁸ Las palabras centrales de la distinción hecha por Ricardo se pueden encontrar –casi textuales– en el *De Sacramentis* de Hugo. Véase Hugo de San Víctor, *De Sacramentis*, I, Pars VI, 2, editado por J. P. Migne, PL 176 (París: J. P. Migne, 1854), 264: “Imago secundum rationem, similitudo secundum dilectionem; imago secundum cognitionem veritatis, similitudo secundum amorem virtutis”.

¹⁹ Véase Adalbert-Gautier Hamman, *L’homme, image de Dieu. Essai d’une anthropologie chrétienne dans l’Église des cinq premiers siècles* (Paris: Desclée, 1987), 322.

²⁰ Según Gregorio de Nisa, para que nada quede excluido de la participación en la imagen divina, la naturaleza divina obra en el hombre la mezcla de lo inteligible y lo sensible, y así una misma gracia se extiende por igual a través de toda la creación. Véase Gregorio de Nisa, *Oratio catechetica* 6, editado por E. Mühlberg (Leiden: Brill, 1996), 22. J. Daniélou destaca que la presencia del espíritu en el cuerpo terrestre no es el efecto de una caída, sino una economía providencial divina, que permite que la dignidad de lo inteligible esté presente en el *cosmos* como lo está en el *hipercosmos*. Véase Jean Daniélou, *L’Être et le temps chez Grégoire de Nysse* (Leiden: Brill, 1970), 83.

²¹ Véase, Pseudo-Dionisio Areopagita, *De Coelesti Ierarchia* VII, editado por D. Poirel, *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis* 178 (Turnhout: Brepols, 2015), 373-377.

²² Ricardo de San Víctor, *Liber Exceptionum* I, 104-105: “Tria bona principalia dedit Deus homini in creatione. Primum bonum fuit quod eum Deus fecit ad imaginem suam; secundum bonum fuit quod eum fecit ad similitudinem suam; tertium bonum fuit immortalitas corporis”; “Sunt autem tria mala principalia que corrumpunt tria bona precedentia, scilicet ignorantia, concupiscentia, infirmitas [...]. Per ignorantiam namque corrupta est in nobis divina imago, per concupiscentiam divina similitudo, per infirmitatem immortalitas corporis”; “Tria sunt remedia principalia contra tria predicta mala, ut per tria remedia tria mala repellantur, tria bona reformatur. Sunt autem hec: sapientia, virtus, necessitas. Sapientia contra ignorantiam, virtus contra vitium, necessitas contra infirmitatem”. En estas palabras del segundo, tercer y cuarto párrafo del *Liber Exceptionum* Ricardo explica que los tres bienes con los que Dios crea al hombre son su imagen (razón), su semejanza (afecto) y su cuerpo; que los tres males que introduce el pecado son la ignorancia, la concupiscencia y la enfermedad; y que los tres remedios para sanar dichos males son la sabiduría, la virtud, cuyo núcleo es la *caritas*, y la necesidad. Esta tríada recuerda la antropología tricotómica de origen paulino (cuerpo, alma y espíritu) ya que además del cuerpo, la imagen es entendida por Ricardo como la

Ricardo acoge las ideas de Agustín al subrayar el camino de restauración de la imagen y semejanza dañadas por el pecado, ya que justamente son la gracia de la contemplación en conjunto con la libertad del hombre las que le conducen de regreso a Dios.²³ Sin embargo, difiere del Obispo de Hipona al distinguir de este modo la imagen y la semejanza.²⁴

A este desarrollo se añade una cuestión que resulta crucial para la teología mística de Ricardo: la idea de “configuración”. Como se verá más adelante, el hombre que alcanza la gracia de la contemplación descrita en los *Benjamines* y en el *De IV gradibus* se “configura” con Cristo resplandeciente por los remedios que aquí aparecen: la luz de la sabiduría y el fuego de la caridad divina, el Espíritu Santo.²⁵

Por todo esto, puede decirse entonces que la antropología de Ricardo respecto a la *Imago Dei* se fundamenta más en los parámetros de Pseudo-Dionisio que en los de la teología latina, aunque sin dejar de tener en cuenta las ideas respecto de la imagen desarrolladas en ella. En este sentido, la antropología de Ricardo tiene un marcado tono oriental: el ser humano ha sido creado “a imagen de Dios como un ser contemplativo” y, de modo semejante a lo que afirman los Padres griegos, la contemplación tiene para Ricardo un inicio en lo ontológico y un fin en lo místico, ya que justamente su ser imagen como ser contemplativo es lo que le conduce, no solo al conocimiento, sino “a la comunión mística con Dios”.²⁶

mens o *anima* de Pablo y la semejanza, como el espíritu que ama. De aquí también se desprende la relevancia que se da en San Víctor por el conocimiento sapiencial, indisolublemente unido a la práctica de la vida virtuosa llena de caridad y al necesario cuidado del cuerpo. Véase Ricardo de San Víctor, *Liber Exceptionum*, 104-105. Como ya se ha señalado esta idea está también presente en: Hugo de San Víctor, *Didascalicon*, 88.

²³ Ricardo desarrolla con una profundidad mística el retorno del hombre a Dios, y señala que en este itinerario desde la “desemejanza” a la “semejanza” es la configuración con Cristo humilde, por la gracia de la contemplación, lo único que puede restaurar en él su auténtica belleza original. Véase Ricardo de San Víctor, *De IV gradibus Violentae Caritatis*, editado por G. Dumeige (París: J. Vrin, 1955), 171-177. Esta idea de la configuración con Cristo humilde, y no con Cristo glorioso, aparece también en los escritos místicos de san Bernardo: véase Hilda Graef, *Historia de la mística* (Barcelona: Herder, 1970), 173.

²⁴ En este sentido, san Agustín las aborda en relación con las ya mencionadas nociones de naturaleza y gracia respectivamente, mientras que Ricardo lo hace en relación con las dimensiones cognoscitivas y afectivas: véase Poirel, Dominique y Sicard, Patrice, “Figure Vittorine: Riccardo, Acardo e Tommaso”, en *Figure del pensiero medievale. 2. La fioritura della dialettica X-XII secolo*, editado por I. Biffi y C. Marabelli (Milán: Jaca Book, 2008), 487. Németh desarrolla el modo en que cada victorino aborda esta cuestión en Csaba Németh, *Quasi aurora consurgens. The Victorine Theological Anthropology and Its Decline* (Turnhout: Brepols, 2020), 163-164 y 267-268.

²⁵ Véase Ricardo de San Víctor, *Beniamin minor*, 314 y 320-322; Ricardo de San Víctor, *Beniamin maior*, editado por J. Grosfillier (Turnhout: Brepols, 2013), 426-431 y 524-527; Ricardo de San Víctor, *De IV gradibus violentae caritatis*, 167-169; Ricardo de San Víctor, *De Trinitate*, 306-309.

²⁶ Thunberg subraya que el ser humano es creado a imagen de Dios como un ser contemplativo: “Contemplation, according to the early church, particularly in the East, starts in the ontological and ends in the mystical [...]. Contemplation is only possible because humanity is created according to the image of God [...]. In the last instance humanity’s image character leads to mystical communion with

Estas ideas incoadas en la introducción del *Liber exceptionum* son desarrolladas por Ricardo en el resto de sus obras. En el *Beniamin minor*, llamado también *De praeparatione animi ad contemplationem*, el victorino describe el camino ascético del alma hacia los remedios capaces de restaurar en ella su imagen y semejanza: la sabiduría y la virtud. Esta restauración subraya la dimensión soteriológica de la *imago Dei* en el hombre. Los textos en los que Ricardo habla de esto son numerosísimos, ya que las esposas de Jacob, Lía y Raquel, simbolizan el afecto y la razón, es decir, la semejanza y la imagen respectivamente, que han de ordenarse, nada menos, que hacia los remedios antes señalados, es decir, hacia la virtud y la sabiduría. Dice Ricardo: “Raquel es la enseñanza de la verdad, Lía el aprendizaje de la virtud; Raquel es el amor a la sabiduría, Lía es el deseo de justicia”.²⁷ Solo entonces nacerán de ellas los hijos de Jacob, que guiarán al alma hacia aquel conocimiento y amor plenos que desea alcanzar.²⁸

Junto a esto, en el *Beniamin minor* se encuentra uno de los textos de mayor relevancia en torno al papel de la imagen y del espejo en la contemplación. Si los hijos de Lía corresponden a las virtudes, los hijos de Raquel –José y Benjamín– personifican la discreción y la contemplación respectivamente.²⁹ La *discretio* en José hace referencia al discernimiento prudencial y la moderación a partir del conocimiento propio,³⁰ idea que, como se señaló al comienzo, era muy importante. Ricardo explica que, para que de Raquel pueda nacer Benjamín –que simboliza la contemplación de la belleza divina–, es necesario que antes José, es decir el conocimiento propio, haya crecido suficientemente para que haya podido descubrir en su imagen un reflejo especular de la Imagen. Ricardo, con esta idea, deja claro que es el conocimiento propio el que abre la puerta a la contemplación de Dios, apoyándose justamente en una epistemología de la imagen y del espejo. Dice Ricardo: “En vano eleva los ojos del corazón a la contemplación de Dios quien todavía no es capaz de verse a sí mismo [...]. Debes conocer lo que hay de invisible en tu espíritu antes

God”, Lars Thunberg, “The Human Person as Image of God. Eastern Christianity”, en *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century*, editado por B. McGinn y J. Meyendorff (Nueva York: Crossroad, 1985), 304-305. Algo similar afirma Soto-Bruna en relación con los textos de Eriúgena sobre la imagen de Dios en el alma: véase María Jesús Soto-Bruna, “Causalidad y Manifestación en el Neoplatonismo Medieval”, 15-17; y en relación con los desarrollos posteriores a Ricardo de san Buenaventura véase María Jesús Soto-Bruna, *La recomposición del espejo* (Pamplona: Eunsa, 1995), 135-136.

²⁷ Ricardo de San Víctor, *Beniamin minor*, 90: “Rachel doctrina veritatis, Lia disciplina virtutis; Rachel studium sapientiae, Lia desiderium iustitiae”. Conviene precisar que todas las traducciones del *Beniamin minor* al castellano son propias. Para realizarlas se utiliza la edición latina de Châtillon aquí citada.

²⁸ Véase Jean Longère, “Introduction”, en Ricardo de San Víctor, *Beniamin minor*, 41. Se habla aquí del “nacimiento de las virtudes” porque los hijos que “nacen” de Jacob y cada una de sus esposas representan las diversas virtudes que el alma debe ir adquiriendo para prepararse para la contemplación.

²⁹ Véase Ricardo de San Víctor, *Beniamin minor*, 280-340.

³⁰ Interesante es el artículo de Hallet donde se explica que, a partir de finales del siglo XII, la noción de *discretio* utilizada por Ricardo queda absorbida en la de prudencia. Véase Carlos Hallet, “La *discretio* en *Beniamin minor* de Ricardo de San Víctor”, *Teología y Vida* 47/1 (2006): 52-53.

de que puedas ser capaz de conocer lo que hay de invisible en Dios. Por lo tanto, si no puedes conocerte a ti mismo, ¿cómo pretendes aprehender lo que está por encima de ti?”³¹

Para que el alma pueda elevarse a un conocimiento tan sublime necesita reconocer, en sí misma y del modo más fielmente posible, la imagen de Dios. Si la descubre, podrá verle *como en un espejo* (I Cor. 13: 12). Por eso José se dedica a limpiar y pulir constantemente su espejo: solo así puede aparecer en él un reflejo de la luz divina.³² Para Ricardo el hombre es espejo de Dios cuando ha adquirido las virtudes y la prudencia:

Una vez que el espejo está limpio y [José] lo ha mirado con atención durante mucho tiempo [con esto se refiere al conocimiento propio] cierto resplandor de la luz divina empieza a brillar para él de manera intermitente y un inmenso rayo acompañado de una visión no acostumbrada comienza a aparecer ante sus ojos. Esta luz se había proyectado sobre los ojos de quien decía: *Sobre nosotros se ha grabado la luz de tu rostro, Señor; has llenado de alegría mi corazón* (Sal. 4: 7). Al ver y admirar la presencia de esta luz en sí mismo, el espíritu se inflama de modo asombroso y recibe ánimos para ver la luz que hay por encima de él.³³

En estas palabras se ve que Ricardo recalca la idea de que el hombre, descubriendo la luz que hay en él, se admira e inflama tanto que es capaz de ascender a ver la luz que está por encima de él, es decir, la luz divina. Esa luz es la imagen que se consigue grabar en el hombre cuando, por la gracia, sana su naturaleza herida. Solo ahí la imagen creada consigue reflejar fielmente a Aquél de quien es imagen: Cristo, Hombre perfecto e imagen del Padre.³⁴ Por eso José, que ha pulido mucho su espejo por medio del conocimiento propio, consigue ver y admirar la luz de la imagen en sí mismo, pudiendo, con ella,

³¹ Ricardo de San Víctor, *Beniamin minor*, 294-296: “Frustra cordis oculum erigit ad uidendum Deum, qui nondum idoneus est ad uidendum seipsum [...]. Prius est ut cognoscas inuisibilia spiritus tui, quam possis esse idoneus ad cognoscenda inuisibilia Dei. Alioquin, si non potes cognoscere te, qua fronte praesumis apprehendere ea quae sunt supra te?”

³² Esta idea será adoptada por san Buenaventura que la desarrolla de modo semejante en el prólogo del *Itinerarium mentis in Deum*.

³³ Ricardo de San Víctor, *Beniamin minor*, 298: “Exterso autem speculo et diu diligenter inspecto, incipit ei quaedam divini luminis claritas interlucere, et immensus quidam insolitae uisionis radius oculis eius apparere. Hoc lumen oculis eius irradiauerat, qui dicebat: «Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine; dedisti laetitiam in corde meo». Ex huius igitur luminis uisione quam admiratur in se, mirum in modum accenditur animus et animatur ad uidendum lumen quod est supra se”.

³⁴ En el *De Trinitate* Ricardo desarrolla porqué Cristo es *Imago Patris* a partir de la inmanencia trinitaria. Ricardo de San Víctor, *De Trinitate*, 298-299: “Commune est omnibus, ut superius jam diximus, omnem plenitudinem habere; commune Patri et Filio tam habere quam dare; proprium autem Spiritui sancto habere nec alicui dare. In hoc igitur solus Filius expressam in se Patris similitudinem habet et imaginem tenet, quod sicut divinitatis plenitudo manat de uno, sic et eadem plenitudinis largitio manat et de alio; nec minus aliquid nec alio modo accipit Spiritus sanctus ab uno quam ab alio. Nulla autem persona omnino a Spiritu sancto plenitudinem divinitatis accipit, et iccirco imaginem Patris in seipso non exprimit. Ecce habes cur imago Patris dicatur solus Filius, et non etiam Spiritus sanctus”.

elevarse a contemplar la que está más allá de él: la luz que irradia el misterio de Dios, que como se verá más adelante, para Ricardo no es otro que el misterio de amor infinito contenido en la Trinidad y revelado en Cristo. Esta idea entronca con lo afirmado previamente en el *Liber exceptionum*, donde Ricardo afirma que el hombre, por la luz de la sabiduría, resplandece al conocer. Como se aprecia claramente en el texto, ese conocimiento sapiencial surge del conocimiento propio cuando se va descubriendo en él el resplandor de Cristo reflejado en el propio espejo. Es ahí, cuando el hombre descubre ese resplandor divino en sí mismo, cuando él mismo comienza también a resplandecer.

En cuanto a los textos contenidos en el *Beniamin maior*, hay numerosos pasajes en torno al papel de la imagen y el espejo en el acto contemplativo. En todos ellos, Ricardo busca hacer patente una idea central: mostrar cómo el mundo, y todo lo creado, son también imágenes en las que es posible contemplar, como en un espejo, la imagen del Creador. Esta idea, de raíz paulina y común en la Edad Media,³⁵ entronca con el valor que los victorinos daban a la dimensión corpórea del hombre, donde la percepción sensible forma parte del camino para alcanzar la plena contemplación de Dios. El hombre, al recibir, por la gracia, la luz de la sabiduría divina reconoce en la belleza de lo visible, la belleza invisible de Dios.³⁶

En este tratado, Ricardo distingue seis géneros que van ascendiendo desde la realidad creada y sensible, hasta la realidad increada y superior a la razón, como el misterio trinitario. De los seis géneros, conviene detenerse un poco más en el tercer y cuarto género de la contemplación, ya que lo que señala Ricardo en ellos es más relevante en relación con las ideas de imagen y espejo. Baste decir que en el primer género el objeto de la contemplación corresponde –según la clasificación realizada por Ricardo– a la belleza creada y visible; y que, en el segundo, se inicia un primer ascenso de la belleza visible a la invisible, ya que se pasa de contemplar la belleza creada percibida por los sentidos, a contemplar el obrar bello que subyace a ella.

En el tercer género, sucede algo interesante: la razón asciende desde la belleza visible, ya no solo al obrar bello, sino a la belleza misma. Es aquí cuando Ricardo sostiene que el espíritu racional comienza a recuperar su dignidad perdida por el pecado, ya que hasta ahora no había empezado a contemplar aquellas realidades espirituales para las que ha sido creado a imagen de Dios.³⁷ Lo más interesante es que en este género Ricardo utiliza un nuevo término de la mano de *contemplatio*: el término *speculatio*, subrayando así que la contemplación en este género es de carácter especular. Aquí, la creación adquiere el valor de realidad visible que refleja, *como en un espejo*, su primera y fundamental verdad

³⁵ La idea del hombre, creado a imagen y semejanza de Dios, como un espejo en el que contemplar el reflejo de la imagen de Dios fue una idea común en la Edad Media, véase María Jesús Soto-Bruna, *La recomposición del espejo*, 91-92, 121 y 129-148.

³⁶ Dentro de las bellezas visibles, la contemplación del hombre sobre sí mismo ocupa un lugar central, continuando así los desarrollos del *Beniamin minor* sobre el crecimiento de José como requisito para el nacimiento de Benjamín también aquí.

³⁷ Véase Ricardo de San Víctor, *Beniamin maior*, 186-188.

perteneciente al ámbito de lo invisible.³⁸ Por eso, cuando Ricardo hace uso del término *speculatio*, está queriendo subrayar que la contemplación de lo invisible en este género tiene lugar a través del *espejo* de la realidad visible. Resultan muy elocuentes aquí las palabras de María Jesús Soto-Bruna respecto a la idea paulina de espejo, ya que son perfectamente aplicables a Ricardo: “el mundo *no es un espejo*; pero ese mundo, que no es espejo, debe ser visto *como un espejo*; y el hombre debe ver en él su Fundamento absoluto *como en un espejo*”,³⁹ ya que su inteligencia descubre que ese mundo “se le revela como fundado por algo que no es ella misma”.⁴⁰

Después de considerar la belleza misma, como realidad inteligible e invisible, desvelada por el espejo de la realidad visible,⁴¹ Ricardo se aventura a profundizar en aquella realidad creada dotada de una especial relación con lo divino: el alma humana y los espíritus angélicos, creados por Dios a su imagen y semejanza.⁴² Aunque ambas realidades conforman el objeto del cuarto género de la contemplación, Ricardo se centra especialmente en el alma humana y en la contemplación que esta hace de la imagen de Dios en sí misma, ya que en la medida en que descubra en sí los secretos de su interioridad podrá contemplar la imagen de Dios que hay en ella, alcanzando así el auténtico conocimiento de sí.⁴³ En este sentido, puede afirmarse que el hombre solo se conoce plenamente a sí mismo cuando descubre en su ser a Dios.

Este desarrollo está en directa continuidad con el *Beniamin minor* y la descripción del momento en que José descubre el resplandor de la imagen de Dios en el espejo de su conocimiento propio. Hay aquí un claro ascenso del yo al Ser, al que Ricardo dedica todo el tercer libro de su tratado, y que se fundamenta en la epistemología de la imagen y el espejo como elementos a través de los que se accede al conocimiento de lo trascendente. Es por esto que Ricardo afirma que este género excede los tres anteriores ya que se sitúa sobre lo sensitivo al apuntar a los bienes supremos que constituyen el objeto del quinto y sexto género. Se entiende entonces que solo ahora, después de una sólida profundización en el cuarto género, o –dicho con palabras del *Beniamin minor*–, de que José haya pulido suficientemente su espejo, el alma pueda acceder a la contemplación de las verdades relativas a Dios. Aquí Ricardo explica que la grandeza de la incomprendibilidad de estas verdades supera la pequeñez de la capacidad humana, pero que es el mismo Dios quien, en su bondad, las revela al hombre a través de la luz de su sabiduría divina, que ilumina y brilla en el espejo de José.

³⁸ Véase María Jesús Soto-Bruna, *La recomposición del espejo*, 20; Patrice Sicard, *Mystiques victorines*, 34-35. La expresión de san Pablo *como en un espejo* aparece en II Cor. 13: 12.

³⁹ María Jesús Soto-Bruna, *La recomposición del espejo*, 61.

⁴⁰ María Jesús Soto-Bruna, *La recomposición del espejo*, 75.

⁴¹ Véase Ricardo de San Víctor, *Beniamin maior*, 182-239.

⁴² Véase Ricardo de San Víctor, *Beniamin maior*, 268-272.

⁴³ Véase Ricardo de San Víctor, *Beniamin maior*, 286-298 y Grover A. Zinn, *Introduction to Richard of St.-Victor: The Twelve Patriarchs, The Mystical Ark, Book Three of The Trinity*, editado por G. Zinn (Nueva York: Paulist Press, 1979), 29-31.

En estos últimos géneros Ricardo desarrolla dos dimensiones que se desprenden del contacto del hombre con la gracia de la contemplación: una dimensión unitiva, y una dimensión –que podríamos llamar– configurativa. Esta doble dimensión está representada por el resplandor y el calor de la luz respectivamente. Un resplandor y un fuego que conducen al conocimiento y al amor, a la unión y a la configuración por la participación en la sabiduría y la caridad. Ambos elementos van de la mano y, de hecho, en muchos momentos Ricardo subraya que el fuego del amor y la luz de la revelación se alimentan recíprocamente: conociendo se ama, y amando se conoce.⁴⁴ Así, la claridad de la visión enciende el alma en deseos de unión, y la fuerza de la unión derrite el alma por el fuego del amor. Esto recuerda tanto al fundamento antropológico expuesto por Ricardo al inicio del *Liber exceptionum*, como a la descripción angélica de Pseudo-Dionisio en *De coelesti hierarchia*; y es, a la vez, la puerta de entrada al desarrollo que Ricardo realiza en el *De IV gradibus* donde justamente son los grados ascendentes de la caridad, los que –por la violencia y el fuego del amor– llegan a derretir el alma hasta licuarla por completo.⁴⁵

Como se puede apreciar, en este breve texto Ricardo muestra –una vez más– la continuidad con sus escritos precedentes; y, a la vez, da un paso hacia adelante al profundizar en el modo a través del cual se realiza la restauración de la imagen del hombre dañada por el pecado. Este desarrollo de la dimensión soteriológica planteada por Ricardo en el *Liber exceptionum* se aprecia tanto en la unión como en la configuración producida por los grados de la violenta caridad. Así, el alma que se ha unido al amado se ve encendida por el fuego del amor hasta tal punto que, como el hierro derretido por el calor del fuego, adquiere una nueva forma al configurarse plenamente con el amado y restaurar así su imagen al conformarse con la Imagen⁴⁶ Ricardo explica, tanto en el *De IV gradibus* como en el *De Trinitate*, que este fuego es el Espíritu Santo.⁴⁷

Si se relaciona esto con las afirmaciones contenidas en el *Liber exceptionum* y el *Beniamin minor* sobre la vocación del hombre a participar del conocimiento y amor de la Trinidad, se puede deducir que la participación en este conocimiento es lo que conforma de modo eminente su ser como *imago Christi*, y por lo mismo, como *imago Dei*, ya que se configura con Cristo, verdadero hombre y verdadero Dios, por el fuego del Espíritu Santo.⁴⁸ Aunque en un comienzo podía parecer que los desarrollos de Ricardo dejaban al margen la dimensión cristológica, pneumatológica y trinitaria de la teología de la imagen, no es así: la imagen de la que el hombre es portador en la medida en que se deje moldear por el fuego del Espíritu Santo no es otra que Cristo mismo, Sabiduría del Padre.

Se entiende así que esta experiencia mística de conocimiento y amor, de unión y configuración, sea para el victorino el camino más adecuado para profundizar en el misterio de la Trinidad. En efecto, si el ser humano a través del conocimiento propio

⁴⁴ Véase Ricardo de San Víctor, *Beniamin maior*, 404-408.

⁴⁵ Véase Ricardo de San Víctor, *De IV gradibus violentae caritatis*, 167-171.

⁴⁶ Véase Ricardo de San Víctor, *De IV gradibus violentae caritatis*, 171-177.

⁴⁷ Véase Ricardo de San Víctor, *De IV gradibus violentae caritatis* 167 y 171; *De Trinitate*, 306-309.

⁴⁸ Véase Ricardo de San Víctor, *Liber exceptionum*, 104.

puede contemplar en sí mismo la imagen según la que fue creado, tiene sentido que, al descubrir en sí las sublimidades del amor, pueda elevarse a decir algo sobre el Amor de la Trinidad del que su amor humano es imagen⁴⁹. Por eso la clave del desarrollo de Ricardo sobre la caridad, tanto en el *De IV gradibus* como en el *De Trinitate*, sigue siendo la *imago Dei*.

En este sentido, puede afirmarse que la comprensión del amor, de la amistad y de las relaciones personales en la conciencia y psicología humana son el *espejo* utilizado por Ricardo para ascender, por analogía, a la contemplación de Dios *desde lo visible a lo invisible*. El alma descubre en el espejo de su experiencia sapiencial y amorosa con Dios y con los demás hombres, la imagen desde la que ascender hacia la contemplación de la Suprema Caridad de la Trinidad. Por eso, si Dios es la Caridad Suprema, el hombre solo puede participar verdaderamente de Ella y servir a los demás en la medida de su ser imagen de Dios.⁵⁰

Concluyo –sintéticamente– con la frase paulina del comienzo, que ahora se puede comprender cabalmente: “Todos nosotros, que con el rostro descubierto reflejamos como en un espejo la gloria del Señor, vamos siendo transformados en su misma imagen, cada vez más gloriosos, conforme obra en nosotros el Espíritu del Señor” (II Cor. 3: 18).

María José Zegers-Correa
mzegers@unav.es

Fecha de recepción: 17/05/2024

Fecha de aceptación: 16/10/2024

⁴⁹ Véase Patrice Sicard, *Mystiques victorines*, 21-72.

⁵⁰ Véase Steven Chase, *Contemplation and Compassion*, 89.

PRESENCIAS ESCÉPTICAS DEL MEDIEVO A LA MODERNIDAD: LA INFLUENCIA DE AGUSTÍN DE HIPONA EN EL ANTI-ESCEPTICISMO PASCALIANO

THE SKEPTICAL TRADITION FROM THE MIDDLE AGES TO MODERNITY: THE INFLUENCE OF AUGUSTINE OF HIPPO ON PASCALIAN ANTI-SKEPTICISM

Vicente Raga Rosaleny

Universitat de València

Resumen

Muchos interpretes han tratado de establecer el carácter pirrónico o académico del escepticismo que Pascal expone y critica explícitamente en referencia al autor de los *Ensayos*, Michel de Montaigne, e implícitamente en relación con el Descartes de las primeras *Meditaciones metafísicas*, indagando en las fuentes clásicas del autor francés.

Pero en estas lecturas se ha dejado de lado el origen de la caracterización polémica del escepticismo en las obras de Pascal, que no es otro que Agustín de Hipona, en su diálogo *Contra los académicos*, y en algunos otros textos. Así pues, ilustrar los rasgos principales de la respuesta al escepticismo académico de Agustín nos permitirá tener una mejor comprensión del papel que juega la actitud escéptica en Pascal, las transformaciones que en su obra padecen los modelos clásicos al pasar por el pensamiento medieval, y aquello que de innovador tiene su propuesta.

Palabras clave

Antítesis; desacuerdo; escepticismo; *isostheneia*; pirronismo

Abstract

Many interpreters have tried to establish the Pyrrhonian or academic character of the skepticism that Pascal shows and criticizes explicitly in reference to the author of the *Essays*, Michel de Montaigne, and implicitly in relation to the Descartes of the *Meditations on First Philosophy* by delving into the classical sources of the French author.

But in these readings the origin of the polemical characterization of skepticism in Pascal's works, which is none other than Augustine of Hippo, in his dialogue *Against the Academics* and in some other texts, has been left out. Thus, illustrating the main features of the response to Augustine's academic skepticism will allow us to have a better understanding of the role played by the skeptical attitude in Pascal, the transformations that the classical models undergo in his work as they pass through medieval thinking, and what is innovative in his proposal.

Keywords

Antithesis; Disagreement; Skepticism; *Isostheneia*; Pyrrhonism

1. Introducción

Hasta donde sé, nadie ha establecido de manera exhaustiva las fuentes e influencias del matemático, filósofo y apologeta del jansenismo Blaise Pascal (1623-1662). Sin duda, pueden encontrarse trabajos de conjunto que rastrean los orígenes de su pensamiento filosófico, como los de Broome, Mesnard y, principalmente, Carraud.¹ Pero el complejo y matizado trato de Pascal con el escepticismo, y su concreta filiación, no ha recibido la suficiente atención. Por eso, incluso comentaristas tan sutiles de la historia del escepticismo moderno como Popkin despachan de manera sucinta la contribución pascaliana, sosteniendo el tópico de que este empleó el escepticismo de *Los ensayos* de Michel de Montaigne contra el dogmatismo cartesiano, para luego desechar ese mismo escepticismo por razones morales y religiosas, dando paso a su radical concepción del cristianismo.²

Sin duda, Popkin tenía razón en parte: aunque inicialmente Pascal se había mostrado relativamente indiferente a la cultura profana,³ en el momento de su diálogo con el religioso señor de Saci hacia 1655, tras su segunda conversión al cristianismo, había leído con detalle *Los ensayos* de Michel de Montaigne. De hecho, la "filosofía" del ensayista era su fondo,⁴ que emplearía para atraerse a los "libertinos eruditos" de su tiempo hacia la religión en los posteriores *Pensamientos*.⁵ Y así, de la obra de Montaigne obtuvo muchos

¹ Jack Howard Broome, *Pascal* (Londres: Edward Arnold, 1965); Jean Mesnard, *Les Pensées de Pascal* (París: SEDES, 1993); Vincent Carraud, *Pascal et la philosophie* (París: Presses Universitaires de France, 1992).

² Richard H. Popkin, *The History of Scepticism. From Savonarola to Bayle* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 183.

³ Henry Phillips, "Pascal's Reading and the Inheritance of Montaigne and Descartes", en *The Cambridge Companion to Pascal*, editado por N. Hammond (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 20-39, 23.

⁴ Blaise Pascal, *Conversación con el Sr. de Saci*, traducido por A. Villar (Salamanca: Sígueme, 2006), 21.

⁵ Como es sabido, la formación matemática de Pascal en el seno de su familia fue tan cuidadosa como el adocctrinamiento religioso. Pascal experimentó varios episodios de conversión durante su corta vida, y en el transcurso de estos se aproximó al movimiento jansenista, una suerte de agustinismo radical.

rasgos de su propia “antropología” moderna, con la que caracterizaría a los libertinos: las frecuentes referencias a la inconstancia y las contradicciones internas de la condición humana, presentes en diversos capítulos de *Los ensayos*, reciben un eco en diversos párrafos de los *Pensamientos* de Pascal.⁶

Y, sobre todo, el tono de filosofía escéptica que resuena en el capítulo más extenso de la obra de Montaigne, la “Apología de Raimundo Sabunde”, así como diversas alusiones menores, reaparecieron en la conversación con el señor de Saci y en diversos fragmentos de los *Pensamientos*, como un arma útil contra el dogmatismo filosófico de estos mismos intelectuales. Y por debajo del escepticismo atribuido a Montaigne algunos han visto asomarse incluso el hiperbólico cuestionamiento cartesiano,⁷ aunque este último emplease la duda sólo metódicamente, y Pascal lo incluyese, más bien, en las nutridas filas dogmáticas: “Descartes [...] inútil e incierto, y penoso. Y, aunque fuese verdad, no consideramos que toda la filosofía valga una hora de esfuerzo”.⁸

Pero, el recurso al escepticismo, útil para criticar el racionalismo excesivo, no dejaba de ser peligroso en términos morales para el mismo Pascal, y de nuevo Montaigne parecería ser el origen de dichas preocupaciones. Después de todo, es famosa la crítica pascaliana al “necio... proyecto de retratarse” del ensayista, por el excesivo “amor propio” que evidenciaba, con el consiguiente descuido del primordial amor a Dios.⁹ Más aún, la actitud de Montaigne, fomentada por su escepticismo, sería incluso contraria al fervor cristiano, de acuerdo con Pascal, pese a las recurrentes profesiones de conformismo religioso del autor de *Los ensayos*. Y es que, el deseo de vivir una vida sin sufrimientos, y gozar de una buena muerte, revelaría una suspensión del juicio escéptico en relación con la inquietud pascaliana central, la de la salvación de nuestras almas.¹⁰ Al escéptico inspirado por Montaigne sólo le interesaba vivir bien en este mundo, dejando en un segundo plano la dudosa existencia ultramundana.¹¹

Por eso, aunque el señor de Saci señalase muy claramente que “todo lo que Pascal le decía de elevado lo había visto antes en san Agustín”,¹² las interpretaciones posteriores, y

Asimismo, una de sus preocupaciones en relación con la filosofía era el auge de los pensadores ateos, denominados de manera imprecisa “libertinos eruditos”, que se reivindicaban lectores de Montaigne y su “heredero espiritual”, Charron (para mayor información puede consultarse el clásico, René Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle* [París: Boivin, 1943]).

⁶ Blaise Pascal, *Las provinciales. Opúsculos. Cartas. Pensamientos. Obras matemáticas. Obras físicas. Vida de Monsieur Pascal. Conversación con Monsieur de Saci*, traducido por C. R. de Dampierre (Madrid: Gredos, 2012), §§ 54-55, § 65 o también § 127.

⁷ Carraud, *Pascal*, 84ss.

⁸ Pascal, *Pensamientos*, § 84.

⁹ Pascal, *Pensamientos*, § 780.

¹⁰ Michel de Montaigne, *Les Essais*, editado por P. Villey y V. L. Saulnier (París: Presses Universitaires de France, 2004), III, 9, 983-984; Michel de Montaigne, *Los ensayos*, traducido por J. Bayod (Barcelona: Acantilado, 2007), 1466-1467; Pascal, *Pensamientos*, § 680.

¹¹ Montaigne, *Les Essais*, III, 13, 1115-1116; Montaigne, *Los ensayos*, 1668; Pascal, *Conversación*, 45.

¹² Pascal, *Conversación*, 19.

especialmente las contemporáneas, se han dedicado a explorar la influencia de Montaigne, y en menor medida de Descartes, en la manera pascaliana de concebir el escepticismo. La exploración exegética no obstante, ha arrojado resultados un tanto contradictorios, no quedando muy claro si el escepticismo que Pascal pone en juego es de signo pirrónico (como supuestamente lo habría sido el de Montaigne de acuerdo con las propias palabras de Pascal), o académico, dada la innegable (aunque un tanto desatendida) influencia de Agustín de Hipona, o bien una suerte de mezcla innovadora, un hiper-escepticismo acuñado *ad hoc* por el autor de los *Pensamientos* para reivindicar luego mejor su versión triunfante del cristianismo. En ese sentido, atenderé primero a esta *diaphônia* o discrepancia (por emplear uno de los tropos más apreciado por la tradición neo-pirrónica) de los lectores contemporáneos de Pascal, para esclarecer posteriormente tanto el sentido como la novedad, si la hubiere, del uso de la *skepsis* en la obra de este apologeta del cristianismo.

2. Pascal, ¿lector de los pirrónicos, de los académicos o de los eclécticos?

Dados estos antecedentes, las interpretaciones contemporáneas del papel del escepticismo en la obra de Pascal tienden a primar su lectura indirecta de las corrientes neo-pirrónica y académica del escepticismo antiguo, a partir de las referencias encontradas en *Los ensayos* de Michel de Montaigne, y quizá en las *Meditaciones metafísicas* de Descartes. Pues parece claro que Pascal nunca leyó directamente ni al representante principal del neo-pirronismo, Sexto Empírico, ni una de las principales fuentes de nuestro actual conocimiento del escepticismo académico, Cicerón y sus *Cuestiones académicas*. Por ello se infiere que entresacó los principales rasgos de ambas tendencias partiendo de lo señalado implícitamente por Montaigne, y Descartes, en sus obras.¹³

Así, algunos autores han señalado que uno de los rasgos característicos del estilo pascaliano, que encontramos en los más diversos textos, tanto científicos como apologeticos, así como en su correspondencia y en las anotaciones dispersas de los *Pensamientos*, es la antítesis, la contraposición entre dos o más posturas en todo tipo de asuntos. Y, de acuerdo con la lectura de Sève,¹⁴ esta no sería simplemente una cuestión

¹³ Cabe señalar que el escepticismo antiguo se dividía en dos tendencias principales: así, en su período medio y nuevo la Academia platónica habría sido escéptica, con destacados escolarcas, como Arcesilao (ca. 315-240 a. C.) y Carnéades (ca. 214-129 a. C.), que decían seguir el cuestionamiento socrático del saber. En un momento posterior, dado el giro dogmático de la Academia, que se volvió ecléctica, vinculándose con el estoicismo, Enesidemo (ca. 80-10 a. C.) se desvinculó de esta corriente y dio origen a la tendencia neo-pirrónica, inspirada en una figura mítica, del tiempo de Aristóteles, el sabio escéptico Pirrón de Elis (ca. 360-270 a. C.), del que sólo se conocen anécdotas biográficas. Finalmente, tanto los argumentos de Enesidemo, como los de otros neo-pirrónicos, fueron reunidos por Sexto Empírico (ca. 160-210), postrero representante destacado del escepticismo clásico (Maria Lorenza Chiesara, *Historia del escepticismo griego*, traducido por P. Bádenas [Madrid: Siruela, 2007], 12-14).

¹⁴ Bernard Sève, "Antithèse et isosthénie chez Pascal", *Hermès* 15/1 (1995): 105-118, 107.

retórica, sino que tendría un valor filosófico central para el pensamiento pascaliano, y especialmente por relación a la cuestión de su uso del escepticismo. Pues siguiendo la hipótesis de lectura de este estudioso, las antítesis de Pascal pondrían en juego en múltiples ocasiones uno de los recursos característicos del escepticismo neo-pirrónico, a saber, la *isostheneia* o equipolencia.

Como es sabido, de acuerdo con Sexto Empírico el escéptico emplea una serie de estructuras argumentales, los tropos, para enfrentarse a los dogmáticos, u oponerlos entre sí. Y mediante el uso de esos recursos conduce al que dice saber algo, o niega que el conocimiento sea posible, a una situación de equilibrio de razones o argumentos equivalentes, esto es, con el mismo peso, poder de convicción o razonabilidad. Y dado que todo el tiempo el escéptico se está sirviendo de la razón, dicha equipolencia sólo parece tener asimismo una salida racional, la suspensión del juicio o *epoché*. Pero justo esta opción, fruto de la antítesis argumentativa equilibradamente establecida, conduce, de acuerdo con la descripción neo-pirrónica, a la buscada ataraxia y, por ese camino, a la *eudaimonia*, meta de muchas corrientes y escuelas de la Antigüedad.¹⁵

Es en ese sentido, siempre de acuerdo con la interpretación aludida, que las antítesis pascalianas planteaban disyunciones excluyentes partiendo de dos o más opciones, “o lo uno o lo otro”, entre las cuales la elección sería imposible, porque no había razones de peso para escoger una antes que la otra. Ese sería el núcleo de la equipolencia neo-pirrónica, que Pascal reprodujo en diversos momentos siguiendo las anécdotas de *Los ensayos* de Montaigne. De hecho, la influencia del ensayista sería evidente en la medida en que el texto pascaliano que más extensamente se dedica a exponer las posiciones de este sería la *Conversación*, una inmensa antítesis simbólica,¹⁶ que contrapone, o examina en paralelo, las posiciones de Montaigne y de Epicteto, del “puro pirrónico” y del estoico por antonomasia.

Y así, aunque la panoplia argumental de Pascal sea diversa, con antítesis elaboradas no solo a partir de la lectura de *Los ensayos*, sino también de sus experimentos científicos, o de problemas matemáticos y físicos, lo cierto es que el batiburrillo de ejemplos antitéticos casa bien con la estrategia neo-pirrónica. El propio Sexto había puesto en práctica ese efecto acumulativo de equipolencias para forzar la suspensión del juicio de los dogmáticos positivos y negativos, y Montaigne habría ampliado hasta la extenuación los recursos del escéptico. No importaría entonces que Pascal nunca hubiese leído directamente al pensador de la Antigüedad, en la medida en que se encontró con la práctica de la *isostheneia* en su cuidadosa lectura del ensayista.

¹⁵ Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos*, traducido por A. Gallego y T. Muñoz (Madrid: Gredos, 1993), I, 4, 8. También podría interpretarse la suspensión como una respuesta psicológica que se le impone al neo-pirrónico, aunque uno de los defensores más destacados de esta posición, Richard Bett, reconoce que dicha lectura quizá no pueda sostenerse a lo largo de la obra de Sexto en *How to be a Pyrrhonist. The Practice and Significance of Pyrrhonian Skepticism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), x.

¹⁶ Henri Gouhier, *Blaise Pascal, commentaires* (París: Vrin, 1971), 93.

No obstante, el paralelismo neo-pirrónico sólo se sostenía en el campo epistémico, pues Pascal no apoyaba la conclusión moral de la ataraxia escéptica. Si la *isostheneia* tenía para Sexto, y su supuesto discípulo, Montaigne, una salida inmanente, la *epoché* y la subsiguiente tranquilidad, para Pascal el combate entre dogmáticos y escépticos, o entre Epicteto y Montaigne, debía saldarse con su mutua derrota, puesto que la victoria del escepticismo haría inútil la salvación cristiana. Por eso, basándose en un dogma no reconocido, el del pecado original, Pascal partiría al ser humano por la mitad, dividido entre su “orgullosa” saber pre-lapsario, representado por el estoicismo, y su “miserable” estado actual, caracterizado como escéptico.¹⁷ En ese sentido, el apologeta francés habría adoptado un hiper-escepticismo que trascendía la influencia neo-pirrónica, aunque mantuviese sus estructuras, al rechazar simultáneamente el escepticismo y el dogmatismo ordinarios.¹⁸ Finalmente, siempre de acuerdo con esta interpretación, el pensador francés apelaría a la salida religiosa apoyándose en la posición hiper-dogmática del jansenismo, no cuestionada e incuestionable.

Otros, sin embargo, aunque aceptaban lo que Pascal indicaba en términos inequívocos al inicio de la *Conversación*, esto es, que consideraba al autor de *Los ensayos* un pirrónico puro, no concluyeron por ello con Popkin que Pascal también fuese deudor del pirronismo en su interpretación de la *skepsis*: “[Montaigne] sitúa todas las cosas en una duda universal y tan general que esa duda se ejercita sobre sí misma, es decir, que la duda duda de sí; su incertidumbre gira sobre sí misma como un círculo perpetuo y sin reposo; y se opone igualmente a aquellos que aseveran que todo es incierto y a los que dicen que no todo lo es, porque no quiere asegurar nada. En esa duda que duda de sí misma y en esa ignorancia que se ignora y que considera su forma maestra, reside la esencia de su opinión, y no ha podido finalmente expresarse por medio de ningún término positivo. [...] Solo ha podido explicarse por medio de la interrogación, de modo que, al no querer decir: “No sé”, dice: “¿Yo qué sé?”, lo cual se convierte en su lema y le sitúa en una balanza que sopesa las contradicciones y las encuentra siempre en un perfecto equilibrio: es decir, que es un pirrónico puro”.¹⁹

De hecho, el término pirronismo podía entenderse en Pascal como una abreviatura que recogía de manera indistinta todas las posturas de quienes, como Montaigne, se fiaban sólo de su propia razón, privados como se encontraban del recurso a la fe. En ese sentido la denominación sería conscientemente ecléctica, y Pascal, a diferencia de lo que hacemos los especialistas contemporáneos, no habría pretendido distinguir con nitidez entre neo-pirrónicos y académicos.²⁰ De hecho, en los *Pensamientos* el autor menciona ambas corrientes de manera indistinta, aunque prefiera el término pirrónico, probablemente puesto de moda por Montaigne. Y, en efecto, desde esta perspectiva

¹⁷ Pascal, *Pensamientos*, §§ 71, 131.

¹⁸ Martial Gueroult, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, vol. 1 (París: Aubier éditions Montaigne, 1984), 202.

¹⁹ Pascal, *Conversación*, 27.

²⁰ Martine Pécharman, “Pascal sur le pyrrhonisme de Montaigne dans l'Entretien avec M. de Sacy: doute pyrrhonien ou doute académique”, en *Academic Scepticism in the Development of Early Modern Philosophy* (Cham: Springer, 2017), 213-244, 216.

también puede admitirse que la *isostheneia* cumplió un papel decisivo en la manera de entender el escepticismo para Pascal. Este habría encontrado en los textos de Montaigne ejemplos sobrados de esa indecisión que impide racionalmente decantarse por una opción teórica, en la medida en que siempre podemos contraponer a una aserción dogmática otra de sentido contrario. El ensayista francés representaría así al escéptico por excelencia, dado que sus antítesis equipolentes se propalaban sin límite alguno.

Pero, lo interesante es que, de acuerdo con esta interpretación, el carácter ecléctico del escepticismo, tal y como lo entendía Pascal, se pondría de manifiesto precisamente en lo que de académica tenía su concepción. Puesto que el talante universal de la duda atribuida a Montaigne no lo generaría la pirrónica *isostheneia* indefinida, sino la puesta en cuestión de las capacidades humanas de conocer cualquier cosa. Sería entonces la impotencia de la razón humana, más que el equilibrio de fuerzas entre discursos dogmáticos contrarios, lo que ocuparía el centro del escenario escéptico pascaliano, siguiendo aquí la caracterización ciceroniana del escepticismo académico y, sobre todo, la lectura crítica de Agustín de Hipona en su diálogo de juventud dirigido contra estos.²¹

Y esto se evidenciaría en la manera que tenía Pascal de extender las dudas de Montaigne, pues este, de acuerdo con la caracterización de la *Conversación*, habría llegado a cuestionar los principios del conocimiento, no sólo de sí mismo (el gran tema de *Los ensayos*), sino también de las otras personas y objetos. Es decir, que el núcleo académico de su escepticismo lo pondría en claro el alcance de sus dudas, que tocarían las nociones fundamentales para el conocimiento del mundo externo, tal y como las había establecido, por ejemplo, Pascal en sus *Reflexiones sobre la geometría en general*.²² Y es que espacio, tiempo, movimiento o unidad, que son “palabras imposibles de definir” serían por ello mismo, de acuerdo con el apologeta-geómetra, indudables, puesto que su naturaleza inexplicable la sostendría la luz natural, compartida por todos los seres humanos, como garante trascendental del conocimiento matemático.²³ Y al poner en duda esta concepción axiomática, Montaigne se emparentaría con el academicismo, crítico tradicional del dogmatismo epistémico estoico.

²¹ Marco Tulio Cicerón, *Cuestiones académicas*, traducido por J. Pimentel (México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1980), I, 12, 45; Agustín de Hipona, “Contra los académicos”, en *Obras completas* III, traducido por V. Capánaga et al. (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2009), II, 5, 11 y III, 9, 18.

²² Pascal, *Pensamientos*, 264.

²³ Es importante señalar que esta imposibilidad de definir los elementos más primitivos del conocimiento geométrico no conduce, paradójicamente, a una inicial asunción de incertidumbre, sino a que se conviertan en indubitables. Así, la alusión a la luz natural compartida por todos los seres humanos, que sería el garante de estos principios axiomáticos del conocimiento, dota a la propuesta pascaliana de un aire de racionalismo que encaja con su agustinismo de fondo. Sólo con el desarrollo de su pensamiento posterior se matizaría esta concepción, al incluir en ese marco sus tres órdenes (cuerpo, espíritu y caridad) y revelarse el fundamento no racional, e inmune por lo tanto a los tropos escépticos, de los saberes indubitables: “El corazón tiene sus razones que la razón no conoce” (Pascal, *Pensamientos*, § 423).

Sin embargo, a veces se ha querido ver en este tipo de cuestionamientos radicales no tanto una referencia a los escépticos de la Antigüedad (académicos o pirrónicos), como una forma de rendirle homenaje a Descartes, filósofo que se habría ocultado bajo la máscara de Montaigne en algunos textos de Pascal.²⁴ Después de todo, que pueda equivocarme al sumar dos y dos, o cualquier otra inquietud de ese jaez apuntaría a un tipo de cuestionamiento hiperbólico que recuerda al cartesiano de las primeras *Meditaciones*. Aunque no se hable del Dios engañador, o de un genio maligno, como explicaciones para la posibilidad de un error radical en los principios de nuestro conocimiento, implícitamente la caracterización de la duda absoluta del pirrónico puro sería una alusión al filósofo francés, en tanto que metódico formulador de un escepticismo que desbordaría cualquier propuesta previa.

Pero el mismo Descartes reconoció haberse inspirado en los pensadores clásicos a la hora de formular los argumentos de la primera Meditación,²⁵ y sin duda la lectura de las *Cuestiones académicas* de Cicerón pone en claro la veracidad de la confesión cartesiana. Más aún, la caracterización de esa duda absoluta en la obra de Pascal evidentemente es deudora del escepticismo académico, dado que su punto fundamental sigue siendo el del carácter indiscernible de la verdad y falsedad de cualquier aserción u objeto de conocimiento. Y es que, de acuerdo con este, el alma humana se adhiere con la misma confianza a la verdad que a su contrario, sin que sea posible distinguir entre ellas, dado que ninguna representación lleva consigo las marcas de su verdad, como querían los estoicos. En ese sentido, el hiper-escepticismo de Montaigne, en la descripción pascaliana, no sería tan deudor del pirronismo, o de la duda hiperbólica cartesiana como del principio académico de que todo resulta igualmente incognoscible.²⁶

Por último, otros han apostado también por el eclecticismo del pensamiento pascaliano en lo que respecta a su caracterización del escepticismo, pero dando la primacía nuevamente al pirronismo, aunque sea uno inventado por el autor francés.²⁷ Pues, aunque Pascal apenas conociese de primera mano el escepticismo clásico, para estos interpretes ha de insistirse en el influjo de su lectura de Montaigne, y de Descartes, que habrían motivado su recurso a la antinomia. De este modo, Pascal habría concebido la filosofía como atravesada por un conflicto interno, con una oscilación entre polos contradictorios e irreconciliables, cuyas razones se equilibrarían impidiendo una elección racional en un momento determinado de su dialéctica. Y eso es lo que definiría al neo-pirronismo precisamente, el constante surgimiento de argumentos a favor y en contra de

²⁴ Carraud, *Pascal*, 79.

²⁵ “[...] aun teniendo yo noticia hacía tiempo de diversos libros de los escépticos y académicos tocantes a dicha materia (por lo que no sin disgusto recorría un sendero tan trillado) no he podido dispensarme de dedicar a eso una meditación entera.” (René Descartes, *Œuvres*, editado por Ch. Adam y P. Tannery [París: Vrin, 1996], VII, 130; René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, traducido por V. Peña [Oviedo: KrK, 2005], 323-324).

²⁶ Pécharman, *Pascal sur le pyrrhonisme*, 238.

²⁷ Plínio Junqueira-Smith, “Pascal ou l’invention du scepticisme pur à partir de Montaigne et Descartes”, en *Descartes et ses critiques* (París: Hermann, 2014), 115-134, 124.

una determinada opinión, que llevarían al escéptico a tener que adoptar una posición de neutralidad o suspensión del juicio.

Claro que este pirronismo, desde dicha perspectiva, se diría puro, pero no dejaría de ser un precipitado de elementos dispares de las más diversas escuelas de la Antigüedad, releídas por los modernos a los que Pascal había tenido acceso. Y quizá el hecho de que fuese un constructo explicaría que dijese que nadie puede vivir la vida de un pirrónico puro: “¿Qué hará el hombre en este estado? ¿Dudará de todo, dudará de que vela, de que le pellizcan, de que le queman, dudará de que duda, dudará de que es? No se puede llegar a eso y dudo que haya habido jamás un pirrónico efectivo perfecto. La naturaleza apoya a la razón impotente y le impide disparatar hasta tal extremo”.²⁸

Adicionalmente, el pirronismo puro de Pascal no podía ser sino una formulación de nuevo cuño, elaborada a partir de los pecios del discurso antiguo que el francés habría recogido en las costas de *Los ensayos*, porque nunca a los neo-pirrónicos (ni a los escépticos académicos) se les había ocurrido incluir al escepticismo en el interior de la *diaphônia* o desacuerdo irresoluble, es decir, en el seno de los conflictos planteados por su estrategia de contraposición de argumentos de igual peso, como había hecho primero Montaigne, y luego Pascal.²⁹ Ese sería un gesto neo-pirrónico en las formas, pero innovador en el fondo, que distinguiría el uso del escepticismo por parte de Pascal de cualesquiera modelos previos. Y esa novedad, otra vez, estaría ligada al propósito dogmático de fondo del apologeta, que, como se ha indicado, por medio del recurso al escepticismo epistémico se opondría a todo dogmatismo racional, pero con el mismo movimiento rechazaría a su vez al escepticismo por sus consecuencias para la moral, proponiendo como alternativa una salida trascendente, la de la fe.³⁰

En suma, las interpretaciones contemporáneas mencionadas pese a su disparidad contraponen el uso de argumentos epistémicos, o racionales, propios del escepticismo por parte de Pascal, en lo que constituiría su consideración positiva de la *skepsis*, a las críticas morales, que serían su última palabra, negativa, respecto de la conveniencia del estudio de la filosofía escéptica por parte del cristiano. En relación con lo primero, todos destacan la importancia de la mediación cartesiana y, sobre todo, de *Los Ensayos* de Montaigne, a la hora de elaborar un escepticismo más o menos ecléctico, con elementos predominantemente pirrónicos (con el uso de la contraposición y la búsqueda de una neutralidad epistémica que condujese a una suspensión del juicio generalizada) o académicos (al hilo de la incapacidad de distinguir entre verdadero y falso, en relación con toda representación, proposición u objeto de conocimiento). Por lo que respecta al segundo punto, sería la herencia del

²⁸ Pascal, *Pensamientos*, § 131.

²⁹ Montaigne, *Les Essais*, II, 12, 562-563; Montaigne, *Los ensayos*, 843-844.

³⁰ José Raimundo Maia Neto, *The Christianization of Pyrrhonism: Skepticism and Faith in Pascal, Kierkegaard and Shestov* (Dordrecht: Kluwer, 1995), 38.

jansenismo la que se dejaría sentir, corrompiendo, como señalaría Nietzsche más tarde, la capacidad de juzgar honestamente del pensador francés.³¹

Este habría sido un espíritu inquisitivo, lo que resultaría congenial con el carácter cuestionador del escepticismo, pero se habría rendido ante su propio dogma religioso. En suma, el uso pascaliano del escepticismo surgiría en el contexto de la Modernidad, y su interés tanto positivo como negativo le vendría dictado por dicho trasfondo, en gran medida laico, aunque su objetivo particular fuese netamente religioso. Escasa o ninguna relevancia se le da entonces al papel de un autor de la Antigüedad tardía como Agustín de Hipona, pese que este fuera uno de los principales opositores del escepticismo en su momento (principalmente del académico), y aunque haya sido reconocido como una de las lecturas centrales del apologeta francés, quizá su mayor valedor en esos tiempos, que en Francia fueron los del auge del agustinismo. Pero, por eso mismo, en lugar de rastrear inmediatamente la presencia de Agustín en las estrategias escépticas y anti-escépticas de Pascal, quizá sea bueno detenerse primero en lo que el obispo de Hipona planteó en relación con el escepticismo en su diálogo *Contra los académicos*.

3. Del amor al odio: Agustín de Hipona y los escépticos

El vínculo del famoso Padre de la Iglesia, Agustín de Hipona (354-430), con el escepticismo es bastante conocido. El autor norteafricano elaboró un diálogo, *Contra los académicos*, dedicado a la refutación de esta corriente escéptica en el período inmediatamente posterior a su conversión al cristianismo, y antes de recibir el bautismo, esto es, entre el 386 y el 387.³² Este texto se integraría en el conjunto de sus escritos tempranos, de carácter más filosófico, como *Sobre el orden* o los *Soliloquios*, que redactó en su retiro acompañado de otros conversos en Casiciaco. Aunque el obispo de Hipona no se limitó a escribir el texto basándose en su lectura de las *Cuestiones académicas* de Cicerón, sino que el escepticismo fue parte de su vida y formación previa a la conversión, y tras ella nunca dejó de considerarlo un problema de primer orden para el creyente. De hecho,

³¹ Robert B. Pippin, *Nietzsche, Psychology, and First Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 2010), 26-27.

³² Para un análisis detallado de los argumentos del libro de Agustín puede consultarse Augustine James Curley, *Augustine's Critique of Skepticism: A study of Contra Academicos* (Bern: Peter Lang, 1997) y Blake D. Dutton, *Augustine and Academic Skepticism. A Philosophical Study* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2016), entre otros. El texto está construido como un espejo, con una primera parte, el libro I, en la que se exhorta a un tal Romaniano a vivir cristianamente y se describe la disputa entre dos de los compañeros de Agustín, Licencio y Trigeccio, en torno a la posibilidad de ser feliz con la simple búsqueda de la verdad, o la necesidad de tener confianza en encontrarla. Y una segunda parte, los libros II y III, en los que el propio Agustín dialoga con su amigo Alipio (pues inicialmente eran los jueces del debate entre los dos jóvenes anteriormente mencionados, uno de ellos hijo de Romaniano), y donde el primero trata de invalidar por todos los medios los argumentos escépticos que conducen a desesperar de encontrar la verdad en esa búsqueda filosófica, que precede a la decisiva de carácter religioso.

su manera de entender la relación entre comprensión y fe puede considerarse una suerte de respuesta prolongada al reto escéptico.³³

Pues, sin duda, Agustín fue un lector cuidadoso de Cicerón, quien había despertado su temprana vocación filosófica tras leer el *Hortensio*. Y quizá el Padre de la Iglesia fue asimismo el más relevante de los intérpretes de las *Cuestiones académicas* en la Antigüedad,³⁴ al tomarse muy en serio los argumentos escépticos de la Academia platónica en su período medio y nuevo, expuestos por Cicerón en dicho libro. De hecho, cabría pensar que el escepticismo le ayudó a liberarse del influjo de la religión maniquea, cuyas tesis dogmáticas lo habían seducido.³⁵ E incluso se ha especulado con la idea de que, durante ese tiempo, en el que abandonó definitivamente el maniqueísmo y se mantuvo vacilante antes de convertirse al cristianismo, habría profesado puntualmente un escepticismo de corte académico.³⁶

Pero, con independencia de su grado de compromiso real con los argumentos escépticos, lo que resulta claro es que el religioso entendía que este era una alternativa filosófica real (aunque errada) al cristianismo, y que, por lo tanto, debía combatirse. Así, Agustín de Hipona sostendría en ese diálogo temprano, y a lo largo de su vida, que era posible obtener cierto conocimiento y que la felicidad resultaba inalcanzable si no se creía en la posibilidad de encontrar la verdad.³⁷ En ese sentido, cabe preguntarse qué leyó el obispo en el diálogo de Cicerón, pues a menudo se ha dicho que *Contra los académicos* marcó también el distanciamiento de Agustín respecto del escepticismo ciceroniano, pero esto podría no ser del todo acertado, por lo que se hace necesario precisar la manera de entender la *skepsis* en la Academia.³⁸

En efecto, de lo que nos indica Cicerón se desprende, siguiendo a los intérpretes del arpinate, que se habrían suscitado al menos dos maneras distintas de entender el

³³ Stéphane Marchand, “Augustine and Skepticism”, en *Skepticism. From Antiquity to the Present* (Londres: Bloomsbury, 2018), 175-185, 175.

³⁴ Charles B. Schmitt, *Cicero Scepticus: A Study of the Influence of the Academia in the Renaissance* (La Haya: Martinus Nijhoff, 1972), 29.

³⁵ Agustín de Hipona, *Confesiones*, traducido por J. Cosgaya (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1997), V, 9, 19.

³⁶ Al respecto existe una amplia bibliografía, empezando por el clásico estudio de Prosper Alfaric, *L'évolution intellectuelle de Saint Augustin: Du manichéisme au néoplatonisme* (París: Emile Nourry, 1918), 352s, cuyas tesis de una evolución del pensamiento agustiniano en términos de sucesivas conversiones, del maniqueísmo al cristianismo, ya casi nadie asume sin matizaciones. Y más cercano en el tiempo encontramos a Maurice Testard, *Saint Augustin et Cicéron: Cicéron dans la formation et dans l'œuvre de Saint Augustin* (París: Études Augustiniennes, 1958), 129, o a John A. Mourant, “Augustine and the Academics”, *Recherches augustiniennes* 4 (1966): 67-96, 70, que es enfático en su rechazo de la hipótesis de un Agustín escéptico y cita al propio autor en defensa de dicho cuestionamiento (Agustín de Hipona, *Confesiones*, VI, 9, 18).

³⁷ Agustín de Hipona, “Contra los académicos”, I, 2, 5.

³⁸ Biviana Unger-Parra, “Agustín y Cicerón: la búsqueda de la verdad”, *Universitas Philosophica* 33/67 (2016): 201-215, 209.

escepticismo académico: una más radical, debida a Arcesilao, que propendería por una suspensión generalizada del juicio, y otra, mucho más moderada, partidaria del recurso a lo verosímil en el campo de la acción, por parte del otro escolarca escéptico destacado, Carnéades.³⁹ Por su parte Cicerón, pese a su mayor cercanía al segundo pensador, postularía una búsqueda de la verdad anti-dogmática, en proteica transformación, que no terminaría de encajar en ninguna de las anteriores. Y aunque Agustín rechazó finalmente la integridad filosófica ciceroniana,⁴⁰ en favor del compromiso con la “verdad” de la religión cristiana, ambos compartirían la exigencia de dicha búsqueda infatigable, sin la que no podría entenderse la filosofía a la que el arpinate invitaba en su *Hortensio*.

Y es que, perseguir la sabiduría y, al mismo tiempo, desesperar de alcanzar el conocimiento de la verdad (o conformarse con la verosimilitud, cuya separación de la idea de lo verdadero resultaba tan problemática para Agustín),⁴¹ no le parecía al de Hipona una propuesta viable. Pero, por otra parte, esta *desperatio veri* le resultó sin duda útil al autor cristiano para liberarse del dominio dogmático de los maniqueos. Pues su supuesta capacidad de responder a todas y cada una de las preguntas de sus fieles acerca de la naturaleza del ser humano y del universo en general sin duda atrajo al joven Agustín,⁴² deseoso de aprender y llegar a conocer la verdad sobre todo tras habersele inoculado el veneno de la Filosofía por medio de la lectura del *Hortensio*.

Por eso, el de Hipona se esforzaría por criticar el escepticismo, pese a utilizar inicialmente sus argumentos para desligarse del maniqueísmo, al constatar los peligros que conllevaba, sobre todo para quienes, como él, quisieran encontrar la verdad a toda costa. En ese sentido, las críticas de Agustín al escepticismo serían de dos clases, epistémicas y morales, adelantando desde una perspectiva general, así como en el detalle, la actitud hacia el escepticismo de su muy atento lector moderno, Blaise Pascal.

En cuanto a lo primero, en Agustín encontramos una respuesta racional, una suerte de crítica escéptica al escepticismo, que lo cuestionaba mostrando la posibilidad de obtener un conocimiento cierto en algunos puntos, quebrando así la estrategia del equilibrio argumentativo que conducía a la suspensión del asentimiento. En cuanto a lo segundo, es claro que tampoco Agustín de Hipona consideraba vivible una vida escéptica: nadie podría ser feliz sin la esperanza de alcanzar la verdad.⁴³ De hecho, este sería el nivel más importante de la crítica dado que las verdades relevantes para los dos pensadores no eran de tipo epistémico, sino “existencial”: el alma y Dios para el obispo de Hipona, de acuerdo con sus *Soliloquios*, o la salvación de la primera en manos del segundo para el apologeta francés, siguiendo sus *Pensamientos*.

³⁹ Catalina González-Quintero, *Academic Skepticism in Hume and Kant: A Ciceronian Critique of Metaphysics* (Cham: Springer, 2022), 14 et seq.

⁴⁰ Cuya mejor exposición puede encontrarse en Cicerón, *Cuestiones académicas*, II, 77.

⁴¹ Agustín de Hipona, “Contra los académicos”, III, 15, 33.

⁴² Agustín de Hipona, *Confesiones*, V, 3, 3.

⁴³ Agustín de Hipona, “Contra los académicos”, II, 1, 1.

Y si acudimos a las concretas estrategias anti-escépticas desplegadas por el pensador de la Antigüedad en esta doble crítica, volvemos a encontrarnos con sorprendentes paralelismos por relación al filósofo moderno. De un lado, igual que Pascal defendía la existencia de unos principios del conocimiento geométrico indubitables, el de Hipona proporcionó en su *Contra los académicos* un conjunto de ejemplos de conocimiento irrefutables, que alcanzaban a los tres ámbitos propios de la filosofía: la física, la dialéctica o lógica y la ética.⁴⁴ Y así, frente a la supuesta incapacidad de conocer, o de ir más allá de lo verosímil, lo mismo que ante la exigencia racional de la suspensión del juicio, Agustín planteó la evidente existencia del mundo o la certidumbre de principios lógicos como el de la no contradicción y en contraste con los cuestionamientos escépticos, el valor de los datos de los sentidos (veraces en tanto que apariencias).⁴⁵ Y, por supuesto, el que constituiría el argumento anti-escéptico por excelencia de la Modernidad, rescatado famosamente por Descartes, y del que Pascal también se haría eco,⁴⁶ formulado por primera vez en *De la vida feliz* (II, 2), precisado en los *Soliloquios* (II, 1) y retomado en *El libre arbitrio* (II, 3) o en *La ciudad de Dios* (XI, 26): mi existencia cierta en tanto que sujeto no solo de conocimiento sino, sobre todo, de engaño, pues por mucho que me equivoque, yo, que me equivoque, existo.

De otro lado, aunque hasta donde sé nadie ha insistido excesivamente en ello, cabe destacar que la estrategia de contraposición de dos escuelas filosóficas, escepticismo y estoicismo en el caso de Pascal, en su *Conversación con el Sr. de Saci*, tenía un precedente agustiniano muy claro, y mucho más concreto que la referencia general al método antitético del pirronismo. Pues Agustín de Hipona en *La ciudad de Dios* ya había propuesto este tipo de contrastes,⁴⁷ confrontando la concepción del sumo bien centrado en la virtud de los estoicos con el placer como camino a la felicidad de los epicúreos. Lo interesante es que su equilibrio antitético insistía asimismo tanto en las fortalezas como en las debilidades de ambas escuelas: la sensualidad epicúrea y el orgullo de la vanagloria estoica. Y de ello concluía, exactamente como haría Pascal en la *Conversación* y en los *Pensamientos*, la necesidad de una tercera posición, la del cristianismo, que resolviese esa tensión insostenible, sustituyendo en el apologeta francés el escepticismo al epicureísmo.

En suma, de la confrontación con el escepticismo emergió para el obispo de Hipona (y para su distante seguidor moderno) una rehabilitación de la creencia, epistémica en primer término, pero principalmente moral o religiosa. Así, aunque ambos fuesen igualmente críticos con las tradiciones filosóficas dogmáticas, manifestaban cierto respeto por la capacidad de razonar de los seres humanos (junto con la confianza en el testimonio y la autoridad de raigambre cristianas, que también formaban parte del

⁴⁴ Claudio César Calabrese, “San Agustín y las transformaciones de la mirada escéptica. La figura de Proteo en *Contra Académicos*”, *Veritas* 45 (2020): 121-140, 133.

⁴⁵ Agustín de Hipona, “*Contra los académicos*”, III, 9 y 11.

⁴⁶ Pascal, *Pensamientos*, § 131.

⁴⁷ Agustín de Hipona, *La ciudad de Dios*, traducido por V. Capánaga et al. (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007), V, 20.

ámbito de las creencias rehabilitadas). Dicha capacidad para Agustín de Hipona nos sería así connatural y precedería, como condición previa, a la disposición a tener fe.⁴⁸

Por eso, a diferencia de lo que propondría el fideísmo radical (que de acuerdo con algunos interpretes contemporáneos podría haberse aliado con el escepticismo moderno),⁴⁹ tanto para el obispo como para sus seguidores jansenistas, la fe no tenía por qué reemplazar a la razón, sino que ambas se necesitaban mutuamente. El propio Agustín insistiría en diversas ocasiones en mencionar el versículo de Isaías, 7: 9, “Si no creéis, no entenderéis”, destacando así la necesidad de creer para poder comprender las verdades teológicas, y por eso mismo, aunque al final fuese la razón la que entendiese, para poder hacerlo debía empezar por algún tipo de creencia.⁵⁰ Y en ese orden de ideas, tanto los supuestos racionalistas maniqueos que habían malinterpretado la fe, como los escépticos, al cuestionarlas ambas, razón y fe, habrían ocluido todo acceso a la felicidad.

Aunque, de todos modos, el escepticismo habría sido útil, tanto en Agustín como en Pascal, para limitar el que ambos consideraban el peor pecado humano (y que ligaban con el relato bíblico de la caída, clave además de su lectura antropológica compartida): el orgullo. Lo peculiar es que esta soberbia, característica de las escuelas filosóficas dogmáticas, apoyada en una confianza excesiva en la razón, sería en gran medida también el pecado que podía achacarse a los escépticos moralmente auto-suficientes, cuyo “amor propio” desmedido los habría llevado, siguiendo la lectura agustiniana-pascaliana, a descarriarse, al desatender el amor divino.⁵¹ Si el reposo último reside en la búsqueda de la bienaventuranza sobrenatural y “nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti”,⁵² resultaba una “cosa monstruosa” ver el desapego por los asuntos más relevantes de los librepensadores antropocéntricos, como Montaigne, y su orgullo, contrario a la necesaria sumisión a Dios si lo que se buscaba era la salvación.⁵³

En suma, la influencia del escepticismo en el pensamiento del obispo de Hipona fue, como he podido elucidar, muy grande. Inicialmente se sintió cercano al pensamiento académico, influido por la presentación ciceroniana, y el recurso a los tropos escépticos le ayudó contra el excesivo dogmatismo pseudo-racionalista de los maniqueos.

⁴⁸ Agustín de Hipona, *Confesiones*, III, 5.

⁴⁹ Maia Neto, *The Christianization of Pyrrhonism*, 6 et seq.

⁵⁰ John Rist, “Faith and Reason”, en *The Cambridge Companion to Augustine*, editado por E. Stump y N. Kretzmann (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 26-39, 27. O por decirlo de otro modo, siguiendo el famoso lema de Anselmo de Canterbury, que parecía recoger el sentir agustiniano en su *Proslogion*: “*fides quaerens intellectum*” (Anselmo de Canterbury, *Proslogion. Sobre la verdad*, traducido por M. Fuentes [Barcelona: Orbis, 1984], II-IV), la fe busca entender. Esto es, que para Agustín la razón librada a sus propias fuerzas no podría conocer la verdad, pero la fe no eliminaría el orden de la razón, ya que son modos complementarios de comprensión, jerárquicamente dispuestos (u ordenes distintos, de acuerdo con la terminología pascaliana).

⁵¹ Jiani Fan, “Friedrich Nietzsche and Blaise Pascal on Skepticisms and Honesty”, *History of European Ideas* 49/7 (2023): 1085-1104, 1090.

⁵² Agustín de Hipona, *Confesiones*, I, 1.

⁵³ Pascal, *Pensamientos*, § 427.

Posteriormente, siendo ya cristiano, comprendió el peligro de las actitudes escépticas para la fe y tanto en su diálogo temprano contra las posturas académicas, como en su central concepción de las relaciones entre razón y fe, trató de criticarlas. Lo significativo es que, desde una perspectiva general, y en sus argumentos particulares, encontramos un eco agustiniano muy grande en la obra de Pascal. De hecho, más que la explícita referencia al “puro pirrónico” Montaigne, o la supuesta remisión al “escepticismo hiperbólico” de Descartes, parecería ser la lectura de Agustín de Hipona la que resulte decisiva a la hora de entender el papel de la *skepsis* en el pensamiento pascaliano.

4. Pascal, un anti-escéptico agustiniano

Tengo ya dispuestos los elementos para esclarecer la función del escepticismo en el pensamiento de Pascal. Pues este no habría simplemente combinado las diversas corrientes de la Antigüedad, que conocía mal, en un enigmático batiburrillo, ni seguido fielmente las lecturas profanas, como la de Montaigne o Descartes, aunque probablemente las conociese muy bien. Y no se trataba tampoco de que el apologeta francés confundiese por error el neo-pirronismo y el academicismo, o que los mezclase como parte de una estrategia rebuscada, sino que habría intentado reconciliar la lectura de *Los ensayos* con la de Agustín, sacando partido tanto de los argumentos escépticos del primero, como de las estrategias anti-escépticas del segundo.

Y es que, aunque haya pasado un tanto desapercibida por lo que respecta al escepticismo, la influencia del obispo de Hipona en la obra de Pascal resulta indiscutible. No en vano el suyo fue el siglo de Agustín, como señalase Philippe Sellier en el estudio más completo hasta la fecha sobre la importancia del Padre de la Iglesia en el pensamiento pascaliano. En el siglo XVII se llevaron a cabo las primeras ediciones modernas de las obras completas de Agustín en Francia, sobre las que trabajaría Pascal, dejando evidencias de tales lecturas en sus propios textos.⁵⁴ Y es también la época de las grandes controversias con el legado agustiniano en el seno de la Iglesia, sobre todo en relación con el problema de la interpretación del libre albedrío y el papel de la gracia en la vida humana. Pues si algunos, como el Papa Clemente VIII tomaron posición a favor de las tesis de Agustín, y movimientos como el jansenismo las reivindicaron al extremo, otros las rechazarían vivamente, y perseguirían a sus seguidores, incluyendo entre sus objetivos críticos al círculo religioso-intelectual de Port Royal, cuyas posiciones Pascal defendió de manera inequívoca.⁵⁵

Pues parece evidente que el apologeta francés asumió las ideas centrales de Agustín de Hipona, no solo por lo que respecta a la cuestión de la primacía de la gracia, o acerca de la importancia de la caída en la concepción antropológica del ser humano, sino también en relación con nuestras posibilidades y límites cognoscitivos. Es en ese sentido que

⁵⁴ Philippe Sellier, *Pascal et Saint Augustin* (París: Albin Michel, 1995), 11.

⁵⁵ Nigel Abercrombie, *Saint Augustine and French Classical Thought* (Oxford: Clarendon Press, 1932), 6s.

valoraría las propuestas de los escépticos académicos, cuyas ideas Agustín expuso con tanta claridad, y de los neo-pirrónicos, a partir de la lectura de la obra de Michel de Montaigne. Si los principios de nuestro conocimiento son inciertos y nuestra razón se muestra impotente a la hora de alcanzar la verdad, los dogmatismos racionales y las fantasías transmitidas por la tradición podrían ser criticados por igual. De hecho, el escepticismo desde la perspectiva pascaliana tenía una inicial dimensión apologética, en la medida en que cuestionaba las pretensiones totalitarias de la razón y dejaba así un espacio para el desarrollo de la fe.

Claro que para Pascal habría que distinguir entre la actitud de búsqueda constante del escepticismo, que haría honor al sentido etimológico del término: “mirar con cuidado”, y las conclusiones morales a las que se llegaba con este movimiento. El examen incesante de nuestras frágiles certidumbres le parecía valioso a Pascal, en la medida en que podía tener un sentido propedéutico, al incitar al ser humano a cuestionarse e investigar tanto sus creencias como las de otros, abriendo el paso a la mejor filosofía y, por ese camino, a la “verdadera” religión. Y es que, como en Agustín de Hipona, la razón humana es también aquí un don divino, y por ello forma parte de nuestra naturaleza, con independencia de que el pecado original la haya corrompido, vedándonos un acceso inmediato por esa vía a los principios epistémicos fundamentales. Por eso Pascal concebía al inicio de sus *Pensamientos* la idea de elaborar una carta para inducir a los seres humanos a buscar a Dios, e indicaba que en esta les invitaría en primera instancia a hacerlo leyendo a los filósofos escépticos y dogmáticos, aunque advertía que estos terminarían por agotar a sus lectores.⁵⁶

Y ese mismo cansancio, o pereza, es el que detecta el apologeta en determinados escépticos, como Montaigne, caracterizado como un “escéptico engreído” u obstinado, que ya no busca, porque considera inútil o innecesario hacerlo.⁵⁷ Pues, de acuerdo con Pascal podríamos hablar de “Dos excesos: excluir la razón; no admitir más que la razón”.⁵⁸ Para el segundo la solución era fácil, ese tipo de orgullo o vanidad lo curaría en gran medida el escepticismo. En cuanto al primero, aunque sería una forma de aludir sin más a quienes, desde una perspectiva fideísta radical, excluían directamente la razón, sin tener en cuenta que esta forma parte de la naturaleza humana (en la lectura agustiniana) o que se integra en los órdenes que nos configuran (en la interpretación pascaliana), también podía ser una forma de referirse a los escépticos que terminaron aliándose con el fideísmo radical, como supuestamente Montaigne. O igualmente podía hacer referencia en general a la conclusión moral de esta corriente, que tenía como meta la tranquilidad de espíritu de una ignorancia satisfecha: “Es pues, indudablemente, un gran mal el estar en esa duda; pero es por lo menos un deber indispensable buscar cuando estamos en duda; y por eso, aquel que duda y no busca es al mismo tiempo muy desgraciado y muy injusto. Si a pesar de esto vive tranquilo

⁵⁶ Pascal, *Pensamientos*, §§ 4-5.

⁵⁷ Robert C. Miner, “Pascal on the Uses of Scepticism”, *Logos* 11/4 (2008): 111-122, 114.

⁵⁸ Pascal, *Pensamientos*, § 183.

y satisfecho, si lo proclama y, finalmente, si hace de ello el motivo de su alegría y de su vanidad, no encuentro palabras para calificar a tan extravagante criatura”.⁵⁹

Así, el mismo juego de atracción y repulsa que encontrábamos en Agustín de Hipona hace acto de presencia en los textos de Pascal. Pues este invita en los primeros *Pensamientos* al incrédulo, esto es, al dogmático excesivamente fiado de su propia razón, a leer a los pirrónicos, y les cede la palabra a estos en las secciones de Vanidad, Miseria y Razón de los efectos. Pero luego advierte del peligro espiritual de la actitud escéptica, inicialmente desde una perspectiva moral, aunque el riesgo intelectual tampoco quede desatendido: “Basta con ver sus libros; si no estamos suficientemente convencidos, pronto lo estaremos, y tal vez demasiado”.⁶⁰ Pues si para un agustiniano como Pascal el deseo de descanso es el agujijón que conduce al ser humano hacia Dios, turbado por la movilidad constante de opiniones y fenómenos del mundo, la postura escéptica reflejada en Montaigne, que presumía de haber dejado atrás todo cuidado y preocupación, sin necesidad de una ayuda trascendente era sin duda rechazable. Y lo mismo que la posición moral de los académicos agustinianos, que pretendían ser dichosos simplemente buscando la verdad, sin esperanza de encontrarla, la promesa de felicidad del ensayista francés (y sus epígonos libertinos) tenía que ser desenmascarada y abatida por el apologeta.

Asimismo, el diagnóstico pascaliano coincide de nuevo con el del Padre de la Iglesia en otro punto central, puesto que el origen de esta actitud escéptica (lo mismo que en el caso de los pensadores dogmáticos) es el orgullo o amor propio, obstáculo fundamental para el bien humano.⁶¹ Así, el mecanismo que impulsa a la indagación, como señaló Agustín al confrontar a epicúreos y estoicos en el capítulo mencionado de *La ciudad de Dios* sería el amor a uno mismo, no la estima de la divinidad. Por eso cabe decir que los pensadores desean la admiración de la gente, no la verdad, y la vanagloria sería así la motivación fundamental detrás de toda pesquisa. Más aún en el caso de Montaigne, pues este prefería investigarse a sí mismo en lugar de ser un experto en Cicerón o en Filosofía natural. Es decir, en otras palabras, que el escéptico se entregaba plenamente al amor propio, bien sea como Montaigne, en un vano proyecto de pintarse a sí mismo, bien sea en general mediante el abandono de toda búsqueda sincera de la verdad, sustituida por una serena ignorancia.

Por eso, igual que con el obispo de Hipona, tan condenable resultaba la moral escéptica como la de otras corrientes del pensamiento pagano. Pues si estas en su dogmatismo

⁵⁹ Pascal, *Pensamientos*, § 427. Véase, asimismo, el siguiente pasaje de la *Conversación*, donde alude directamente a Montaigne: “Sigue lo que le gusta y bromea negligentemente sobre los sucesos buenos o malos, cómodamente tendido en el seno de una ociosidad tranquila, desde donde muestra a los hombres, que buscan la felicidad con tanto esfuerzo, que está ahí solo donde reposa, y que la ignorancia y la falta de curiosidad son dos cómodas almohadas para una cabeza bien hecha, como dice él mismo” (45). Por otra parte, el pasaje del ensayista que Pascal está parafraseando se encuentra en Montaigne, *Les Essais*, III, 13, 1073; Montaigne, *Los ensayos*, 1603.

⁶⁰ Pascal, *Pensamientos*, § 131.

⁶¹ Pascal, *Pensamientos*, §§ 421, 617.

olvidaban nuestro estado post-lapsario, y creían orgullosamente tener la verdad a su alcance, y por ese camino la felicidad sin auxilio divino, las primeras, que no reconocían las trazas de verdad pre-lapsarias presentes en nosotros, creían vanamente poder alcanzar la tranquilidad de espíritu despreocupándose en última instancia de lo verdadero (asimismo de origen divino). El veneno de la moral neo-pirrónica y académica, la *ataraxia* de Sexto Empírico y la integridad intelectual de los académicos, sólo podía extraerse cuestionando su validez, tanto desde la propia perspectiva ética,⁶² como desde la perspectiva epistémica. Se trataba entonces de retorcer una y otra, disponiéndolas de manera antitética para evidenciar la vanidad de la moral escéptica, y de la dogmática, así como para mostrar los límites del cuestionamiento epistémico neo-pirrónico y académico.

Y en esta segunda vertiente, de nuevo, la influencia de Agustín de Hipona resulta claramente discernible, pues podría decirse que, en algunos fragmentos, compone Pascal su propio *Contra los académicos*, al prohibir al pirronismo franquear ciertos límites y volverse peligroso para el cristianismo.⁶³ En efecto, igual que hiciese Agustín, tanto en estos pasajes como en algunos opúsculos ya mencionados el apologeta se dedicó a enumerar un cierto número de certezas con las que contamos, pese a los asedios argumentativos de los escépticos: el espacio tridimensional, el tiempo, el movimiento o los números y su continuidad infinita, entre otros. Aunque cabe destacar que en Pascal tales intuiciones indubitables ya no serían del orden de la razón, a diferencia de lo que parece seguirse de su precedente agustiniano, sino que pertenecerían al orden del corazón o de la caridad.

Claro que en ambos casos se trata de una certidumbre natural, que ningún tropo escéptico puede suspender, y que debemos a Dios.⁶⁴ Pues para los dos autores todos empezamos por la creencia, ya que la razón ha de creer en algo, ha de partir de una suerte de acto de fe, para poder iniciar sus funciones adecuadamente. Pero la razón por sí sola no era suficiente, ni para satisfacer sus pretensiones totalitarias, en el caso de los dogmáticos, ni para obtener la certeza de sus primeros principios, en vano cuestionados por los escépticos, puesto que estos procederían como de un instinto, del mencionado orden de la caridad o del corazón. La razón en Pascal es así tan impotente como en Agustín, incapaz de lograr asentarse por sí misma dogmáticamente y de negarse cuando tras constatar sus limitaciones llega el momento de la decepción (que es lo que representaría el escepticismo, entendido por el apologeta como una suerte de racionalismo desengañado).⁶⁵

En última instancia, como sucedía con el obispo de Hipona, en su relación con el escepticismo Pascal no buscaba sustituir la razón por la fe, sino establecer la primera como un prolegómeno, como los primeros pasos en la aproximación a la divinidad

⁶² Maia Neto, *The Christianization of Pyrrhonism*, 45.

⁶³ Sellier, *Pascal et Saint Augustin*, 44.

⁶⁴ Pascal, *Pensamientos*, §§ 109, 131.

⁶⁵ Bernard Wills, "Pascal and the Persistence of Platonism in Early Modern Thought", *The International Journal of the Platonic Tradition* 6 (2012): 186-200, 191.

salvífica. Pero conocer a Dios no es lo mismo que amarlo,⁶⁶ por eso era necesario el correctivo del escepticismo, para que limitase el inmoderado orgullo humano, aunque al tiempo fuese necesario controlar el alcance del neo-pirronismo y academicismo, capaces de vanidosamente dejar de lado a Dios en pro de una serenidad moral y una integridad intelectuales que competían con la religión cristiana.

Si la razón orgullosa invirtió el orden adecuado entre razón y fe para Agustín de Hipona, en el caso de Pascal la postulación de los tres órdenes: de la extensión corporal, el conocimiento espiritual y el amor o la caridad divinas, iría acompañado igualmente de la exigencia de una sumisión de los dos primeros órdenes al tercero, sin que ninguno desapareciese. Ahí cumplirían su papel tanto las estrategias escépticas como los recursos morales y epistémicos anti-escépticos puestos en juego por Pascal, y en ese sentido cabe decir de este que habría sido el más claro representante del “escepticismo” presente en el *Contra los académicos* de Agustín de Hipona. Pues, sin duda las otras lecturas influyeron ampliamente en su pensamiento y discurso, pero ninguna lo orientó tan claramente como el magisterio de su distante maestro.

5. Conclusión

Un mito persistente, aunque hoy definitivamente abandonado, era el de Pascal como “genio aterrador”, que sin haber leído nada lo sabía todo.⁶⁷ Pues, aunque sus lecturas fueron limitadas, supo emplearlas muy bien, y es posible establecer hasta cierto punto el peso de sus diversas influencias. Pero, lo que parece indiscutible es que nunca se plegó ante ninguna, aunque la teología agustiniana fue su fondo, y resulta evidente en su obra la presencia de las concepciones epistémicas y morales del obispo. No obstante, como el propio Pascal advirtió en diversos momentos: “Las palabras colocadas de diferente manera tienen un sentido diferente. Y los sentidos colocados de diferente manera producen diferentes efectos”.⁶⁸

Y es que el apologeta francés no estaba dispuesto a seguir simplemente el camino marcado por sus antecesores, aunque hiciera uso de sus mismos términos. El suyo es un ejemplo de la posibilidad de ser creativo en el seno de la tradición, de innovar a partir de los materiales prestados, en este caso de manera destacada de la obra de Agustín de Hipona dedicada al escepticismo académico. Y es que Pascal no sólo amplió el espectro de sus críticas, abarcando con mayor claridad a todas las corrientes del escepticismo antiguo (y sus epígonos modernos), sino que a menudo tuvo una actitud menos confiada que su antecesor de la Antigüedad tardía. Y así, aunque fuese con intenciones dialécticas, en diversos momentos Pascal llegó a cuestionarse si realmente los principios del conocimiento nos son dados como verdaderos o no,⁶⁹ aunque al final se revelase confiado

⁶⁶ Pascal, *Pensamientos*, § 377.

⁶⁷ Sellier, *Pascal et Saint Augustin*, 619.

⁶⁸ Pascal, *Pensamientos*, § 784.

⁶⁹ Pascal, *Pensamientos*, § 131.

en el orden del corazón de una manera tan incontestable como Agustín lo estaba de sus intuiciones racionales.

Y esta distinción de órdenes sería otra innovación pascaliana por relación a la propuesta de las complementarias razón y fe de Agustín de Hipona. De hecho, tal separación entre los diversos órdenes no solo garantizaba la certeza e invita a la razón a someterse a la fe, sino que permitió al apologeta francés desplegar con mayor agudeza su implacable anti-dogmatismo. No en vano Pascal llegó a diseccionar mentalmente su mismo corazón, al que encontró susceptible de dejarse llevar por el amor propio. Y tan imparable celo era propio también de su investigación de los fundamentos de los sistemas teóricos y morales de tipo secular, del pasado y de su tiempo.

De hecho, algunos han querido destacar asimismo el papel que pudo tener el conocimiento de la praxis científica moderna por parte de Pascal a la hora de desarrollar sus estrategias apologéticas. Después de todo es sabido que este fue uno de los pioneros en el desarrollo del método experimental en las ciencias naturales, ya que trataba de corroborar o refutar teorías e hipótesis, como la del vacío, mediante la observación controlada de fenómenos. Parece razonable entonces que Pascal emplease una metodología semejante cuando se trataba de comprobar hipótesis como la de la doble naturaleza humana, o la que apunta a la limitación de nuestro entendimiento.⁷⁰ Y sea esto o no correcto, lo cierto es que la presencia de la ciencia moderna en los argumentos y contra-argumentos escépticos de Pascal es notable, y marca otra pequeña diferencia respecto de su predecesor norteafricano.

De cualquier modo, las innovaciones pascalianas, y su agudeza perceptiva a la hora de captar la condición humana moderna, no contradicen la tesis central de este artículo. El influjo de la comprensión del escepticismo por parte de Agustín de Hipona fue central para entender el enfoque y el sentido de la *skepsis* en su seguidor moderno, Blaise Pascal. Así, sin que quepa negar el influjo indudable del “pirronismo puro” de Montaigne, cuya obra le permitió al apologeta esbozar la figura de lo que entendía por un escéptico extremo, y quizá la presencia enmascarada de Descartes en algunos pasajes puntuales, lo bien cierto es que el “escepticismo” de Pascal fue agustiniano, y al obispo de Hipona ha de volverse para trazar con claridad las líneas de fuerza de los argumentos anti-escépticos pascalianos en el ámbito moral y epistémico. La presencia del escepticismo en la obra anti-escéptica de Pascal, esto es, en la Modernidad temprana, no se entendería sin este influjo venido del Medievo.

Vicente Raga Rosaleny
vicente.raga@uv.es

Fecha de recepción: 26/05/2024

Fecha de aceptación: 29/11/2024

⁷⁰ Daniel Clifford Fouke, “Argument in Pascal’s *Pensées*”, *History of Philosophy Quarterly* 6 (1989): 57-68, 57 *et seq.*

PREACHING PEACE AND WAR
SAVONAROLA'S POLITICAL THEOLOGY IN THE
FLORENTINE REPUBLIC (1494-1498)

PREDICAR LA PAZ Y LA GUERRA
LA TEOLOGÍA POLÍTICA DE SAVONAROLA EN LA
REPÚBLICA DE FLORENCIA (1494-1498)

Juan Manuel Forte Monge
Universidad Complutense de Madrid

Abstract

Between 1494 and 1498, Savonarola was involved in a wide range of actions and challenges: exposition of his theological doctrine, reformist activities, moral and political preaching and prophetic announcements. Initially, much of this activity was dominated by a rhetoric of peace, an idea closely linked to the Christian and scholastic tradition. Under the auspices of Savonarola, Florence promulgated the *Legge della pace*, a law designed to moderate executive power and ensure the reconciliation of citizens. However, the severe Florentine crisis and the polarisation around his figure led Savonarola to change his discourse according to the practical needs of the moment. The scholastic notion of peace, understood as the harmonious unity of plurality, in fact allowed for a friend-foe logic; however, it was far removed from the civic-republican approach to politics.

Keywords

Savonarola; Peace; Reform; Political Theology; Florentine Republic

Resumen

Entre 1494 y 1498, Savonarola estuvo envuelto en un amplio abanico de actuaciones y desafíos: exposición de su doctrina teológica, actividades reformistas, predicación moral y política o anuncios proféticos. Inicialmente gran parte de esta actividad estuvo presidida por una retórica de la paz, una noción estrechamente vinculada a la tradición cristiana y escolástica. Bajo los auspicios de Savonarola, Florencia promulgó la *Legge della pace*, una norma dirigida a limitar el poder ejecutivo y a garantizar la reconciliación ciudadana. Sin embargo, la fuerte crisis florentina y la polarización en

torno su figura llevaron a Savonarola a cambiar su discurso en función de las necesidades prácticas del momento. La noción escolástica de paz, entendida como unidad harmónica de la pluralidad, admitía en realidad operar con una lógica amigo-enemigo, pero lejos ya de las formas cívico-republicanas de abordar la política.

Palabras clave

Savonarola; paz; reforma; teología política; República de Florencia

Hence, considering these qualities in connection with matters currently going on, I agree with the friar who said
*“Pax, pax, et non erit pax!”*¹

Savonarola’s Theological Background: Views of Peace in Augustine, Canon Law and Aquinas

The topic of peace in Italian Renaissance recalls an anecdote quoted by Burckhardt. After the massacre of 1409, when the starving populace cried to him in the streets *Pace! Pace!*, Giovanni Maria Visconti, Duke of Milan, forbade under penalty of death the use of the words *pace* and *guerra* in Milan. It is said that even the priests were ordered to say *dona nobis tranquillitatem* instead of *dona nobis pacem*.² This episode illustrates the extent to which the notion of peace could be politically and ideologically charged during this period, and was a recurrent ideal of political and religious discourse among Christian thinkers, humanist writers and scholastic Aristotelians.³ Meanwhile, in Florence and

¹ Niccolò Machiavelli, *Machiavelli and His Friends: Their Personal Correspondence*, ed. de B. Atkinson and D. Sices (DeKalb: Northern Illinois University Press, 1996), “N. Machiavelli to F. Vettori [26-08-1513]”, L. 222, 257.

² See Jacob Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy* (New York: Penguin, 1990), 26.

³ At first sight, Christian and scholastic authors agree that peace and concord represent the highest value in political life. On the development of the ideal of peace, see Roland Baiton’s classical book: *Christian Attitudes Toward War and Peace: A Historical Survey and Critical Re-Evaluation* (New York: Abingdon Press, 1960). Baiton traces the concept from its classical and biblical origins, showing how for the Medieval period and early Renaissance the notion of peace often develops in parallel with that of crusade and just war (Baiton, *Christian Attitudes Toward War and Peace*, 85-122). From a relative alternative viewpoint on the medieval and early modern period, Turner emphasises the rhetoric and ideological uses of the concept of peace and the importance of the question of holy war (James Turner Johnson, *Ideology, Reason, and the Limitation of War: Religious and Secular Concepts, 1200-1740* [Princeton: Princeton University Press, 1975], 26-80). Much closer to the Savonarolian moment is Ulrich Meier’s exhaustive article on the language and rhetoric of peace in late medieval Florence, a city torn apart throughout the late Middle Ages by political factional strife and social conflict (Ulrich Meier, “*Pax et tranquillitas*. Friedensidee,

other city-states of the later XVth century, political and social peace was constantly threatened by the permanent presence of factional conflict and of external warfare. In this sense, Savonarola was forced, like many other of his contemporaries, to seek continuous compromises between his Christian doctrinal principles and the changing and conflicting political context.

The roots of Savonarola's standpoint on peace can mostly be found within the framework of Christian tradition.⁴ The Dominican background of the time included the Bible and the writings of the Ancient Fathers (especially Saint Augustine), Canon law and the Scholastic tradition, particularly Thomas Aquinas' writings.⁵ In spite of the richness of sources, Christian tradition was quite homogeneous concerning the general question of peace. Saint Augustine's paradigmatic view (developed for instance in some chapters of the XIX Book of *The City of God*) involved a kind of ontology of peace, understood as a natural impetus of all beings: "a good that is sought by all creatures".⁶ If peace implies always a kind of *tranquilitas* or *concordia* within an order, Augustine adds the notion of universal peace (*pax universalis*) identifying it with the optimum order of all things (natural and supernatural) created by God: "the peace of all things is a tranquillity of order".⁷

In Saint Augustine's onto-theology, even those who desire war, even "robbers" or the "most savage beasts", seek some sort of peace, because "not a whit is abated from the laws of most High Creator and Ruler by whom the peace of the universe is administered".⁸ Of course, Augustine distinguishes between genuine peace (i.e. *pax bonorum*, *pax Dei*) and deceitful kinds of peace (i.e. *pax iniquorum*, *pax terrena*), bearing in mind the fact that that authentic peace is such a great good, that "no other word is heard with more pleasure [...] nothing better can be found".⁹ On the other hand, according to the Bishop of Hippo, individual life in this world is always oppressed by the weight of "great and grievous

Friedenswahrung und Staatsbildung im spätmittelalterlichen Florenz", *Vorträge und Forschungen*, 49 [1996]: 489-523).

⁴ On the theological roots of the Christian peace, the monography by Joseph Comblin, *Théologie de la paix. I: Principes* (Paris: Éditions Universitaires, 1960) continues to be useful.

⁵ On the notion of peace in the Bible, Comblin differentiates between the general meaning of peace in the Old Testament (Comblin, *Théologie de la paix*, 41-58) along with other more restricted senses, such as the "peace of the elected nation" (80-82), the "peace of the nations" (83-86), the specific connotations of peace in the Gospels (181-202) or the language of peace in Paul's epistles (213-256).

⁶ Augustine of Hippo, *City of God against the Pagans*, translated by W. C. Greene (Cambridge: Harvard University Press, 1960), XIX, 12. Latin terms are taken from Migne's edition: Augustine of Hippo, *De civitate Dei*, in S. Aurelii Augustini *Opera Omnia*, PL. 41, edited by J. P. Migne (Paris: Migne, 1841). On Augustine's notions of peace and war, see Roland Kany, "Augustine's Theology of Peace and the Beginning of Christian Just War Theory", in *From Just War to Modern Peace Ethics*, edited by H.G. Justenhoven and W. A. Barbieri (Berlin: De Gruyter, 2012), 31-48.

⁷ Augustine of Hippo, *City of God*, XIX, 13.

⁸ Augustine of Hippo, *City of God*, XIX, 12.

⁹ Augustine of Hippo, *City of God*, XIX, 11.

evils”,¹⁰ while social life is likewise infested with “slights, suspicions, enmities and war”.¹¹ Indeed, in this worldly life not even the saints “are safe from the deceptions and the manifold temptations of the demons”.¹² Thus, when the saints are called blessed (*beati*) it is simply because they can obtain that certain portion of peace which is possible in this life. All Christians should know that they are like pilgrims and strangers on this *terrena civitas*. They should know that true happiness can be only founded upon the hope of salvation in the future, where awaits them “an eternal peace that no adversary can disquiet”.¹³ Accordingly, the City of God was named Jerusalem, that is, “vision of peace”.¹⁴ In any case, even if “perfect tranquillity cannot be apprehended in temporal life”,¹⁵ Augustine outlined the importance for Christians of maintaining and promoting earthly peace, “since so long as the two cities are intermingled we also profit by the peace of Babylon”.¹⁶ As we shall see below, it seems clear that Savonarola employs the Augustinian theology of the two cities, projecting it onto the factions and divisions of Florence, which may well become the new Jerusalem and the starting point of a new reform of Christianity, provided it knows how to avoid the traps and temptations of its enemies.

Gratian’s *Decree*, one of the most influential juridical-theological sources of the Middle Ages, also embraces the ideal of peace as a theological and moral aspiration. In the famous *Cause 23* of the Second part, Gratian develops the question of war and the use of force, relying primarily on the texts of Saint Augustine. The starting point of this text is an extolment of the virtues associated with peace, as Matthew 5:9 reminds us: “*Beati enim pacifici quoniam filii Dei vocabuntur*”.¹⁷ Human peace is first and foremost desirable for the health of mortals. It is a sort of reflection of transcendent peace, the “*pax divina*” that governs the happiness of the angels. For this very reason, war must never be a voluntary enterprise, but a result of necessity.¹⁸ The peaceful man corrects what he can and drives

¹⁰ Augustine of Hippo, *City of God*, XIX, 4.

¹¹ Augustine of Hippo, *City of God*, XIX, 5.

¹² Augustine of Hippo, *City of God*, XIX, 10.

¹³ Augustine of Hippo, *City of God*, XIX, 8.

¹⁴ Augustine of Hippo, *City of God*, XIX, 11.

¹⁵ Augustine of Hippo, *City of God*, XIX, 27.

¹⁶ Augustine of Hippo, *City of God*, XIX, 26.

¹⁷ “Blessed are the peacemakers, for they shall be called children of God” (Gratian, “*Decretum*”, in *Corpus Iuris Canonici*, vol. 1, edited by E. Friedberg [Leipzig: Bernhard Tauchnitz, 1879], C. 23, q.1, c. 3).

¹⁸ Regarding the question of war, *Decretum* admits the apparent contradiction of war with some passages of the Gospels, but it establishes its legitimacy under precise conditions (Gratian, *Decretum*, C. 23, q. 1, c. 1). Thus, following St. Isidore of Seville, just wars can be accepted by Christians when they are undertaken by a public authority in order to recover legitimate goods or to respond to an offence committed by enemies (Gratian, *Decretum*, C. 23, q. 2, c. 1). In fact, wars waged against the wicked and whose ultimate purpose is to restore peace can be called *bella pacata*, that is, peaceful wars or wars of peace, without qualms (Gratian, *Decretum*, C. 23, q. 1, c. 6). For the evolution and differences of the question of just war in Augustine, Gratian, decretalists and St. Thomas, see Frederick H. Russell, *The Just War in the Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975).

away from himself what he cannot correct.¹⁹ It is this same ideal that advises tolerance of the wicked, especially if they can be corrected by severe admonishment (the text employs locutions as *benigna asperitas* and *medicinalis severitas*).²⁰ As a matter of fact, the *Decree* continues, “*malos tollerabimus pro pace*”, provided it does not corrupt the peace and unity of the church or holy matters.²¹ For this very reason, tolerance also has its limits and cannot include heretics and schismatics.²² As Augustine had claimed, the affliction that Christians experience when they see those who are lost is somehow compensated by the vision of the peace of the Church: “*Pax ecclesie mesticiam consolatur perditorum*”.²³ Gratian’s *Decretum*, in line with the rest of the Christian tradition, proclaims peace as a highly desirable ideal. Yet, as we see, it also accepts that the use of force is legitimate in the event of necessity, for instance, to fight or repress those who threaten the unity of the state or the community of the faithful. As we shall see below, Savonarola would also attempt to harmonize the ideal of civic reconciliation and universal peace and the need for justice against the iniquitous and seditious.

Thomas Aquinas, presumably a frequent reader of Savonarola,²⁴ adopted many elements of Augustine’s standpoint, reorienting some aspects of the issue in a line maybe closer to that of Savonarola. As Augustine, Aquinas accepted that all creatures naturally desire peace and that it is one of the main objectives towards which man should strive in order to fulfil his natural ends.²⁵ In human terms, peace is the fruit or act of charity, that is, the result of man’s love of God and of his neighbour.²⁶ Besides, peace is an indirect work of justice, “in so far as justice removes the obstacles of peace”.²⁷ There are vices and sins contrary to peace, such as discord (*discordia*) and contention (*contentio*); and others more serious because they are deeds, such as schism (*schisma*), quarrelling (*rixa*), war (*bellum*) and sedition (*seditio*).²⁸ While war (which Aquinas defined as fighting between two or more peoples) can be right and lawful,²⁹ sedition (consisting in the strife of one part of

¹⁹ Gratian, *Decretum*, C. 23, q. 4, c. 5.

²⁰ Gratian, *Decretum*, C. 23, q. 1, c. 2 and q. 4, c. 25.

²¹ Gratian, *Decretum*, C. 23, q. 4, c. 4 and q. 4, c. 18.

²² Gratian, *Decretum*, C. 23, q. 4, c. 40 and q. 5, c. 43.

²³ Gratian, *Decretum*, C. 23, q. 5, c. 48.

²⁴ Roberto Ridolfi, *Vita di Girolamo Savonarola*, 3rd edition (Florence: Sansoni, 1974), 6-7.

²⁵ See Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, edited by T. Gilby (London: Eyre & Spottiswoode, 1964), II-II, q. 29, a. 2.

²⁶ Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, II-II, q. 29, a. 3.

²⁷ Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, II-II, q. 29, a. 3.

²⁸ Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, II-II, q. 37.

²⁹ Aquinas also contributed to clarifying the conditions for just war. Accordingly, war was lawful first when it was waged by legitimate authority against external or internal enemies. Secondly, when it was for a just cause, that is, when those who are attacked deserved this on account of some fault. And third, when the belligerents have a worthy intention (Aquinas, *Summa Theologica*, II-II, q. 40, a. 1). In any case, it has been noted that most of these arguments can be found somewhere in Augustine (see Kany, “Augustine’s Theology of Peace”, 31-47; Russell, *The Just War in the Middle Ages*, 260-261).

the state against other part) is always opposed to justice and common good. Sedition is in all cases a mortal sin.³⁰ In *De Regno*, Aquinas employed Grosseteste's Latin version of Aristotle's *Nicomachean Ethics*, which translated the Greek term *eûnomía* (usually rendered as 'good laws' or 'good political order') as *pax*. Accordingly, peace was defined (in *De Regno* I, 2), as the preservation of unity that enables the "welfare and safety of a multitude formed into a society". In this way, peace becomes for Aquinas "the chief concern of the ruler of a multitude".³¹ As we have seen, St. Thomas stresses the close relationship between peace, charity and justice. This is an issue that can also be traced in Savonarola, who would resort to the tension between peace, charity and justice, either to put charity before vengeance and even justice, or to remind us that peace cannot be achieved without justice.

A Theology of Peace and Reform

In line with Aquinas and Augustine, Savonarola presupposed in his preaching that peace was the natural tendency of all the beings in the world: "All things have a peace, because every form is inclined to stand in its proper place and every thing standing in its own place stands in order and not in confusion."³² Peace and order are closely related to notion of unity and indeed a harmonious unity presides over nature and can be predicated on the essence of God: "God's property is to unite disjointed things [...] Every multitude is caused by unity [...] God is maximally united and is an indivisible entity, because all that is in God is God Himself".³³ This harmonic cosmology was combined in

³⁰ Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, II-II, q. 52, a. 2.

³¹ Thomas Aquinas, *On Kingship to the King of Cyprus*, translated by G. B. Phelan (Westport: Hyperion, 1992), I, 2. On the importance of peace for Aquinas based on Aristotelian sources, see Russell, *The Just War in the Middle Ages*, 260-65.

³² "Ogni cosa si riduce ad una pace, perchè ogni forma ha inclinazione di stare nel loco proprio, e, stando così ogni cosa, sta per ordine e non per confusione" (Girolamo Savonarola, *Prediche sopra Aggeo*, in Girolamo Savonarola, *Prediche sopra Aggeo con il Trattato circa il reggimento e governo della città di Firenze*, edited by L. Firpo [Rome: Edizione Nazionale A. Belardetti, 1965], 1-428, 85). All translations from Savonarola's texts are mine.

³³ "La proprietà di Dio e unire le cose disgregate. Ogni moltitudine e causata della unità [...] e la moltitudine non si ridurrebbe a uno se non fusse unita [...] Dio è massimamente unito ed è uno ente indiviso, perchè ogni cosa è in Dio è esso Dio" (Savonarola, *Prediche sopra Aggeo*, Pred. XX [23-XII-1494], 343). See also his *Compendium philosophiae naturalis*, I, 43-45, in Girolamo Savonarola, *Compendium philosophiae naturalis*, in *Scritti filosofici*, vol. 2, edited by E. Garin and G. C. Garfagnini (Rome: Belardetti, 1982), 1-302. For Savonarola's familiarity with Aristotle's texts and the importance of these texts of philosophy in the context of Aristotelian Renaissance tradition, see Lorenza Tromboni, "Uno strumento per il predicatore: il compendio di filosofia aristotelica di Girolamo Savonarola", in *L'antichità classica nel pensiero medievale [Atti del XIX Convegno internazionale di studi della SIEPM]*, edited by A. Palazzo (Porto: FIDEM, 2011), 441-469; and Lorenza Tromboni, "La cultura filosofica di Girolamo Savonarola tra predicazione e umanesimo: Platone, Aristotele e la Sacra Scrittura", *Cahiers d'études italiennes* 29 (2019): 1-19. On the similarities between Savonarola and Ficino, especially in relation to the spiritual reform exposed by the

Savonarola's texts³⁴ with the obvious assumption that God was the cause and the aim of all created beings.³⁵

In political terms, Savonarola also assumes that peace deals with other notions such as unity, love and sympathy among the citizens: "[...] if you desire your city to become stable and adopt good reform, what aim have you in mind? [...] It is union, concord, friendship between citizens."³⁶ Political entities like Florence or the Church are conceived from an original unity and communal solidarity. Unity is the point of departure of the political entities, although under the Trinitarian and organicist paradigm it includes a functional plurality. In any case, from this original agreement and unity, political bodies can suffer a slow degradation towards dysfunctional particularism. According to Savonarola, weakness of human nature and the natural passing of time are the main natural causes of the transition from the original oneness into fragmentation or discord.³⁷ Time and human ambition tend to undermine the original unity of cities and kingdoms, opening up the possibility of confrontation, division and internal war. This is why, for Savonarola, the original form must from time to time be reintegrated and reformed. Florence, as well as the Italian Church, suffered a process of degradation from an original unity (*prima forma*) to a subsequent series of divisions (schisms in the case of the Church). Savonarola advocates for the need to reform the Church (and Florence) as the only way of restoring the unity of Christianity and the vigour and health of Italy.³⁸ Reformation becomes a necessary instrument for the revitalisation of the political and religious bodies. This seems to be a remarkable and original contribution by Savonarola to the Thomist tradition to which his thought belongs. A few years later, Machiavelli would present a similar principle³⁹ (in this case of more Galenian resonances) according to which mixed bodies, such as cities or religious institutions, should be periodically purged and returned towards their principles in order to be revitalised and rearranged. In the case of political bodies, just as time was a natural and corrosive factor, for Savonarola, tyranny is the most disintegrative human threat to the life of political units. Emphasising some remarks by

Platonic humanist in *De Christiana religione* and his *Praedicationes*, see Amos Edelheit, *Ficino, Pico and Savonarola: The Evolution of Humanist Theology 1461/2-1498* (Leiden: Brill, 2008), 369 *et seq.*

³⁴ Savonarola, *Prediche sopra Aggeo*, Pred. XIII [14-XII-1494], 221. This idea (*universum est perfectum*) is also expressed in earlier writings such as his *Compendium philosophiae naturalis*, 9.

³⁵ Savonarola, *Prediche sopra Aggeo*, Pred. XV [23-XII-1494], 252.

³⁶ "[...] a volere posare la tua città e riformarla bene, che fine hai tu nella mente tua? [...] è la unione, la concordia, la amicizia intra è cittadini di quella" (Savonarola, *Prediche sopra Aggeo*, Pred. XIV [15-XII-1494], 243-244).

³⁷ See Savonarola, *Prediche sopra Aggeo*, Pred. XV [23-XII-1494], 352.

³⁸ See for instance Savonarola, *Prediche sopra Aggeo*, Pred. XIV [15-XII-1494]. This whole sermon, like many others, is particularly concerned with Church and spiritual reformation of Christianity.

³⁹ See Niccolò Machiavelli, *Discourses on Livy*, translated by J. Conaway Bondanella and P. Bondanella (Oxford: Oxford University Press, 1997), III, i, 374-378.

Aquinas,⁴⁰ tyranny is defined by the Savonarola⁴¹ as sedition and division in itself. In fact, the only remedy against tyranny would be a profound reform and restoration of unity.

Political Balances in Florence

Savonarola's political interventions in Florence developed during republican restoration from 1494 to 1498, after the fall of the Medicean regime.⁴² The main institutional structures created by the Medici (the Councils of the *Settanta*, the *Dieci* and the *Otto di Balìa*) were abolished shortly after their departure from the city, in December 1494, and an agreement was reached to restore the *Commune* and the Council of the *Popolo*. However, in spite of the consensus around institutional restoration, the institutional design of the new republican regime generated controversy and partisanship.⁴³

Among the numerous polemics, there were at least two interconnected questions to be urgently resolved. On the one hand, new Florentine rulers had to decide what to do with those who had been in office during the previous Medici regime and who now intended to retain their political and institutional power. On the other hand, many men that deprived of power during the Medicean period were now requesting a role in Florentine politics. Particularly delicate was the problem related to the citizens who had been exiled by the Medici after 1434 and who were now demanding full citizenship and political rights or even compensations or revenge.

Furthermore, the conflict related to the Medici's opponents and supporters overlapped with another trouble. It was the discussion about how to organise the Florentine Republic. The main dichotomy at this time was the choice between a popular

⁴⁰ Aquinas establishes that sedition against a tyrannical government is not properly such "unless indeed the tyrant's rule be disturbed so inordinately that his subjects suffer greater harm from the consequent disturbance than from the tyrant's government"; besides, tyranny is itself "guilty of sedition, since it encourages discord and sedition among his subjects" (Aquinas, *Summa Theologica*, II-II, q. 52, a. 2).

⁴¹ On this important question in some Savonarola's writings, see Lorenza Tromboni, "Note sulla figura del tiranno nelle compilazioni filosofiche di Girolamo Savonarola", in *La compilación del saber en la Edad Media*, edited by M. J. Muñoz, P. Cañizares and C. Martín (Porto: FIDEM, 2013), 533-555.

⁴² On the influence of Savonarola's preaching and prophetic activity on Florentine public opinion from 1494 onwards, see Richard C. Trexler, *Public Life in Renaissance Florence* (New York: Academic Press, 1980), 99 *et seq.*

⁴³ On the question of recurrent conflict in Florence, see Francesco Bruni, *La città divisa: le parti e il bene comune da Dante a Guicciardini* (Bologna: Il Mulino, 2003). On the political and social conflicts in Savonarola's republic, a highly remarkable work is the first volume of Guido Guidi, *Lotte, pensiero e istituzione politiche nella Repubblica Fiorentina dal 1494 al 1512*, 3 vols. (Florence: Olschki, 1992). See also Giorgio Cadoni, *Lotte politiche e riforme istituzionali a Firenze tra il 1494 e il 1502* (Rome: Istituto Storico Italiano per il Medioevo, 1999).

republic (perceived as a continuation of the primeval Florentine republic) and an aristocratic republic (perceived in general as an implantation of the Venetian model).

At least two moments can be distinguished with regard to Savonarola's attitude toward the internal conflict on the Florentine Republic. Around 1494 (when the revolt against the Medici took place and the Great Council was created), Savonarola's emphasis was on reconciliation, concord and the recovery of internal peace. In his opinion, the Medicean despotic regime, unlike the republican nature of the Florentine people, had been a time of degradation and disintegration. Now it was the moment for reformation, that is, the moment to recover lost unity.⁴⁴ However, this process of restoration should not be achieved through a bloody or punitive policy, but through Christian mercy and charity. For example, in his 1494 preaching on *Aggeo*, Savonarola asks insistently for the restoration of unity in Florence, emphasising the moment of reconciliation and forgiveness. It was the moment for achieving the *pace universal* (recalling the expression used by Saint Augustine): "The first thing you must achieve is universal peace with all the citizens; and all those old things should be forgiven and put behind you. This is the command I have to issue and command you in the name of God: forgive everyone".⁴⁵

Savonarola then mentions some conditions necessary for the restoration of this calm Florentine unity. Firstly, the most important thing is the restoration of Christian values and the original Christian system of life. At this time, moral and religious regeneration was the main topic of his preaching. The degeneration of Christian virtues and the disregard for religious observances were the very causes of the Italian and Florentine troubles. In *Aggeo*, it was repetitively noted that the causes of Italian and Florentine problems were related to the moral dissolution of customs. One could say that the preaching of this moment represents a reduction from politics to morality and moral theology, with the reiterative link between divine cult and political success: "Florence, if you wish your government too become steady and strong and also long-lasting, you must return to God and to the good life, otherwise you will fall".⁴⁶

⁴⁴ Savonarola continuously links reform of the Church with the strength and good health of the city, as is apparent in Savonarola, *Prediche sopra Aggeo*, Pred. XII [12-XII-1494].

⁴⁵ "E in prima e la prima cosa che voi dovete fare sia una pace universale con tutti i cittadini; e tutte le cose vecchie siano perdonate e scancellate, e così vi dico e vi comando per parte di Dio: perdonate a ciascuno" (Savonarola: *Prediche sopra Aggeo*, Pred. XIII [14-XII-1494], 221). In the *Compendio di Rivelazione* the ideal of making the *pace universale* is also clearly expressed (see Girolamo Savonarola, *Compendio di Rivelazione, in Compendio di Rivelazione e Dialogus de veritate prophetica*, edited by A. Crucitti [Rome: Belardetti, 1974], 1-125, 8-9). Martines has stressed Savonarola's insistence on "mercy, civic peace and unity" during this period (Lauro Martines, *Fire in the City: Savonarola and the Struggle for the Soul of Renaissance Florence* [Oxford: Oxford University Press, 2006], 67).

⁴⁶ "Firenze, se tu vuoi che il tuo governo sia stabile e forte e che duri assai, bisogna che tu ti riduca a Dio e al ben vivere, altrimenti tu rovinerai" (Savonarola, *Prediche sopra Aggeo*, Pred. XIII [14-XII-1494], 219).

At this time, Savonarola placed the emphasis on the practice of Christian values such as charity, mercy (love of others, through which passes the logic of reconciliation), simplicity, humility, and repentance. One of the political effects of Christian life should be that citizens would live virtuously and would place common good above their private interests. Moreover, God's inspiration should show the way to find institutional and political solutions that at that moment Savonarola was unable to define more specifically, although the form of Venetian government seems to him the most appropriate.⁴⁷

A second element necessary in order to achieve a prosperous political regime in Florence depended, according to the Savonarola, on establishing a policy aimed at preventing a despotic or tyrannical regime in Florence, because tyranny, as mentioned above, was the main evil threatening Florence.

Regarding the nature of the republic which best suited Florence, an important difference between the early and later Savonarola can be outlined. As I have already suggested, the main alternative for contemporaries was between establishing a sort of popular republic (*governo largo*) that included all the guild members, or rather an aristocratic republic (*governo stretto*), that is, a regime with a narrow social base following the pattern of Venice. At this point, Savonarola proposed, although never categorically, the convenience of a mixed government, a notion usually employed to describe the Venetian pattern. This mixed government was traditionally presented as the solution for the lack of stability and, as stated by Aristotle, a remedy for avoiding extremes.⁴⁸ On the other hand, the Serenissima Republic of Venice embodied the ideal of a stable and lasting republic, a perfect balance between the social and political parts of the state; an image that for the aristocratic party of Florence acquired an almost mythical meaning. In fact, the constitution of the Florentine Republic of 1494 was seen by its supporters as a balance or mixture of democracy (*Consiglio Grande*), aristocracy (*Consiglio dei Richiesti* or the Eighty), and monarchy (*Gonfaloniere*), resembling to some extent the Venetian regime.

In that period, Savonarola distinguished between monarchy, tyranny and republic, but not between popular and aristocratic republic. The natural condition of the Florentine people rendered a positive monarchy impossible. Therefore, in his view, Florence had to reconstruct an exemplary republic, possibly like that of Venice, which had demonstrated its effective suitability. Thus, Savonarola faced the question of the nature of the republic (aristocratic or democratic) with a prudent ambiguity, taking as a model the mixed regime of Venice, but removing some elements, such as, for instance, the position of the Doge.⁴⁹

⁴⁷ Savonarola, *Prediche sopra Aggeo*, Pred. XIII [14-XII-1494], 228.

⁴⁸ See Aristotle, *Politics*, translated by H. Rackham (Cambridge: Harvard University Press, 1972), IV, 1295a-b. In these passages, Aristotle praises the stability and balance of cities with a mixed form of constitution, where middle-class citizens predominate. Polybius' passages on the mixed government, much quoted from the 16th century onwards, appear to have been beyond Savonarola's reach (see Guidi, *Lotte, pensiero e istituzione politiche*, vol. 1, 345).

⁴⁹ See Savonarola, *Prediche sopra Aggeo*, Pred. XIII [14-XII-1494], 226.

Meanwhile, in 1494, the aristocratic party agreed on the establishment of the Great Council as a first step towards the mixed regime, while the second step should be the establishment of a small powerful senate. However, the Council of the Eighty, which was intended to be an imitation of the Venetian Council of the *Pregadi*, was finally much more limited in political competencies than the Venetian one. Basically, the Eighty controlled the election of ambassadors and commissaries, and its members had to be elected every six months by the Great Council. In this way, the Florentine aristocratic group quickly developed a strong disaffection for the Great Council which they regarded as plebeian, politically ineffective and contrary to their interests.

According to the aristocratic party, the *provvisione* of 22-23 December and the creation of the *Consiglio Maggiore* really produced a popular republic, a *vivere popolare*. This was possibly the case. Felix Gilbert, for instance, has recalled the difficulty of knowing “whether the departures from the Venetian model were due to a lack of knowledge of Venice, to recognition of the impossibility of transferring Venetian institutions to Florence, or to an unwillingness to follow foreign examples”.⁵⁰ The fact was that the *popolani* and the middle strata (*uomini di mezzo*) realized their power and numerical preponderance in the *Consiglio Maggiore* and progressively imposed their political agenda to accede to the offices (*onori*) and to minimize their own tax charges (*oneri*), all of this against the interests of the *uomini principali* and the aristocratic group.⁵¹

The Law of Peace and Appeal. Limiting Sovereign Power

A crucial event in 1495 contributes to understanding of the Savonarola’s political evolution and later failure. At this time, he insisted on the need for the introduction of the *Legge della pace e dell’appello delle sei fave* (Law of appeal to the Six Beans), a rule aimed to limit the excessive judicial power of the *Signoria*. In order to better understand this issue, it has to be remembered that the *Signoria* (composed of one *Gonfaloniere* and eight *priori*) could decide on life and properties regarding any political or ordinary crime with six votes of the nine members of the council. The new appellate law introduced the possibility of reviewing the sentences of the *Signoria* by a bigger council elected by the Great Council. The Law of the Six Beans meant a limitation of the power of the new executive (the *Signoria*), preventing political abuse and particularly any revenge against the Medicean supporters. The passing of the law (19 March 1495) was seen as Savonarola’s

⁵⁰ Felix Gilbert, “The Venetian Constitution in Florentine Political Thought”, in *Florentine Studies. Politics and Society in Renaissance Florence*, edited by N. Rubinstein (London: Faber and Faber, 1968), 463-500, 481. On the later creation of the lifetime Gonfalonier that recalled the figure of the Doge, Gilbert adds: “The constitutional innovation of 1502 was the election of a *Gonfaloniere a vita*. Instead of getting a Council of *Pregadi* the Florentines got a Doge” (Gilbert, “The Venetian Constitution”, 484).

⁵¹ See Guidi, *Lotte, pensiero e istituzione politiche*, vol. 1, 1 *et seq.*

personal success, and he presented it as an important instrument to consolidate the process of peace.⁵²

The strengthening of *Consiglio Maggiore* combined with the Law of appeal to the Six Beans has led some scholars to remark on the historical originality of the Savonarolan movement in terms of democracy and republican rule of law. For instance, according to Guidobaldo Guidi, “for the first time in Europe the typical factional and class political struggles were replaced by political movements [*correnti politiche*]”.⁵³ Savonarola’s partisans could be members of the lower, middle or upper class, some of them were moderate Medicean, some of them noble anti-Medicean, some of them openly partisans of a popular republic. On the other hand, political decisions and discussions were carried out in the *Consiglio Maggiore* without following a closed factional or class-struggle pattern. In other words, decisions adopted by the *Consiglio Maggiore* did not mean the suppression of the defeated ideas nor the coercion of their supporters. Other scholars, such as Pampaloni, have made similar remarks to those of Guidi.⁵⁴ Regardless of the relevance of this historical moment (maybe idealised by Guidi’s account),⁵⁵ the fact is that in a couple of years this apparent institutional consensus was to change dramatically.

A main factor in this change had to do with increasing hostility towards the political institutions of the Republic and against the figure of the Savonarola. First, the ever-increasing hostility of Alexander VI in relation to Savonarola’s criticism of the Curia. In fact, the Pope exerted progressive pressure on the Florentine authorities who protected Savonarola from Rome’s demands. Second, among the aristocratic group, Savonarola was seen more and more as an instrument of the middle and lower class against their interests. In addition, a certain number of citizens belonging to the middle strata assumed

⁵² See Savonarola, *Compendio di Rivelazione*, 58. On Savonarola’s personal battle for the appeal law, see Martines, *Fire in the City*, 81.

⁵³ Guidi, *Lotte, pensiero e istituzione politiche*, vol. 1, 289 *et seq.*

⁵⁴ Pampaloni draws an analogy between the Savonarolan movement and modern political parties (See Guido Pampaloni, “Il movimento piagnone secondo la lista del 1497”, in *Studies on Machiavelli* [Florence: Sansoni, 1972], 337-347). An assertion somewhat called into question throughout Polizzotto’s book (Lorenzo Polizzotto, *The Elect Nation. The Savonarolan Movement in Florence 1494-1545* [Oxford: Clarendon, 1994]). Martines has also approached this issue, pointing out the terminological distinctions between *intelligenze* and *sette* (equivalents to organized group parties) and *correnti* (informal political currents), but without making a clear statement about the nature of Savonarola’s political movement (see Martines, *Fire in the City*, 77-78, 179).

⁵⁵ Guidi assumed that the Florentine regime of 1494 represented an anticipation of liberal political culture (see Guidi, *Lotte, pensiero e istituzione politiche*, vol. 1, 4, 9, 25 *et passim*), terms that sounds a little anachronistic. More recently Garfagnini has spoken of the Savonarolan commitment to build a “true democracy” (Gian Carlo Carfagnini, “Per un governo del popolo’: Bartolomeo Scala e Girolamo Savonarola”, in *Politica in Toscana da Dante a Guicciardini* [*Atti del Convegno, Firenze, 7-8 maggio 2014*], edited by G. C. Carfagnini [Florence: Polistampa, 2017], 119-141, 133). In contrast to these viewpoints, for a scholar such as Cordero, the Savonarolan republic was oligarchic and scarcely democratic (but, I add, compared with what?). See Francesco Cordero, *Savonarola*, 4 vols. (Rome-Bari: Laterza, 1986-1988), vol. 2, 53 *et seq.*

that Savonarola (because of his quarrel with the Pope, his increasing pro-popular orientation and his religious radicalism) was damaging Florentine interests. In fact, a coalition that included the Pope, many partisans of the Medici (the *palleschi, bigi*) and active antagonists of the friar (*arrabiati, compagnacci*) was rapidly consolidating against Savonarola and against his followers and supporters.

If Florentine nobles perceived that the Great Council was becoming the main instrument of popular classes' strategy against their interests, Savonarola's writings of the time focused on the unequivocal importance of this institution for the salvation and renovation of Florence. In his *Tratatto circa il regimento di Firenze*, it is stated that everyone must believe that the Great Council and the new civil regime were ordered by God.⁵⁶ In this manner, these belated texts offer the clear impression of a change of orientation in favour of middle and popular class interests⁵⁷ and an obvious indifference with respect to the aristocratic group requests.

In Savonarola's texts of this later period, there was no longer any defence of the Venetian model. In February 1496, Savonarola made an initial distinction between the aristocratic government of Venice and the *civile* and *politico* government of Florence.⁵⁸ Two years later, in his *Tratatto circa il regimento di Firenze*, he rejects any compromise whatsoever with an *ottimati* regime for Florence: "Moreover, if we look carefully at the Florentine people, we understand that not only are they not suited to a princely government, but they are not suited to an aristocratic government either".⁵⁹

In short, at the height of 1498, Savonarola ignored the possibility of an aristocratic oriented republic for Florence. The Venetian mixed regime ideal seems to have been completely forgotten and Florence was destined to be a popular republic.

⁵⁶ Girolamo Savonarola, *Trattato circa il reggimento e governo della città di Firenze*, in Savonarola, Girolamo, *Prediche sopra Aggeo con il Trattato circa il reggimento e governo della città di Firenze*, edited by L. Firpo (Rome: A. Belardetti, 1965), 434-527, 187.

⁵⁷ The popular classes should be identified here with middle and lower-middle class, not with the *plebe*, that is, the lower classes. According to Savonarola, this group ought to be out of the *Consiglio Grande*. See Savonarola, *Tratatto circa il regimento di Firenze*, 202.

⁵⁸ Savonarola, *Prediche sopra Amos e Zaccaria*, edited by P. Ghiglieri (Rome: A. Belardetti, 1971-1972), Pred. II [18-2-1496], 65.

⁵⁹ "Se poi osserviamo con maggiore attenzione il popolo fiorentino, comprenderemo che non solo non gli si addice il governo di un principe, ma neppure quello degli Ottimati, e questo a causa delle sue consuetudini, importanti quanto il suo temperamento naturale" (Savonarola, *Tratatto circa il regimento di Firenze*, 176). The same idea in other passages: Savonarola, *Tratatto circa il regimento di Firenze*, 202 *et passim*.

Breaking the Peace. Identifying the Irreconcilable Enemy

A decisive event related to the Law of Appeal of the Six Beans determined Savonarola's political fortune. This episode was the focus of Machiavelli's attention in a much-quoted passage from his *Discourses*. In August 1497, a conspiracy of the *palleschi* against the Gonfalonier Francesco Valori was uncovered. The five pro-Medicean conspirators⁶⁰ were sentenced to death. They appealed to the Law of the Six Beans, which, as we have already seen, was a law personally sponsored by Savonarola. Their request was totally ignored by the Gonfalonier.⁶¹ Everybody in the city expectantly awaited Savonarola's reaction. The latter knew that his response could have a decisive impact on his public image in Florence. In the end, a cold silence was his only reply. According to Machiavelli, this fact was seen by many as an unmistakable sign of his political and partisan ambitions. Machiavelli's words are very eloquent:

This diminished the friar's reputation more than any other incident, for if the right of appeal was useful, it should have been observed, and if it was not useful, he should not have caused it to be passed successfully. This incident was remarked upon all the more because in so many of the sermons that the friar delivered after this law had been broken, he never either condemned those who had broken it or excused them—like a man who was unwilling to condemn something that he wanted, as if it were something that turned out to suit his purposes, but who was likewise unable to excuse it. This incident, revealing the friar's ambitious and partisan nature, deprived him of his reputation and brought him much blame.⁶²

Even as sympathetic a biographer of Savonarola as Ridolfi admitted his surprise at the Friar's unexpected coldness after knowing the death sentence of the convicts.⁶³ Recently, Carfagnini has excused Savonarola on the basis of a technical question: the appeal was processed with a formal defect because it should have been addressed to the Council of Eighty and not to the General Council.⁶⁴ But in the face of a fundamental political question such as the right to appeal a death sentence (bearing in mind that Savonarola was the principal inspirer and supporter of this right), technical details seem of less relevance. Weinstein has probably offered us a concise and sharp assessment of

⁶⁰ A number of other citizens were arrested or questioned. Those sentenced to death were Bernardo del Nero, Niccolò Ridolfi, Lorenzo Tornabuoni, Giannozzo Pucci e Giovanni Cambi. Some of them, as Francesco Guicciardini recalls, were reputable citizens (*capi de la città nostra*). For instance, Bernardo del Nero had just occupied the position of Gonfalonier of Justice and had held multiple magistracies in Florence. See Francesco Guicciardini, *Storie fiorentine dal 1378 al 1509*, edited by R. Palmarocchi (Bari: Laterza, 1931), 142-45.

⁶¹ For a proficient summary of the conspiracy and the verdict against those involved, see Joseph Schnitzer, *Savonarola: Ein Kulturbild aus der Zeit der Renaissance*, 2 vols. (München: Reinhardt, 1924), vol. 1, 449-453. Guicciardini dedicates a whole chapter of his *Storie fiorentine* to the event (Guicciardini, *Storie fiorentine*, XV, 137-147).

⁶² Niccolò Machiavelli, *Discourses on Livy*, I, xlv, 199.

⁶³ Ridolfi, *Vita di Girolamo Savonarola*, 310-312.

⁶⁴ Gian Carfagnini, "Per un governo del Popolo", 138.

the case: “His failure to use his influence on behalf of an appeal was not only a serious mistake of judgment, it was a moral lapse”.⁶⁵ Actually, it seems that Savonarola not only did not support the possible appeal, but even conveyed through his collaborators that God wanted justice in this case.⁶⁶

The logic of reconciliation to integrate the different political factions, reiterated by Savonarola between 1494 and 1496, seems to have changed from 1497 onwards into one of exclusion of the *palleschi*, the *arrabbiati* and other hostile groups. Long gone were the days when peace was preferred to justice⁶⁷ and mercy to slaughter: “*Misericordiam volo et not sacrificium*”.⁶⁸ Now, opposing forces are often presented by the Savonarola as irreconcilable. In fact, he prepares his people for battle against their enemies and attempts to explain the changes in his preaching by blaming the enemies: because they did not want mercy, the *iustitia* and the *potenza* shall rise upon them.⁶⁹ Finally, war is unavoidable: “You see we will make war. Sometimes some are upset by the contradiction of war. Christ waged war, the apostles and all the saints waged war; we also want to be always at war until the end of our life. War, war!”⁷⁰

A few months before the conspiracy against Valori, in a sermon of 1497, the enemies were compared with Goliath, and Savonarola’s supporters with David.⁷¹ The imminent *pace universale* had been transformed into the peace of the elected nation. The world was an inevitable battle between good and evil.⁷² Those who were with Savonarola and supported the Great Council were on the side of good and God. Those who disapproved of him were on the side of wicked and were against Florence's interests. In the midst of challenging tribulations (“I can no longer see the port and there is no way I can go

⁶⁵ David Weinstein, *Savonarola. The Rise and Fall of a Renaissance Prophet* (New Haven: Yale University Press, 2011), 243. Weinstein stresses, as I have done above, Savonarola's personal and central commitment to the Law of Appeal: “He had spent a good deal of political capital to secure that right of appeal, arguing that there could be no liberation from the past without it, no civic peace, no universal renewal, and the passage of the Law of Appeal on 19 March 1495, had been a signal personal victory. Nothing in the new republic, not even the Great Council, bore so distinctive a Savonarolan stamp” (Weinstein, *Savonarola*, 243).

⁶⁶ Schnitzer, *Savonarola*, vol. 1, 452.

⁶⁷ Savonarola, *Prediche sopra Aggeo*, Pred. XIV [15-XII-1494], 213.

⁶⁸ Savonarola, *Prediche sopra Aggeo*, Pred. IV [9-XI-1494], 75.

⁶⁹ See Savonarola, *Prediche sopra Ezechiele*, Pred. IX [8-II-1497], vol. 1, 136.

⁷⁰ “Vedi che faremo guerra. Qualche volta alcuna si turba per la contradizione della guerra. Cristo ha fatto guerra, li apostoli e tutti li santi hanno fatto guerra; noi volgiamo stare anche noi sempre in guerra insino al fine della vita nostra. Guerra, guerra!” (Girolamo Savonarola, *Prediche sopra Ezechiele*, 2 vols., edited by di R. Ridolfi [Rome: A. Belardetti, 1955], Pred. XXXVI [8-III-1497], vol. 2, 132-133). On the concept of war in Savonarola’s preaching, see Jean-Claude Zancarini, “Far guerra con la pace nel croce: la guerra nelle prediche di Girolamo Savonarola”, in *Savonarola: democrazia, tirannide, profezia* [Atti del terzo seminario di studi, Pistoia, 23-24 maggio 1997], edited by G. C. Carfagnini (Florence: SISMEL, 1998), 43-51.

⁷¹ Savonarola, *Prediche sopra Ezechiele*, Pred. IX [8-II-1497], I, 130-131.

⁷² This point is also remarked by Machiavelli in his famous letter to Riccardo Becchi, in Niccolò Machiavelli, *Machiavelli and His Friends*, “N. Machiavelli to R. Becchi [09-03-1498]”, L. 3, 8-10.

back”),⁷³ Savonarola demands of God the arrival of a “new time”: “And truly I beseech you to initiate a new time and that this may be the beginning of great things”.⁷⁴ Thus, Florence (the new Jerusalem) seemed to be close to entering into a chiliastic time: “And I tell you that there was never a happier and more glorious time than this one and we want to do great and glorious things, and it will be God who will do them for the consolation of the good”.⁷⁵ A lot of the preaching of 1498 (such as his comments on the *Exodus*) were tinged with this prophetic character.⁷⁶ There, Savonarola presented himself as a new Moses, while his followers were like the Hebrew people. The Dominican was taking them to the Promised Land, in spite of the hostility of their enemies, who were assimilated to the Egyptians. However, the New Jerusalem could not progress without first defeating the spiritual enemies (the Pope and the scribes and Pharisees, as he calls them) and the earthly enemies (the *arrabiati*, the *compagnacci*). These adversaries (from both Rome and Florence) were contrary to the *ben vivere* and enemies of the Lord: they were all “vicious and turned towards sin, as all devils, rotten and bestial”.⁷⁷ Savonarola’s recurrent appeal to the friend-enemy logic added dangerous risks to his words and actions. As Weinstein points out, Savonarola became an exalted and often aggressive preacher, combining a “fusion of patriotic chauvinism, popular republicanism, and apocalyptic renewal”.⁷⁸

In spite of this striking change in his policy and strategy for Florence, Savonarola always presupposed the same theology of unity and peace in a harmonic and fully ordered cosmos. All the time, politics were framed by an identical theological programme. The supernatural and mystical goal (a perfect Christian order for Florence) remained identical, even if there might be dramatic differences in worldly terms. Like St. Augustine, Savonarola could continue to praise the *pax bonorum* or the *pax Dei*, rejecting the *pax iniquorum*. Obviously, the ideal of the *pax universalis* now had a more restricted meaning. The reference or sense of the notion of totality could be changed. In 1495, Florence seemed to be the reference point for this totality. In 1497, however, it did not include those citizens who took a stand against Savonarola and Valori. As we have seen in Gratian’s *Decree*, those who corrupt peace and unity cannot be tolerated.

⁷³ “Io non veggio più il porto, en non posso tornare addietro” (Savonarola, *Prediche sopra l’Esodo*, Pred. I [11-II-1498], I, 4).

⁷⁴ “E sì, ti prego, ora, che tu cominci un nuovo tempo, e questo sia principio di gran cose” (Savonarola, *Prediche sopra l’Esodo*, Pred. I [11-II- 1498], I, 5).

⁷⁵ “E dicoti che non fu mai il più glorioso tempo nè il più felice di questo, e vogliamo far cose gloriose e cose grandi, e Dio sarà quello che le farà a consolazione de’ buoni” (Savonarola, *Prediche sopra l’Esodo*, Pred. I [11-II-1498], I, 7).

⁷⁶ On Savonarola’s prophetic activity and eschatological preaching, see Schnitzer, *Savonarola*, vol. 2, 632-658, who, perhaps a little too generously, ascribes to the Dominican friar a complete subjective sincerity with regard to his prophetic activity (Schnitzer, *Savonarola*, vol. 2, 657-658).

⁷⁷ “viziosi e rinvolti ne’ peccati, qual tutti diavoli e qual mezzi e qual bestie” (Savonarola, *Prediche sopra l’Esodo*, Pred. I [11-II- 1498], I, 25).

⁷⁸ Weinstein, *Savonarola*, 217.

This changing strategy had a clearly negative effect in terms of public exposure.⁷⁹ The progressive adjustments in his reformist proposals and in his prophetic promises and apocalyptic menaces did not help much.⁸⁰ In his *Prediche sopra l'Esodo*, Savonarola seemed to have a direct line to God, whom he often asked to enlighten him and whose advice did not take long to arrive: “Do not fear, fainthearted, for the Lord is with you. This is the answer we had from heaven this morning”.⁸¹ Many other examples could be given. It was unavoidable that this alleged familiarity and daily conversation with God increased suspicions of many Florentines, who had already been complaining about accommodative adjustments in Savonarola’s words and actions.

In conclusion, Savonarola’s apparent inconsistencies were the effect of mixing three fields of action that very difficult to harmonise (political action, moral theology and prophecy). On the one hand, a political context like the one in which Savonarola had to live, requires flexible attitudes, open to different courses of action (from the policy of reconciliation and pacification in 1494 to the discursive strategies typical of the friend/enemy logic around 1496-98). On the other hand, moral and theological reformist rhetoric demands the preaching of clear and systematic doctrine, relatively independent of the changing circumstances of local politics. Finally, prophetic discourse needs to be, at least to a certain point, disconnected from human costs and beyond the reach of logic reasoning. It seems clear that the three fields can be harmonised in certain circumstances. However, can all three coincide in the same person in a context of severe crisis and conflict without any reduction of credibility? As Weinstein has pointed out, Savonarola put “himself at the center of the apocalyptic drama”.⁸² As a political guide, as a moral and reformist preacher and as an inspired prophet, Savonarola became a leading character in very different fields at the same time. Unbelieving citizens, Medicean partisans and aristocratic circles, found the opportune moment to increase their hostility against the friar, obliging him to pay the costs of contradictions and inconsistency, whether true or apparent.

Juan Manuel Forte Monge
jmforte@filos.ucm.es

Fecha de recepción: 27/08/2024

Fecha de aceptación: 15/10/2024

⁷⁹According to Cordero, Savonarola’s changes of strategy are a proof of his “pure political calculus” (Cordero, *Savonarola*, II, 18). However, as Guidi suggests, it seems that his opportunism, if it can be called that, was not only in his personal interest (Guidi, *Lotte, pensiero e istituzione politiche*, I, 343 et seq.).

⁸⁰A good description of the strategic alternation of prophetic menaces and promises by David Weinstein, “Hagiography, Demonology, Biography: Savonarola Studies Today”, *The Journal of Modern History* 63/3 (1991): 483-503, 490-492.

⁸¹ “[...] non abbiate paura, pusillamini, il signore e conesso voi. Questa è la risposta, queste parole avemo dal Cielo, questa mattina” (Savonarola, *Prediche sopra l'Esodo*, Pred. I [11-II-1498], I, 6).

⁸² Weinstein, *Savonarola*, 136.

RESEÑAS DE LIBROS | BOOK REVIEWS

Pseudo-Dionisio Areopagita. *Sobre los nombres divinos*. Estudio preliminar, traducción y notas de Ángel Vicente Valiente Sánchez-Valdepeñas. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2022. 291 p. ISBN: 9788436278354. Paperback: 12,91€

Reseñado por BLANCA BISTUÉ
Universidad de Navarra
bbistue@unav.es

En esta obra, el Dr. Valiente Sánchez-Valdepeñas pone a disposición de los lectores una nueva traducción al español de los *Nombres divinos* de Dionisio Areopagita. Con esta ya son cuatro las traducciones a nuestra lengua, que tratan de caminar hacia una versión más objetiva del texto. Por ello, esta edición es una nueva contribución a la investigación en lengua hispana en torno al *Corpus dionysiacum*. El traductor ofrece, además, un extenso estudio preliminar, que introduce ampliamente la obra y figura del Areopagita, abarcando desde la personalidad del autor y su tiempo hasta el contenido doctrinal del tratado, pasando por las principales líneas interpretativas de la crítica. El libro se divide, así, en dos partes: el estudio preliminar, que consta de unas 190 páginas, y el texto de los *Nombres divinos* en su traducción al español, que abarca las 90 restantes.

El estudio preliminar lo conforman nueve capítulos y una sección de bibliografía. Los cuatro primeros capítulos versan sobre la persona y obra del Areopagita, sus coordenadas espaciotemporales, las principales discusiones y las dos grandes líneas interpretativas del *Corpus*. Los dos siguientes abordan el contenido del tratado y ofrecen una síntesis final. Los tres últimos, más breves, se centran en los escolios de Juan de Escitópolis, las traducciones latinas y siriacas de la obra y la presente traducción.

La primera parte (capítulos 1-4), de carácter contextual, recoge todas las discusiones y aportaciones de la investigación acerca del *Corpus dionysiacum*. En el capítulo 1 hace una introducción general a la obra y sus características, que en capítulos posteriores expondrá con más detalle. En el capítulo 2 trata la cuestión de la influencia del helenismo en el cristianismo: expone la postura de Heinrich Dörrie, para quien habría una contraposición inconciliable entre platonismo y cristianismo, mientras que otros investigadores han respondido poniendo de manifiesto la apertura al pensamiento griego de muchos Padres de la Iglesia de los primeros siglos. El capítulo 3, ya de mayor extensión, presenta los escritos que forman parte del *Corpus*, así como los principales debates sobre la localización espacio-temporal de la obra. La sitúa a finales del siglo V y principios del VI, por su deuda con la obra de Proclo y por los usos litúrgicos que refiere. Traza el recorrido que hizo hasta llegar a Occidente, al mismo tiempo que señala las dudas sobre la autenticidad del Areopagita a lo largo de los siglos, hasta que a finales del siglo XIX se acepta definitivamente su naturaleza apócrifa. Por último, recorre las diferentes propuestas de identificación del autor, ninguna de las cuales ha

tenido una acogida unánime, aunque, como señala, todas han contribuido a precisar las condiciones históricas, geográficas y doctrinales en las que nació el *Corpus* (p. 71).

El capítulo 4, por su parte, expone las dos grandes líneas interpretativas de la obra. Una línea tiende a relacionarla con el paganismo, mientras que la otra la vincula más con las controversias en el seno del cristianismo. Respecto a la primera, cabe destacar el interés de la relación entre platonismo, neoplatonismo y cristianismo, las confrontaciones en algunos temas y la convergencia en otros, así como las distintas visiones de filósofos y Padres de la Iglesia. El cristianismo adoptó el lenguaje filosófico para dialogar con la cultura griega, y en parte gracias a la filosofía pudo desplegar la teología del modo en que lo hizo. Por lo que respecta a la segunda línea interpretativa, las principales controversias que destaca el autor tienen que ver con la cristología tras el Concilio de Calcedonia (451), y el origenismo, así como la cuestión de los movimientos monásticos que pretendían vivir al margen de la jerarquía eclesiástica.

La segunda parte del estudio preliminar (capítulos 5-6) aborda el contenido del tratado. El capítulo 5 recoge los temas que considera centrales: la relación de la Escritura y la tradición, la cuestión del ser y más allá del ser, la expresión del Inefable, la jerarquía, el mal y la divinización. El autor pone de relieve el papel que Dionisio otorga a la tradición, al apuntar a la comunión con la *jerarquía* de la Iglesia como orden sagrado querido por Dios y establecido para extender sus dones. Por otro lado, desarrolla la cuestión del ser y el no ser en la filosofía griega, que implica la relación del Uno con la multiplicidad, el Ser y el Bien, así como la pregunta por el Principio del universo y la procesión de todas las cosas desde ese Principio. Recoge asimismo las dos hipótesis del *Parménides* de Platón, su desarrollo neoplatónico y el nexo que se puede establecer con el pensamiento dionisiano. Estas hipótesis o modos de hablar del Uno se conectan con el carácter inefable de Dios, que desemboca en la teología negativa, tan característica de Dionisio.

En todo este capítulo es de gran valor la arqueología que el autor lleva a cabo para mostrar cómo las cuestiones que el lector encuentra en la obra del Areopagita hunden sus raíces en toda la especulación precedente, tanto de la tradición filosófica platónica y neoplatónica como de los Padres de la Iglesia. Expone de manera sintética grandes cuestiones filosóficas y teológicas, cada una de las cuales es de por sí extensísima, así como también las principales aportaciones de la investigación realizada hasta ahora. El lector que desconozca esa investigación ciertamente puede encontrar aquí una excelente síntesis. Sin embargo, se echa en falta una mayor profundidad en otras cuestiones de gran relevancia en los *Nombres divinos* y su posterioridad, como podría ser la imagen de la luz, la causalidad de lo bello, el papel del *eros*, o el esquema *exitus-reditus*.

El capítulo 6, por su parte, es una breve síntesis interpretativa, que se decanta por exponer el carácter doctrinal de la obra en el marco de las diversas controversias del cristianismo, en diálogo con la filosofía neoplatónica. Aúna, de algún modo, ambas interpretaciones, pero le da más peso a la problemática del origenismo y de la cuestión cristológica como claves del tratado.

La tercera parte del estudio (capítulos 7-9), cierra la introducción a la obra del Areopagita y presenta la traducción que ofrece. En el capítulo 7 comenta de modo sucinto los *Escolios* de Juan de Escitópolis. En el 8 recoge las diversas traducciones latinas y siriacas realizadas a lo largo de toda la recepción de la obra, mientras que en el 9 presenta su traducción, los criterios que la han dirigido, y las precedentes traducciones a nuestra lengua. El Dr. Valiente sigue el texto base establecido por Suchla. Procura la mayor fidelidad posible al texto teniendo presente su espíritu y significado e incluye en las notas todas las citas bíblicas y las citas implícitas y explícitas de autores paganos y cristianos.

Por lo que respecta a la traducción, ciertamente cabe señalar la fidelidad al texto original si se compara con alguna otra traducción más libre. Se puede discutir la mayor o menor conveniencia de algún término (por ejemplo, traducir *ἔπος* por *deseo*), pero son cuestiones menores, y lógicamente quedan al criterio y prudencia del traductor. Las notas enriquecen mucho la lectura y proporcionan bibliografía ulterior para consultar. Se aprecia que tengan un carácter más académico que otras ediciones cuyas anotaciones son más bien de tipo espiritual. Por otro lado, también se agradece que la edición recoja la numeración de Migne, pues permite localizar con precisión los pasajes deseados y cotejar con otras versiones.

En este camino hacia una edición más fiel y un instrumento de investigación más avanzado, el siguiente paso sería preparar una edición bilingüe que incluyera el texto griego, pues posibilitaría la lectura paralela y el acceso a los términos clave de la versión original. Una publicación excelente en este sentido es la edición bilingüe griego-francés de *Sources Chrétiennes*. Todavía falta en lengua hispana un trabajo de esas dimensiones, aunque desde luego el contenido de esta publicación es un gran paso en esa dirección.

Por último, entre el estudio preliminar y el texto, el autor ofrece una extensa bibliografía, de unas 20 páginas, en la que recoge las fuentes, traducciones al castellano, índices, y una amplia sección de autores antiguos y modernos. Es especialmente notable la cantidad de fuentes antiguas que emplea, sin duda uno de los puntos fuertes de la edición. El autor se exhibe en las explicaciones acerca de Plotino, Porfirio, los neoplatónicos, los Padres. Lleva a cabo un estudio de gran envergadura por todos los temas implicados y la gran cantidad de autores que aparecen. Desde luego, es una síntesis que sitúa muy bien en el contexto de las ideas del momento, trazando un mapa de los distintos elementos que dieron lugar a la figura y obra del Areopagita.

Pedro Abelardo. *Ética o Conócete a ti mismo*. Introducción, traducción y notas de Natalia Jakubecki. Buenos Aires: Ediciones Winograd, 2023. 336 p. ISBN: 9789874472212. Paperback: ARS 20000

Reseñado por VICTORIA L. VALDEZ
 Universidad de Buenos Aires
 victoriavaldez@uba.ar

En la década del 1130, una vez más bajo el cielo parisino del monte Sainte Geneviève, Pedro Abelardo se dispuso a escribir la *Ética*. Estando en su madurez de edad, el autor consolidó en una obra las discusiones que se daban en la época en torno a la moral. Fue su ímpetu por enfrentar este mundo –su mundo– de cambios e injusticias lo que lo llevó a proponer una nueva teoría sobre el pecado, de una forma tan estructurada como no se había visto antes en la Edad Media.

Al ser una de las obras de filosofía moral más resonantes del Medioevo, la *Ética* presenta diversas traducciones, por mencionar algunas de las más notables: la francesa por Maurice de Gandillac (1945), a quien ha sido dedicada la presente versión; luego la edición y traducción inglesa por David Luscombe (1971); y dos traducciones hispanoamericanas: una realizada por Ángel Cappelletti (1971) y la otra por Pedro Santidrián (1997). Ahora bien, la reciente traducción castellana ejecutada por Natalia Jakubecki es la primera elaborada a partir de la edición crítica de Raigner Ilgner (2001). Como novedad para esta lengua agrega un largo pasaje hacia el final del Libro I que las anteriores no tienen, y que en esta nueva versión –que sigue otra división de capítulos– se encuentra comprendido entre los capítulos 80-83, y el pasaje completo del Libro II dedicado a la virtud. Esta nueva versión, que tiene por objetivo su uso académico, mantiene la traducción confrontada con su versión latina. Además, para cotejar los pasajes con mayor facilidad, la autora se tomó el trabajo de conservar la numeración de párrafos de la edición crítica y señalar entre rayas verticales la división de capítulos correspondiente al resto de ediciones. Como expresa la autora, la traducción, por su parte, intenta ser fiel a la lengua latina y respetar el lenguaje técnico, sin olvidar que la lengua de destino es la castellana y no un híbrido (p. 64). Como es habitual en las colecciones de Ediciones Winograd, este ejemplar cuenta, también, con un gran Estudio Preliminar del que hablaremos a continuación, y un aparato de notas que ayudan a profundizar en la investigación.

El Estudio Preliminar da cuenta de la erudición de la autora y de su claridad a la hora de exponer un tema trabajado durante años. Los trabajos de John Marenbon, Luis Bacigalupo, Régine Pernoud, Marie-Dominique Chenu, Christophe Grellard, Étienne Gilson, entre otros, citados en este Estudio, dejan entrever la extensa tradición de lectura y hermenéutica sobre los escritos de Abelardo, además de facilitar el acceso a un material bibliográfico indispensable para los estudiosos de la Edad Media. Por lo pronto, la primera parte (pp. 15-40) permite involucrarse con la apasionante vida del filósofo.

Resulta difícil seleccionar qué hechos mencionar, pues parecen tantas las empresas que ha vivido que su vida se torna múltiple, pero sabemos que “no ha vivido más que una sola vida” (p. 15). Pasando por sus años de formación, sus comienzos como maestro y su producción prolifera, el recorrido que se observa en este primer apartado resulta prolijo y ordenado en comparación de las idas y venidas caóticas de Abelardo. El *Magister* no solo se dedicó a enseñar y a relacionarse con los maestros de mayor renombre, también se enamoró y temió por su vida.

En la segunda parte del Estudio (pp. 41-63) se presenta el contexto de producción de la obra y luego su contenido doctrinal. La teoría no podría comprenderse del todo si no tuviéramos un vistazo del renacimiento del siglo XII. La preocupación y la reflexión sobre las costumbres y las cuestiones de índole moral no tardaron en llegar a los pensadores, es por esto que la obra “fue escrita en un momento de marcado interés por la vida interior” (p. 46), y es aquí donde resuena el segundo título del libro: *Scito te ipsum*, o como Ilgner señala que en realidad fue: *Ethica nostra* (p. 92).

Ya de cara al texto traducido, la autora realiza un loable análisis de la doctrina del *Magister*, permitiendo una sistematización del libro para aquellos que están haciendo un primer acercamiento. En el Libro I (cap. 1-50), Abelardo se dedica a definir qué es el pecado, divide los tipos, junto con sus acepciones y efectos, y lo diferencia de las instancias que se consideraban pecado anteriormente, como el vicio, la mala voluntad y las acciones exteriores. Esto no quiere decir que el vicio no tenga nada que ver con el pecado, la diferencia estará en que el pecado no radica en el vicio, pero el vicio nos inclina a pecar, por lo cual, será doblemente necesario. Por un lado, en un sentido antropológico, porque esta concupiscencia forma parte de nosotros, y en este caso es algo inevitable. Y lo inevitable nunca será considerado como pecado, sino se podría pensar que el creador nos ha hecho de tal manera que no podamos evitar pecar. Por el otro, en un sentido pragmático, porque los vicios nos ofrecen un motivo de lucha para merecer la recompensa de la vida eterna (p. 50). Entonces, pecamos cuando consentimos, o no se deja de consentir, en aquello que se cree ilícito, y en ese consentir estamos generando un desprecio hacia Dios. Tal como lo señala la autora, el pecado en sentido propio será no prestar consentimiento a nuestra conciencia de la voluntad de Dios; mientras que el pecado en sentido amplio, aun sin ser estrictamente un desprecio de Dios, impide la salvación. Estas acciones inconvenientes, sea por ignorancia, negligencia u olvido, derivan en un descuido de Dios (pp. 57-58). La autora concluye que en la ética de Abelardo, “no es, por tanto, la acción, sino la intención lo que distingue entre buenos y malos” (p. 53), pues cuando hay intención es porque estamos dispuestos a llevar a cabo lo que sea. Pero no es solamente en la interioridad donde se agota la doctrina del *Magister*. Intentando salvar la mención a los planos “objetivo/subjetivo”, Jakubecki propone reemplazarlo por “intra/extra anímico” (p. 55). Por lo cual, para validar nuestras intenciones, debemos referirnos a una norma externa, que será la voluntad divina, junto con una norma interna, que es el conjunto de mis creencias. No obstante, la cuestión aún no queda del todo saldada.

La segunda mitad del Libro I (cap. 51-83), siguiendo su tradición más religiosa y no tan filosófica, Abelardo se centra en los modos en que el ser humano se puede reconciliar con Dios a causa de haber herido el alma a través del pecado. Las tres instancias, deudoras del régimen eclesiástico y de la penitencia de su época, son: el arrepentimiento, la confesión y la reparación. De ellas, solo con el arrepentimiento “fructífero” se subsanan las faltas cometidas. Las demás instancias, consideradas como externas, dependen de ese arrepentimiento que se da en el interior del alma y del conocimiento que se tenga de sí. Abelardo comprendió que la confesión y la reparación, en vez de tener como objetivo el remedio del alma, le otorgaban un enorme poder a la iglesia, siendo una mediación obligatoria para el perdón, y limitaban la consciencia individual y el acercamiento directo a Él (pp. 58-61).

El Libro II (cap. 1-4) ha llegado incompleto, aunque esto no le quita importancia, por el contrario, según la autora, vuelve comprensible el plan de la obra en su totalidad (pp. 47-48). En estos brevísimos capítulos las virtudes –o la virtud, porque sólo llega a hacer referencia a la prudencia, la madre de las virtudes– están calificadas como *habitus*, remitiendo a la tradición aristotélico-boeciana, lo que denota que una vez adquirido el hábito de la virtud gracias a la práctica “es tan difícil de cambiar que se lo puede considerar como segunda naturaleza” (p. 63).

Dando por finalizada la lectura de la *Ética*, se puede apreciar la importancia que tiene el conocimiento de sí y la relación directa con Dios en la doctrina del filósofo. En última instancia, puede que no estemos anoticiados o que seamos *stulti* por naturaleza, de igual manera contamos con nuestros contenidos de conciencia, y los únicos que somos capaces de juzgarlos somos nosotros y Dios.

A los méritos de esta nueva y precisa versión castellana debe agregarse el del trabajo editorial, que puso a disposición del lector una excelente publicación para todo aquel que se interese en la filosofía medieval. De esta forma, Ediciones Winograd añade un libro más a su notable colección de fuentes clásicas, medievales y renacentistas.

Jaume Mensa i Valls. *Arnau de Vilanova a Lleida. La Confessio Ilerdensis. Estudi, edició i traducció.* (Col·lecció Polyeideia, 6). Lleida: Edicions i Publicacions de la Universitat de Lleida, 2023. ISBN: 9788491444459. Paperback: 15€

Reseñado por ROBERT MARCH
Universitat d'Alacant
robert.march@ua.es

Cuando un arquero flexiona su arco, es consciente de la fuerza que ha de aplicar a la cuerda, no únicamente con tal de evitar que el arma se rompa, sino para que la flecha, gracias a una tensión controlada, alcance su objetivo. Y en *Arnau de Vilanova a Lleida. La Confessio Ilerdensis. Estudi, edició i traducció*, de Jaume Mensa i Valls, dicha meta está más que lograda. De hecho, en el viaje del latín al catalán, la tirantez –lingüística– pasa desapercibida, y asistimos a un regalo actualizado –*cum tempore*– a partir del texto del arquiatra medieval.

En este sentido, el ms. Vat. Lat. 3824 salta de la Biblioteca Vaticana a las páginas de Polyeideia 6 y, acompañado de un prólogo de Josep Antoni Clua, la palabra directa del maestro Vilanova, junto con la lectura que de éste hace Mensa, proyecta un doble fin: el de dirigirse a un perfil académico considerando todas las posibilidades divulgativas. Y es que Jaume Mensa, especialista en filosofía medieval y en el *opus* de Arnau de Vilanova, sabe de la potencia de la palabra del médico y teólogo y, por lo que a la *Confessio* se refiere, tiene bien presente que el texto late desde lo literario y lo jurídico, además de remitirnos a otros ecos, como son los de la *Philosophia*, la *Apologia*, el *Eulogium* o la referencia al *incipit* de la *Denuntiatio Gerundensis*, así como a personajes históricos del momento, bien de manera explícita, bien sugeridos, como puede ser el caso del dominico gerundense Bernardo de Puigcerdós, de quien Arnau de Vilanova se queja delante de las altas instancias eclesiásticas.

De hecho, la *Confessio Ilerdensis* fue leída en Lérida en 1303 delante de obispos, así como del arzobispo Rodrigo de Tello, con la intención, por parte de Arnau de Vilanova, de que éstos fuesen conscientes tanto del hacer de los falsos religiosos como, por extensión, de la actitud de parte de la Iglesia. En este sentido, Jaume Mensa se hace cargo de las resonancias que traslada a la introducción de su estudio, a la par que, entre otros, nos presenta diferentes pasajes biográficos de un Arnau apocalíptico, influenciado por los franciscanos espirituales, liderados por Pèire Joan Oliu. Asimismo, divide su trabajo en dos partes. En la primera contempla aspectos generales del texto y desarrolla un análisis del contenido. Además, nos ofrece un resumen de las ideas principales, así como referencias al manuscrito y a los criterios de edición. En la segunda, en cambio, nos brinda la edición de la *Confessio Ilerdensis* en latín, así como la traducción del texto al catalán. Eso sí, ambas versiones se completan con un aparato crítico y de una generosa anotación a pie de página, donde los lectores del texto se sienten más que acompañados.

Finalmente, aun en relación con la traducción, advierte Mensa, el propio Arnau tradujo al catalán algunos fragmentos de la *Confessio* y, si bien estos podrían ser rastreados en la *Confessió de Barcelona*, el interés va más allá, puesto que es desde ese *entre* lenguas, al menos así lo entendemos nosotros, que Mensa se acerca al texto arnaldiano que, a su vez, nos evoca la situación sociolingüística del siglo XIII, allí donde el médico escribe en latín o catalán, según al público al que se dirige. Ahora bien, Arnau de Vilanova será consciente, lingüísticamente hablando, de que escribirá en romance toda vez que quiera influir en la audiencia, más si cabe, en la medida en la que su mensaje se acerque al terreno de la moral, donde siente que el Anticristo está cerca.

Meister Eckhart. *Lateinische Werke, Band 6. Register / Index Eckhardianus*. Edition by Loris Sturlese and Markus Vinzent. Stuttgart: Kohlhammer, 2022. X + 895 p. ISBN: 9783170285880. Hardback: 990€

Reviewed by GÖRGE K. HASSELHOFF
TU Dortmund
goerge.hasselhoff@udo.edu

When in the late 1930s first Raymond Klibanksy (with the Meiner publishing house), and then soon afterwards a team initially led by Erich Seeberg and Josef Quint (with Kohlhammer publishing house), had started their respective enterprises to edit all of Meister Eckhart's German and Latin works written between 1290 and 1328, it was not foreseeable that it would take nearly 90 years to finish the editions. The reasons for the delay are manifold and here is not the place to discuss them.

Meister Eckhart, the author of all these writings, was one of the leading intellectuals of the Dominican Order who, towards the end of his life, fell under the verdict of being a heretic. Born around 1260 in Tambach (Thuringia) he was twice appointed master at the university of Paris, held several leading positions in his Order and wrote numerous commentaries on biblical books (two on Genesis, one on Exodus, Wisdom, John, respectively, etc.), *questiones*, a treatise in defence of his teaching, and he delivered numerous sermons preserved in German and in Latin. The Latin works are edited in five volumes in six parts, including German translations. The German works are edited in five volumes in seven parts.

In 2023 the whole edition was concluded with a final sixth volume (included in the Latin works series), containing indexes of all biblical references and all persons quoted or alluded to by the editors in both parts of the edition, i.e. the German and the Latin works.

Loris Sturlese, who took responsibility of finishing the edition of the Latin works, and Markus Vinzent, who has prepared and published English translations of Meister Eckhart's works, undertook this enterprise.

The index volume comprises roughly 900 pages (with much empty space in between). It is divided into two main parts. The first part is arranged by Sturlese and Vinzent and is dedicated to all biblical books according to the numbering of the Vulgate (pp. 5–383). The second part is arranged by Sturlese and is dedicated to all ancient and medieval authors and collections mentioned either by Eckhart or by the editors of the Kohlhammer edition (pp. 389–875). Each part is accompanied by a short introduction by the editors. The volume is concluded by "Literature" (pp. 877–895) and one addendum and one corrigendum (p. 895).

The Bible index introduces every single biblical book from Genesis to Revelation with a short introductory note as to whether Eckhart quotes from the book and whether there are commentaries or sermons on chapters and verses. Then a complete listing of all biblical passages quoted follows. Each chapter and verse are mentioned with Eckhart's wording and all places within the volumes of the edition. The index also mentions those books that are not quoted by Eckhart (e.g. Ruth, Ezra, Nahum, Philemon).

The index of authors reads like a revised –and commented on– collection of the indexes of the edited volumes in both series, i.e. the Latin and the German works. It contains entries to 258 authors and juridical collections. Their works are introduced with regard to their relation to Meister Eckhart's works. That makes sense in all cases where a direct influence can be proved, but it is questionable for example in those cases where no influence on Eckhart is possible (e.g. # 34 Vitus Auslasser who lived in the second half of the 15th century; # 71 Konrad von Megenberg who died in 1374, # 77 Dionysius of Rijkel [the Carthusian] who died in 1471, and so on). Furthermore, Sturlese's collection demonstrates that the way editors of critical editions refer to possible sources in numerous cases leads to a dead end. More than once Sturlese informs the reader that it is questionable whether Meister Eckhart read the author. So why does he not leave these passages out? For critical editions in general it would be more helpful to check whether an author like Meister Eckhart quotes authorities beyond their appearance in source collections such as the *Glossa ordinaria* or Peter Lombard's *Sentences*. This method would likely lead to less inflated indexes.

Nonetheless, the index volume is a helpful tool to dive into Meister Eckhart's world of thought with regard to his sources. Both authors have to be lauded for their diligent work. Yet, still the question remains why such a volume was prepared since most single volumes contain indexes on their own (e.g., the most recently finished last volume with German sermons is complemented by a third part [DW IV.3] containing indexes to the whole fourth volume of the German works). So, the question remains: Who will purchase such a volume in which every page, be it empty or filled with text, costs more than 1.10 € each? Even many libraries don't seem to buy it anymore.

Giovanni Catapano. *Filosofie medievali. Dalla tarda antichità all'Umanesimo*. Roma: Carocci, 2024. 308 p. ISBN 9788829023912. Paperback: 32€

Reseñado por GIANFRANCO MAGLIO
Facoltà Teologica del Triveneto, Padova
gianfrancomaglio.leg@libero.it

El panorama italiano de los estudios de filosofía medieval se enriquece con un nuevo e importante manual que, aunque destinado principalmente a estudiantes universitarios, se propone como una herramienta útil para todos aquellos que deseen tener una visión simultáneamente sintética y completa del pensamiento filosófico de la Edad Media.

Esta intención queda aclarada desde la introducción del autor del volumen, Giovanni Catapano, conocido y brillante estudioso de la filosofía medieval y, en particular, del pensamiento de Agustín de Hipona, sin duda el principal padre fundador de aquel Occidente cristiano en cuyo seno se desarrolla una gran especulación filosófica y teológica. Un primer punto a aclarar es, precisamente, este: la Edad Media no solo produjo teologías, debido a la evidente centralidad de las experiencias religiosas, principalmente cristianas, pero también de origen judío e islámico, sino que también supo construir una poderosa especulación filosófica dentro de una visión del mundo sensible al problema del fundamento metafísico de la realidad y a la necesidad de situar la vida humana a la luz de este fundamento, en un orden de cosas racional y definitivo.

Dicho esto, veamos cómo el volumen de Giovanni Catapano se divide en seis densos capítulos que abarcan todo el milenio de la Edad Media, desde la filosofía de la Antigüedad tardía latina hasta el Humanismo. En la introducción, el autor explica eficazmente el enfoque de su obra y resume el contenido de los capítulos citados (pp. 9-22), ilustrando bien la complejidad y riqueza de la filosofía medieval. Esto representa un primer mérito importante: el enfoque pluralista que se desprende del título donde Catapano prefiere utilizar el término “filosofías medievales”. Si es difícil negar que el pensamiento filosófico medieval tuvo en su centro la experiencia y la reflexión cristianas, las diferentes influencias y sincretismos que han tenido lugar desde la Antigüedad tardía (véanse los dos primeros capítulos sobre la filosofía de la Antigüedad latina tardía y sobre las filosofías de los bizantinos, árabes y judíos, pp. 23-106) contribuyen a enriquecer la especulación sobre nuevos temas, estimulando refutaciones y comparaciones que, si bien a menudo están justificadas por intenciones opuestas, especialmente en los primeros siglos, con el tiempo influyen en el propio lenguaje filosófico y teológico, aportando directa o indirectamente a la construcción de una nueva civilización. Una civilización preparada no solo por la mencionada tradición tardoantigua, sino también por un largo período bien descrito por el autor en el capítulo tercero, que aborda el pensamiento del Occidente latino desde el Renacimiento carolingio hasta el siglo XII (pp. 107-145). Se destacan figuras de gran importancia como Anselmo de Aosta, Pedro Abelardo, Bernardo de Claraval, los maestros de la “Escuela de Chartres” hasta Juan de Salisbury, el primer filósofo político en el sentido moderno con su *Policraticus*.

Durante el “renacimiento medieval” del siglo XII (también se ha hablado de “humanismo del siglo XII”) se abordaron temas fundamentales, como la relación entre fe y razón, la existencia de Dios en el misterio de la trascendencia y aspectos relevantes de la antropología. Se destacan los grandes debates sobre cuestiones consideradas esenciales: pensemos en el tema de los universales, el tema de la libertad humana frente a la omnipotencia divina que se extiende a la responsabilidad y el concepto mismo de pecado, que encuentra espacio en particular en la ética de la intención de Abelardo y en la fuerte polémica con Bernardo sobre la extensión de la razón humana. Un panorama riquísimo, capaz de ofrecer al hombre de todos los tiempos una aportación decisiva de reflexión, una invitación a mirar más allá de uno mismo y a no perder de vista la complejidad de la realidad en el sentido de que depende de una base que nosotros no proporcionamos.

Al final de este tercer capítulo, es ciertamente apropiada la breve mención que Capatano reserva a la “filosofía de las mujeres” (pp. 142-145): surgen figuras destacadas como Rosvita de Gandersheim en el siglo IX, la famosa Eloísa vinculada en su vida y en su pensamiento con Abelardo, hasta Hildegarda de Bingen, autora prolífica y original, famosa también por sus tratados de medicina natural destinados, y por proponer una visión armoniosa del hombre en el orden de la creación.

El capítulo cuarto (pp. 147-191) trata de las grandes filosofías producidas por la escolástica en un momento histórico (el siglo XIII) que representa, en diversos aspectos, lo que se puede definir como el corazón de la civilización medieval, un contexto dinámico favorecido por razones políticas, económicas y sociales capaces de incrementar el intercambio cultural y el imprescindible trabajo de traducción (del griego y del árabe al latín) con el redescubrimiento de textos originales de los filósofos antiguos, empezando por Aristóteles. No es casualidad que el pensamiento de este último se convirtiera en el motor de ese aristotelismo latino que ve en Alberto Magno y Tomás de Aquino a sus máximos representantes dentro de las nuevas instituciones universitarias que en poco tiempo se extendieron por todo Occidente con renovadas metodologías de estudio, comentario y análisis general de obras filosóficas y teológicas. El “método escolástico” encuentra su máxima expresión en las *Summae* de la época, de las cuales son famosas las de Tomás, y la mayoría de los nuevos maestros que forman parte de aquellas ordenes mendicantes (franciscanas y dominicas) que se muestran capaces de impactar radicalmente no solo en la vida religiosa, sino también en la vida cultural, política y económica, en particular con la doctrina de la pobreza evangélica: los mencionados Tomás y Buenaventura de Bagnoregio, el primero decididamente aristotélico, el segundo fuertemente influenciado por la tradición agustiniana, son los campeones de esta brillante época.

El capítulo quinto (pp. 193-229) aborda el pensamiento del siglo XIV que, como se ha subrayado a menudo, es una época de crisis y de transición bien expresada, según creemos, por la vida y obra de Dante Alighieri, testigo al mismo tiempo de la nostalgia del pasado y la esperanza de una nueva era del mundo: su lucha contra la *plenitudo potestatis* del papado para reafirmar la autonomía de la ciudad del hombre, en el contexto

de la profunda espiritualidad franciscana que, cada vez más extendida en la sociedad de la época, se convierte en un compromiso político concreto en Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham, con quienes tradicionalmente se considera terminada la época de la escolástica y, con ella, el intento de crear un sistema armonioso entre fe y razón. El voluntarismo, ya presente en el pensamiento de Duns Escoto y posteriormente cada vez más radicalizado, y el nominalismo – pensemos en la crítica de Ockham a los conceptos universales (pp. 218-225)– son los rasgos dominantes de la Baja Edad Media y de alguna manera preparan el pensamiento de la Modernidad.

Si muchas de las historias de la filosofía medieval terminan aquí, en el siglo XIV (pensemos en el famoso manual de Étienne Gilson), Giovanni Catapano se traslada (con el capítulo sexto y último, pp. 231-261) a ese siglo XV que considera un siglo de pasaje y en el que, escribe el autor, «conviven, no sin encontrarse y en ocasiones chocar, una filosofía universitaria que está en directa continuidad con la de siglos anteriores y una filosofía extrauniversitaria que tiende a referirse a modelos alternativos a los primeros» (pp. 9-10).

Así, si por un lado, el aristotelismo paduano con una fuerte impronta averroísta tiende a mirar hacia el pasado; por otro, el humanismo italiano profesa un ideal clásico para celebrar la grandeza del hombre, en particular con Pico della Mirandola, y aquí ya el antropocentrismo ha eliminado definitivamente el teocentrismo de la Edad Media. También, en nuestra opinión, sigue siendo original la posición de Nicolás de Cusa, donde el enfoque “medieval” ciertamente se mantiene con un uso extensivo de un pensamiento que utiliza tanto la tradición agustiniana como la propiamente dionisiaca y, de manera más abarcativa, la neoplatónica (pensemos también en la metafísica de la luz de Grosseteste, así como la corriente amplia de la reflexión mística medieval), pero en sus resultados (doctrina de la ignorancia erudita, desarrollo de la teología negativa, principio de la concordancia de los opuestos) ofrece importantes elementos de novedad, especialmente en relación con el tema del conocimiento humano, de sus límites y a lo que muchos intérpretes definen como la “filosofía del infinito”.

En conclusión, el amor por el pensamiento medieval está bien presente en cada página del hermoso volumen de Giovanni Catapano, un amor que compartimos suscribiendo a lo que observa al final de su introducción, donde subraya cómo la dificultad que se puede experimentar a partir del primer contacto con un pensamiento complejo (que, añadimos, se presenta al lector común muy alejado de la mentalidad de nuestro tiempo) puede transformarse «en el asombro de un descubrimiento continuo e impulsar hacia una largo viaje en uno de los territorios más extensos y menos frecuentados de la historia de la filosofía, increíblemente rico en maravillas insospechadas» (p. 22). La invitación a estudiar el pensamiento medieval es también la invitación a redescubrir el sentido de la realidad que nos rodea y de nuestra vida, que es definitiva y no aleatoria ni caprichosa: una dimensión existencial que hoy hemos perdido y de la que sentimos la profunda necesidad e íntima nostalgia.

Angelo Poliziano. *Panepistemon*. Edition by Daniela Marrone (Edizione nazionale delle opere di Angelo Poliziano, IX.3.2). Florence: Leo S. Olschki editore, 2024. ISBN: 97888222268969. viii+166 p. Paperback: 29€

Reviewed by ALEJANDRO COROLEU
ICREA–Universitat Autònoma de Barcelona
alejandro.coroleu@uab.cat

An accomplished poet in Latin and Italian, philosopher, scholar of high prestige and the author of an extensive correspondence with other Italian and European humanists, Angelo Poliziano (1454-1494) came to exert considerable influence on European intellectual life in the first half of the sixteenth century. In the final four years of his life, Poliziano's lecturing programme in Florence shifted from poetry to philosophy. The professor turned his attention to Aristotle's writings and, before devoting two courses to Aristotelian logic, in the academic year 1490-1491 he delivered the *Panepistemon*, a *praelectio* to a series of lectures on Aristotle's *Ethica Nicomachea*. In his work Poliziano attempts to systematize knowledge. He does so by listing the mechanical arts alongside the classical and medieval liberal and humane arts (1, *non disciplinae modo et artes vel liberales quae dicuntur vel machinales, sed etiam sordidae illae ac sellulariae...intra huius ambitum distributionis colligantur*).

Based on the Florentine *editio princeps* of 1492 but with an eye to later editions and the only surviving manuscript copy of the tract, in Daniela Marrone's edition, the text of Poliziano's *Panepistemon* takes, of course, centre stage, and the *praelectio* is impeccably edited (pp. 113-32). The full content of Poliziano's work cannot, however, be fully grasped without Marrone's incisive preliminary study. In the first two sections of her introductory remarks (pp. 1-22) Marrone highlights Poliziano's innovative methodology, "[consistente] nella scomposizione minuziosa dei vari costituenti del sapere, cui segue un loro riordinamento estremamente sintetico" (p. 19). This sorting is based on the division of knowledge into three *genera doctrinarum*: theology (the *genus inspiratum*), philosophy (the *genus inventum*) and divination, i.e. prophecy (the *genus mixtum*, partaking in a divine and artificial origin). Yet it is philosophy which attracts most attention from Poliziano in his *Panepistemon*. The author distinguishes three types of philosophy: theoretical, practical, and rational. Rational philosophy "explains or narrates or demonstrates or persuades or entertains. From it, grammar, history, rhetoric and poetics are derived" (*aut indicat aut narrat aut demonstrat aut suadet aut oblectat, unde grammatica, historia, dialectica, rhetorica et poetica emerunt*). As well as discussing Poliziano's lexicographical choices (pp. 22-32) –for the Italian humanist is, after all, drawing on the Greek philosophical tradition– and documenting his classical sources (pp. 32-39), Marrone's introduction attends to the making of the *Panepistemon*. In the sections "Da prelezione a scritto autonomo" and "*Excerpta e marginalia*: alcuni precedenti della sistemazione del sapere", pp. 39-43 and 43-47, respectively, she shows how

the treatise forms a unit with documents long known to scholars: two sets of notes (disclosed by Lucia Cesarini Martinelli in 1980) on Macrobius, Sextus Empiricus and the *Suda* penned by Poliziano (preserved in Munich, Staatsbibliothek, Mon. lat. 398 and Florence, Biblioteca Nazionale Centrale, Magl. VIII. 1420), and an oration written between 1480 and 1489 (Florence, Biblioteca Riccardiana, Ms. 2723, unearthed by Ida Maier in 1960), where Poliziano also attempts to systematize knowledge. Marrone identifies a further precedent to the *Panepistemon* in a series of marginal annotations by Poliziano included in several *incunabula* held in Florentine libraries (for example, in a copy of the 1482 edition of the *Scriptores historiae Augustae*). But if I were to single out one section within the introduction, this would be Marrone's elucidating and comprehensive summary of the text ("Il disegno", pp. 50-86), which acts as a full commentary on the *Panepistemon*. These pages are in turn supplemented by an appendix (pp. 133-41) with seven diagrams illustrating the complex divisions and subdivisions of knowledge as discussed by Poliziano in his treatise.

For some time now we have known that, from the 1490s onwards, Poliziano's vast Latin literary output was read, copied, imitated and translated throughout Europe. We have also learnt that during the following century promotion of Poliziano's Latin works was further enhanced by the printing press. Indeed, the sheer number of editions of his Latin poetry and prose constitutes a potent testimony to Poliziano's popularity which had started during his lifetime and then grown steadily in the decades after his death in 1494. As also shown by Marrone in the sections "Fortuna e giudizi" and "Nota al testo" (pp. 47-49 and pp. 98-109, respectively), Poliziano's *Panepistemon* is no exception to this general rule and –with no fewer than eighteen editions published between the *editio princeps* of 1492 and a Basel reprint from 1553, all of them thoroughly recorded by Marrone– "[l'opera] viene ampiamente citata o perfino riprodotta integralmente da altri umanisti con 'appropriazione' di paternità" (p. 47). As an example, Josse Bade's pseudo-Lullian *Isagoge in rhetoricen* (Paris, 1515) turns out to be a plagiarism of Poliziano's original text. In her edition, Marrone also explains that another humanist who paid close attention to the *Panepistemon* was Nicolas Bérauld, born in Orléans in 1470 (pp. 103-4). At the beginning of 1516, Bérauld took charge of the late Jean Barbier's publishing house, whose widow he married shortly afterwards. The first volume to come out of Bérauld's new press was an edition of Alexander of Aphrodisias's *Naturalia problemata* in the Latin translation of Angelo Poliziano, a volume which also included four original works of Poliziano (a collection of Latin epigrams, the poem *Manto* as well as *Lamia*, a prolusion on Aristotle's *Prior Analytics*, and, unsurprisingly, *Panepistemon*). An indication of the popularity of Poliziano's treatise in the Paris of the time, the text had already been included in his 1512 edition of Poliziano's complete works by the same Josse Bade who three years later would not hesitate to appropriate Poliziano's tract. This is the kind of meticulous information on the *Panepistemon* and its European circulation in the early modern period which can also be found in Marrone's fine edition of a key Renaissance philosophical text.