

REVISTA ESPAÑOLA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

UCOPress - EDITORIAL UNIVERSIDAD DE CÓRDOBA
UNIVERSIDAD DE CÓRDOBA

Revista Española de Filosofía Medieval 32/1 (2025) — Córdoba 2025
ISSN: 1133-0902

REVISTA ESPAÑOLA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

Fundada en 1993, publicación bianual desde 2019

Número 32/1. Año 2025

EQUIPO EDITORIAL | EDITORIAL TEAM

Editores | Editors

ALEXANDER FIDORA RIERA, ICREA – Universitat Autònoma de Barcelona

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

Editora de sección | Section Editor

MARIÁ TRINIDAD ALCALÁ DÍAZ, Universidad de Córdoba

COMITÉ EDITORIAL | EDITORIAL BOARD

Martín González Fernández, Universidad de Santiago de Compostela, ES; *Katja Krause*, Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte, DE; *Andreas Lammer*, Ruhr-Universität Bochum, DE; *Jaume Mensa i Valls*, Universitat Autònoma de Barcelona, ES; *Paula Oliveira e Silva*, Universidade do Porto, PT; *Francisco O'Reilly*, Universidad de Montevideo, UY; *Cecilia Panti*, Università di Roma “Tor Vergata”, IT; *Nicola Polloni*, Università degli Studi di Messina; *Rafael Ramis Barceló*, Universitat de les Illes Balears, ES; *Tianyue Wu*, Peking University, CN.

COMITÉ CIENTÍFICO | 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; *Ann Giletti*, University of Oxford; *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. 32/1 (2025)

LA NATURA Y SUS NOMBRES | THE MANY NAMES OF NATURA

Homenaje a Laura E. Corso de Estrada | Tribute to Laura E. Corso de Estrada

Edited by María Jesús Soto Bruna

ÍNDICE | CONTENTS

PRESENTACIÓN | PREFACE

Introducción, María Jesús Soto Bruna 11

Laura Corso (1956-2024). Recuerdos de una vida dedicada al estudio y el amor a la sabiduría, Alejandro G. Vigo 13

ARTÍCULOS | ARTICLES

María Guibert-Elizalde, Une conception positive de l'oubli chez saint Augustin: le renouvellement de l'image 21

Blanca Bistué, La tiniebla divina en Dionisio Areopagita y Buenaventura 39

Susana Violante, Enfoque de Hildegarda de Bingen acerca del concepto de “naturaleza”. Su relación con la justicia divina 57

Valeria A. Buffon, De Fide Orthodoxa 36 como fuente de Felipe el Canciller y de la Lectura abrincensis in Ethicam veterem 77

Isabel María León-Sanz, El Verbo divino como imagen, expresión y revelación en san Buenaventura 95

Daniel Doyle Sánchez, *Razón, naturaleza y ley. Observaciones en torno al fundamento clásico de la ley natural en Tomás de Aquino* 109

Francisco León Florido, *La relación trascendental en la metafísica aristotélico-tomista* 131

Raquel Lázaro-Cantero, *Sobre el hombre y su naturaleza racional. De Sibiuda a Montaigne* 145

Virginia Aspe Armella, *La impronta de Cicerón en América. Una primera aproximación a la luz de Bartolomé de las Casas* 167

Pedro Mantas España, *El prólogo del Dialogus libri vitae de Rodrigo Jiménez de Rada. Introducción y traducción* 175

RESEÑAS DE LIBROS | BOOK REVIEWS

Abū Ḥāmid al-Ġazālī, *Die Inkohärenz der Philosophen. Tahāfut al-falāsifa: Eine Auswahl.* Arabisch – Deutsch (Freiburg i. Br., 2024), Josep Puig Montada 189

José Francisco Meirinhos y Pedro Mantas España (eds.), *De Intellectu. Greek, Arabic, Latin and Hebrew Texts and Their Influence on Medieval Philosophy. A Tribute to Rafael Ramón Guerrero* (Córdoba, 2023), Ignacio Verdú Berganza 192

Petrus de Alvernia, *Questiones super I-VII libros Politicorum* (Leuven, 2022), Julián Giglio 196

Nikolaus von Autrécourt, *Allgemeine Abhandlung gegen die Aristoteliker.* Lateinisch – Deutsch (Freiburg i. Br., 2024), Gustavo Fernández Walker 199

María Martín Gómez (ed.), <i>El pensamiento vivo de la Escuela de Salamanca. Filosofía y guerra</i> (Granada, 2024), Jorge Valle Álvarez	202
José Antonio Fernández López, <i>Problemas fundamentales de la filosofía medieval. Una lectura contemporánea</i> (Madrid, 2025), Sergi Castellà Martínez	205
John C. Stephens, <i>Between Three Worlds: Spiritual Travelers in the Western Literary Tradition</i> (Eugene, 2023), Patrícia Calvário	208

PRESENTACIÓN | PREFACE

INTRODUCCIÓN

Este volumen reúne nueve artículos que, bien directamente, bien indirectamente, abordan una lectura de la naturaleza en la que se incorpora el binomio naturaleza-racionalidad. Esta habría sido la intención de Laura Corso en este volumen de *Revista Española de Filosofía Medieval* y que fue interrumpido a causa de su fallecimiento. Recogiendo este propósito, se dan cita una serie de estudios que han tenido como horizonte su magisterio y su amistad.

“Los múltiples nombres de la naturaleza” dejan ver la racionalidad ínsita en la *natura*, manifestándose esta a través de las inclinaciones y las finalidades de los seres del mundo. En efecto, la naturaleza del conocimiento humano descrita a través de una divina ignorancia que se asienta en un principio inefable. O también el abordaje de la propia naturaleza humana como imagen y necesitada a la vez del recuerdo de lo que fue a la vez que del olvido de sí misma en aras a alcanzar su finalidad. En ambos casos, una cierta razón divina inmanente –manifestada en la *uis natural*– impregna de intelibilidad a aquello que escapa a la aprehensión.

La estructura del alma humana y las discusiones sobre el libre albedrío es explicada en los maestros de artes de París –Felipe el Canciller, Guillermo de Alvernia y Juan de la Rochele– desde una dinámica natural que explica o acompaña a la acción humana. Especialmente interesante resulta la explicación de la dinámica psicológica en Juan Damasceno. Por su parte, la comprensión misma del ser humano se hace explícita en la teología de un Buena-ventura desde la noción de imagen en su relación a la Imagen del Verbo. Y esto en el contexto de la discusión –como digo, propiamente teológica– referida a la posibilidad de hablar de una imagen del Dios invisible de manera real, no simplemente metafórica o mítica. Esta cuestión se abordó de forma muy temprana, pues atañía de forma directa al realismo de la encarnación. Ireneo y Tertuliano acentuaron la condición de imagen divina del sujeto histórico Cristo. Pronto Orígenes amplió la perspectiva distinguiendo entre imagen sensible e imagen cognoscible, de manera que ahora se extendía el alcance de la imagen al conocimiento intelectual, y así se abría camino para hablar de una imagen espiritual, invisible. Cuestión que derivó en algunos ambientes medievales en la discusión sobre si la relación de las criaturas con Dios debía considerarse una relación trascendental.

Sin duda, uno de los nombres de la *natura* se refiere, en el Medievo, a la ley natural. Las concepciones medievales sobre este tema parten sin duda de Cicerón. Asunto este que implicó a Laura Corso desde los inicios de su carrera académica. Como señala Daniel Doyle, “ya en *De inventione rhetorica*, Cicerón define el *ius naturae* como un derecho que no nace de la opinión humana, sino de una fuerza sembrada en la naturaleza. Esta “fuerza” (*vis*) recuerda la ὄρμη estoica, como un poder operativo o “impulso” interior hacia el bien, mientras que la idea de algo “sembrado” (*insitum*) enfatiza su carácter inmanente. Aunque en esta obra no se expone aún un sistema completo del derecho natural, esta formulación anticipa la intuición clave de que la naturaleza humana contiene una potencialidad

normativa que hace emerger la ley como exigencia de la razón. Esta idea se desarrolla plenamente en *De republica* y *De legibus*, donde Cicerón integra la ley natural en una cosmología racional y teológica que trasciende el naturalismo estoico” y que se apreciará en Tomás de Aquino. Pero también el concepto de naturaleza es estudiado relación con la justicia y se entiende bien en este contexto.

Entrando ya en el Renacimiento y abriendo las puertas a la modernidad, la *natura* es abordada en su noción de libro que ha de ser leído. Como ocurre en Sibiuda, quien propone explorar el libro de las criaturas o libro de la naturaleza en sintonía perfecta con el libro de la Sagrada Escritura. Mientras que un Montaigne va a proponer un nuevo libro, sus *Ensayos*, que será una síntesis sobre la ciencia del hombre, contrapuesta a la de Sibiuda.

El volumen incluye la traducción –por primera vez al castellano– y estudio del *Prólogo* del *Dialogus libri vitae* de Rodrigo Jiménez de Rada.

El tema de la *natura* y sus nombres ocupó los últimos proyectos de investigación de Laura Corso, que habría descrito, aproximadamente, con las palabras que siguen a continuación. Una de las temáticas que concentra el esfuerzo especulativo de las escuelas medievales es la tesis de Chenu que *l'homme, dans la nature, est donc nature*, pues esta tesis expresa un núcleo filosófico de peso acerca de la composición intrínseca de la naturaleza. Lo cual, ciertamente, supone concebir la índole del mundo como unidad y, bajo este respecto, su naturaleza comprehensiva de lo contenido en él.

Pero la problemática de la identificación del hombre con la *natura* conlleva, junto con una concepción orgánica de esta, la consideración de la índole de la *natura* en cuanto se manifiesta en la especificidad de lo propiamente humano ante la pluralidad de los seres que componen el mundo. Por lo cual, el contenido de lo que se designa *natura* no solamente debe ser comprehensivo de la pluralidad, sino también de su diversidad. Temática que vuelve justificada la tesis de Tullio Gregory, cuando pone de manifiesto el valor de mediación con respecto al Principio creador que –en este contexto– conviene a la *natura*, dado que la naturaleza contendría así, en su constitución misma, el designio del Principio artífice en tanto que es su obra.

Fuentes medievales permiten advertir una secuencia de maestros parisinos del siglo XIII que, ante la pregunta por el contenido intrínseco de la naturaleza, apelan a la realidad de un *ius naturae* que unifica la composición del mundo en su conjunto pero que, asimismo, expresa la individualidad de los seres que lo habitan. De lo cual se sigue la compleja significación del término *ius* en esos escritos escolásticos y, a la vez, la labor exegética que ellos suponen en relación con la lectura y la reelaboración que estos maestros parisinos han realizado a partir de tradiciones procedentes de la antigüedad y, en particular, de sentencias de tiempos helenísticos. Esta tarea fue realizada en numerosos artículos sobre Felipe el Canciller, Guillermo de Alvernia, Alberto Magno, junto con la investigación sobre las fuentes ciceronianas en la Edad Media

María Jesús Soto Bruna
Universidad de Navarra

LAURA CORSO (1956-2024). RECUERDOS DE UNA VIDA DEDICADA AL ESTUDIO Y EL AMOR A LA SABIDURÍA

Cuando uno se va haciendo más viejo, se le hace cada vez más grande la tentación de ignorar la sabia advertencia de aquel dicho español según el cual no hay que elevar la anécdota a categoría. Me temo que voy a incurrir en ese error, porque mucho de lo que voy a decir tiene un carácter anecdótico y se apoya en recuerdos que surgen del vínculo personal que mantuve con Laura por casi cuatro décadas. Pero la verdad es que no sé tampoco cómo podría evitar este giro hacia lo anecdótico y lo personal. Sólo espero no exagerar demasiado.

Conocí a Laura, si no recuerdo mal, allá por fines de 1984 o comienzos de 1985. La conocí a través de otro recordado colega y común amigo, que lamentablemente nos dejó muy joven: Ernesto La Croce. Allá por 1979 Ernesto era jefe de trabajos prácticos (JTP) de la cátedra de Historia de la Filosofía Antigua de la Universidad de Buenos Aires, que en ese entonces estaba a cargo del profesor Francisco J. Olivieri, dado que el profesor Conrado Eggers Lan, que había sido históricamente el titular de la cátedra, se encontraba exiliado en México. Como alumno del segundo año de la carrera de Filosofía, yo cursaba la materia de Historia de la Filosofía Antigua y asistía a las clases prácticas que dictaba Ernesto. Años después, hacia 1984, cuando el profesor Eggers Lan regresó al país y se reintegró a su cátedra, yo ya estaba recibido y me incorporé enseguida a su cátedra como profesor ayudante. En ese marco, compartí varios años muy productivos de trabajo y trato personal más cercano con Ernesto, hasta que partí hacia Alemania a fines de 1988.

En esos agitados tiempos del regreso del régimen democrático a fines de 1983, yo empezaba a estudiar más sistemáticamente Aristóteles. Ernesto, que era un gran estudioso aristotélico, me invitó un día a concurrir a la sede, situada en la tradicional calle Viamonte de Buenos Aires, del “Instituto de Filosofía Práctica” (INFIP), dirigido por el profesor Guido Soaje Ramos, que era donde el propio Ernesto tenía su lugar de trabajo como investigador de CONICET. Allí, me dijo, tenían una muy buena biblioteca, con muchas cosas sobre Aristóteles, que eran muy difíciles de conseguir en aquellos años. Eran tiempos en los que internet no figuraba ni en las novelas de ciencia ficción: ¡si hasta las fotocopias eran malas y muy caras! Verdaderamente, es casi imposible imaginarse ahora lo que costaba entonces, en nuestra lejana periferia porteña, conseguir los libros y artículos especializados que se necesitaban para poder avanzar en la investigación, con un mínimo de seriedad. Todo era, desde el punto de vista del material disponible, una verdadera penuria. Por eso, a un principiante como yo, que venía a ser lo que los alemanes llaman un *blutiger Anfänger*, una biblioteca especializada tan bien dotada como la del INFIP se le aparecía casi como un jardín del Edén.

Fue en el INFIP donde pude conocer por primera vez a Laura, y también a otras colegas que trabajaban entonces allí, como la profesora Maja Lukac y, si no recuerdo mal, también la profesora Beatriz Bossi. En los primeros tiempos no tuve, realmente, mucha interacción con Laura. Bastante más con Beatriz Bossi, que participaba junto con Ernesto La Croce en el seminario de traducción del *Timeo* de Platón que el profesor Eggers Lan ofrecía para los miembros de su cátedra. Sin embargo, cuando hacia fines de 1986, se empezó a gestar entre quienes formábamos el entorno de Eggers Lan la idea de fundar la revista *Méthexis*, dedicada específicamente a la filosofía antigua, la interacción con Laura se intensificó notablemente. La razón es que concebimos la idea de dedicar los primeros fascículos del “Suplemento para estudiantes de habla hispana” de la revista a la traducción de textos del estoicismo antiguo. Como era natural, Laura se incorporó al grupo de traductores, del que también yo formé parte al principio, pero cuya columna vertebral eran la profesora Victoria Juliá y nuestro gran amigo el profesor Marcelo Boeri. Ya en esos años Laura se dedicaba centralmente a su amado Cicerón, el autor al que consagró la mayor parte de su brillante carrera como investigadora. En el marco del trabajo de traducción de los textos estoicos comenzaron también los memorables debates sobre Cicerón que Laura mantuvo, a lo largo de décadas, con Marcelo Boeri. Con la evidente intención de hacerla enojar un poco, Marcelo solía referirse a Cicerón, en tono algo despectivo, como “el abogado romano”, y lograba habitualmente su objetivo. Eran discusiones llevadas a cabo con espíritu amistoso y deportivo. A los que presenciamos algunas de ellas nos resultaban interesantes y también divertidas, porque se trataba de intercambios intensos entre dos eruditos notables, que iban siempre sazonados con un sano sentido del humor, y también con una pizca de ese característico desparpajo bonaerense.

A fines de 1988 partí hacia a Alemania, y regresé a fines de 1993, pero no a Buenos Aires, como había pensado al partir, sino a Santiago de Chile, donde me instalé para trabajar como profesor en la Universidad de los Andes. Nunca perdí contacto del todo con Laura. Pero nuestro intercambio volvió a intensificarse drásticamente en la segunda mitad de los años '90, sobre todo, cuando allá por 1997, emprendimos, junto con ese gran filósofo y entrañable amigo que fue Alfonso Gómez Lobo, la tarea de reactivar la vieja Colección Clásica de la Editorial Universitaria de Chile. En esa colección publicamos Alfonso y yo nuevas traducciones de Platón, y logramos también que Marcelo Boeri nos hiciera dos preciosas antologías de textos de los estoicos y Epicuro, y Leandro Pinkler, otro viejo amigo de los años de estudio en la Universidad de Buenos Aires, una excelente versión del *Edipo rey* de Sófocles.

En ese marco, le ofrecimos a Laura la posibilidad de publicar una traducción anotada del *De legibus* ciceroniano, en la que empezó a trabajar de inmediato, con ese derroche de ahínco que ponía en todo. Todavía recuerdo las larguísimas charlas telefónicas que mantuvimos en aquellos tiempos. Laura, que era muy telefónica, me llamaba a mi casa por la noche, y yo, que aborrezco el teléfono, conversaba con ella sobre diversos asuntos filológicos y filosóficos vinculados con la interpretación del texto, a veces por más de una hora o dos. ¡Y eran tiempos en los que las llamadas internacionales costaban bastante dinero! Por momentos, el intercambio telefónico se me hacía un pequeño suplicio, del que ahora

guardo, sin embargo, un entrañable recuerdo. Cuando Laura tuvo lista una primera versión de su traducción, Alfonso hizo una revisión a fondo. Laura le agradece por ello en el libro. La segunda versión –o, al menos, la segunda que Alfonso y yo pudimos ver, pero que debía ser seguramente la quinta o la sexta hecha por Laura– la revisé yo mismo. Viajé especialmente a Buenos Aires, para poder discutir el texto con ella *tête-à-tête*, y estuvimos varios días trabajando intensamente en la revisión del texto. Recuerdo con entrañable afecto esas largas horas de trabajo, en casa de Laura y su esposo Fernando, porque, además, Laura era una anfitriona inigualable, que agasajaba a sus invitados con una generosidad desbordante.

Ese fue el origen remoto de la pequeña joya que es la edición bilingüe anotada del *De legibus*, cuyo ejemplar tengo aquí, dedicado por Laura. Pequeña es esta joya sólo por el formato de bolsillo del libro, que apareció, finalmente, en la excelente Colección Clásica de la Editorial Colihue de Buenos Aires. La Editorial Universitaria de Santiago de Chile, entre tanto, había quebrado, una historia bastante recurrente en esta sufrida región del mundo. Recuerdo que, al quedarnos sin editorial en Chile, puse a Laura en contacto con la gente de Colihue, más precisamente, con Emiliano de Bin y Mariano Sverdloff, que aco-gieron con entusiasmo la idea de publicar la obra. Laura les agradece expresamente en el libro. Laura se hizo después muy amiga de ellos, y tenían, me consta, otros interesantes proyectos en vista, que, lamentablemente, ya no se van a poder concretar.

Digo que esta edición es una joya, y no creo exagerar. La traducción está cuidadísima y las notas, que rebosan erudición, son siempre útiles y acertadas. Pero, además, la edición se completa con una excelente introducción, de unas 130 páginas, que bien podría haber sido una monografía independiente o casi. Según mis cuentas, Laura trabajó unos 15 años en esta obra, pero, en verdad, había trabajado para ella ya muchos años antes de emprenderla, desde el comienzo mismo de su carrera como investigadora. Se puede ver plasmada aquí toda una vida dedicada al estudio. La combinación de conocimiento histórico, exactitud filológica y visión filosófica que ofrece es muy impactante. Me temo que hay que saber por experiencia propia lo que significa hacer un trabajo de este tipo, para poder apreciar cabalmente el valor de esta contribución de Laura.

Pero no se trata de una contribución aislada. Y no me refiero a que está acompañada de muchas otras, en la forma de libros, artículos y conferencias. Lo digo, más bien, porque se inscribe en una línea de trabajo delineada de modo preciso y con gran clarividencia, que es la que Laura siguió, con esa perseverancia impresionante que la caracterizaba, a lo largo de toda su vida de trabajo. A mi modo de ver, junto con Francisco Bertelloni, Laura fue una de las pocas personas en el medio filosófico argentino que, ya en aquellos lejanos años 80, hicieron esfuerzos para reposicionar el pensamiento escolástico en la historia, por así decir, para hacerlo revivir, rescatándolo del esclerosamiento causado por una pretendida y, a veces, hasta burda impostación sistemática, que lo convertía en una suerte de cadáver. Laura entendió muy tempranamente que la verdadera manera mostrar la vigencia de un pensador que se reputa clásico no consiste en desligarlo de su tiempo y de la historia, para convertirlo en una suerte de figura abstracta, casi fantasmagórica. Por el

contrario, una hermenéutica adecuada tiene que hacer debida justicia al lazo que lo une con su propio tiempo, entre otras cosas, también porque ese es el único modo de hacer resaltar también aquello en lo que logró trascenderlo.

La vía a través de la cual Laura llevó a cabo esta tarea –que, en ciertos aspectos, fue titánica, también por la relativa soledad en la que tuvo trabajar durante años y por la resistencia con la que a menudo se enfrentó– fue la de seguir la huella de la síntesis ciceroniana, para hacer poner de manifiesto su aporte crucial en la formación del pensamiento escolástico, empezando nada menos que por el propio Tomás de Aquino. El mejor ejemplo de los frutos que Laura cosechó en este empeño lo proporciona su tesis doctoral, que se publicó como libro en 2008, y que tuve el gusto de poder reseñar.¹ En este trabajo, de factura excelente, Laura deshace el ovillo enmarañado de las fuentes tomasianas y sigue los hilos principales que dan cuenta de la presencia de Cicerón y su importancia para el modo en el cual Tomás llega a su concepción de la ley natural y su teoría de la virtud. Estas últimas son estudiadas en las partes segunda y tercera del trabajo, tras una primera parte dedicada a la reconstrucción de la propia concepción ciceroniana. Esta es presentada como una peculiar síntesis en la que convergen, sobre todo, motivos académicos y estoicos, pero también epicúreos y escépticos.

A pesar del mal gusto que revela citarse a sí mismo, por el cual pido disculpas desde ya, me permito repetir aquí lo que dice el párrafo final de esa reseña ya vieja:

Se trata [...] de un trabajo que exhibe las virtudes más características de la mejor investigación de carácter histórico-crítico: soberanía en el manejo de las fuentes, precisión en el tratamiento de los conceptos fundamentales, sensibilidad para la detección de los cambios de énfasis, capacidad de concentración en el detalle sin perder [...] de vista el contexto, ponderación en el juicio de los aportes realizados por la investigación precedente. Una obra que se esfuerza por cultivar tales virtudes permanecerá necesariamente ajena a toda pretensión de espectacularidad. Pero ello, lejos de afectar la relevancia de los aportes que realiza, más bien la refuerza. En el caso de Tomás de Aquino, el amplio predominio de los enfoques puramente sistemáticos hace todavía más deseable, si cabe, este tipo de aportaciones. Y en el caso de Cicerón, la rehabilitación de su papel como pensador filosófico original puede decirse que está en pañales, sobre todo, en nuestra lengua. Si a ello se añade la ya mencionada escasez de estudios que abordan la relación entre ambos autores, la conclusión no puede ser sino unívoca: Laura Corso nos ha proporcionado una obra que constituye un valiosísimo aporte a la investigación especializada, y que será de referencia obligada para todos los interesados en la temática que aborda.

Ya en esta obra aparecen claramente indicados también, como precedentes inmediatos de Tomás, los otros dos autores que iban a ocupar a Laura, junto a Cicerón, en sus últimos años de trabajo: Alberto Magno y Felipe el Canciller. Sobre ellos Laura ha hecho

¹ Laura E. Corso de Estrada, *Naturaleza y vida moral. Marco Túlio Cicerón y Tomás de Aquino*, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista (Pamplona: EUNSA, 2008), 330 págs. Mi reseña fue publicada en *Cauriensia* 8 (2013) y, en versión más breve, también en *Anuario Filosófico* 46/1 (2013).

también, como todos Uds. saben, aportaciones notables. Podría seguir aburriéndolos con referencias a toda una cantidad de trabajos y actividades realizados por Laura, en algunos de los cuales he cooperar de diversos modos. Por caso, me vienen a la mente los encuentros que hicimos en Pamplona, en el marco de un proyecto sobre la génesis de las concepciones modernas de la ley natural, para discutir la concepción estoica de la *oikeíosis* y su recepción. Laura contribuyó a ellos de modo fundamental. También puedo mencionar el trabajo, compartido con la profesora María Jesús Soto, para el volumen titulado *Vox naturae, vox rationis. Conocimiento de la naturaleza, de la causa y de la ley: Edad Media y Modernidad Clásica*, que fue editado por ambas y apareció en la serie “Reason and Normativity” de la editorial alemana OLMS (Hildesheim) en 2016. Ni hablar de todo lo hecho por Laura, a lo largo de tantos años, para las Jornadas “*De Iustitia et Iure*” de la Pontificia Universidad Católica Argentina (Buenos Aires), y para tantos otros emprendimientos académicos e institucionales, que muchos de Uds. conocen mejor que yo.

Pero no quiero cansarlos. En un giro algo brusco, pero imprescindible, permítanme terminar de un modo diferente, porque, si es verdad que echamos de menos a la pequeña gran estudiosa, de enjundia incomparable, animada por ese intenso amor a la sabiduría que irradiaba hasta por los poros, cierto es también que echamos de menos, y todavía más, a la anfitriona inigualable, a la compañera que derrochaba generosidad, y a la amiga incondicional de sus amigos. Aun corriendo el riesgo de parecer algo estrafalario, me permito terminar, pues, con una referencia no a Cicerón ni a Tomás de Aquino o Alberto Magno, ni mucho menos a Felipe el Canciller, de quien sólo supe a través de Laura, sino a Jimi Hendrix, del que Laura, creo, nunca se enteró, ni siquiera por mí. Y espero no ser cancelado por esto, cosa que está tan de moda. En un misterioso poema escrito pocas horas antes de su muerte inesperada, la noche del 18 de septiembre de 1970, Hendrix dejó asentada esta prodigiosa sentencia:

*The story of life is quicker than the wink of an eye,
the story of love is hello and goodbye... until we meet again.*

Creo que todos los que tanto admiramos y quisimos a Laura, esperamos ese reencuentro. A veces, con mayor o menor confianza. A veces, con alegría y, a veces, con tristeza. Pero lo esperamos. Muchas gracias.

Alejandro G. Vigo
Universidad de los Andes
Santiago de Chile

ARTÍCULOS | ARTICLES

UNE CONCEPTION POSITIVE DE L'OUBLI CHEZ SAINT AUGUSTIN: LE RENOUVELLEMENT DE L'IMAGE

SAINT AUGUSTINE'S POSITIVE UNDERSTANDING OF FORGETTING: THE RENEWAL OF THE IMAGE

María Guibert-Elizalde

Universidad de Navarra (ICS)

Résumé

La réflexion sur la mémoire est l'un des apports les plus importants de saint Augustin d'Hippone à la philosophie, qui réveille un intérêt particulier dans les études de ces dernières années. L'oubli, cependant, n'a pas été considéré en tant que tel. L'objectif de cet article est de montrer qu'au-delà d'une privation de la mémoire, on trouve chez saint Augustin une conception positive de l'oubli, indispensable pour le renouvellement de l'image de Dieu qu'est l'esprit humain. Cette étude abordera l'oubli dans la dynamique trinitaire de l'esprit, en rapport avec l'intelligence, la volonté et la mémoire.

Mots clé

Oubli; mémoire; image; renouvellement; saint Augustin; *De Trinitate*

Abstract

The reflection on memory is one of the most important contributions of Saint Augustine of Hippo to philosophy, which has aroused particular interest in the studies of recent years. Forgetting, however, has not been considered as such. The aim of this article is to show that Augustine does not only consider forgetting as a deprivation, but also has a positive understanding of forgetting, which is essential for the renewal of the human spirit's image of God. This study will look at forgetting in the context of the Trinitarian dynamic of the mind, in relation to the intellect, the will and memory.

Keywords

Forgetting; Memory; Image; Renewal; Saint Augustine; *De Trinitate*

La réflexion sur la mémoire est l'un des apports les plus importants de saint Augustin à la philosophie, qui réveille un intérêt particulier dans les études des dernières années.¹ Cependant, on a à peine étudié l'oubli chez saint Augustin. À notre connaissance, le seul auteur ayant récemment traité l'oubli comme un "travail" de la vie chrétienne aussi important que la mémoire de Dieu, est Kevin G. Grove² qui considère l'oubli comme une tâche nécessaire de la vie dans le Christ. En effet, l'oubli est bien plus qu'une simple privation de la mémoire ou un phénomène paradoxal qui attire l'attention de saint Augustin,³ il est lié à la conversion. L'une des citations fondamentales que saint Augustin utilise pour parler de la conversion est Philippiens 13:12-14:

Je poursuis ma course pour tâcher de saisir, le Christ Jésus m'ayant lui-même saisi. Non, frères, je ne me flatte point d'avoir déjà saisi; je dis seulement ceci: oubliant le chemin parcouru, je vais droit de l'avant, tendu vers le but, en vue du prix que Dieu nous appelle à recevoir là-haut, dans le Christ Jésus.

Dans ce texte qui a suscité de nombreux commentaires et méditations, est particulièrement intéressant l'acte d'*oublier*. Grove l'a bien montré. Il envisage ces vers de saint Paul d'un point de vue exégétique et christologique, en considérant les commentaires de saint Augustin sur le passage de la femme de Lot et l'Exode du Peuple d'Israël d'Égypte, présentés comme des paradigmes de la difficulté d'oublier la vie passée. Grove adopte également la perspective de la Théologie de l'Église, en se demandant si le Christ total peut oublier son passé. Notre étude, plus philosophique, sera particulièrement focalisée sur la question de l'oubli dans le contexte du renouvellement de l'image, en partant de la dynamique trinitaire de l'esprit humain.

L'objectif de cet article est d'aborder l'interprétation augustinienne d'"oublier ce qui est en arrière", oubli qui rend possible précisément la conversion et le renouvellement de l'image obscurcie de Dieu qu'est l'être humain. Même si chez saint Augustin l'oubli est

¹ Voir Serge Marge, *La mémoire du présent: Saint Augustin et l'économie temporelle de l'image* (Paris: Hermann, 2015). Paige E. Hochschild, *Memory in Augustine's Theological Anthropology* (Oxford: Oxford University Press, 2012). Pablo Martín Méndez, "San Agustín: la memoria y el estupor", *Perspectivas Metodológicas* 1/12 (2012): 89-95. Constantino Esposito, "Heidegger y Agustín. La memoria, la tentación, el tiempo", *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica* 65/245 (2009): 433-462; Beatrice Cillerai, *La memoria come capacitas Dei secondo Agostino: unità e complessità* (Roma: ETS, 2008). Aníbal Fornari, "Memoria, deseo e historia: Acontecimiento del yo y alternativa de la libertad, desde San Agustín", *Memorandum* 5 (2003): 5-17. Roland Teske, "Augustine's Philosophy of Memory", dans *The Cambridge Companion to Augustine*, éd. E. Stump et N. Kretzmann (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 148-58. Jean-Louis Chrétien, *L'inoubliable et l'inespéré* (Paris: Desclée de Brouwer, 2000). Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris: Le Seuil, 2000).

² Kevin Grove, *Augustine on Memory* (Oxford: Oxford University Press, 2021).

³ Comme il apparaît au livre X des *Confessiones*. L'édition critique utilisée dans cet article est: Saint Augustin, *Les Confessions*, Bibliothèque Agustinienne 13, introduction et notes par A. Solignac, traduction de E. Tréhorel et G. Bouissou (Paris: Desclée de Brouwer, 1962).

compris comme une privation de la mémoire,⁴ paradoxalement l'oubli particulier qui apparaît dans la citation de saint Paul, n'est pas une réalité passive ou le résultat d'un autre acte: oublier est nécessaire pour aller de l'avant, vers le but. Cet article cherche à approfondir cette conception positive de l'oubli comme une perfection, partant de l'analyse de l'interprétation augustinienne de cette citation, qui apparaît de manière transversale à différents moments de son œuvre.⁵ Pour cela, nous devons analyser d'abord ce que signifie "oublier" pour saint Augustin, d'une manière plus générale, en dehors du contexte de cette citation paulinienne.

1. Oublier

Deux endroits importants où saint Augustin thématise l'oubli existent, toujours autour d'une réflexion sur la mémoire: le dixième livre des *Confessiones* et le onzième livre de *De Trinitate*. Dans les *Confessiones*, saint Augustin définit l'oubli comme une privation de la mémoire (*privatio memoriae*).⁶ On oublie une chose lorsqu'elle a disparu de la mémoire ou que l'on n'y trouve pas ce que l'on cherche. L'oubli a quelque chose de paradoxal: on peut se le rappeler, il est contenu dans la mémoire. Si on ne se souvenait pas de l'oubli, on ne pourrait pas dire que l'on a oublié quelque chose. Cependant, loin d'essayer de le résoudre, saint Augustin "trouve dans le paradoxe une mémoire qui enveloppe aussi l'oubli des nouvelles raisons de s'extasier sur le mystère de l'esprit".⁷ Le fait que l'oubli soit dans la mémoire révèle qu'il n'est pas total, puisque, quand on a oublié une chose, on se rappelle au moins ce que cette chose n'est pas, ainsi que le contexte dans lequel cette

⁴ *Confessiones* X.

⁵ Cette citation de l'épître aux Philippiens est explicitement ou implicitement, "dans les moments cruciaux de ses œuvres les plus célèbres", Jean-Louis Chrétien, "Saint Augustin et le grand large du désir", dans *La joie spacieuse* (Paris: Minuit, 2005), 43.

⁶ Saint Augustin, *Confessiones*, X, XVI, 24. Il faut tenir compte que le traitement de l'oubli dans *Confessiones* X, Augustin est liée à la *memoria Dei*. Il parle d'un oubli qui, tout en demeurant une présence dans l'âme, nous conduit à revenir à Dieu à travers la recherche du bonheur. Il cite la parabole de la drachme perdue (Lc 15:8-10): si nous ne savions pas que nous l'avons perdue, nous ne la chercherions pas. Le lien entre l'oubli, la *memoria Dei* et la *memoria sui* sera abordé dans la troisième section de cet article. Cette première partie se concentre sur la mémoire et l'oubli en tant que phénomènes psychologiques. Il ne s'agit pas ici de nier la profonde intention spirituelle ni le contexte théologique du livre X, mais d'analyser et de mettre en lumière la finesse psychologique de la pensée augustinienne. Pour des raisons méthodologiques et de clarté, cet article adoptera une progression allant des aspects les plus psychologiques et cognitifs vers les dimensions théologiques. À terme, le lecteur pourra, je l'espère, accéder à une vision intégrée de tous ces aspects très riches que l'on trouve chez Augustin, notamment dans sa conception positive de l'oubli.

⁷ Saint Augustin, *Les Confessions* (BA 13), 564. Pour une étude de la dialectique entre la mémoire et l'oubli dans les *Confessiones*, en complémentarité avec *Soliloquiorum* et le *De immortalitate animae*, considérant l'héritage platonicien d'Augustin, voir Cillerai, *La memoria come capacitas Dei secondo Agostino*. Parmi les études augustiniennes, il y a un désaccord sur la position par rapport à Platon à l'époque des *Confessiones*, particulièrement par rapport à la réminiscence, Roland Teske, "Augustine's Philosophy of Memory".

chose avait été apprise, perçue ou vécue. Cela n'apparaît pas explicitement dans les *Confessiones*,⁸ mais dans le onzième livre de *De Trinitate*, où il se met dans la situation hypothétique d'un oubli total: "un oubli total, absolu, ne laisserait place à aucune volonté de se souvenir, puisque, pour vouloir nous rappeler quelque chose, il faut nous rappeler que cela est ou fut dans notre mémoire".⁹

On peut mieux comprendre ce qu'est l'oubli dans le contexte trinitaire. L'esprit, qui possède dans sa mémoire des connaissances, des souvenirs, des sentiments de manière latente, risque d'oublier tout cela s'il n'y pense pas. Ce qui est présent dans la mémoire, comme une *notitia*, s'affaiblit si l'esprit n'accède pas à cette connaissance. L'oubli est ici une conséquence de l'affaiblissement de cette *notitia* qui est de moins en moins pensée. Cette manière générale de comprendre l'oubli comme un manque de mémoire se caractérise ainsi par une certaine passivité. L'oubli n'est pas recherché; au contraire, on a plutôt la volonté de se souvenir. En ce sens, l'oubli est subi par l'âme. Cela n'est pas dit explicitement par saint Augustin, mais les diverses métaphores qu'il utilise pour parler de l'oubli le montrent. Par exemple, dans le dixième livre, lorsqu'il parle de la mémoire comme d'un palace où sont thésaurisées toutes sortes d'images, l'oubli pourrait les absorber (*absorbeo*) ou les ensevelir (*sepelio*).¹⁰ Ce n'est pas l'esprit lui-même qui cherche à oublier, cela arrive sans qu'il s'en rende compte, comme si son souvenir *s'échappait* (*elapsum*) d'un coup.¹¹ L'utilisation de ce verbe, *elapsum*, pour parler de l'oubli, montre très clairement le caractère involontaire de l'oubli.

Mais, un oubli volontaire existe-t-il? Oublier pourrait-il être aussi un acte de l'esprit? Certains textes de saint Augustin le confirment, tels ceux qui se basent sur l'épître de saint Paul aux Philippiens et qu'il cite dans les *Confessiones* à partir de son baptême. Dans un texte du livre 8, saint Augustin, pas encore baptisé, raconte l'effort qu'il faisait pour oublier l'état dans lequel son esprit se trouvait. Cette allusion à l'oubli apparaît lorsqu'il décrit sa réaction face à la narration d'un certain Ponticianus, qui, inspiré par la vie de saint Antoine, décide de renoncer à tous ses biens et à se mettre complètement au service de Dieu:

toi, Seigneur, pendant qu'il parlait, tu me retournais vers moi-même, me ramenant de derrière mon dos où je m'étais mis à ne pas porter les yeux sur moi; et tu me plaçais bien en face de moi, pour me faire voir combien j'étais laid, combien j'étais difforme et sordide, couvert de taches et d'ulcères. Je voyais et j'étais horrifié; mais il n'y avait pas de lieu où fuir de moi. Si j'essayais de détourner de moi mon regard, cet homme faisait toujours son récit; et toi, de nouveau, tu me plaçais devant moi, tu enfonçais mon image dans mes yeux pour

⁸ Saint Augustin, *Confessiones*, X, XX, 28.

⁹ Saint Augustin, *De Trinitate*, XI, VII, 12: "quod enim imno modo et omni ex parte obliti fuerimus, ne reminiscendi voluntas exoritur: quoniam quid recordari volumis, recordati jam sumus in memora nostra esse vel fuisse".

¹⁰ Saint Augustin, *Confessiones* X, VIII, 12.

¹¹ Saint Augustin, *Confessiones* X, XIV, 21.

me faire rencontrer mon iniquité et la haïr. Je la connaissais bien, mais je dissimulais, je repoussais, j'oubliais.¹²

Ici, l'oubli est clairement volontaire: *obliviscebar* est lié à *noveram*, *dissimulabam* et *cohiebam*. Il savait (*noveram*) que l'image de Dieu de son esprit était obscurcie et difforme. Il n'oubliait pas sa propre iniquité lorsqu'il raconte que, dans son adolescence, il pleurait la mort de Didon: "l'on me contraignait à retenir la course égarée de je ne sais quel Énée, en oubliant mes propres égarements, et à pleurer la mort de Didon parce qu'elle se tua par amour, cependant que moi-même, je trouvais dans ces lettres la mort loin de toi, ô Dieu".¹³ Lorsque saint Augustin écoutait le récit de Pontianus, où, lorsqu'il lisait saint Paul, il devenait conscient de ses propres péchés, il était comme réveillé par ce qu'il écoutait et lisait. Mais face à cette connaissance, il préférait faire comme si elle n'existant pas. C'est pourquoi ici *oublier* est lié à *dissimulo* et *cohibo*. L'une des significations du premier verbe est "cacher, mais en général par rapport à quelque chose de honteux".¹⁴ Dans le texte du livre VIII, oublier est certainement un acte de l'esprit. Le verbe *cohibo* signifie, entre autres, l'acte de maintenir ses pensées écartées de quelque chose.¹⁵

Oublier, pour saint Augustin, a également une signification active, mais elle peut être positive ou négative. Dans le texte qui nous occupe, saint Augustin considère négativement son désir d'oublier sa laideur, puisque c'est une forme de lâcheté: "je voyais et j'étais horrifié; mais il n'y avait pas de lieu où fuir (*fugerem*) loin de moi". Il voulait échapper à lui-même en oubliant ce qu'il était. Cependant, dans le contexte de l'épître de saint Paul, il est bon d'oublier *le chemin parcouru*. Il demande même à Dieu de l'aider à oublier. Dès lors, que signifie cet oubli du chemin parcouru, en quoi oublier ce qui est passé est-il bénéfique ? Afin de répondre à cette question et de découvrir ce sens d'oublier, on doit considérer trois interprétations que saint Augustin fait du chemin parcouru, qui varient selon le contexte dans lequel elles se trouvent, mais qui révèlent les différentes dimensions du renouvellement de l'image de l'esprit.

2. L'oubli actif et positif: "Oubliant le chemin parcouru"

L'oubli purifie l'intelligence

Les deux fois où saint Augustin cite l'épître de saint Paul dans *De Trinitate*, c'est toujours dans le contexte d'approfondissement du mystère de la Trinité. La première

¹² Saint Augustin, *Confessiones* VIII, VI, 16: "Tu autem, Domine, inter verba eius retorquebas me ad me ipsum, auferens me a dorso meo, ubi me posueram, dum nolle me attendere, et constituebas me ante faciem meam 76, ut viderem, quam turpis essem, quam distortus et sordidus, maculosus et ulcerosus. Et videbam et horrebam, et quo a me fugerem non erat. Et si conabar avertere a me aspectum, narrabat ille quod narrabat, et tu me rursus opponebas mihi et impingebas me in oculos meos, ut invenirem iniquitatem meam et odissem. Noveram eam, sed dissimulabam et cohiebam et *obliviscebar*".

¹³ Saint Augustin, *Confessiones* I, XII, 20.

¹⁴ Dictionnaire Gaffiot. www.gaffiot.fr, s.v. "dissimulo".

¹⁵ Dictionnaire Gaffiot.

citation se trouve dans le premier livre, lorsqu'il mentionne deux difficultés majeures auxquelles il est confronté lorsqu'il commence à méditer le mystère de la Trinité: l'unité substantielle de trois personnes et le saint-Esprit non engendré par le Père. Avec la citation de saint Paul, il montre l'attitude avec laquelle il convient d'aborder un tel mystère: "Ce n'est pas, certes, que j'aie déjà conquis le prix ou déjà atteint la perfection (si l'apôtre ne le prétend point, combien moins encore moi qui suis si loin de lui sous ses pieds!)".¹⁶

Saint Augustin identifie la perfection à l'oubli: "la perfection en cette vie, d'après l'Apôtre, n'est pas autre chose que d'oublier ce qui est en arrière pour tendre, par une tension de tout soi-même, vers ce qui est devant".¹⁷ Que veut-il dire par *ce qui est en arrière*? À mon avis, dans ce contexte, il ne vise pas le péché, puisque saint Augustin est en train de méditer sur la manière de chercher la Trinité (*De Trinitate quomodo inquirendum*). L'oubli du chemin parcouru signifie ici qu'on doit aller au-delà de ce que l'on a déjà saisi. On doit toujours s'élanter vers ce qui se trouve devant, en gardant présent que ce qu'il reste à savoir est beaucoup plus large que ce que l'on sait déjà. Ce qui a été vécu n'est rien par rapport à tout ce qui reste à parcourir. C'est pourquoi saint Augustin s'encourage lui-même et également ses lecteurs à chercher comme devant trouver, et à trouver comme devant chercher encore (*sic ergo quaeramus tanquam inventuri; et sic inveniamus tanquam quaesituri*).¹⁸ Le temps de ces verbes indique que le passé n'a aucune place, qu'il a totalement été *oublié*. En effet, saint Augustin connaît le danger de rester ancré dans le passé: il peut empêcher une vraie écoute.¹⁹ Le fait d'avoir compris quelque chose peut atrophier la capacité d'écoute, nous conduisant à penser que l'on connaît déjà tout ce que l'on peut connaître sur le sujet, qu'on ne peut rien en savoir de plus. Et cela entraîne des conséquences néfastes puisque, sans être prêt à écouter,²⁰ il est impossible de progresser dans la connaissance, d'avancer dans la recherche. Ainsi, lorsque l'on trouve quelque chose, lorsque l'on a saisi une connaissance dans la réflexion (ici du mystère de la Trinité), on doit éviter de trop aimer cette connaissance que l'on possède et désirer plus ce qui vient après, tout ce qu'il reste encore à chercher.

Cette sorte d'oubli montre que chez saint Augustin, l'oubli, bien qu'une privation, peut être aussi une perfection. Ce n'est pas automatiquement que l'on ne se retourne pas pour regarder le passé. Oublier le chemin parcouru est une conquête qui s'obtient en avançant, puisque, tant que l'on est en route, tant qu'il y a un présent, un passé et un

¹⁶ Saint Augustin, *De Trinitate I*, V, 8.

¹⁷ Saint Augustin, *De Trinitate IX*, I, 1: "Perfectionem in hac vita dicit, non aliud quam ea quae retro sunt oblitisci, et in ea quae ante sunt extendi secundum intentionem".

¹⁸ Saint Augustin, *De Trinitate IX*, I, 1. Il s'inspire de *Eccli. 18, 6*: "lorsque l'homme a achevé, c'est alors qu'il commence".

¹⁹ Saint Augustin, *Discours sur le Psalme 66*, 10: "que le passé ne nous empêche pas d'écouter". *Discours sur les Psalmes, I. Du psaume 1 au psaume 80*, vol. 1, introduction de J. L. Chrétien. Sagesse chrétiennes (Paris: Éditions du Cerf, 2021), 1225.

²⁰ Ici, on peut comprendre toute modalité d'écoute, comme l'écoute d'un texte par la lecture, l'écoute d'un enseignement ou même, l'écoute de la prière.

futur, il pèse sur la mémoire de nos prouesses et de nos accomplissements le danger de “me faire oublier l’excès sur eux de la promesse et de l’excès de ce qui m’a saisi, de celui qui m’a saisi, perpétuelle réserve d’à venir, sur ce que j’ai, moi, saisi”.²¹ Ainsi, oublier le chemin parcouru pour continuer à connaître et approfondir dans le mystère fait partie de la purification, du renouvellement de son image de Dieu dans laquelle l’esprit tout entier est impliqué. Par l’oubli de ce que l’esprit a déjà saisi, l’intelligence se perfectionne progressivement, puisque sa connaissance est chaque fois plus pure, plus fine, plus profonde. De cette manière, l’interprétation de *ea quae retro sunt* comme l’oubli de ce que l’on a atteint et saisi montre l’une des dimensions du renouvellement de l’image: la purification de l’intelligence et de sa connaissance. Comme pour saint Augustin l’image de Dieu de l’esprit est trinitaire, la purification de la volonté et de son amour fait de même partie du renouvellement de l’image. C’est à partir d’une deuxième interprétation de *ce qui est en arrière* que l’on pourra approfondir en quoi consiste l’oubli comme faisant partie de la purification de l’amour.

L’oubli purifie la volonté

Oublier les péchés

Dans le *Discours sur le psaume 39* saint Augustin explique: “qu’est-ce qui est en arrière? L’abîme de la misère; ou qu’est-ce encore? Le lac bourbeux, les charnelles convoitises, les ténèbres”.²² Il utilise des images effrayantes de la nature pour illustrer l’aversion que lui provoquent ses péchés passés qu’il désire oublier: l’abîme, le lac bourbeux, les ténèbres, ce sont des lieux naturels où l’on ne voudrait en aucune manière se trouver, puisqu’ils évoquent la mort. C’est impossible de se sortir tout seul de tels lieux. Saint Augustin montre que le péché est la mort de l’esprit et que l’on ne peut pas le surmonter par soi-même. Dieu seul, à travers son pardon, sauve l’esprit de la misère et seulement grâce à lui, il sera possible d’oublier tous les maux qui ont obscurci et affaibli son image dans l’esprit: “qui me donnera que tu viennes dans mon cœur et que tu l’enivres, afin que j’oublie mes maux et que j’embrasse mon unique bien, toi?”.²³ Ces maux qui ont été décrits par saint Augustin comme des lieux naturels à éviter sont ce que saint Augustin désire oublier, c’est-à-dire qu’ils sont l’objet de son oubli. Dans un texte du traité *Sur la Première épître de saint-Jean*, il utilise également des images qui expliquent très bien le rapport entre l’esprit et ses misères et ses maux: à nouveau, il utilise une image physique afin d’évoquer une réalité spirituelle.

Vide ce qui doit être rempli. Il doit être rempli de bien, verse le mal. Imagine que Dieu veut te remplir de miel. Si tu es rempli de vinaigre, où mets-tu le miel? Il faut verser ce que tu

²¹ Jean-Louis Chrétien, *La joie spacieuse* (Paris: Minuit, 2005), 44.

²² Saint Augustin, *Discours sur les psaumes 39*, 3, p. 558: “Quae retro? Lacus miseriae. Quid est, retro? Limus luti, concupiscentiae carnales, tenebrae iniquitatum”.

²³ Saint Augustin, *Confessiones*, I, V, 5: “Quis dabit mihi, ut venias in cor meum et inebries illud, ut t’obliviscar mala mea et unum bonum meum amplectar, te?”.

portais dans le vase, et aussi nettoyer le vase, même avec effort, en frottant, afin de le rendre apte à une certaine réalité.²⁴

Pour saint Augustin, l'acte d'oublier peut-être interprété comme vider (*exinanio*), verser (*fundo*), nettoyer (*mundandum est*); c'est un processus qui implique plusieurs actes. Dans *De Trinitate*, il dit explicitement qu'il y a deux étapes dans la purification de l'esprit qui est la rénovation de l'image: le pardon des péchés et le progrès dans la rénovation de l'image.

Grâce au pardon, on se *vide* de ses péchés, c'est-à-dire que l'on se libère d'eux *en les versant* dans la miséricorde de Dieu. Lui seul, qui oublie les péchés de l'être humain, pourra effacer définitivement de la mémoire tout le mal commis et qui est source de tourment. Dans le renouvellement de l'image, une fois reçu le pardon de Dieu, on *nettoie* l'esprit,²⁵ on le *frotte*, et l'image de Dieu qui est en lui apparaît de plus en plus nette, belle et authentique. Que signifie *nettoyer*, récupérer la forme originelle, si les péchés ont déjà été pardonnés? C'est purifier la volonté de l'esprit, son désir. Le pardon des péchés est indispensable, mais pas suffisant: il faut que la volonté aime autrement.

Oublier ce qui est temporel

Ce changement dans l'amour de la volonté implique aussi un changement du regard et de l'*intentio* de la volonté:²⁶ il s'agit de "regarder comme écoulé ce qui finit avec le temps! De là vient pour tout cela le mépris de saint Paul qui oubliait tout ce qui est en arrière, c'est-à-dire les choses temporelles, pour tendre vers ce qui est en avant, ou vers les choses de l'éternité".²⁷ Cette deuxième étape du renouvellement de l'image et de la purification de la volonté implique d'oublier tout ce qui est temporel: "oublie ce qui est en arrière, car ce sont des choses temporelles que tu vois".²⁸ Que veut dire "oublier ce qui est temporel"? Signifie-t-il qu'il faut l'ignorer, vivre comme s'il n'existe pas, ou le fuir?

²⁴ Saint Augustin, *In Iohannis Epistulam* 4, 6. Trad. pers. "Exinani quod inplendum est. Bono inplendus es; funde malum. Puta quia melle te vult implere Deus. Si aceto plenus es, ubi mel pones? Fundendum est quod portabat vas; mundandum est ipsum uas, mundandum est etsi cum labore, cum te tritura ut fiat aptum quidam rei".

²⁵ Chez Richard de Saint-Victor apparaît aussi le verbe "nettoyer" pour parler du renouvellement de l'image, mais au lieu d'utiliser le vase comme St Augustin dans ce texte, il parle du miroir qui a été lavé, où brille la lumière de Dieu. Richard de Saint-Victor, *Les douze Patriarches ou Beniamin Minor*, Sources Chrétiennes, éd. J. Châtillon, M. Duchet-Suchaux et J. Longère (Paris: Cerf, 1997), LXXII, 296-298. Pour une étude sur le miroir et la lumière chez Richard de Saint-Victor, voir María José Zegers-Correa, *Estética de la Contemplación en Ricardo de San Víctor. Sabiduría, Caridad, Trinidad* (Turnhout: Brepols, 2025).

²⁶ Saint Augustin, *In Iohannis Epistulam* 4, 9.

²⁷ Saint Augustin, *Enarrationes in psalmos*, 89, 5. *Discours sur les Psaumes*, II. *Du psaume 81 au psaume 150*, Sagesses chrétiennes (Paris: Éditions du Cerf, 2007). Trad. mod.

²⁸ Saint Augustin, *Sermo* 105, 5, 7: "obliviscere praeterita. Quae enim videntur, temporalia sunt". Trad. pers.

Dans cette phrase du *Sermo 105*, comme dans les autres occasions où saint Augustin cite l'épître de saint Paul aux Philippiens, l'oubli du passé est toujours accompagné d'un regard vers l'avenir ; on doit nécessairement regarder en arrière, sauf si l'on est tendu vers le but, la fin du chemin. L'attitude de l'esprit vers son but implique une manière de se rapporter à ce qui est temporel, en l'oubliant ou pas. C'est pourquoi, pour comprendre le sens de l'oubli du temporel, il convient d'analyser les deux attitudes opposées de l'esprit par rapport à Dieu lorsqu'il est en chemin vers lui. Dans le livre 11 des *Confessiones* apparaît explicitement ce contraste :

tourné non pas vers les choses futures et transitoires mais vers celles qui sont en avant et vers lesquelles je suis non pas distendu mais tendu, je poursuis, dans un effort non pas de distension mais d'intention, mon chemin vers la palme à laquelle je suis appelé là-haut pour y entendre la voix de la louange et contempler tes délices, qui ne viennent ni ne passent.²⁹

D'abord, il faut voir qu'à "distensio", s'opposent "extensio" et "intentio". Dans le livre 11 du *De Trinitate*, le mot "intentio" faisait référence à l'attention, l'acte de la volonté qui unit l'objet de la vision à la vision, que ce soit une vision intellectuelle, sensible ou imaginaire; que ce soit un objet intellectuel, sensible ou fantastique. Il s'agissait de l'âme qui se tourne vers un objet particulier, en laissant de côté les autres, par l'attention, par la volonté qui cherche à unir telle chose avec le regard de la pensée. Dans le texte des *Confessiones*, il en est de même pour l'attitude de l'esprit qui cherche à s'unir à quelque chose. Cependant, dans ce cas, le contexte n'est pas un événement psychologique précis, mais plutôt une attitude de l'esprit par rapport à Dieu qui implique la vie tout entière, il s'agit de l'orientation de l'esprit vers Dieu. Cette attitude de l'esprit qui cherche Dieu ne le renferme pas en lui-même, au contraire, elle l'étend et l'élargit, puisque celui qu'elle cherche est au-delà de lui-même. L'esprit qui cherche Dieu le voit *per speculum in aenigmate*, mais il ne se contente pas de cela, il désire le voir face-à-face, il avance, progresse, poursuit son chemin pour se rapprocher de plus en plus de ce but. C'est pourquoi l'*intentio*, cette attitude de l'esprit qui cherche Dieu est aussi *extensio*, puisque celui en qui il a mis son attention est au-delà de lui-même, à la fin de son chemin, et cela le fait avancer, se rapprocher, tendre vers lui, poussé par un désir qui augmente dans la mesure où il s'approche de la fin. Ainsi s'agit-il de la même attitude de l'esprit, la première marquant la concentration de l'esprit qui cherche Dieu alors que la deuxième souligne le fait qu'il cherche un point d'attache au-delà de lui-même.³⁰

De même que, dans un sens purement psychologique, l'âme peut faire l'effort de se focaliser sur une chose comme elle peut se déconcentrer et ne pas fixer son attention sur l'objet qu'elle désirait puisqu'elle a été distraite par d'autres objets, dans la vie spirituelle,

²⁹ Saint Augustin, *Confessiones* 11, 29, 39: "non in ea quae futura et transitura sunt, sed in ea quae ante sunt non distentus, sed extensus, non secundum distensionem, sed secundum intentionem sequor ad palmam supernae vocationis, ubi audiam vocem laudis et contempler delectationem tuam nec venientem nec praetereuntem".

³⁰ Saint Augustin, *La Trinité*. Texte de l'Édition bénédictine (BA 16). Trad. de P. Agaësse, notes en collaboration avec J. Moingt (Paris: Institut d'études augustiniennes, 1997), 589, note 4.

l'esprit peut perdre son orientation, il peut ne pas faire attention à Dieu et se laisser disperser. La deuxième attitude possible de l'esprit, la *distentio*, est celle par laquelle "nous vivons multiples dans le multiple à travers le multiple".³¹ Cela signifie que notre attention, au lieu d'être fixée sur celui qui est l'Un, se laisse accaparer par ce qui est multiple. Ainsi, au lieu d'être unifié dans la recherche de celui qui est Un, lorsqu'il est dédié à ce qui est multiple, l'esprit s'éparpille et se divise: "je me suis éparpillé dans les temps dont j'ignore l'ordonnance et les variations tumultueuses qui mettent en lambeaux mes pensées, les entrailles intimes de mon âme".³² Que le plus profond de l'âme (*intima viscera animae meae*) soit dispersé (*dilaniantur*) sous-entend aussi que le désir est multiplié par ce qui est multiple et que cette division du désir "s'accompagne d'une perte d'intensité, comme inversement sa concentration l'élargit et lui permet de s'élargir toujours davantage en lui donnant toute la force de sa concentration".³³ La capacité d'aimer de l'esprit diminue, puisqu'il ne peut pas concentrer ses efforts sur une seule chose mais il la gaspille dans de multiples choses. C'est-à-dire que, lorsque l'esprit est distrait par ce qu'il rencontre, il n'a plus l'intérêt d'avancer vers la fin, il reste bloqué et sa progression n'a pas lieu, puisqu'il ne tend (*extendi*) pas vers.

Lorsque saint Augustin parle de *l'intentio* et *l'extensio*, l'accent est mis sur ce qui est devant et il explique ce que signifie cette attitude. Pour ce qui est en arrière, ce qui est temporel, il dit seulement qu'il faut l'oublier. En quoi l'oubli de ce qui est en arrière fait-il partie de *l'intentio* et *l'extensio*? Comment doit-on aborder ce qui est temporel dans cette progression de l'esprit vers Dieu? Avant de répondre à ces questions, nous devons éviter de faire la simplification suivante: puisque c'est mauvais d'être distrait par les choses temporelles, comme c'est le cas dans la *distentio*, cela signifierait que nous devons refuser le temporel et le fuir, en cherchant Dieu. En réalité, l'alternative entre *distentio* et *extensio* n'est pas un choix entre aimer le temps et haïr le temps, puisque cela impliquerait que la temporalité dans laquelle l'homme se trouve est quelque chose de négatif. Au contraire, pour saint Augustin, c'est justement dans le temps que s'opère le renouvellement de l'image; c'est dans le temps que l'esprit pourra devenir chaque fois plus semblable à celui dont il est image. Ce qui est indésirable est une manière de vivre dans le temps: la distension.³⁴

Cette pensée de saint Augustin est présente dans l'interprétation qu'il fait du passage de Marthe et Marie, qui reçoivent chez elles Jésus. Elles ont deux manières de se diriger vers lui: Marie restait à côté de Jésus, et "elle était inoccupée, elle apprenait, elle louait. En revanche, sa sœur Marthe était occupée avec beaucoup des choses. Elle faisait ce qui

³¹ Saint Augustin, *Confessiones* XI, XXIX, 39: "nos multos, in multis per multa".

³² Saint Augustin, *Confessiones* XI, XXIX, 39: "ego in tempora dissilui, quorum ordinem nescio, et tumultuosus varietatibus dilaniantur cogitationes meae, intima viscera animae meae".

³³ Chrétien, *La joie spacieuse*, 46.

³⁴ Chrétien, *La joie spacieuse*, 46: "la distension ne caractérise pas l'essence du temps humain en général, mais seulement le temps de l'homme pécheur. Elle se spécifie donc par ce qui lui manque, mais que la grâce peut lui redonner, non pas en l'arrachant au temps, mais en lui faisant vivre le temps autrement".

est propre à la vie, pas encore à la patrie: elle faisait ce qui est propre au pèlerinage, pas encore à la possession".³⁵ Saint Augustin dit que les tâches temporaires dont s'occupait Marthe étaient nécessaires et bonnes. Le problème ici n'est pas les activités de Marthe, mais le fait de ne pas se rendre compte qu'elles étaient passagères, qu'elles allaient disparaître lorsqu'elle se trouverait face à face avec Dieu. Par sa remarque faite à Jésus concernant sa sœur, elle ne reconnaissait pas que l'activité de Marie était la meilleure, puisqu'elle est une anticipation de cette vision face-à-face que son esprit atteindra lorsque Marie aura achevé sa route. Saint Augustin a donc une vision positive de ce qui est temporel. Le négatif est la place excessive que l'on consacre aux choses temporelles au point d'en oublier l'éternel, vers lequel on est en chemin.

Une fois expliqué ce que sont l'extension et l'intention de l'esprit qui chemine vers Dieu et considéré que ce qui est temporel est quelque chose de bon pour saint Augustin, on est en conditions pour voir directement ce qu'est l'oubli du temporel qui apparaît dans le fragment du *Discours sur le psaume 85*:

l'on doit regarder comme écoulé ce qui finit avec le temps! De là vient pour tout cela le mépris de saint Paul qui oubliait tout ce qui est en arrière, c'est-à-dire les choses temporelles, pour se tendre vers ce qui est en avant ou vers les choses de l'éternité.³⁶

Oublier le temporel est accompagné de *postposuit intentio*. Dans ce texte, saint Augustin explicite qu'il y a une *intentio* du temporel. Non seulement il reconnaît le temporel, mais il exprime que l'esprit tend vers lui et entretient un lien avec ce qui est du monde.

Si l'on revient à la signification purement psychologique d'*intentio*, on verra que, lorsque l'âme s'est concentrée sur une chose, elle oublie les autres, ne faisant pas attention à celles-ci, par exemple, lorsque je suis au musée, concentrée sur un tableau, je ne regarde pas les autres tableaux relégués au second plan. L'oubli de ces tableaux est comme la contrepartie de l'attention que je donne au tableau que je regarde. C'est pareil lorsqu'une trinité déjà intérieure se forme, qui n'est pas formée par un objet extérieur, le sens et la volonté, mais par une connaissance déjà présente dans la mémoire, le regard de la pensée et la volonté. Si je pense à un souvenir, à une connaissance, à une image, en même temps j'oublie tous les autres contenus de la mémoire, c'est-à-dire que, sans disparaître, ils restent présents en arrière-plan, d'une manière latente, comme *notitia*. En ce sens, la cogitation de quelque chose implique la *notitia* des autres choses, puisqu'elles ne sont pas pensées, actualisées à ce moment. Cela est dû au fait que nous ne pouvons pas

³⁵ Saint Augustin, *Sermo 255*, II, 2: "Maria elegerat, quae vacabat, discebat, laudabat: Martha vero soror eius, circa plurima fuerat occupata. Evidem agebat rem necessariam, sed non permansuram: agebat rem viae, nondum patriae: agebat rem peregrinationis, nondum possessionis". Trad. pers.

³⁶ Saint Augustin, *Enarrationes in psalmos*, 89, 5. Discours sur les Psaumes, II. Trad. mod. "Omnia quae temporis fine clauduntur, pro transactis habenda sunt. unde et ea sibi Apostoli postposuit intentio, quae retro sunt obliscentis, ubi temporalia cuncta oportet intellegi; et in ea quae ante sunt extenti, quae appetitio est aeternorum".

penser en acte toutes nos connaissances, puisque notre verbe mental est limité et intermittent. Il ne peut pas illuminer d'un seul acte toute la mémoire.

Dans le texte que l'on est en train d'analyser, oublier "ce qui est passé" est, comme dans le cas de la perception ou de la pensée, mettre au second plan les choses temporelles. Cependant, la sorte d'oubli mentionnée par saint Augustin lorsqu'il cite saint Paul n'est pas équivalente au phénomène psychologique de l'oubli d'une chose impliquée dans l'attention d'une autre (même si ce phénomène peut servir comme point de départ pour sa compréhension) pour différentes raisons.

D'abord, parce qu'il ne s'agit pas de l'oubli d'un contenu, que ce soit d'une image sensible, ou bien d'un contenu de la mémoire. Ce qui reste en second plan à cause d'une autre attention est une *intentio* de l'esprit. Il faut remarquer dans ce texte que, pour saint Augustin il existe dans l'esprit non seulement l'*intentio* de l'éternel mais aussi du temporel. Cette *intentio* du temporel n'est pas négative puisqu'il ne dit pas qu'il faille la supprimer ou s'en échapper: il faut la placer après (*postpono*).³⁷ De cela découle une deuxième différence: il s'agit d'un acte. Cet oubli n'est pas le simple résultat de l'attention à une autre chose, puisque l'*intentio* doit être placée, d'où le verbe "*postpono*". En revanche, lorsque l'on se remémore un souvenir, l'oubli de tous les autres souvenirs s'opère automatiquement, parce que l'on ne peut pas rappeler tous les souvenirs d'un coup. Mais oublier les choses temporelles, les mettre au second plan, requiert un effort. Donner la place qui correspond à l'*intentio* du temporel n'est pas évident puisqu'il existera toujours, avec le temporel, le risque d'oublier l'éternel et de donner au temporel la place de l'éternel, ce qui était arrivé à Marthe.

Il existe une troisième différence entre l'oubli comme simple phénomène psychologique et l'oubli du temporel. Pour saint Augustin, oublier ce qui est temporel c'est intégrer l'*intentio* du temporel à l'*intentio* de l'éternel. C'est l'intégration d'une tendance de l'esprit à une autre, "en rapportant son amour du temporel à l'éternel, du visible à l'intelligible, du charnel au spirituel, en reférant et en affaiblissant la convoitise, pour s'attacher par la charité aux biens spirituels".³⁸ Oublier le temporel fait donc partie de la purification de l'amour de l'esprit, comme on l'avait dit plus haut. C'est en oubliant ce qui est temporel, en le mettant à une place secondaire, que l'on pourra aimer Dieu à travers les créatures. Ainsi, il ne s'agit pas de supprimer notre amour pour le temporel, il s'agit de l'élever vers Dieu, vers celui qui a créé le temporel.

Mais l'on pourrait se demander: comment peut-on oublier le temporel lorsque l'on y fait explicitement attention? L'expérience quotidienne indique qu'il n'est pas possible de

³⁷ C'est pourquoi je ne traduirai pas *posposuit intentio* par "mépris", mais je garderai plutôt la signification la plus littérale du verbe *postpono* qui apparaît dans le Gaffiot: "placer après, en seconde ligne, mettre au-dessus de, faire moins de cas de".

³⁸ Saint Augustin, *De Trinitate*, XIV, XVI, 23: "transfert amorem a temporalibus ad aeterna, a visibilibus ad intelligibilia, a carnalibus ad spiritualia; atque ab istis cupiditatem frenare atque minuere, illisque se charitate alligare diligenter insistit".

penser tout le temps à Dieu. Cependant, comme on va essayer de le montrer, faire attention au temporel, au sens psychologique, en même temps que l'oublier, au sens spirituel, constitue une possibilité. L'oubli du temporel fait partie de la purification de l'amour de l'esprit qui se tourne vers le temporel en le référant à Dieu qui demeure à la première place, à la fin du chemin. Et cette purification du désir de l'esprit, dans laquelle on intègre notre désir du temporel à celui de l'éternel, est un processus qui se fait tout au long de la vie, lorsque l'esprit marche vers Dieu et que son image dans l'esprit devient de plus en plus renouvelée. L'oubli du temporel, dans la majorité des cas, n'a pas lieu en rapportant explicitement le temporel à Dieu: il ne s'agit ici pas de penser à oublier le temporel en le rapportant à l'éternel dans chaque activité quotidienne. Il s'agit simplement de discerner si l'on se tourne vers les choses temporelles qui nous entourent, avec "une volonté saine qui les référerait à quelque chose d'utile" ou "avec cette honteuse convoitise qui l'y tient étroitement attachée".³⁹

Si l'on n'arrive pas à oublier le temporel, cela signifie que l'on y reste attaché, que notre désir ne peut pas être dilaté, intensifié vers ce qui se trouve en avant. Sans oublier le temporel, ce qui, dans l'image du marcheur qui s'élance vers Dieu, est représenté "en arrière", avancer s'avère impossible. Ainsi, lorsque l'esprit oublie les choses temporelles en référant son désir d'elles à l'amour qu'il a pour Dieu, il progresse. Autrement dit, l'image qu'il est de Dieu se renouvelle, puisqu'il est davantage semblable à lui. L'homme non seulement se renouvelle dans l'amour, "il se renouvelle dans la connaissance de Dieu",⁴⁰ ce qui implique d'oublier ce qu'il a déjà saisi, de laisser au second plan ce qu'il connaît déjà de Dieu et de mettre à la première place tout ce qui lui reste encore à approfondir.

3. L'oubli de soi et la *memoria sui*

Or, on pourrait se demander si, dans ce progrès du renouvellement de l'image où il faut oublier les choses temporelles et qui, selon saint Paul et la foi chrétienne, culmine dans une vision face à face avec Dieu, l'esprit s'oublie de lui-même, perdant ainsi progressivement son être: reste-t-il toujours une *memoria sui* ou l'oubli serait-il absolu? On a déjà dit que, dans les *Confessiones*, saint Augustin n'envisage pas un oubli absolu des choses, montrant qu'une mémoire persiste toujours quand on oublie. Pourtant, la question posée par rapport à l'oubli absolu de soi nécessite une réponse au-delà des *Confessiones*. Cette question implique d'abord la réponse à une autre question: une perte totale de l'image survient-elle lorsque l'esprit s'attache excessivement à ce qui est inférieur à lui ? Si l'esprit humain n'est pas Dieu mais pas non plus assimilable aux choses temporelles, son amour excessif pour les deux extrêmes, ne le conduirait-il pas à l'oubli total de soi? En ce qui concerne l'amour excessif des choses temporelles, saint Augustin

³⁹ Saint Augustin, *De Trinitate*, XI, III, 6: "non laudabilem voluntatem, qua haec ad utile aliquid referat, sed turpem cupiditatem qua his inhaerescat".

⁴⁰ Saint Augustin, *De Trinitate*, XIV, XVII, 23. "Renovatur autem in agnitione Dei".

dit que l'esprit peut agir comme (*tanquam*) s'il était oublié de lui-même: "en effet, en maintes occasions, l'esprit, comme oublier de lui-même, agit sous l'empire de la concupiscence (*multa enim per cupiditatem pravam, tanquam sui sit oblita, sic agit*)".⁴¹ Agir comme oublié de soi-même, c'est ne pas vivre selon sa propre nature. Ainsi, au lieu de gouverner, l'esprit se laisse gouverner par ce qui est inférieur à lui, car il ne rapporte pas son amour de ce qui est temporel et visible à l'éternel et l'invisible: il agit sous l'emprise de la concupiscence. Distendu et divisé, l'amour de l'esprit reste réduit à ce qui est inférieur à lui au lieu d'embrasser des horizons plus grands en cherchant ce qui est supérieur à lui-même. Il agit comme s'il avait oublié qu'il est capable d'un amour plus grand.

En effet, l'esprit n'a pas oublié cela, parce que sa capacité d'aimer n'a pas disparu, comme sa capacité de connaître. C'est-à-dire que l'image trinitaire de l'esprit "peut être usée au point de n'apparaître presque plus, elle peut être enténébrée et défigurée, elle peut être claire et belle, elle ne cesse pas d'être".⁴² Pour une image trinitaire de l'esprit, il convient d'ajouter à la volonté et à la connaissance, la mémoire de soi. L'esprit ne s'oublie jamais puisqu'il ne cesse de se souvenir de lui-même,⁴³ ce qui signifie qu'il est toujours présent à lui-même. C'est pourquoi saint Augustin utilise "*tanquam*". Dès lors, s'il est toujours présent à lui-même de manière qu'il ne s'oublie jamais, à quoi *tanquam sit oblita* fait-il référence?

Que l'esprit soit comme oublié de lui-même est une des marques de sa *distentio*, dont la cause est la concupiscence. Cet éparpillement de l'esprit rend difficile qu'il se pense et qu'il accède à son image trinitaire, à la capacité de connaître et d'aimer ce qu'il possède. À cause de la *distentio*, il agit comme s'il avait oublié cela, sans prêter attention à sa propre nature et s'assimilant progressivement aux bêtes.⁴⁴ Mais, comme il est toujours capable d'une connaissance et d'un amour plus grand, dépassant les choses temporelles et sensibles, c'est-à-dire, puisqu'il reste à jamais capable de Dieu (*capax Dei*), il pourra se penser encore et devenir, un jour, conscient d'une telle connaissance et d'un tel amour. L'identité de l'esprit, l'image de Dieu en lui ne disparaît jamais, bien qu'elle soit très obscure. Il y a toujours une marque de Dieu dans l'esprit humain, l'image de Dieu, occulte et latente, qui est une mémoire préconsciente ou inconsciente de Dieu.⁴⁵ Ainsi, la présence de Dieu à l'esprit ne disparaît jamais, même si elle reste dans la pénombre. De même que

⁴¹ Saint Augustin, *De Trinitate*, X, V, 7.

⁴² Saint Augustin, *De Trinitate*, XIV, IV, 6: "sive ita obsoleta sit haec imago, ut pene nulla sit, sive obscura atque deformis, sive clara et pulchra sit, semper est". Pour l'évolution de la pensée de saint Augustin sur ce point, voir Olivier Boulnois, *Au-delà de l'image. Une archéologie du visuel au Moyen Âge* (Paris: Editions du Seuil, 2008), 50-51 et Isabelle Bochet, "Le statut de l'image dans la pensée augustinienne", *Archives de Philosophie* 72/2 (2009): 259-260.

⁴³ Saint Augustin, *De Trinitate*, XIV, XIII, 17.

⁴⁴ Saint Augustin, *De Trinitate*, XII, XI, 16.

⁴⁵ José Morán, "Hacia una comprensión de la *memoria Dei* según san Agustín", *Augustiniana* 10/13 (1960): 185-234, 213.

la *memoria Dei* demeure toujours dans l'esprit humain, la mémoire de soi également est ineffaçable.

Par l'expression “*tanquam sit oblita sui*”, saint Augustin remarque justement la dimension de la mémoire de soi, qui est la condition de possibilité de l'accès à l'intelligence et à l'amour de soi. La mémoire de soi est “ce qui permet à l'esprit d'être présent à lui-même afin de pouvoir se comprendre par sa propre pensée et unir, par l'amour qu'il se porte, la mémoire et l'intelligence”.⁴⁶ Si cette présence à soi disparaissait, l'esprit ne pourrait plus se penser. En ce sens, puisque la présence à soi ne cesse pas, l'esprit ne peut pas s'oublier de lui-même. C'est pourquoi l'oubli de soi n'existe pas et il ne dit pas simplement “*oblitus sui*”. Dans un autre texte du même livre apparaît également l'oubli de soi. Saint Augustin explique le psaume IX en se référant aux nations du peuple d'Israël et en examinant l'attitude de l'esprit par rapport à Dieu:

en oubliant Dieu, ce qui revenait à oublier leur propre vie, elles s'étaient tournées vers la mort, c'est-à-dire vers l'enfer. Mais quand on les fait se ressouvenir du Seigneur, elles se retournent vers lui, comme revivifiées par ce ressouvenir de leur vie dont elles étaient dans l'oubli.⁴⁷

Ce texte n'est-il pas en contradiction avec ce que l'on vient de dire? Comment l'esprit peut-il s'oublier de lui-même s'il ne cesse jamais de se souvenir? Avant de répondre cette question, il convient à nouveau de prêter attention à l'adverbe “*tanquam*”. Dans le premier texte du livre X, cet adverbe était accompagné d'un subjonctif, ce qui signifierait “comme si”.⁴⁸ Dans le texte du livre XIV qui nous concerne, cet adverbe n'est pas accompagné d'un subjonctif, de sorte que la signification correspondante est “de même que”.⁴⁹ C'est pourquoi P. Agaësse a traduit “*tanquam obliviscendo vitam suam*” par “ce qui revenait à oublier leur propre vie”, et non par “comme si elles oubliaient leur propre vie”,⁵⁰ notamment, traduisent “comme si”. De plus, à la fin du texte, l’“oubli de leur propre vie” n'est pas accompagné par “*tanquam*”. Ainsi, l'esprit oublie sa propre vie, ce qui pourrait sembler contradictoire, quand, dans d'autres parties du *De Trinitate*, saint Augustin a justement insisté sur le contraire.

⁴⁶ Saint Augustin, *De Trinitate*, XIV, XI, 14: “sic in re praesenti quod sibi est mens, memoria sine absurditate dicenda est, qua sibi praesto est ut sua cogitatione possit intelligi, et utrumque sui amore conjungi” .

⁴⁷ Saint Augustin, *De Trinitate*, XIV, XIII, 17: “Obliviscendo autem Deum, tanquam obliviscendo vitam suam, conversae fuerant in mortem, hoc est, in infernum. Commemoratae vero convertuntur ad Dominum, tanquam reviviscentes reminiscendo vitam suam, cuius eas habebat oblivio”.

⁴⁸ Dictionnaire Gaffiot, s.v. “*tanquam*”.

⁴⁹ Dictionnaire Gaffiot, s.v. “*tanquam*”.

⁵⁰ Traduction italienne de La Nuova Biblioteca Agostiniana: “dimenticandosi di Dio, come se si fossero dimenticate della loro vita”. *La Trinità*, Convento Agostiniano della Basilica di San Nicola da Tolentino (Rome: Città Nuova Editrice, 2002). Traduction espagnole de la Biblioteca de Autores Cristianos: “al olvidar a Dios, como si hubieran olvidado su vida, cayeron en la muerte, es decir, en el infierno”. *La Trinidad*, trad. de Fr. Luis Arias (Madrid: BAC, 1957).

Pour comprendre le sens d’“oubli” dans ce texte, il faut tenir compte que, pour saint Augustin, cet oubli des nations ne va pas jusqu’à ne pas se souvenir de Dieu, même lorsqu’on le leur rappelle. C’est-à-dire qu’il ne s’agit pas d’un oubli total. On peut dire la même chose de l’oubli de leur propre vie: celle-ci n’a pas disparu, elle continue à être présente, la possibilité de rappel existe. Ainsi, l’oubli se trouve à un niveau moins profond que dans le premier texte. L’esprit se souvient toujours de lui-même, dans le sens qu’il est toujours présent à lui-même et l’image qu’il est de Dieu ne disparaît pas. Ici, l’oubli n’est pas à ce niveau, dans la mémoire de soi, mais dans la pensée: les peuples s’oublient d’eux-mêmes dans le même sens que l’esprit ne se pense pas lui-même, il n’accède pas à la connaissance de soi et à l’amour de soi. C’est pourquoi la traduction de P. Agaësse de “reminiscendo” par “se ressouvenir” et non “se souvenir” est très judicieuse. Elle respecte l’idée que l’esprit se souvient toujours de lui-même, bien qu’il ne se ressouvenne pas toujours, c’est-à-dire, qu’il n’explicite pas toujours ce souvenir par sa pensée.

Mais le plus important dans ce texte est que, pour saint Augustin, on ne s’oublie pas de soi-même lorsque l’on se ressouvent de Dieu. Au contraire, il identifie le ressouvenir de Dieu et la conversion à lui au ressouvenir de sa propre vie.

Lorsque l’esprit tourné vers l’extérieur se ressouvent de Dieu, il reconnaît qu’il n’y a pas seulement ce qui est temporel, visible et changeable, mais aussi l’éternel, l’invisible et l’immuable. Cette découverte se donne toujours, à l’intérieur de l’esprit, dans une prise de conscience de sa propre dignité: s’il devait choisir entre deux biens qui ne peuvent pas être choisis en même temps et que le choix d’un bien implique la perte de l’autre, à savoir, soit les biens auxquels l’esprit est attaché, soit lui-même, il préférerait se garder sans aucun doute. Et c’est justement, pour se choisir et s’aimer plus lui-même que les autres choses, qu’il doit se connaître et se souvenir de lui-même. Et c’est justement, pour se choisir et s’aimer plus lui-même que les autres choses, qu’il doit se connaître et se souvenir de lui-même.

Cependant, la conscience de la trinité intérieure, à savoir, la conscience de la connaissance de soi, de l’amour de soi et de la mémoire de soi, n’implique pas nécessairement le ressouvenir de Dieu. Un mouvement de l’extérieur vers l’intérieur, où l’esprit se sait supérieur au reste, a déjà eu lieu, mais il doit encore passer “par-delà ma mémoire pour arriver à celui qui m’a séparé des animaux et m’a fait plus sage que les oiseaux du ciel”.⁵¹ Dans le livre XV de *La Trinité*, saint Augustin dit en quoi consiste ce dépassement par lequel l’esprit, au-delà de se savoir supérieur aux choses parce qu’il est conscient de son intelligence, de sa mémoire et de sa volonté, se ressouvent de Dieu tout en se ressouvenant de sa dignité la plus profonde: il s’agit, ici, de voir l’esprit en tant qu’image, c’est-à-dire de rapporter ce que l’on voit dans l’esprit à celui dont il est l’image, de sorte que “par le moyen de l’image que l’on voit en la contemplant, on puisse aussi voir Dieu en le pressentant”.⁵² Si l’esprit ne voit pas qu’il est comme un miroir à travers lequel voir

⁵¹ Saint Augustin, *Confessiones*, X, XVII, 26: “Transibo ergo et memoriam, ut attingam eum, qui separavit me a quadrupedibus et a volatilibus caeli sapientiorem me fecit”.

⁵² Saint Augustin, *De Trinitate*, XV, XXIII, 43.

Dieu, il ne se ressouvent pas de lui et non plus à l'image de Dieu, ce qui est le mystère le plus profond qu'il porte en lui-même. Ce passage de la conscience de soi comme ne cessant jamais de se connaître, de s'aimer et de se souvenir, à reconnaître dans l'esprit l'image trinitaire de Dieu est possible grâce à la foi qui purifie le cœur.⁵³

Le ressouvenir de l'esprit de Dieu⁵⁴ et la conversion à lui n'impliquent pas l'oubli de l'esprit, au contraire, c'est en Dieu qu'il peut se ressouvenir de la manière la plus profonde possible, parce qu'il reconnaît en lui-même l'image trinitaire de Dieu. Mais saint Augustin va plus loin et il dit que ce ressouvenir est revivifiant (*reviviscentes*). Cela signifie que l'esprit récupère la vie qui s'était amoindrie en lui ou, autrement dit, l'image qui s'était décolorée, déformée et obscurcie récupère sa forme authentique, se renouvelle, parce qu'elle reçoit une vie supérieure. C'est pourquoi le ressouvenir de Dieu n'annule pas l'identité de l'esprit, au contraire, il rend l'esprit capable d'une vie supérieure, capable de participer à la vie de Dieu. Et non seulement la vie de Dieu n'efface pas l'être de l'esprit, mais il l'élargit dans une mesure que l'esprit, par ses propres forces, ne serait pas capable. C'est justement dans ce ressouvenir de Dieu et cette conversion à lui que l'esprit est tendu (*intentio*) vers Dieu en même temps qu'il s'étend (*extensio*) en lui, en laissant dilater son désir et affiner sa propre intelligence.

Conclusion

L'esprit ne s'oublie jamais dans le sens fort du terme, c'est-à-dire, qu'il est toujours présent à lui-même. La mémoire de soi ne disparaît pas, puisque cela signifierait que l'esprit arrête d'être esprit et ce serait donc la disparition de l'image de Dieu. Mais il peut s'oublier de lui-même dans le sens qu'il n'est pas conscient de sa supériorité par rapport aux choses temporelles qu'il aime, oubliant même l'amour plus grand dont il est capable. C'est pourquoi, afin que l'esprit ne s'oublie pas dans ce second sens, se ressouvenir de Dieu est nécessaire, en trouvant dans la trinité de son esprit l'image de la Trinité de Dieu. Ce pas, qui n'est pas possible sans la foi, vient accompagné d'un oubli positif et actif du temporel⁵⁵ qui fait partie de la purification de la volonté et de l'intelligence de l'esprit.

⁵³ Saint Augustin, *De Trinitate XIV XII*, 15. Pour voir un développement plus précis de ce passage de la trinité de la conscience de soi à la trinité de la sagesse, dans laquelle l'esprit se reconnaît comme image de Dieu, lire la note 48 de J. Moingt dans *La Trinité*, 637.

⁵⁴ Pour comprendre la différence entre la réminiscence platonicienne et la *Memoria Dei* augustiniennne, voir, Jean Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin* (Paris: Vrin, 2004), 246-248.

⁵⁵ Cette idée est aussi présente chez St. Jean de la Croix: "olvido de lo criado, memoria del Criador, atención a lo interior, y estarse amando al Amado" "Letrillas" en *Obras completas: texto crítico-popular*, 2eme éd. (Burgos: Monte Carmelo, 1972). Pour une étude sur la relation entre la mémoire et l'oubli chez Jean de la Croix, voir Chrétien, *L'inoubliable et l'inespéré*, 112-114. "Le vide et le dénuement de la mémoire, privée, vraiment privée de ses trésors, où tout trésor en fin de compte aboutit, ne sont pas sa destruction, mais sa purification, son élévation, sa transfiguration opérées par Dieu. Pour s'accomplir, et pour recevoir Dieu lui-même dans l'espérance, la mémoire doit

Les trois interprétations différentes de saint Augustin sur l'oubli de ce qui est en arrière (l'oubli des connaissances, l'oubli des péchés et l'oubli du temporel) montrent d'une part que le renouvellement de l'image de l'esprit implique la purification de sa connaissance et de son amour et, d'autre part, que cette purification est un processus qui ne s'achève pas simplement avec le pardon des péchés mais évolue dans un progrès de l'esprit cheminant dans le temps vers Dieu. C'est pourquoi l'oubli de ce qui est temporel pourrait aussi revêtir une dernière signification générale: oublier le temporel, c'est oublier la connaissance limitée acquise dans le temps, c'est oublier les péchés commis et oublier les désirs passagers des choses temporelles pour se rappeler une personne plus grande que les fautes, que les désirs et que les connaissances, qui pardonne et qui nous attire à elle en accroissant notre connaissance et en dilatant notre désir. Sans la purification de l'esprit, ce qui revient à dire: sans le progrès dans le renouvellement de l'image, l'image trinitaire de l'esprit reste cachée dans la mémoire et l'esprit n'explique pas le mystère qu'il est, il n'est pas conscient de sa dignité la plus haute.

Cette purification de l'intelligence et de la volonté, dans laquelle l'esprit devient de plus en plus semblable à Dieu, ne culmine pas, selon saint Augustin, dans un état de l'esprit où il reste absorbé par Dieu en perdant son identité. D'une part, parce que lorsque l'esprit s'unira à Dieu, il possédera la plénitude de la forme qu'il devait atteindre;⁵⁶ d'autre part, il demeurera en raison même du face-à-face avec Dieu. Il sera dans la communion la plus parfaite avec Dieu. L'altérité entre Dieu et lui persistera toujours, mais sans médiation, sans miroir.

María Guibert-Elizalde
mguibert@unav.es

Fecha de recepción: 10/04/2025

Fecha de aceptación: 13/05/2025

passer par l'oubli, entrer dans l'oubli. L'oubli est la pointe de la mémoire, celle qui vient au contact du brasier". Chrétien, *L'inoubliable et l'inespéré*, 112-113.

⁵⁶ Saint Augustin, *De Trinitate*, XIV, XVI, 25.

LA TINIEBLA DIVINA EN DIONISIO AREOPAGITA Y BUENAVENTURA

THE DIVINE DARKNESS IN DIONYSIUS THE AREOPAGITE AND BONAVENTURE

Blanca Bistué

Universidad de Navarra

Resumen

Este estudio tiene como objetivo presentar algunas claves para comprender la noción de *tiniebla divina* en el pensamiento de Dionisio Areopagita y en el de san Buenaventura. Esta noción se vincula al tipo de conocimiento posible relativo al carácter inefable de Dios, donde pierde peso el intelecto y cobra importancia la unión y el afecto, debido al carácter excesivo del objeto conocido. Se prestará especial atención al texto de la *Teología mística* del Areopagita y al *Itinerarium mentis in Deum* de Buenaventura, por ser dos obras especialmente relevantes que permiten una rica lectura paralela, en que se descubren puntos en común y también diferencias esenciales.

Palabras clave

Dionisio Areopagita; Buenaventura; tiniebla divina; teología mística; unión

Abstract

This study aims to present some key insights for understanding the notion of *divine darkness* in the thought of Dionysius the Areopagite and Saint Bonaventure. This notion is linked to the kind of knowledge that can be gained concerning the ineffable nature of God, where the intellect loses prominence, and union and affection gain importance due to the excessive nature of the known object. Special attention will be given to the *Mystical Theology* of the Areopagite and Bonaventure's *Itinerarium Mentis in Deum*, as these two highly significant works allow for a rich comparative reading, revealing both commonalities and essential differences.

Keywords

Dionysius the Areopagite; Bonaventure; Divine Darkness; Mystical Theology; Union

Introducción

Dionisio Areopagita (s. v-vi)¹ es una figura de gran influencia en la tradición filosófica y teológica medieval, cuya reflexión sobre el conocimiento de Dios ofrece una respuesta original, a la vez que profundamente enraizada en la tradición neoplatónica. Sus obras fueron objeto de numerosos comentarios a lo largo de los siglos, en particular *Los nombres divinos*, donde desarrolla una teología natural basada en los nombres que la Escritura atribuye a la Divinidad. Sin embargo, en la *Teología mística*, un tratado breve pero de gran profundidad, presenta un enfoque distinto: una teología no discursiva, sino extática, en la que la mente se eleva a Dios más allá del conocimiento racional y penetra en la *tiniebla* del misterio divino. Esta noción de *tiniebla divina* será el eje de este estudio. Su influencia se extiende a pensadores posteriores, entre los que destaca Buenaventura de Bagnoregio (s. XIII), quien en su *Itinerarium mentis in Deum* retoma explícitamente la enseñanza mística de Dionisio.

Tradicionalmente, se ha asociado la luz a la Divinidad, y el propio Dionisio la considera uno de los primeros nombres de Dios. Sin embargo, en su pensamiento también emerge la noción de una *tiniebla* vinculada al encuentro con lo divino. El objetivo de este estudio es esbozar una definición de esta *tiniebla divina*, primero en el *Corpus Dionysiacum* y luego en la interpretación que ofrece Buenaventura. En el trasfondo de esta cuestión subyace un problema central: ¿cómo puede el ser humano aproximarse a Dios, que se manifiesta a través de múltiples nombres inteligibles, pero que al mismo tiempo permanece incognoscible en su misterio? Para abordar esta cuestión se tratará de dar respuesta a las siguientes preguntas: ¿cuál es el estatuto de esta *tiniebla* y cómo se define en relación con la *luz*? ¿Es posible un conocimiento dentro de ella y, de ser así, en qué consiste? ¿Cómo se vincula con la teología apofática del Areopagita? ¿Qué lectura ofrece Buenaventura de esta noción y qué paralelismos y diferencias se pueden observar entre ambos autores?

¹ También conocido como el *Pseudo-Dionisio*, por su identidad ocultada bajo el nombre del converso por san Pablo en el Areópago de Atenas en el siglo I. Aquí se opta por llamarlo simplemente *Dionisio Areopagita* porque no da lugar a confusión respecto al primer Dionisio, que no dejó ninguna obra escrita. Su identidad real permanece desconocida hasta el momento. Por lo general la literatura contemporánea emplea indistintamente ambos nombres, como se ve en los siguientes trabajos recientes: Marilena Vlad, “*Damascius and Dionysius on Prayer and Silence*”, en *Platonic Theories of Prayer*, editado por J. M. Dillon y A. Timotin (Boston: Brill, 2015), 192-212; Werner Beierwaltes, “*Dionysius und Bonaventura*”, en *Denys l’Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, editado por Y. de Andia (París: Institut d’Études Augustiniennes, 1997), 489-501; Anneliese Meis, “*Dionisio Areopagita y el ocultamiento de Dios: Acercamiento a los hitos relevantes de su Wirkungsgeschichte en Occidente*”, *Teología y vida* 40 (1999): 327-371; Ysabel de Andia, *Denys l’Aréopagite: tradition et métamorphoses* (París: Vrin, 2006); Monica Tobon, “*Bonaventure and Dionysius*”, en *The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite*, editado por M. Edwards, D. Pallis y G. Steiris (Oxford: Oxford University Press: 2022), 350-366.

La tiniebla divina en Dionisio Areopagita

La tiniebla divina en el *Corpus Dionysiacum* aparece en el ámbito místico, del mismo modo que la luz ocupa un lugar central en el ámbito discursivo. Mientras que la luz suele asociarse al conocimiento, la tiniebla expresa la insondabilidad de Dios, aquello que trasciende el entendimiento humano y, por ello, permanece oculto. Habitualmente, la oscuridad se identifica con la ignorancia, es decir, con la falta de luz cognoscitiva. Sin embargo, un primer rasgo fundamental de la *tiniebla divina* es que no representa ausencia de luz, sino, por el contrario, su exceso: una *luz excesiva*. Dionisio Areopagita es maestro en este tipo de paradojas y giros del lenguaje: señalar algo a través de su contrario, afirmar y negar para luego afirmar de manera eminente, revelando así la insuficiencia del lenguaje para expresar lo que trasciende el conocimiento humano. La *tiniebla divina* es, pues, oscuridad por exceso de luz. Esta idea encierra una paradoja esencial: si la tiniebla de la ignorancia puede disiparse mediante la luz del intelecto, existe, en cambio, otra tiniebla que, aunque parece oscuridad, es en realidad una luz superior a la luz intelectual. De hecho, la misma luz del intelecto, que disipa la ignorancia, puede convertirse en un obstáculo para entrar en esta *tiniebla más que luminosa* (*ὑπέρφωτον γνόφον*),² como la llama el Areopagita.

Para comprender esta paradoja, es esencial distinguir dos maneras en que la *Luz divina* puede ser predicada: como *luz inteligible* y como *luz inaccesible*.³ Esta distinción no sugiere una composición en Dios –cuyo ser es absolutamente simple– sino que responde a una doble dimensión del conocimiento teológico: por un lado, Dios puede ser conocido a través de los nombres que la Escritura y la tradición le atribuyen, y en este sentido se habla de *luz inteligible*; por otro, la esencia divina trasciende toda intelección creada, permaneciendo incognoscible, lo que permite hablar de *luz inaccesible*.⁴ No se trata, por tanto, de dos realidades separadas en Dios, sino de dos aspectos del mismo principio según la capacidad cognoscitiva del ser creado. Desde esta perspectiva, la *tiniebla divina* surge como correlato de la *luz inaccesible*: parece oponerse a la *luz inteligible*, pues en ella no hay

² Para el texto griego del *Corpus Dionysiacum* tomo la edición crítica de Suchla (*Nombres divinos*) y de Heil (*Jerarquía Celeste, Jerarquía Eclesiástica*) y Ritter (*Teología mística y Cartas*), con la numeración de Migne: Pseudo-Dionysius Areopagita, *De Mystica Theologia I*, 1, 997 B, editado por A. M. Ritter, *Corpus Dionysiacum II: De Coelesti Hierarchia. De Ecclesiastica Hierarchia. De Mystica Theologia. Epistulae* (Berlín/Nueva York: De Gruyter, 1991): “θεολογίας μυστήρια κατὰ τὸν ὑπέρφωτον ἐγκεκάλυπται τῆς κρυφιομύστου σιγῆς γνόφον [...]” (“los misterios de la teología han sido ocultados en la tiniebla más que luminosa del silencio iniciador del misterio [...]”).

³ Esta cuestión la desarrolla De Andia en *Denys l'Aréopagite*, capítulo “Symbole et Mystère selon Denys l'Aréopagite”, 59-94.

⁴ También la Escritura recoge este aspecto inaccesible de Dios mediante algunas expresiones e imágenes, entre las que se encuentra precisamente la tiniebla o la nube. Véase Sal 18:11 o Ex 19:9; 20; 21; 24:15-18. Puech hace notar que la Nube bíblica es la anticipación principal de la mística nocturna. Véase Henri-Charles Puech, “La tiniebla mística en el Pseudo-Dionisio Areopagita y en la tradición patrística”, en *En torno a la gnosis. Vol. 1. La gnosis, el tiempo y otros ensayos* (Madrid: Taurus, 1982), 165-189, 188.

intelección, y sin embargo se identifica con la *luz inaccesible*, ya que es luz, pero una luz excesiva, inaccesible para el entendimiento creado. El propio Dionisio establece esta identificación en la *Carta V*: “La divina niebla es la ‘luz inaccesible’ en la que se dice que habita Dios, la que es también invisible por el supraexcedente esplendor, y ella misma inaccesible por la suprademasiada de supraesencial efusión de luz”.⁵ Esta distinción es fundamental para comprender la *tiniebla divina* y se explorará con mayor profundidad más adelante, pero antes conviene examinar su conexión con la tradición platónica.

El *Parménides* de Platón ofrece un precedente a este doble aspecto conocido y desconocido de la Luz. Platón se refiere más al Uno que a la Luz, pero se trata en ambos casos del Primer Principio. En las dos primeras hipótesis de esta obra aborda la cuestión de si hay un conocimiento posible del Uno, una definición, un nombre. Según la primera hipótesis, *si el Uno es uno* “no hay para él ni nombre ni enunciado, ni ciencia, ni sensación ni opinión que le correspondan”.⁶ En cambio, según la segunda hipótesis, *si el Uno es* “podrá haber de él ciencia, opinión y sensación [...] Y en efecto hay para él un nombre y un enunciado que le corresponden, y se lo nombra y se lo enuncia”.⁷

Esto mismo sostiene el Areopagita en los *Nombres divinos* cuando afirma de Dios que “existe de él pensamiento, razón, ciencia, tacto, sensación, opinión, representación, nombre y todas las otras cosas, y sin embargo no puede ser ni asido por la inteligencia, ni dicho ni nombrado”.⁸ El paralelismo es claro: Dios es incognoscible e innombrable, y al mismo tiempo se le puede conocer y nombrar por muchos nombres. Por otro lado, comenta Dionisio en el primer capítulo de la *Teología mística*: “afirma el divino Bartolomé que la teología es a la vez copiosa y mínima, y el Evangelio es amplio y grande, pero también conciso. A mi parecer ha comprendido admirablemente que la excelente Causa de todo puede expresarse a la vez en muchas palabras (*πολύλογος*), en pocas palabras (*βραχύλεκτος*) y sin palabras (*ἄλογος*)”.⁹ Aparece en este texto una aportación

⁵ Pseudo Dionisio Areopagita, *Epístola V*, 1073 A, estudio, traducción y notas de P. A. Cavellero, *La jerarquía celestial. La Jerarquía eclesiástica. La teología mística. Epístolas* (Buenos Aires: Losada, 2008).

⁶ Platón, *Parménides*, 142 a, traducción, introducción y notas de M. I. Santa Cruz, en *Diálogos V* (Madrid: Gredos, 1992).

⁷ Platón, *Parménides*, 155 d-e.

⁸ Para la traducción del texto griego de los *Nombres divinos* y la *Teología mística* se opta por seguir la versión francesa de Ysabel de Andia, por considerarla significativamente mejor que las traducciones disponibles en español: Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les noms divins VII*, 3, 872 A, introduction, traduction, notes et index Y. de Andia, *Les noms divins (V-XIII). La théologie mystique* (París: Les Éditions du Cerf, 2016): “Il y a de lui intellection, raison, science, contact, sensation, opinion, représentation et nom et tout le reste, et (pourtant) il ne peut être ni saisi par l'intelligence, ni dit, ni nommé”.

⁹ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *La théologie mystique I*, 3, 1000 B-C: “Ainsi donc le divin Barthélémy dit que la théologie est à la fois étendue et réduite et que l'Évangile est large et grand, mais également concis. À mon avis, il a admirablement compris ceci : la Cause excellente de tout peut à la fois s'exprimer en beaucoup de paroles, en peu de paroles et tout à la fois sans parole [...]” (Texto original de la edición crítica de Ritter: “Οὕτω γοῦν ὁ θεῖος Βαρθολομαῖός φησι καὶ πολλὴν τὴν θεολογίαν εἶναι καὶ ἐλαχίστην καὶ τὸ Εὐαγγέλιον πλατὺ καὶ μέγα καὶ αὐθίς

interesante de Dionisio: no es que ante la incognoscibilidad de Dios no haya más remedio que permanecer en silencio, sino que, de hecho, la ausencia de palabras es uno de los modos en los que Dios se da a conocer.

Estos tres modos de expresarse divinos –con muchas palabras, con pocas palabras y sin palabras– tienen su equivalente en tres formas de teología distintas: la teología simbólica, la teología racional y la teología mística. Mientras que la simbólica es amplia, la racional es breve y la mística es realmente concisa. La causa de la diversidad de extensión la explica el Areopagita en el capítulo III de la *Teología mística*:

En efecto, cuanto más alto ascendemos, encontramos menos palabras para poder explicar las visiones de las cosas espirituales. Por eso ahora, a medida que nos adentramos en la tiniebla que está más allá del intelecto, no encontramos la concisión de palabras, sino la ausencia completa de palabra y pensamiento. En aquellos escritos, el discurso procedía desde lo más alto hasta lo más bajo y, cuanto más descendía, en esa proporción aumentaba el caudal de ideas. Ahora, en cambio, al subir desde abajo hacia lo que está arriba, según la medida de la subida, se reduce, y al final de la subida perderá por completo la voz y se unirá completamente al Inefable.¹⁰

El camino que desciende es elocuente, porque descienden con profusión las luces del *Padre de las luces*, mientras que el camino que asciende hacia la unidad del misterio va perdiendo las palabras y se adentra en el silencio. Comienza negando, para reducir las palabras y reflejar su insuficiencia, pero finalmente se calla, porque la negación todavía era discurso: llamarle Inefable e Incognoscible era aún darle un nombre a Dios. La teología apofática es, pues, camino para la mística, pero no se identifica con ella. Se asciende a través de las negaciones, pero la tiniebla no se corresponde con la negación (*ἀπόφασις*), sino con la superación o eminencia (*ὑπεροχή*).¹¹

συντετμημένον, ἐμοὶ δοκεῖν ἐκεῖνο ὑπερφυδός ἐννόησας, ὅτι καὶ πολύλογός ἔστιν ἡ ἀγαθὴ πάντων αἰτία καὶ βραχύλεκτος ἄμα καὶ ἄλογος [...]"').

¹⁰ Pseudo-Denys l'Areopagite, *La théologie mystique* III, 1033 B: "En effet, plus nous relevons la tête vers le haut, plus les discours seront restreints par les visions synoptiques des choses intelligibles. De même aussi maintenant, en pénétrant dans la Ténèbre qui est au-dessus de l'intellect, nous trouverons non pas la concision des paroles, mais l'absence complète de parole et de pensée. Alors le discours, descendant d'en haut jusqu'au dernier point, s'élargissait d'autant plus qu'il descendait selon une extension proportionnée ; maintenant, montant d'en bas vers ce qui est au-dessus, selon la mesure de sa remontée, il se restreint et, à la fin de toute la remontée il perdra tout à fait la voix et s'unira complètement à l'Ineffable".

¹¹ La tiniebla como exceso de luz, y no como ausencia, permite entender que la mística no se corresponde a la teología apofática sin más. La negación es vía para la mística, en la medida en que al decir "Dios no es esto" o "no es tal como lo entendemos" nos acercamos al carácter trascendente de Dios. Pero la trascendencia está más allá, pues Dios no solo trasciende las afirmaciones, sino también las negaciones. Se puede apreciar la diferencia si la trasladamos a dos sentidos de *desconocimiento* presentes en la obra de la *Teología mística*. El primero corresponde al *abandono de todo conocimiento* como modo de ascensión. En este sentido, el desconocimiento puede entenderse como negación. El segundo sentido de desconocimiento corresponde al *modo en que*

Encontramos así un claro paralelo entre la teología mística de Dionisio y la primera hipótesis del *Parménides* (“no hay para él ni nombre ni enunciado, ni ciencia, ni sensación ni opinión que le correspondan”), y entre la teología racional que desarrolla el Areopagita en los *Nombres divinos* y la segunda hipótesis del *Parménides* (“hay para él un nombre y un enunciado que le corresponden, y se lo nombra y se lo enuncia”). Como señala Ysabel de Andia, “aquí se percibe la originalidad de Dionisio, que recoge la herencia griega de la ‘teología platónica’ para pensar la ‘teología mística’ cristiana”.¹²

Conviene ahondar ahora en el estatuto de esta tiniebla. ¿Qué designa exactamente en el *Corpus Dionysiaca*? La oscuridad tiene una amplia presencia en la Escritura, numerosas teofanías tienen lugar entre la luz y la oscuridad, y en más de una ocasión se afirma que Dios habita en la tiniebla o en la nube oscura. El Areopagita parece recoger del texto sagrado ese carácter topológico de la tiniebla como lugar en el que Dios mora y en el que sale al encuentro del hombre. En el primer capítulo de la *Teología mística*¹³ Dionisio exhorta a Timoteo a que no oigan sus palabras los no-iniciados, porque, atados a las cosas, no imaginan que pueda haber algo por encima de los seres y creen conocer por su propio saber a “Aquel que ha hecho de la tiniebla su asiento”.¹⁴ Dionisio emplea la expresión del Salmo para poner de relieve que Dios permanece inaccesible al conocimiento humano. Asimismo, el Areopagita tiene como referente a Moisés en su ascensión al Sinaí, monte al que Dios descendió en una densa nube para comunicarse con él y entregarle las tablas de la ley. Ahí la tiniebla era real, palpable, probablemente sobrecogedora. La tiniebla de Dionisio se asemeja a ella en cuanto que expresa el modo en el que se da el encuentro místico con Dios: no en la claridad, sino misteriosamente, mediante velos. La diferencia es que la tiniebla de Dionisio no es una nube u oscuridad material, sino que tiene un carácter simbólico, y remite al *desconocimiento* en el que se da ese encuentro con Dios.¹⁵

se da la unión mística: de un modo que no se puede captar por medio de palabras o conceptos. El primer *desconocimiento* no implica por sí mismo un encuentro positivo con Dios, luego puede haber teología apofática sin mística. En ese sentido la teología negativa y la teología mística no se identifican, aunque estén estrechamente relacionadas.

¹² De Andia, *Denys l'Aréopagite*, 49: “C'est ici que l'on touche l'originalité de Denys qui recueille l'héritage grec de la ‘théologie platonicienne’ pour penser la ‘théologie mystique’ chrétienne”. Aunque Dionisio no sea el único autor en aunar tradición platónica y cristiana, es sin embargo un hito decisivo para el posterior desarrollo de la mística en el Occidente latino. Su mística está en continuidad con la teología platónica y neoplatónica y al mismo tiempo significa una síntesis original propia. Cunha Bezerra estudia particularmente la filiación del Areopagita respecto de Proclo, descubriendo al mismo tiempo lo particularmente novedoso de su mística, entre lo que destaca que no se trata de una mística solitaria, sino vinculada a la experiencia eclesiástica y litúrgica. Véase Cicero Cunha Bezerra, “Mística y mistagogía en Dionisio Pseudo Areopagita”, *Patristica et Mediævalia* 45/1 (2024): 103-122, especialmente 117-118.

¹³ Pseudo-Dionysius Areopagita, *De Mystica Theologia* I, 2, 1000 A.

¹⁴ Sal 18:11.

¹⁵ Ysabel de Andia señala oportunamente que tampoco hay que interpretar esta tiniebla como una *noche oscura* del alma, como en san Juan de la Cruz, sino que la tiniebla de Dionisio es ante todo celebración del misterio. De Andia, “Introduction”, en Pseudo-Denys l’Aréopagite, *La*

Así, para comprender mejor la naturaleza de esta tiniebla cabe preguntarse: ¿se trata entonces de un *símbolo*?¹⁶ Dionisio no emplea esta categoría en la *Teología mística*, sino que reserva el término para referirse a los signos de la Escritura y de la liturgia. En el *Corpus Dionysiacum* se distinguen tres formas teológicas: el *símbolo*, el *logos* y el *misterio*,¹⁷ y la *Teología mística* no corresponde propiamente al *símbolo*, sino al *misterio*. El *símbolo* esconde y descubre el *misterio*, como un velo que a la vez oculta y deja filtrar la luz. Tiene un papel mistagógico: llevan como de la mano al *misterio*. Pero llega un momento en que toda mediación simbólica debe ser dejada atrás para acceder directamente a aquello que el *símbolo* sugiere. En ese sentido, la tiniebla es el gesto de abandonar todo *símbolo* y penetrar en lo escondido, a la vez que es en sí el mejor *símbolo* para decir ese *misterio*.¹⁸ Por otra parte, en la *Jerarquía celeste*, el Areopagita, al considerar las imágenes de los órdenes angélicos, explica que la revelación divina se manifiesta de dos maneras, una por medio de imágenes semejantes y otra por medio de figuras desemejantes, siendo estas

théologie mystique, 212-213: “En effet, la mystique de Denys ne peut être appelée une ‘mystique nocturne’ au même titre que la *Noche* de saint Jean de la Croix; mais de la situation du moine écrivant en grec au V^e siècle [...] au Carme espagnol du XVI^e siècle, on est passé d’une conception objective de la mystique qui est avant tout ‘célébration’ du mystère dans l’exégèse des noms divins et la liturgie célébrée par la hiérarchie ecclésiastique, à une conception de la mystique où le critère décisif devient l’expérience. Or, c’est à partir de cette conception moderne de la mystique que les commentateurs du XX^e siècle jugent Denys. Ce n’était pas le point de vue des grands médiévaux qui se sont nourris de sa doctrine mystique”. Cunha Bezerra también apunta al carácter celebrativo del *misterio* en la *Teología mística*, más que a la narración de una experiencia mística personal. Véase Cunha Bezerra, “Mística y mistagogía en Dionisio Pseudo Areopagita”, 107 y 118. Bruno Forte se orienta en la misma dirección, añadiendo que la mística a la que apela el Areopagita no es tanto una mística individual sino eclesial. Al estudiar el prólogo de la *Teología mística* descubre una continuidad entre liturgia, jerarquía y mística: “Col richiamo costituito dalla parola Χριστιανῶν esso collega la Trinità non a un’esperienza individuale di conoscenza, ma a una comunità di persone, alla chiesa [...] Ciò contribuisce ad escludere un dualismo nell’universo dionisiano fra struttura gerarchico-ecclesiale e tensione mistica individuale: nell’ambito di un’invocazione carica di tensione mística la Trinità è detta τῆς Χριστιανῶν ἐφορε θεοσοφίας”. Bruno Forte, “L’universo dionisiano nel prologo della ‘Mistica Teologia’”, *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale* 4 (1978): 1-57, 3.

¹⁶ Para un estudio pormenorizado del *símbolo* en Dionisio Areopagita, véase Ysabel de Andia, “*Symbole et mystère selon Denys l’Aréopagite*”, en *Denys l’Aréopagite: tradition et métamorphoses*, 59-94.

¹⁷ De Andia, *Denys l’Aréopagite*, 92: “deux termes entre lesquels se situe le *logos*. De l’un, il cherche à dire le sens, de l’autre, à cerner l’indicible. Car il y a trois formes de la théologie qui correspondent à trois traités : la *Théologie symbolique*, la théologie des Noms divins intelligibles et la *Théologie mystique*. Et ces trois formes théologiques du symbole, du *logos* et du *mystère* sont incluses les unes dans les autres [...]”.

¹⁸ De Andia, *Denys l’Aréopagite*, 85: “Le symbole, aussi bien scripturaire que liturgique, ne peut être séparé du *mystère* qu’il manifeste en le gardant caché. Mais il y a un moment où l’intellect quitte tout symbole et se quitte lui-même pour entrer dans le *mystère*, comme Moïse, selon le *Livre de l’Exode* (20, 21), ‘pénétra dans la Ténèbre’. La Ténèbre est à la fois le signe de l’effacement des symboles et l’ultime symbole, le symbole par excellence du *mystère*”.

últimas más apropiadas para expresar lo invisible.¹⁹ En este marco, la tiniebla se presenta como una figura adecuada para hablar de la luz excesiva, no como imagen de una oscuridad real, sino como figura desemejante de una claridad que excede toda visión.

Esta interpretación conduce directamente a una paradoja que atraviesa toda la mística dionisiana: que la tiniebla sea al mismo tiempo signo de ignorancia y de conocimiento, en la medida en que adentrarse en ella es entrar en contacto con la luz excesiva y misteriosa. Algo parece indicar que allí no hay conocimiento alguno, pero también parece, por el contrario, que se trata en realidad de un conocimiento más elevado, por encima de todo otro conocimiento. La respuesta la da el mismo Dionisio en los *Nombres divinos*, cuando afirma que “Dios es conocido gracias al conocimiento y a la ignorancia”.²⁰ Es decir, la ignorancia es aquí una forma de conocimiento. De hecho, añade, “el conocimiento más divino de Dios es aquel que se obtiene por la ignorancia, en una unión más allá del intelecto”.²¹ Esta ignorancia es la que alcanza un conocimiento de Dios más divino. Es *desconocimiento* en la medida en que no se conoce como se conoce lo demás. Frente a la claridad de la ciencia es verdadera oscuridad. Pero en realidad esta tiniebla es más luminosa que la luz, y entrar en ella es verdadero *conocimiento*, en cuanto que es entrar en contacto con lo divino. Se trata de un tipo de conocimiento diverso al de las otras cosas, porque Dios está más allá de ellas. En la tiniebla Dios es conocido de un modo adecuado a su naturaleza trascendente e insondable, es conocido más allá de toda visión y conocimiento. Y para el Areopagita, el primer paso para alcanzarla es abandonar esa visión y conocimiento, pues “la tiniebla se torna inmanifiesta con la luz, y más aún con mucha luz”.²² El exceso de luz intelectual impide entrar en la *tiniebla de la luz inaccesible*. Hay que dejar atrás esas luces para penetrar en la *tiniebla del misterio*, que, aunque es aparentemente oscura, es en realidad luz excesiva, acceso a lo escondido de Dios.

Ahora bien, si la tiniebla es conocimiento, pero no como los demás, habrá que ver de qué tipo de conocimiento se trata, y cómo es posible un conocimiento más allá del entendimiento, si esta es la potencia propia del conocimiento. Responde el mismo Dionisio en el texto ya citado: “el conocimiento más divino de Dios es aquel que se obtiene por la ignorancia, en una unión más allá del intelecto (*ὑπὲρ νοῦ ἔνωσις*)”.²³ Es en la *unión* (*ἔνωσις*) donde se conoce a Aquel que está más allá de todo conocimiento. No es un conocimiento que provenga de una actividad intelectual, sino de la *unión* misma. Ysabel de Andia pone de relieve este aspecto, al comparar un fragmento de las *Enéadas* de Plotino con un texto de los *Nombres divinos* en el que Dionisio retoma el pensamiento plotiniano,

¹⁹ Pseudo-Dionysius Areopagita, *De Coelesti Hierarchia* II, 3, 141 A, editado por A. M. Ritter, *Corpus Dionysiacum II: De Coelesti Hierarchia. De Ecclesiastica Hierarchia. De Mystica Theologia. Epistulae* (Berlín/Nueva York: De Gruyter, 1991).

²⁰ Pseudo-Denys l’Aréopagite, *Les noms divins* VII, 3, 872 A: “Dieu est connu grâce à la connaissance et à l’inconnaissance”.

²¹ Pseudo-Denys l’Aréopagite, *Les noms divins* VII, 3, 872 A-B: “la connaissance la plus divine de Dieu est celle qui est obtenue grâce à l’inconnaissance, dans une union au-dessus de l’intellect”.

²² Dionisio Areopagita, *Epístola* I, 1065 A.

²³ Pseudo-Denys l’Aréopagite, *Les noms divins* VII, 3, 872 A-B.

pero desmarcándose en un punto. Para Plotino, el intelecto posee dos potencias, una con la que comprende lo que está en ella, y otra por la que entra en contacto con lo que está más allá de ella por medio de una intuición receptiva.²⁴ Para Dionisio, en cambio, no hay dos potencias, sino que el intelecto posee por un lado la potencia de comprender y por otro la unión.²⁵ Es el intelecto el que posee ambas, pero la unión no es una δύναμις, sino el acto mismo de conjunción con lo que está más allá del intelecto. Según Ysabel de Andia, son dos modos de conocimiento, pero uno es intelectual y el otro supraintelectual, en la medida en que no es una δύναμις del intelecto.²⁶

Para Dionisio, la tiniebla constituye el ámbito y el modo en que tiene lugar la unión con Dios, en la que el hombre alcanza un conocimiento superior, no mediante operaciones intelectuales, sino por la misma unión con lo divino.²⁷ La *tiniebla* se presenta como oscuridad en la medida en que trasciende la luz intelectual humana, que no puede aprehenderla; sin embargo, es precisamente acceso a la *luz excesiva*. De este modo, el Areopagita traza dos itinerarios distintos hacia el conocimiento de Dios. El primero, que transcurre en el ámbito de la *luz inteligible*, se basa en el conocimiento derivado de los nombres divinos revelados en la Escritura y se desarrolla en el discurso teológico. El segundo, en cambio, corresponde a la *luz inaccesible*, que designa el misterio divino que sobrepasa toda intelección creada y al que se accede por el *no-saber*, expresándose mejor en la concisión del lenguaje o incluso *más allá* del lenguaje. Así, mientras el primero es el camino de la luz, el conocimiento y la afirmación teológica, el segundo es el de la *tiniebla*, el desconocimiento y el silencio. No obstante, lo que parece sostener el Areopagita es que la *tiniebla* de la mística es, en última instancia, más luminosa que la luz del intelecto, el *no-saber* en la unión es un modo más elevado de conocimiento que el saber discursivo, y el *silencio* puede revelar más que la multiplicidad de los nombres divinos.

²⁴ Plotino, *Enéadas VI*, trat. 7, 35, 19-22, introducción, traducción y notas de J. Igual (Madrid: Gredos, 1998): “Pues también la inteligencia está dotada de una *doble potencia*: una intelectiva con la que contempla los inteligibles que hay dentro de ella, y otra, con la que contempla al que está más allá de ella mediante una intuición receptiva [...]” (Texto original de la edición crítica, Plotinus, *Enneads VI*, editado por P. Henry y H. R. Schwyzer, en *Opera*, vol. 3 (Oxford: Oxford University Press, 1982): “καὶ τὸν νοῦν τοίνυν τὴν μὲν ἔχειν δύναμιν εἰς τὸ νοεῖν, ἢ τὰ ἐν αὐτῷ βλέπει, τὴν δέ, ἢ τὰ ἐπέκεινα αὐτοῦ ἐπίβολη τινὶ καὶ παραδοχῇ [...]”).

²⁵ Pseudo-Denys l’Aréopagite, *Les noms divins VII*, 1, 865 C-D: “notre intellect humain qui possède, d’une part, la puissance d’intellection par laquelle il voit les intelligibles, possède, d’autre part, une union dépassant la nature de l’intellect, par laquelle il se joint aux réalités, situées au-delà de lui-même”. (Texto original de la edición crítica de Suchal: “Δέον εἰδέναι τὸν καθ’ ἡμᾶς νοῦν τὴν μὲν ἔχειν δύναμιν εἰς τὸ νοεῖν, δι ἡς τὰ νοντὰ βλέπει, τὴν δὲ ἐνωσιν ὑπεραίρουσαν τὴν νοῦ φύσιν, δι ἡς συνάπτεται πρὸς τὰ ἐπέκεινα ἀεντοῦ”).

²⁶ Ysabel de Andia, “Le statut de l’intellect dans l’union mystique”, en *Mystique: La passion de l’Un, de l’Antiquité à nos jours*, editado por A. Dierkens y B. Beyer (Bruselas: Éditions de l’Université de Bruxelles, 2005), 73-96, 80.

²⁷ Para un tratamiento específico de la unión (*ἐνωσις*) en Dionisio Areopagita, véase Ysabel de Andia, *Henosis. L’union à Dieu chez Denys l’Aréopagite* (Leiden: Brill, 1996).

La tiniebla divina en Buenaventura

Buenaventura, como tantos otros autores del medievo, recibe una gran influencia de Dionisio,²⁸ y lo considera uno de los maestros en lo relativo a la unión del alma a Dios.²⁹ Cita la *Teología mística* en varios escritos, acogiendo en parte la doctrina mística del Areopagita.³⁰ En las *Collationes in Hexaëmeron*,³¹ al distinguir las cuatro formas de la sabiduría –uniforme, multiforme, omniforme y nuliforme–, explica la sabiduría nuliforme remitiendo enteramente a la *Teología mística* de Dionisio. Ahí elabora su propia lectura, pero retoma, entre otras cosas, la sabiduría escondida en el misterio, el abandono de todas las cosas, el silencio y las tinieblas en las que el entendimiento no entiende pero es sumamente ilustrado. Por otra parte, en el *Itinerarium mentis in Deum*, obra mística y gran síntesis de su pensamiento, sin seguir tan de cerca el relato del Areopagita, toma algunos de sus elementos para ofrecer su propio camino místico. Destaca en la obra bonaventuriana una concepción semejante a la de Dionisio acerca del conocimiento místico de Dios, más allá del entendimiento y vinculado a la unión con él.³² Al mismo

²⁸ Para un estudio detallado de la influencia del Areopagita en Buenaventura véase Jacques Guy Bougerol, “Saint Bonaventure et le Pseudo-Denys l’Aréopagite”, en *Saint Bonaventure: études sur les sources de sa pensée* (Northampton: Variorum reprints, 1989), 33-123. También es de interés el trabajo de Monica Tobon, “Bonaventure and Dionysius” en *The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite*, editado por M. Edwards, D. Pallis y G. Steiris (Oxford: Oxford University Press: 2022), 350-366, así como los de Werner Beierwaltes, “Dionysius und Bonaventura”, en *Denys l’Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, editado por Y. de Andia (París, Institut d’Études Augustiniennes, 1997), 489-501, y “Aufstieg und Einung in Bonaventuras mystischer Schrift „Itinerarium mentis in Deum“”, en *Denken des Einen: Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte* (Fráncfort del Meno: Klostermann, 1985), 385-423.

²⁹ Para las referencias del texto bonaventuriano se emplea la edición crítica de Quaracchi, indicando entre paréntesis el volumen y las páginas: Buenaventura, *De reductione artium ad theologiam*, n. 5, cura et studio PP. Collegia S. Bonaventura, *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae S. R. E. Episcopi Cardinalis Opera Omnia*, 10 vols. (Florencia/Ad Claras Aquas (Quaracchi): Ex typ. Collegii S. Bonaventurae, 1882-1902) (V, 321): “tota sacra Scriptura haec tria docet, scilicet Christi aeternam generationem et incarnationem, vivendi ordinem et Dei et animae unionem. [...] Primum maxime docet Augustinus, secundum maxime docet Gregorius, tertius vero docet Dionysius”.

³⁰ Buenaventura lee el *Corpus Dionysiacum* en las versiones latinas de Juan Escoto Eriúgena (hacia 867), Juan Sarraceno (hacia 1167), Grosseteste (1235) y en la *Paráfrasis* de Thomas Gallus (1238). Para un estudio detallado de las citas del *Corpus* en la obra bonaventuriana y las versiones utilizadas en cada caso, véase Jacques Guy Bougerol, “Saint Bonaventure et le Pseudo-Denys l’Aréopagite”, 39-40 y 106-112. De modo general, cuando Buenaventura cita el *Corpus* lo suele hacer sobre la base del texto de Eriúgena, en algunos casos modificado de modo original, en otros corregido desde la versión del Sarraceno, y en otros reemplazado por esa versión. En el caso de la *Teología mística*, las citas provienen de las versiones de Eriúgena, el Sarraceno y Grosseteste, en algunos casos mezcladas.

³¹ Buenaventura, *Collationes in Hexaëmeron*, coll. II, nn. 28-34 (V, 340-342).

³² Para un desarrollo extenso de la teología negativa y la teología mística en Buenaventura, véase Marianne Schlosser, “*Lux inaccessibilis. Zur negativen Theologie bei Bonaventura*”, *Franziskanische Studien* 68 (1986): 1-140, especialmente la sección “Cognitio experimentalis”, 98-130. También ha

tiempo, esa mística adquiere en el Doctor Seráfico expresiones y matices nuevos, como se verá a continuación.

El acontecimiento central al que mira Buenaventura, similar al encuentro entre Dios y Moisés en el Sinaí, es lo que sucedió a san Francisco en el monte Alverna dos años antes de su muerte. Subió al monte para retirarse, y allí tuvo una visión de un Serafín de seis alas en forma de crucificado, que imprimió en él las llagas de la pasión de Cristo. El Doctor Seráfico, buscando la paz y la elevación en Dios, subió también al Alverna, y al recordar la visión del Serafín comprendió que esta significaba tanto la suspensión en Dios como el camino para llegar a ella: el camino era el Crucificado y las seis alas del Serafín, como seis iluminaciones suspensivas. De modo que trazó en el *Itinerarium* un camino de seis especulaciones escalares por las que el alma pudiera elevarse a Dios, a imitación de san Francisco. Se puede apreciar aquí un paralelismo entre la subida al Sinaí de Moisés, la subida a la cima de las Escrituras místicas de Dionisio,³³ la subida de san Francisco al Alverna, la subida del Doctor Seráfico al mismo monte y la subida espiritual del alma trazada por la *Teología mística* y el *Itinerarium mentis in Deum*. En el caso del *Itinerarium*, Francisco es el modelo principal de la elevación espiritual hacia Dios, y el Serafín uno de los símbolos centrales.

Seis son entonces las iluminaciones en el camino de ascensión propuesto en el *Itinerarium*, a través de una triple progresión: el vestigio, la imagen y el Primer Principio. El vestigio es lo corporal y exterior al hombre, la imagen es lo espiritual e interior a él, el Primer Principio es lo espiritualísimo y superior.³⁴ En primer lugar, el hombre especula a Dios fuera de sí, a través de los vestigios; en segundo lugar lo especula dentro de sí, a través de la imagen; en tercer lugar lo especula sobre sí, en su luz impresa en la mente.³⁵ Buenaventura duplica cada uno de estos tres grados y así establece un camino de ascensión a Dios a través de seis especulaciones: 1) la especulación de Dios *por sus vestigios* en el universo, 2) la especulación de Dios *en los vestigios* que hay de Él en este mundo sensible, 3) la especulación de Dios *por su imagen* impresa en las potencias naturales, 4) la

desarrollado la cuestión en un artículo más breve: "Caligo illuminans: Gotteserkenntnis zwischen Licht und Dunkelheit bei Bonaventura", *Wissenschaft und Weisheit* 50 (1987): 126-139.

³³ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *La théologie mystique* I, 1, 997 A: "Trinité suessentielle, plus que divine et plus que bonne, toi qui veilles sur la divine sagesse des chrétiens, dirige-nous vers la plus haute *cime* plus qu'inconnaissable et plus que lumineuse des Oracles mystiques, là où les mystères simples, absolus et immuables de la théologie ont été ensevelis dans la Ténèbre plus que lumineuse du silence initiateur du secret [...]".

³⁴ Buenaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, c. I, n. 2 (V, 297): "ad hoc, quod perveniamus ad primum principium considerandum quod est spiritualissimum et aeternum et supra nos, oportet nos transire per vestigium, quod est corporale et temporale et extra nos, et hoc est deduci in via Dei; oportet, nos intrare ad mentem nostram, quae est imago Dei aeterna, spiritualis et intra nos, et hoc est ingredi in veritatem Dei; oportet, nos transcendere ad aeternum, spiritualissimum, et supra nos aspiciendo ad primum principium, et hoc est laetari in Dei notitia et reverentia maiestatis".

³⁵ Buenaventura, *Itinerarium*, c. V, n. 1 (V, 308): "Quoniam autem contingit contemplari Deum non solum extra nos et intra nos, verum etiam supra nos: extra per vestigium, intra per imaginem et supra per lumen, quod est signatum supra mentem nostram, quod est lumen Veritatis aeternae [...]".

especulación de Dios en su *imagen* reformada por los dones gratuitos, 5) la especulación de la unidad de Dios por su nombre primario, que es el ser, y 6) la especulación de la beatísima Trinidad en su nombre, que es el bien.

Estas seis especulaciones son como las seis alas del Serafín, las primeras como las dos alas que cubren los pies,³⁶ las segundas como las dos extendidas para volar,³⁷ las últimas, como las dos superiores. O también, el primer modo de ver a Dios –en el *vestigio*– es como la entrada en el atrio del tabernáculo, el segundo –en la *imagen*– es como la entrada en el santo, y el tercero es entrar “con el sumo sacerdote en el santo de los santos, donde sobre el arca están los querubines de la gloria protegiendo el propiciatorio”.³⁸ Al especular a Dios mismo en el quinto y sexto grado, el alma es como los dos querubines sobre el propiciatorio del arca, que tienen el rostro vuelto hacia él. La imagen del arca de la alianza es también central en la mística bonaventuriana.

El Doctor Seráfico desarrolla cada una de estas especulaciones a lo largo de los seis primeros capítulos del *Itinerarium*, y al final del sexto capítulo afirma que el alma ha alcanzado con Dios la perfección de sus iluminaciones, “de modo que ya no le queda más que el día de descanso, en el que, mediante el *exceso mental*, descanse la perspicacia de la mente humana de todas las obras que llevó a cabo”.³⁹ Solo le queda trascender y traspasar todo, tránsito en el que “*es necesario que se dejen todas las operaciones intelectuales*, y que el ápice del afecto se traslade todo a Dios y todo se transforme en Dios. Y esta es experiencia mística y serenísima, que nadie la conoce, sino quien la recibe, ni nadie la recibe, sino quien la desea [...].”⁴⁰ Buenaventura deja ver que en este punto la mente *descansa* de sus operaciones intelectuales y es llevada a una experiencia mística más allá de sus propias fuerzas. Por eso escribe:

Y si buscas cómo se hacen estas cosas pregúntalo a la gracia, *no a la doctrina*, al deseo, *no al intelecto*, al gemido de la oración, *no al estudio de la lección*, al esposo, *no al maestro*, a Dios, *no*

³⁶ Buenaventura, *Itinerarium*, c. II, n. 11 (V, 302): “Ex his duobus gradibus primis, quibus manuducimur ad speculandum Deum in vestigiis quasi ad modum duarum alarum descendantium circa pedes [...]”.

³⁷ Buenaventura, *Itinerarium*, c. IV, n. 7 (V, 307): “Ex his autem duobus gradibus mediis, per quos ingredimur ad contemplandum Deum *intra nos* tanquam in speculis imaginum creatarum, et hoc quasi ad modum alarum expansarum ad volandum, quae tenebant medium locum [...]”.

³⁸ Buenaventura, *Itinerarium*, c. V, n. 1 (V, 308): “qui exercitati sunt in primo modo intraverunt iam in *atrium* ante tabernaculum; qui vero in secundo, intraverunt in *sancta*; qui autem in tertio, intrant cum summo Pontifice in *sancta sanctorum*; ubi supra arcum sunt Cherubim gloriae obumbrantia propitiatorum [...]”.

³⁹ Buenaventura, *Itinerarium*, c. VI, n. 7 (312): “nec aliquid iam amplius restet nisi dies requiei, in qua per mentis excessum requiescat humanae mentis perspicacitas *ab omni opere, quod patratur*”.

⁴⁰ Buenaventura, *Itinerarium*, c. VII, n. 4 (V, 312): “oportet quod relinquantur omnes intellectuales operationes, et apex affectus totus transferatur et transformetur in Deum. Hoc autem est mysticum et secretissimum, quod *nemo novit, nisi qui accipit*, nec accipit nisi qui desiderat, nec desiderat nisi quem ignis Spiritus Sancti medullitus inflammat, quem Christus misit in terram”.

al hombre; a la tiniebla, *no a la claridad, no a la luz* sino al fuego que inflama totalmente y traslada a Dios con excesivas unciones y ardentísimos afectos.⁴¹

Estas líneas resultan familiares a la *Teología mística* de Dionisio, donde para ascender había que dejar atrás todas las operaciones del entendimiento, y donde en la cumbre no había claridad sino *tiniebla*. En Buenaventura cobran especial relevancia algunas expresiones como la de *descanso, tránsito, suspensión o exceso mental y místico*. El Doctor Seráfico parece recoger del Areopagita toda la carga apofática en este punto, en el *exceso místico* tras las seis iluminaciones. En ambos autores, lo que conduce a la unión mística es una *ascensión*, y en ambos hay un momento en el que se debe abandonar todo, por la trascendencia del objeto divino. Sin embargo, hay una diferencia fundamental: mientras que en Dionisio hay que abandonar todo desde el principio, o mejor, la subida es el abandono de todo, en Buenaventura, en cambio, *todo* es puesto como escalón de la subida, y solo se abandona al final, cuando habiendo alcanzado el objeto perfecto de contemplación la mente descansa de todas sus obras, trasciende todo y pasa de este mundo al Padre.

Para Buenaventura el momento místico de la tiniebla está solo al final del camino especulativo. Mientras que para el Areopagita la teología racional y la mística discurren por caminos paralelos, para el Doctor Seráfico un camino confluye orgánicamente en el otro. Como explica Bougerol:

Mientras que para Dionisio la oposición entre los dos caminos se basa en la distinción entre la sustancia incognoscible y las revelaciones de Dios, y esta oposición es formal, para Buenaventura no se puede distinguir un doble enfoque concomitante. Buenaventura ha llevado al límite las posibilidades de la inteligencia iluminada por la fe y conducida por ella al pleno ejercicio de su poder.⁴²

En el Areopagita la teología racional proviene de la revelación de Dios, la mística de su naturaleza insonable. La misma realidad divina inaugura vías distintas, que en Dionisio va cada una por su lado. En Buenaventura, en cambio, no hay esa marcada oposición,⁴³ y obras de carácter especulativo y simbólico desembocan en elementos de carácter apofático, porque la inteligencia iluminada por la fe conduce a la unión mística

⁴¹ Buenaventura, *Itinerarium*, c. VII, n. 6 (V, 313): “Si autem quaeras, quomodo haec fiant, interroga gratiam, non doctrinam; desiderium, non intellectum; gemitum orationis, non studium lectionis; sponsum, non magistrum; Deum, non hominem; caliginem, non claritatem; non lucem, sed ignem totaliter inflammantem et in Deum excessivis unctionibus et ardentissimis affectionibus transferentem”.

⁴² Bougerol, “Saint Bonaventure et le Pseudo-Denys l’Aréopagite”, 116: “Alors que pour Denys l’opposition entre les deux voies se fonde sur la distinction entre la substance inconnaisable et les révélations de Dieu, et cette opposition est formelle, pour Bonaventure on ne peut distinguer une double démarche concomitante. Bonaventure a poussé au plus loin les possibilités de l’intelligence illuminée par la foi et rendue par elle au plein exercice de sa puissance”.

⁴³ Francis Ruello, “Le dépassement mystique du discours théologique selon Saint Bonaventure”, *Recherches de science religieuse* 64/2 (1976): 217-228, 221.

y puede tener ella misma carices místicos. Como anota Pompei, si las especulaciones encienden el deseo de la contemplación mística entonces disponen a recibirla de Dios y tienen ya ellas mismas un carácter contemplativo-místico, aunque esa contemplación sea distinta de la contemplación a la que conducen. La contemplación de las especulaciones es intermedia, activa e imperfecta, mientras que la contemplación a la que conducen es la quietud mística en sentido estricto, que es “totalmente pasiva, infusa sobrenaturalmente, perfecta, en cuanto es la suprema experiencia y unión con Dios posible al hombre ahora mediante la fe y los dones”.⁴⁴

Cuando Dionisio, al comienzo de la *Teología mística*, exhorta a Timoteo a elevarse abandonando todas las cosas, se refiere sobre todo al *abandono del conocimiento*. Buenaventura, en cambio, no exhorta a separarse del conocimiento, sino a separarse del pecado y elevarse por el *conocimiento*. Para él, “concentrar la atención en los espectáculos de la verdad” es “subir gradualmente al excelsa monte donde se ve al *Dios de los dioses en Sion*”.⁴⁵ La iluminación es ascensión: solo al final de la subida se abandonan todas las luces del conocimiento, en el *exceso mental y místico*. La presencia del monte es aquí tan clara como en la *Teología mística*, pero la ascensión bonaventuriana no es el abandono de todo y de sí mismo, sino el paso por todo y por sí mismo, hasta que, elevado a lo más alto, se pasa a Dios y se deja todo.

Señalada esta diferencia central, conviene ahondar ahora en cómo es la *tiniebla* bonaventuriana, al final del camino especulativo. La escala de seis grados desemboca en la paz extática, la unión mística con Dios, cuando el alma alcanza una iluminación que excede por completo sus capacidades intelectuales. Entonces abandona las operaciones de la mente, traslada su afecto a Dios y encuentra la paz. Como destaca Pompei:

⁴⁴ Alfonso Pompei, “Amore ed esperienza di Dio nella mistica bonaventuriana”, *Doctor Seraphicus* 33 (1986): 5-27, 7-8: “nell’*Itinerarium* (che tratta sistematicamente la tematica mistica), il termine ‘contemplatio’ è preso in due significati principali chiaramente distinti. Nel suo primo significato si ha la ‘contemplatio’ filosofico-teologica, che è intellettuale e amorosa, attiva e imperfetta. Essa è acquisita mediante le normali attività conoscitive umane applicate alle supreme conoscenze dell’essere e dei suoi principi, sia in quanto è oggetto di metafisica (Dio Causa prima dell’essere), sia in quanto è oggetto della fede e della teologia (Dio in quanto Dio). Questa attività si articola in sei differenti ‘speculazioni’, che, se infiammano la mente dello speculativo con il desiderio di giungere alla estatica contemplazione di Dio, gli fanno fissare gli occhi nei raggi promananti da Dio, lo eccitano all’ammirazione, alla lode e al gusto di Dio, e gli fanno raggiungere una situazione ‘contemplativa’, la quale però è soltanto ‘via’ o ‘gradus’ verso la suprema quiete o contemplazione mistica in senso stretto, che richiede la fede e i doni dello Spirito Santo. E questo è il secondo significato della parola ‘contemplazione’ nell’*Itinerarium*: si tratta di contemplazione sapienziale nel senso ormai classico della parola, ossia di contemplazione totalmente passiva, infusa soprannaturalmente, perfetta, in quanto è la suprema esperienza e unione con Dio, possibile all’uomo ora mediante la fede e i doni”.

⁴⁵ Buenaventura, *Itinerarium*, c. I, n. 8 (V, 298): “sic primo orandum est nobis, deinde sancte vivendum, tertio veritatis spectaculis intendendum el intendendo gradatim ascendendum, quousque veniatur ad montem excelsum, ubi videatur Deus deorum in Sion”.

Lo que observamos aquí como importante es la claridad con la que Buenaventura, por una parte, une y pone al servicio de la experiencia mística pasiva las formas supremas de conocimiento intelectual [...] y, por otra, hace consistir esta experiencia mística suprema en la ausencia de toda actividad conceptualizadora y discursiva del intelecto humano. Así pues, la ciencia suprema del cristiano (metafísica y teología), por una parte, se pone enteramente al servicio de la mística, y por otra, debe callar en el momento de la suprema experiencia mística o contemplación, que es el término normal en el que desembocan las especulaciones filosóficas y teológicas, siempre que quien se dedica a ellas esté impulsado por el más ardiente deseo de 'pasar' con Cristo, desde ahora, hacia el Padre.⁴⁶

Las especulaciones son el camino para la experiencia mística, pero tienen que dejarse atrás a las puertas de esa experiencia, porque la unión mística va más allá del entendimiento, corresponde esencialmente al *afecto*. Aquí está el equivalente a la *unión más allá del intelecto* de Dionisio, por la cual la *ignorancia* alcanza un conocimiento más divino de Dios. Buenaventura lo dice expresamente en las palabras del *Itinerarium* ya citadas: “en este tránsito, si es perfecto, es necesario que se dejen todas las operaciones intelectuales, y que el ápice del afecto se traslade todo a Dios y todo se transforme en Dios”.⁴⁷ Asimismo, al afirmar que hay que preguntarle “no a la luz sino al fuego, que inflama totalmente y traslada a Dios con excesivas unciones y *ardentísimos afectos*”,⁴⁸ se puede ver en la *luz* el *intelecto*, en el *fuego* el *afecto*, de tal modo que lo que traslada a Dios en último término es sobre todo el afecto. Por medio del intelecto, el alma *se había elevado* hacia lo alto; ahora, por el afecto, *es elevada* más allá de todo entendimiento hacia la unión con Dios.

En las *Collationes in Hexaëmeron* todavía lo expresa con más claridad, cuando comenta la *Teología mística* de Dionisio a propósito de la sabiduría nuliforme. Tras la exhortación del Areopagita a Timoteo, señala que es necesario dejar todas las cosas, puesto que Aquel que se quiere conocer está más allá de toda cognición; se da entonces “una operación que

⁴⁶ Pompei, “Amore ed esperienza di Dio”, 12: “Ciò che rileviamo come importante per noi, qui, è la chiarezza con cui Bonaventura, da un lato, congiunge e mette al servizio dell’esperienza mistica passiva le forme supreme di conoscenza intellettuale del cristiano che ha la vocazione alla speculazione, e, d’altro lato, fa consistere questa suprema esperienza mistica nella assenza di ogni attività concettualizzante e discorsiva dell’intelletto umano. La suprema scienza del cristiano (metafisica e teologia), dunque, da un lato è tutta posta al servizio della mística, e dall’altro deve tacitarsi al momento della suprema esperienza o contemplazione mistica, che è il termine normale in cui sfociano le speculazioni filosofiche e teologiche, a condizione che colui che ad esse si dedica sia spinto da un ardentissimo desiderio di ‘passare’ con il Cristo, sin da ora, verso il Padre”.

⁴⁷ Buenaventura, *Itinerarium*, c. VII, n. 4 (V, 312): “In hoc autem transitu, si sit perfectus, oportet quod relinquant omnes intellectuales operationes, et apex affectus totus transferatur et transformetur in Deum”.

⁴⁸ Buenaventura, *Itinerarium*, c. VII, n. 6 (V, 313): “non lucem, sed ignem totaliter inflammantem et in Deum excessivis unctionibus et ardentissimis affectionibus transferentem”.

trasciende todo entendimiento, secretísima”.⁴⁹ “Porque en el alma hay muchas virtudes aprehensivas: sensitiva, imaginativa, estimativa, intelectiva; y es necesario dejarlas todas y en el vértice está la unión de amor y esta trasciende todas”.⁵⁰ Más allá de las virtudes aprehensivas está la unión de amor, que es lo propio de la sabiduría nuliforme y del exceso místico cuando el alma es trasladada a Dios por el afecto. En esta unión, como afirma Buenaventura, duerme el intelecto, vela el afecto:

Dormía yo y estaba mi corazón velando. Solo la afectiva vela e impone silencio a todas las demás potencias; y entonces el hombre es enajenado de los sentidos y puesto en éxtasis y oye palabras *inefables que no es posible a un hombre el proferirlas*, porque solo están en el afecto. Por eso, como no se puede expresar sino lo que se concibe, ni se concibe sino lo que se entiende, y el entendimiento calla, se sigue que casi nada se puede hablar ni explicar.⁵¹

El Doctor Seráfico ofrece aquí una breve glosa al *silencio* de Dionisio, subrayando la imposibilidad de expresar en términos discursivos aquello que trasciende todo entendimiento. La experiencia mística, por su propia naturaleza, es inefable, de modo que solo puede ser plenamente conocida por quien la experimenta, como el propio Buenaventura señala en múltiples ocasiones.⁵² En este sentido el afecto ve más que el intelecto, en la medida en que, en la unión con Dios, el alma accede a un conocimiento de otro orden, que no era posible solamente mediante la intelección discursiva. Dado que la actividad intelectual queda en suspenso en esta experiencia, la unión mística se percibe como un estado de cierta oscuridad, sin embargo es *iluminación nocturna y deliciosa*,⁵³ en palabras del Seráfico. Por el deseo de Dios, el espíritu “es arrebatado sobre sí mismo con una especie de *docta ignorancia a la mística oscuridad caliginosa* y al éxtasis, de modo que no solo dice con la esposa: *Correremos tras el aroma de tus perfumes*, sino que aún se atreve a añadir con el profeta: *La noche es mi iluminación en medio de mis delicias*”.⁵⁴

⁴⁹ Buenaventura, *Collationes in Hexaëmeron*, coll. II, n. 29 (V, 341): “Et ibi est operatio transcendens omnem intellectum, secretissima [...].”

⁵⁰ Buenaventura, *Collationes in Hexaëmeron*, coll. II, n. 29 (V, 341): “In anima enim sunt virtutes multae apprehensivae: sensitiva, imaginativa, aestimativa, intellectiva; et omnes oportet relinquere, et in vertice est unitio amoris, et haec omnes transcendit.”

⁵¹ Buenaventura, *Collationes in Hexaëmeron*, coll. II, n. 30 (V, 341): “Ego dormio, et cor meum vigilat. Sola affectiva vigilat et silentium omnibus aliis potentissimis imponit; et tunc homo alienatus est a sensibus et in ecstasi positus et audit arcana verba, quae non licet homini loqui, quia tantum sunt in affectu. Unde cum exprimi non possit nisi quod concipitur, nec concipitur nisi quod intelligitur, et intellectus silet; sequitur, quod quasi nihil possit loqui et explicare”.

⁵² Buenaventura, *Breviloquium*, pars V, c. VI (V, 260): “Quam nocturnam et deliciosa illuminationem nemo novit nisi qui probat, nemo autem probat nisi per gratiam divinitus datum, nemini datur, nisi ei qui se exercet ad illam; ideo deinceps consideranda sunt exercitia meritorum”. *Collationes in Hexaëmeron*, coll. II, n. 29 (V, 341): “Et ibi est operatio transcendens omnem intellectum, secretissima; quod nemo scit, nisi qui experitur”.

⁵³ Buenaventura, *Breviloquium*, pars V, c. VI (V, 260): “Quam nocturnam et deliciosa illuminationem [...].”

⁵⁴ Buenaventura, *Breviloquium*, pars V, c. VI (V, 260): “Quo quidem desiderio ferventissimo ad modum ignis spiritus noster non solum efficitur agilis ad ascensum, verum etiam quadam

Buenaventura, sirviéndose de las palabras del Salmo, deja traslucir lo mismo que Dionisio: la tiniebla es en realidad luminosa. Como apunta en las *Collationes*: “Se dice *tiniebla* porque el entendimiento no entiende, y sin embargo el alma es sumamente ilustrada”.⁵⁵ De modo que hay *ignorancia*, porque aparentemente no conoce, pero es ignorancia *docta*, pues “el amor hace nacer el conocimiento en la tiniebla del intelecto”.⁵⁶ El conocimiento más alto de Dios no es según la abstracción de la razón, sino en el contacto con Él, en la experiencia de la dulzura divina: “Optimus modus cognoscendi Deum est per experimentum dulcedinis”.⁵⁷

Conclusión

La noción de *tiniebla divina* permite a Dionisio y a Buenaventura expresar el modo en que se da el conocimiento del Dios inefable: en el misterio, experimentado oscuramente por el intelecto humano, dado que la luz de Dios trasciende la luz del conocimiento creado. No se trata de una ausencia de luz, sino de un exceso de luz, que por su inaccesibilidad se manifiesta como *tiniebla*. Esta noción posee una gran fuerza expresiva para revelar que Dios, siendo suma luz, es al mismo tiempo luz desconocida. La distinción entre *luz inteligible* y *luz inaccesible* permite comprender que, aunque es posible conocer y enunciar múltiples atributos de Dios, su esencia permanece incognoscible, lo que implica que el ascenso a Él puede requerir el abandono de todo conocimiento discursivo y toda expresión lingüística. A su vez, la diferencia entre *figura semejante* y *figura desemejante* permite esclarecer cómo, si bien la luz es la imagen habitual de Dios, la *tiniebla* puede designar adecuadamente el encuentro con Él, en la medida en que remite por *desemejanza* al arquetipo. De este modo, la *tiniebla divina* no indica oscuridad en Dios, sino que alude, por el contrario, a la luz excesiva que Él es.

Al mismo tiempo, la *tiniebla* como *luz excesiva* dice exceso respecto a un término: el entendimiento humano. Revela así que el encuentro con lo inefable se da oscuramente porque no acontece en el ámbito de la luz del intelecto. Sin embargo, esto no implica una ausencia de conocimiento, sino la apertura a un tipo de conocimiento distinto: el conocimiento de la unión o el conocimiento del afecto. En este sentido, la *tiniebla* es el ámbito en el que tiene lugar el encuentro místico con Dios, como lo ejemplifica la experiencia de Moisés en la cumbre del Sinaí. Aunque dicho encuentro aconteció en la oscuridad de la *densa nube*, difícilmente podría afirmarse que quienes permanecieron

⁵⁵ *ignorantia docta supra se ipsum rapitur in caliginem et excessum, ut non solum cum sponsa dicat: In odorem unguentorum tuorum curremus, verum etiam cum Propheta psallat: Et nox illuminatio mea, in deliciis meis*.

⁵⁶ Buenaventura, *Collationes in Hexaëmeron*, coll. II, n. 32 (V, 342): “Dicitur *tenebra*, quia intellectus non capit; et tamen anima summe illustratur”.

⁵⁶ Lorenzo Chiarinelli, “Entriamo nella nube: interroga non la luce, ma il fuoco che brucia”, *Doctor Seraphicus* 46 (1999): 5-11, 7: “l'amore fa nascere la conoscenza dalla tenebra dell'intelletto”.

⁵⁷ Buenaventura, *Commentaria in tertium librum Sententiarum* d. 35, q. 1, ad 5 (III, 775).

al pie de la montaña, alejados de aquella tiniebla, participaran de la luz divina más de lo que lo hizo Moisés.

Si bien ambos autores comparten esta concepción de la *tiniebla*, difieren en su comprensión del itinerario que conduce a ella. Mientras que para Dionisio se asciende dejando atrás todas las luces del conocimiento, para Buenaventura, en cambio, se asciende a través de ellas. Para el primero el camino es el abandono de las luces, mientras que para el segundo las luces son el camino. Ahora bien, para los dos el final del camino es la entrada en la *tiniebla*, y la *unión* en lo desconocido con el Dios inefable, donde el alma, aparentemente a oscuras, es en realidad iluminada en el grado más alto.

Blanca Bistué
bbistue@unav.es

Fecha de recepción: 03/04/2025

Fecha de aceptación: 20/05/2025

ENFOQUE DE HILDEGARDA DE BINGEN ACERCA DEL CONCEPTO DE “NATURALEZA”. SU RELACIÓN CON LA JUSTICIA DIVINA

HILDEGARD OF BINGEN'S APPROACH TO THE CONCEPT OF “NATURE”. ITS RELATION TO DIVINE JUSTICE

Susana Violante

Universidad de Mar del Plata

Resumen

Examinamos el concepto de “naturaleza” y su relación con la Justicia, en conmemoración de la Dra. Laura Corso de Estrada, fallecida en 2024. Algunos conceptos que ha desarrollado nos señalan un posible derrotero hasta arribar al pensamiento de Hildegarda de Bingen, en su obra *Scito vias Domini*. A partir de una breve historización del término “justicia”, señalaremos cómo Hildegarda relata las diferencias que opera la naturaleza humana de individuo en individuo. Conforme su propia experiencia intenta dilucidar por qué nuestra humana naturaleza nos induce a actuar tanto justa como injustamente, de modo premeditado o impensado, al desconocer las consecuencias de nuestros actos. Se introduce en el entendimiento que, junto a la voluntad, genera una pujanza, el “ánimo”, que permite actuar y distinguir el bien del mal. Su contrario, el desánimo, genera obstinación y contumacia. Y, así, retornamos al argumento vertido por Laura Corso sobre el “finalismo de la naturaleza humana en el desenvolvimiento de la vida perfectiva” en un intento de unidad entre vida contemplativa y vida práctica.

Palabras clave

Naturaleza; justicia; injusticia; vida perfectiva; derecho; ley

Abstract

We examine the concept of “nature” and its relationship with Justice, in commemoration of Dr. Laura Corso de Estrada, who passed away in 2024. Some of the concepts she has developed show us a possible path to approach Hildegard of Bingen’s thought, in her work *Scito vias Domini*. Starting with a brief historical reflection on the term “justice” we will point out how Hildegard relates the differences

that human nature operates from individual to individual. In her own experience she tries to elucidate why our human nature induces us to act both justly and unjustly, deliberately or thoughtlessly, unaware of the consequences of our actions. She explores the understanding which, together with the will, generates a drive, the “spirit”, which enables one to act and to distinguish good from evil. And so we return to Laura Corso’s argument about the “finalism of human nature in the unfolding of the perfect life”. This is an attempt to unite contemplative and practical life.

Keywords

Nature; Justice; Injustice; Perfect Life; Right; Law

Comparto este escrito sobre el concepto de “naturaleza” y su relación con la cuestión de la Justicia, en conmemoración de una querida colega y amiga como ha sido la Dra. Laura Corso de Estrada, fallecida el día 2 de mayo de 2024 en la ciudad de Guayaquil, Ecuador, donde se encontraba dictando un curso académico.

Laura se doctoró en 2004 en la Universidad de Navarra con la tesis: *Naturaleza y Vida Moral. Marco Túlio Cicerón y Tomás de Aquino*. Sus últimos escritos los dedicó a Cicerón, en tanto indagación de los antecedentes grecorromanos que influyeron en la filosofía medieval. Preocupada siempre por la cuestión de la justicia, organizó y participó de las Jornadas *De Iustitia et Iure*, cuya última edición fue reseñada por mi. Comparto aquí algunos detalles. La obra lleva el título *Del universo prepolítico al político en el pensar medieval y renacentista*.¹ En ella hallamos la Introducción realizada por Laura, y también su artículo “Estado de naturaleza y conocimiento de sí en la concepción ciceroniana de ‘populus’” donde analiza la frase de Cicerón “todo lo honorable es de un solo modo”,² relacionada al finalismo de la naturaleza “en el desenvolvimiento de la vida perfectiva”, que le permite al ser humano, gracias a la posesión de la racionalidad, discernir sobre el bien moral. Detalla cómo se pasa del sí mismo al otro y de lo prepolítico a lo político para concluir que el estado de naturaleza que Cicerón describe “constituye una manifestación prepolítica de la que no se deriva el *populus*” ya que le exige un tipo de vida perfectiva, basada en

¹ Véase en las *Actas de las XV Jornadas De Iustitia et Iure. Del universo prepolítico al político en el pensar medieval y renacentista* (Universidad Panamericana de México: Colección Filosófica, 2023). Véase la reseña de Susana B. Violante, “Del universo prepolítico al político en el pensar medieval y renacentista, XV Jornadas *De Iustitia et Iure*”, *Mediaevalia Americana* 10/1 (2023): 215-222.

² Violante, (reseña de) “Del universo prepolítico al político”, 216. Cf. Laura Corso de Estrada, “Estado de naturaleza y conocimiento de sí en la concepción ciceroniana de *populus*”, en *Actas XV Jornadas De Iustitia et Iure. Del universo prepolítico al político en el pensar medieval y renacentista* (Facultad de Filosofía de la Universidad Panamericana de México: Colección Filosófica, 2023), 44-62, 44.

“virtud”. Coincide con C. Lévy en que Cicerón parece haber “aspirado a un arquetipo humano en el que se despliega la búsqueda de una unidad entre vida contemplativa y vida práctica”, y que solo quienes hayan tenido ese tipo de vida podrán realizar el ‘*populus*’.³

En cuanto a su participación en el *XIX Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval de la RLFM*: “Ámbitos de libertad en el pensamiento medieval: expresiones e imágenes”,⁴ celebrado en Buenos Aires en octubre de 2023, su comunicación “El binomio *natura-voluntas* en la teoría de la acción de Pedro Lombardo”, es un relevante escrito al citar las fuentes que: “permiten documentar una rica línea de autores que persisten en la especulación sobre la naturaleza de la virtud” asimismo “procuran desarrollar la psicología del acto humano que supone el acto de virtud en el orden de las aptitudes de la condición de la naturaleza”. Aclara que corresponde continuar con el aporte de Aristóteles por constituir un “componente teórico significativo en la analítica del acto humano virtuoso”, que permitirá conformar una valiosa “aretología” al combinar *virtus ut habitus* (la virtud vista como un hábito), a la vez que mantiene la distinción entre *virtus y gratia*.

Intento continuar la línea señalada por Laura en cuanto a los ámbitos *prepolíticos* y *políticos*, al ser aquellos en los que se construye el ser humano al tratar que la *virtus* se constituya en *habitus*. Para ello mencionaré algunos conceptos vertidos en el artículo “Justicia, Derecho y Ley”.⁵ En el que se plantea la variabilidad en la utilización de los términos: “justo”, “justicia”, “injusto” o “injusticia” y por qué nuestra humana naturaleza nos induce a actuar tanto justa como injustamente, de modo premeditado o impensado, al desconocer la totalidad de las consecuencias de nuestros actos.

Solemos escuchar y también enunciar la frase: “¡no es justo que yo padezca...!”, que habilita el discurrir acerca de aquello que, individualmente o por preponderancia social, consideramos “justo” o “injusto”, un juicio de valor que surge cuando el ser humano padece violencia. A partir de estas acciones, se ha ido formulando y reformulando una legislación necesariamente coercitiva, “contingente” pero con visos de “objetiva”, que regula los usos y costumbres en un modelo de domesticación muchas veces enmascarado en el concepto de “beneficios naturales” para alcanzar un buen vivir socio-político. Por lo dicho, la “ley” será, en muchos casos, el resultado de una observación parcializada de las situaciones problemáticas cotidianas y sus consecuentes “patologías” al considerar “normal” –por “habitual”–, acciones execrables. Es por ello que es el concepto “injusto” el que determina aquello que se ha de considerar “justo” en una sociedad contradictoria

³ Violante, reseña “Del universo prepolítico al político”, 216. Cf. Corso de Estrada, “Estado de naturaleza”, 60.

⁴ Laura Corso de Estrada, “El binomio *natura-voluntas* en la teoría de la acción de Pedro Lombardo”, en *Actas XIX Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval Ámbitos de libertad en el pensamiento medieval. Expresiones e imágenes*, editado por C. Lértora Mendoza e I. Pérez Constanzó (Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Edición Red Latinoamericana de Filosofía Medieval, 2023), 211-220.

⁵ Susana B. Violante, “Justicia, Derecho y Ley”, en *Es justo que yo...: injusticia y justicia, momentos de reflexión socio-filosóficos* (Mar del Plata: EUDEM, 2020), 13-52.

y dilemática, porque a veces considera “justo” algo que, en otra circunstancia, considerará “injusto”, según a quién atañe.

Por lo tanto, *Lex et Ius* permitieron conformar una teoría del derecho que, en sus primeros intentos, distingue dos acciones preponderantes para establecer “justicia”: una tiene que ver con el deseo de que exista la igualdad entre los sujetos y, la segunda, con la restitución de aquello que a alguien le fue quitado, acción poco efectuada. Por lo tanto, ponemos en duda que la “justicia” sea un principio universal que otorgue armonía y equilibrio entre las personas y entre ellas y la naturaleza. La mentada “duda” no impide continuar ocupándonos en su consecución sino desenmascarar sus subterfugios.

Historización del término “justicia”

Pensadores como Platón (Atenas o Egina, 427 - 347 a. C.) o Aristóteles (Estagira, 384 - Calcis, 322 a. C.) analizan los modos diversos en las relaciones humanas para intentar “vivir adecuadamente” en la *polis*.

Por ejemplo, Platón basa la “justicia” en la búsqueda de un conocimiento que permita alcanzar un “buen vivir”.⁶ Su discurrir, basado en la ejemplaridad de Sócrates como modelo “etitizante”, busca esa armonía entre los diferentes linajes de las personas que se hallan presentes en las partes del alma. De este modo, revaloriza la reminiscencia en tanto búsqueda eidética de esa perfección de vida. Entiendo que el juicio y posterior condena de Sócrates, no delata un modelo de vida “democrático” porque impidió el disenso, aunque estuviera amparado en una *episteme* empeñada en la búsqueda filosófica de la verdad. La obra *República*, o de lo justo, que Platón dedica al análisis del proceso educativo que generaría filósofos que, a su vez, procurarían la tan deseada vida en armonía, sin corromperse, presenta en su Libro II el diálogo entre Sócrates y Glaucó. En él, este último opone *nomos* a *naturaleza*, precisamente porque *nomos* refiere a la imposición de “leyes” enunciadas por un grupo humano, en cambio “naturaleza” refiere a un conocimiento en el alma humana. Al decirnos que para quien comete injusticia esa acción sería un bien y, para quien la padece, definitivamente, sería un mal, Platón, examina las acciones de quienes vienen dañando a los hombres considerados débiles porque no logran evitar el ataque de quienes, por violencia, se consideran fuertes.⁷ Por estos motivos, las personas buscan justicia, no porque sea un bien en sí misma sino por la imposibilidad de cometer “impunemente” injusticia, también en la forma de la “venganza”. Entonces, se busca regular las acciones en la *polis* porque, si las personas hacen lo que quieren, se “sentirán como dioses” y se guiarán por la “pasión” que les conduce a la avaricia, al aprovechamiento y explotación del otro para su propio beneficio.⁸ Así, aparecerá la ley como imprescindible al tener la potestad de reprimir esas acciones en nombre de la

⁶ Platón, *Diálogos IV, República*, introducción, traducción y notas de C. Eggers Lan (Madrid: Gredos, 1988).

⁷ Violante, “Justicia, Derecho...”, 15.

⁸ Violante, “Justicia, Derecho...”, 16.

igualdad, desde una concepción de justicia que se deseara por sí misma y no por sus ambiguas consecuencias. Platón asigna al filósofo la capacidad de reconocer en dónde se halla la virtud (*areté*).

Me he detenido en Platón porque lo considero un relevante punto de partida para analizar la cuestión, sin descuidar a otros pensadores, y por la proyección que ha tenido también en Hildegarda.

Otro filósofo a considerar es Aristóteles, quien le otorga una profunda relevancia a la *areté* en tanto su ejercicio permite la perfección de las personas. Por eso estos pensadores sostienen que tiene que ser posible enseñar la virtud y que su ámbito ha de ser, necesariamente, la filosofía. Aristóteles, en su obra *Política*,⁹ o en *Ética a Nicómaco*,¹⁰ analiza el origen del Estado y la acción del ser humano en él, que conlleva a la justicia, tratando de distinguir la exigencia de que sea la superioridad y la inferioridad naturales en las personas las que determinen la existencia de los señores y de los esclavos y que los primeros no abusen de su autoridad, ya que sus intereses coinciden. El estagirita designa a las virtudes “éticas” y “dianoéticas” porque otorgan perfección al ser humano al permitir dominar las pasiones para alcanzar la felicidad en la fortaleza, la templanza y la justicia. Es preciso remarcar que, para Aristóteles, no existe un modelo para las acciones justas y deposita esa capacidad de adquirirlas a través de la inteligencia y la prudencia. Entiendo por esta última el reconocimiento en todo individuo de saber que se puede equivocar. Es así que hallar el equilibrador “justo medio” nos permitirá reconocer dónde están los excesos y aplicar la inteligencia de la *phrónesis* para establecernos en ella. También enuncia una justicia distributiva, que reparte ventajas y desventajas entre los miembros de la *polis* según su mérito, y otra comutativa, que intenta recuperar aquella igualdad dañada, a través de una reparación para que el ser humano sea un *zoon politikon* y para que, a través del lenguaje, configure un conjunto de leyes que distingan lo permitido de lo prohibido: “Cuando los hombres son amigos no han menester de justicia, en tanto que cuando son justos han menester también de amistad”.¹¹

Estos antecedentes nos permiten realizar “saltos” en el tiempo y revisar algunas coincidencias con el “Derecho romano” donde el término “justicia” se utiliza para designar el ordenamiento jurídico que rige a los ciudadanos de Roma y de su Imperio, desde el siglo VIII a. C. hasta el siglo VI d. C. El emperador Justiniano I compila en el siglo VI los preceptos de la organización civil que conocemos como *Corpus Iuris Civilis*. Este *Corpus* abarca el ámbito privado, el derecho penal, público, administrativo y religioso. Dicho *Corpus* está conformado por las *Instituciones*, que eran preceptos utilizados para el estudio del derecho; el *Digesto*, constituido por fragmentos de obras de jurisconsultos; el *Código*, escritos imperiales y las *Novelas* (*novellæ leges*, o sea: nuevas leyes) que referencian

⁹ Aristóteles, *Política*, editado y traducido por C. García Gual (Madrid: Biblioteca Nueva, Clásicos del Pensamiento, 2017), libro III, cap. 4.

¹⁰ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, traducción y notas de J. Pallí Bonet (Madrid: Gredos, 2010), libro V, cap. 1.

¹¹ Aristóteles, *EN*, VIII, 1, 1155a.

las constituciones promulgadas por Justiniano para unificar la división existente entre patricios y plebeyos, aboliendo a la magistratura patricia. Poco a poco fueron apareciendo los juristas entre los que destacan Ulpiano, Papiano, Modestino, Gayo y Paulo. Me detendré un momento en el jurista romano Gnaeus Domitius Annius Ulpianus (Tiro, ca. 170 - Roma, 228), quien definió la justicia así: *Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum quique tribuendi*, “La justicia es la constante y perpetua voluntad de dar [conceder] a cada uno su derecho”. Sus preceptos son: *honeste vivere, alterum non laedere et suum quique tribuere...*, “vivir honestamente, no hacer daño a nadie y dar a cada uno el propio mérito [lo que le corresponde]”.¹² En este enunciado hallamos similitud con lo expresado por Aristóteles en cuanto a la justicia distributiva. Ulpiano: “Cuando se ha juzgado que el objeto es ‘mío’ al mismo tiempo se ha juzgado que no es del otro”, *Nam cum iudicatur rem meam esse, simul iudicatur illius non ese*.¹³ Aquí encuentro similitud con la justicia comutativa, enunciada por Aristóteles.

Así es que, continúa Ulpiano, “Nadie ajeno [a la causa] puede actuar en nombre de la ley”, *Nemo alieno nomine lege agere potest*,¹⁴ y “No debe establecerse un [nuevo] derecho por la sentencia, sino el que se ha declarado, *Per sententiam no debet servitus constitui sed quae declarare*.¹⁵ Por lo tanto, *Res iudicata pro veritate accipitur*, “La cosa juzgada se tiene por cierta”.¹⁶

Con este tipo de frases Ulpiano distingue entre derecho y justicia, *iustitia* es una virtud; *ius* es la ejecución de la virtud. El *ius* es el significado del contenido de la ley o su “edad-sustancia”. Por lo tanto, la ley tendría que expresar “el estado de justicia en un caso concreto” ya que la complejidad que muestra la variedad en la dimensión formal de la *lex* provoca que se esfume su deseada dimensión sustancial.

Las frases que anteceden instauran el problema de establecer: cómo dar a cada uno “su derecho”, el “propio mérito”, “lo que le corresponde” y quién lo llevaría a cabo. Entiendo que responder a esta pregunta deja a la vista una lucha de principios e intereses entre quien, en el ámbito humano, se constituye en “dador de derechos”, “reconocedor de mérito” y sabiendo de lo que a cada uno le corresponde.¹⁷ Ardua tarea para quien considere que “sabe vivir y valorar honestamente”. Otra frase de Ulpiano intenta responderla: “La jurisprudencia es el conocimiento de las cosas divinas y humanas, la ciencia de lo justo y lo injusto”, *Iurisprudentia est divinarum atque humanarum rerum notitia*,

¹² Ulpiano en Niccolò Bevilacqua, *Corpus Iuris Civilis. Institutiones, Imp. Caes. Iustiniani Institutionum libri IIII: adnotationibus ac notis doctiss. scriptoribus illustrati... Praeterea adiunximus Leges XII tab. explicatas, Ulpiani tit. XXIX adnotatos, Caii li. II Institutionum, studio et opera Ioannis Crispini Atre...* (Taurini: Apud haeredes Nic. Beuilaquae, 1586), Digesto 1, 1, 10.

¹³ Ulpiano, Digesto, 3, 3, 40, 2.

¹⁴ Ulpiano, Digesto, 50, 17, 123.

¹⁵ Ulpiano, Digesto, 8, 5, 84.

¹⁶ Ulpiano, Digesto, 1, 5, 25.

¹⁷ Violante, “Justicia, Derecho...”, 22.

*iusti atque iniusti scientia*¹⁸ de algún modo nos recuerda lo dicho por Platón al valorar el conocimiento, en este caso de las cosas divinas y humanas para establecer lo justo y lo injusto, dejando constancia sobre la dificultad de conocer las cosas “divinas” para impartir justicia en el ámbito humano. Conflictiva paradoja al ser los humanos quienes, invocando la justicia divina, establecen la justicia. Asimismo, recordemos la dificultad para establecer el derecho de propiedad amparado en la frase adjudicativa “esto es “mío”, generando una disputa argumentativa por la “propiedad”. Recordemos que, quien es ajeno y legisla sobre otro establece un derecho diferente, pero, conforme una de sus frases, por ser “cosa juzgada”, se habrá de tener por cierta.¹⁹

Si atendemos a la cuestión de “no hacer daño a nadie”, hemos vivido, vivimos y parece que viviremos sin ejercerlo. Expresar el modo de no hacer daño pareciera que no es tan difícil, lo difícil es “no hacerlo”. Como señala un principio en la argumentación ética de Kant:²⁰ no tomar nunca a otro “ser racional” como un medio para los propios fines sino siempre como un fin en sí mismo (Kant, *Reino de los fines*). O, como señala Nietzsche en el Prólogo a *Así hablaba Zaratustra*:²¹ “ser dos en soledad”, no mandar ni ser mandado; o sea la ética del querer amparada en la voluntad propia y no impuesta por otros ni a otros; no ser posible de una acción no consentida por el propio sujeto... De un modo u otro, bregar por una ética autónoma y no heterónoma.

Llegados a este punto, acentuamos la duda sobre la consideración de la justicia en tanto forma pura, excelsa, emanada de un orden que algunos seres humanos consideran “objetivo”, en tanto impuesta en la naturaleza por Dios. Este modo de pensarla coincidiría con el *bonum et aequum* (bondad y equidad) y el *ius* pasa a ser la causa final de la *iustitia*, emanada de Dios, único ser capaz de otorgar “equidad”. Pero el ser humano, que no es Dios, legisla y de algún modo usurpa ese espacio y nunca podrá ser “legislador ecuánime”.

De lo dicho por estos pensadores se harán eco muchos otros. Isidoro de Sevilla (560-636), en sus obras *Liber de ordine creaturarum* y *Libri tres sententiarum*, ambas con resonancias de Agustín de Hipona y de los pensadores post-platónicos, trata el tema de la significación etimológica de la justicia divina: Dios todo lo hizo bueno y, como hay seres humanos que se “creen” buenos ¿son dioses en la ciudad terrestre que legislan? Entonces, el gran problema de la mal llamada Edad Media, la existencia del mal en el mundo, no le compete solo a este periodo de la historia del pensamiento sino a la humanidad toda al “habitar” un “común” espacio social.

Aquí tendríamos que hablar de la tripartición del *Ius*: *ius naturale*, *ius gentium*, *ius civile*, una tripartición que nos acompaña en las formas del Derecho y que Hildegarda analiza de

¹⁸ Ulpiano, *Digesto*, 1, 1, 10, 2.

¹⁹ Violante, “Justicia, Derecho...”, 23.

²⁰ Emanuel Kant, *Fundamentación para la metafísica de las costumbres*, traducido por A. García Moreno (Madrid: Deloitte, 2016).

²¹ Federico Nietzsche, *Así hablaba Zaratustra*, traducido por C. Palazón (Barcelona: Edicomunicación, 1999), prólogo, §8.

un modo muy particular al colaborar en la reflexión de cada una de las acciones, personales y sociales.

En medio de los litigios “ciudadanos”, las guerras y la esclavitud, observamos que comienza a cuestionarse una naturaleza *-iusnaturalismo-* que va perdiendo su libertad, una libertad que ha sido un don divino y que se ampara en el origen *ante rem* de algunos derechos inalienables del ser humano. Estamos en presencia de uno de los nudos problemáticos más complejos que caracterizan no solo la civilidad jurídica medieval, sino que repercuten hasta nuestros días en una dimensión jurídica portadora de valores y preceptos que “validan el *ius civile*”.

De este modo, considero –y es algo a debatir– que surge una “ciencia” o “disciplina” que utiliza el legislador humano para organizar la *polis*, dado que la ley no ha de ser “su ley” (ley del legislador), emanada de “su voluntad”, sino que se busca que esté unida a la honestidad del legislador.

Antecede a Hildegarda Agustín de Hipona (Tagaste, 354 - 430), para quien el centro ineludible del que emana toda virtud es el amor: “ama y haz lo que quieras” (*ama et quod vis fac*).²² Busca, desde los ecos platónicos, el bien supremo sin sospechar las perversiones del “amor”. Si se ama se puede hacer “lo que se quiera”, pues considera que el amor puro no genera injusticias. La caridad es fundamental, porque donde no hay caridad no puede haber justicia. Por ello es necesaria la teodicea, que implica la necesaria intervención de Dios ante los actos de injusticia para alcanzar la perfección. La justicia divina no se compra, por ello la persona no puede escudarse en una “moral negociada” que sería una especie de extorsión de Dios.

También pensamos en Boecio (Roma, 480 - Pavía, 524/525), quien en su obra *Consolatio Philosophiae*²³ relata su propio sufrimiento que considera y explica como injusta condena, situación que hallamos replicada en múltiples seres humanos. Boecio se cuestiona el sentido de la vida en el porqué del sufrimiento del justo a partir de una “injusta” acusación, en él, causada por sus conflictos con Teodorico. Por ello analiza la práctica de la virtud, la valoración de la “verdadera” amistad para alcanzar la *beatitudo*, y no la simple *felicitas* (felicidad afortunada). Sus reflexiones no le impidieron padecer “injusticia” y es así que se pregunta acerca de la “justicia divina”, “teodicea” ($\Theta\epsilon\omega\varsigma$ dios, $\delta\text{ί}\kappa\eta$ justicia). Encontramos que el concepto de “justicia” está ligado al conocimiento y a la honestidad (como explicamos en los filósofos nombrados en tanto verdad justificada por el

²² Agustín de Hipona, *Tratado sobre el evangelio de San Juan. Primer comentario*, versión, traducción y notas de T. Prieto, O. S. A. en *Obras de San Agustín*, edición bilingüe, tomo XIII, 1-35 (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1955)

²³ Boecio, *Philosophiae consolatio*, editado por L. Bieler, CCSL 94 (Turnhout: Brepols, 1984).

conocimiento del *eidos*), para accionar ante los actos enclavados en la ignorancia, el odio o la venganza.²⁴

Por ello, los modos de razonar, lejos de ser comunes en los seres humanos, poseen diferencias que cada comunidad imprime en su “territorialidad”.²⁵ Las categorías de “acción” y “pasión” serán las que permitan comprender la justicia y la injusticia como así también los derechos que le asisten como defensa o imputación a una persona singular. Nos queda la incógnita de saber si en la “naturaleza racional” de la “persona”, en tanto “ser intelectual”, posee aquello que le permita valorar “dignamente”, lo “justo” o “injusto”.

Ahora bien la “justicia” se conoce en la relación entre “infligir y padecer”. No es una entidad *per se* ni *per aliud* sino un concepto que permite a la persona ser *sui iuris*.

Me resulta dificultoso pasar a Hildegarda sin detenernos, brevemente, en el relato bíblico de Job, ya que es difícil determinar la “justicia” que él padece al ser el Demonio, autorizado por Dios, a propiciarle cuantiosos daños a su entorno, sin ser él “tocado” en absoluto –aunque Dios le devuelve lo que tenía “centuplicado”–. De algún modo, Job es *pauper, humilis y miser*, como se espera de él, términos que designan un estado del alma, una actitud metafísica y moral para lograr vivir sin pecado; un ideal de austeridad en vistas a la purificación involucrada en su compromiso de solidaridad. Encontramos que en el Libro de Job se introduce la cuestión del azar porque, siendo él “bueno”, sufre múltiples pérdidas porque “a cualquiera le puede pasar” ¿por qué no a él? No siempre hallamos argumentaciones que expliquen o impidan aquello que nos acontece. La existencia humana es algo que “va siendo”, desde la Libertad, la Providencia o el Destino, existentes o inexistentes, no se “vislumbran” antes de que la acción acontezca.

Sin lugar a dudas podríamos continuar con la concepción de múltiples pensadores y pensadoras, judías y musulmanas, cuyas voces podemos reconocer como ecos en Hildegarda.

Hildegarda de Bingen

Conforme las conceptualizaciones que anteceden, podremos comprender un poco más, la obra de Hildegarda de Bingen (Bermersheim vor der Höe, 1098 - Bingen, 1179), en este caso *Scivias*,²⁶ “*Scito vias Domini*”, su primera obra, en cuyo inicio relata las diferencias

²⁴ Boecio, *Liber de persona et duabus naturas contra Eutychen et Nestorium, ad Joannem diaconum ecclesiae romanae*, editado por J.-P. Migne, PL 64 (París: Jacques-Paul Migne, 1850), cols. 1338C-1341B y 1342C-1343C.

²⁵ Utilizamos el término “territorialidad” en el sentido de grupo humano que construye e instituye modos de ser y modos de justificación y de validación de los actos.

²⁶ Hildegarda, *Scivias*, editado por A. Führkötter y A. Carlevaris, CCCM 43 (Turnhout: Brepols, 1978). Hildegarda, *Scivias* (*Conoce los caminos*), traducido por A. Castro Zafra y M. Castro (Madrid: Editorial Trotta, 1999). Algunas traducciones son versiones propias.

que opera la naturaleza humana de individuo en individuo, y que ella misma experimenta. Me refiero a las visiones que percibe desde pequeña y cómo se fueron incrementando hasta que logra relatarlas e ilustrarlas.

Desde mi infancia [...] hasta el momento presente en que tengo más de 70 años, siempre he tenido en mi alma el don de ver. [...] No las oigo con mis oídos corporales, ni en los pensamientos de mi corazón, no las percibo con ninguno de mis cinco sentidos, solamente en mi alma, con los ojos abiertos, de tal forma que jamás he conocido la pérdida de conciencia del éxtasis, pues veo estas imágenes en estado de vigilia, tanto de día como de noche.²⁷

Hildegarda nos acerca de un modo sumamente particular aquellas cuestiones que señalan lo justo y lo injusto, conforme los ámbitos en que una acción acontece. En el *Liber divinorum operum* leemos que ella, en tanto “pequeñita forma”, ha de escribirlas “para que también los hombres comprendan a su creador a través de ella y no rehúyan venerarlo con digno honor”.²⁸ Sus análisis profundizan la *psique* humana tratando de hallar el momento y los motivos en que la elección se produce. Ciertamente, las resonancias de las Sagradas Escrituras no escasean y, entre los temas que aborda, el de la creación y los distintos momentos en la historia de la salvación en relación con el futuro de la humanidad, son prioritarios y relatados metafóricamente desde la flora y la fauna, porque la naturaleza, en tanto creación divina, no es unívoca, permite diferencias entre sí y similitudes que han de ser aprehendidas por el intelecto.

El problema de la acción mala tendría, por lo menos, dos vertientes, similar a la presentación que hace Agustín de Hipona, ya que es necesario distinguir entre acciones “pensadas” para infligir el mal y acciones “pensadas” para hacer el bien (o sea: por “mala fe” o “buena fe”) y cuyas consecuencias –en las que el entendimiento no logra reconocer de antemano su perjuicio–, no obstante, ignoramos. Hildegarda atraviesa, como todo ser humano, situaciones adversas, muchas de las cuales supera. Sin embargo, su propia experiencia le hace comprender que, una vez que parece que la circunstancia se ha superado –ya sea, como señala Platón por ejecutarla o padecerla–, el ser humano vuelve a “ser atacado” por aquellos deseos réprobos. Esto quiere decir que nuestra fragilidad humana no está exenta de errar. Es por ello que todas las personas somos “ignorantes” al no poder superar la incapacidad de “pecar” (además de considerarse ella “ignorante” por ser mujer, como sucede con muchas mujeres en diversas sociedades desde hace muchos siglos). En su obra *Ordo virtutum*, expresa cuestiones éticas donde unifica la cuestión de

²⁷ Hildegarda, *Scivias, Protestificatio*, p. 4: “Virtutem autem et mysterium secretarum et admirandarum uisionum a puellari aetate [...] Visiones uero quas uidi, non eas in somnis, nec dormiens, nec in phrenesi, nec corporeis oculis aut auribus exterioris hominis, nec in abditis locis percepি, sed eas uigilans et circumspecta in pura mente, oculis et auribus interioris hominis, in apertis locis, secundum uoluntatem Dei accepi. Quod quomodo sit, carnali homini perquirere difficile est”.

²⁸ Hildegarda, “Introducción”, en *Libro de las obras divinas (Liber divinorum operum)* (Barcelona: Herder Editorial, 2009).

género; no puede aceptar que una acción sea considerada “mala” para una mujer y no para un varón e intenta desarmar la cuestión de pensar que “estamos condenadas a ser malas”.²⁹

En su experiencia místico-cognoscitiva expresa su sensibilidad y autorreferencialidad. Las visiones la indujeron a escudriñar en su alma para hallar esa salvación y allí descubre a ese “Otro” al que “amó” y que “la amó”, lo sabe fiel y semejante a ella, entonces, dice, “trabajaron unidos”.³⁰ Ella no se siente “vigilada” por Dios sino en un camino cuya huella tiene que reconocer para no errar. De aquí surge la necesidad de obediencia y sumisión a Dios, pero ¿cómo las comprende? A través de las visiones “Las virtudes que dimanan de Él [Dios] tendrían que cobijar a los pobres de espíritu”,³¹ instalados en un “temor” que solo será apaciguado por la fe y la obediencia, ya que es la fe la que permite “ver” y por ella “creer”.

En la segunda visión de la primera parte de *Scivias*, describe “un lago profundo que vomitaba humo con llamas”.³² Un ser que parece tener un ala, una nube que sale de su costilla, esa nube es Eva y posee pequeñas estrellas dentro que simbolizan a la humanidad. Pero Lucifer, ensoberbecido, dice: “lo que tú quieras también nosotros lo queremos”,³³ que es saberlo todo, poder eliminar las dudas, pero la duda está porque ese conocimiento es incompleto, “poseemos certezas verdaderas y son falsas creencias, entonces, no poseemos nada”. Desconocemos los valores morales, culturales y espirituales, porque han sido condicionados para imitar y seguir un despiadado canon “empoderado”, “prepotente”, “soberbio” que dice proferir una falaz idea de bienestar que sería, en Hildegarda, el otorgado por el Demonio desde ese lago profundo que vomita humo, un infierno que “se crea con la caída del demonio” y con la caída de Adán. Por eso leemos en *Scivias*: “Adán y Eva, ambos inocentes, que albergan la entera muchedumbre del género humano” han sido corrompidos por el Demonio, “porque el Demonio comprendió que la ternura de la mujer sería más fácil de doblegar que la fuerza del varón”. Además, escribe Hildegarda, “el Demonio se dio cuenta que Adán ardía de amor por Eva entonces ella lo seduciría y doblegaría” (un tema que viene trabajándose desde siglos anteriores en cuanto al poder del cuerpo y espíritus femeninos para atraer al varón).³⁴

²⁹ Hildegarda, *Ordo virtutum*, traducido por P. Dronke en *Sequentia* (CD: Deutsche Harmonia Mundi, 1997).

³⁰ Hildegarda, *Scivias, Protestificatio*, p. 5: “Vnde in amore meo scrutatus est in animo suo, ubi illum inueniret, qui uiam salutis curreret. Et quandam inuenit et eum amauit, agnoscens quod fidelis homo esset et similis sibi in aliqua parte laboris illius qui ad me tendit. Tenensque eum simul cum illo in omnibus his per supernum studium contendit, ut absconsa miracula mea reuelarentur”. Traducido por Zafra y Castro, 16.

³¹ Hildegarda, *Scivias I, 1, §4*: “Quod virtutes a deo venientes timentes deum et pauperes spiritu custodiunt”.

³² Hildegarda, *Scivias I, 2*, p. 13: “Et ecce lacus multae latitudinis et profunditatis apparuit, os uelut os putei habens et igneum fumum cum multo foetore emittens”.

³³ Hildegarda, *Scivias I, 2, §2*: “Quod tu uis hoc et nos uolumus”. Traducido por Zafra y Castro, 26.

³⁴ Hildegarda, *Scivias I, 2, §§10-11*.

El análisis que realiza Hildegarda del fragmento de la creación de la mujer a partir de la costilla le permite explicar la “condición humana”, que ha de luchar para mantener unidas la salud del cuerpo y la del alma. Por ejemplo, en *Scivias*, analiza la naturaleza que le permite explicar por qué el varón y la mujer tienen que llegar a una determinada edad para procrear; por qué no lo pueden hacer siendo niños o niñas, lo metaforiza con los árboles que sólo siendo adultos pueden dar frutos:

es, por la fuerza y el calor de un hombre [adulto], como ahora la mujer [adulta] recibe su semilla para engendrar su descendencia. El hombre es el sembrador y la mujer la receptora de la semilla. Por eso la mujer permanece bajo la potestad del varón, en amor y sin violencia, pues la dureza de la piedra es a la suavidad de la tierra como la fuerza del hombre a la receptividad de la mujer.³⁵

Considero estimable en sumo grado, el final de la siguiente cita:

Y así como Adán y Eva fueron una sola carne, también el hombre y la mujer se hacen ahora una sola carne en la unión del amor, a fin de que se multiplique el género humano [...] en un amor perfecto, igual que lo hubo entre los dos primeros. Pues Adán hubiera podido *culpar* a su mujer por traerle la muerte con su consejo y, en cambio, no la abandonó mientras vivió en este mundo, porque sabía que le había sido entregada por el poder divino. Por eso, *por este amor perfecto, que no abandone el hombre a su mujer si no es por las causas que la fiel Iglesia establece.*³⁶

El pasaje es atrayente porque, sin nombrarla, habla de una acción injusta cometida por Eva. Al decir que Adán “podría” haberla “culpado”, pero “no la abandonó”, está claro que no podía abandonarla porque no había otro ser similar a él más que ella que le fue entregada por “poder divino” al ser extraída de su costilla, por ello: que el “hombre” no abandone a su mujer. Y enfatiza que varón y mujer se traten “como establece la justicia de Dios [...] y que no se envenenen uno a otro como víboras rabiosas, sino que se amen con amor puro. Pues mira que ni hombre ni mujer habría, de no haber sido engendrados por esta cópula”.³⁷ Cita a Pablo “Porque si la mujer procede del hombre, el hombre, a su vez, nace mediante la mujer. Y todo proviene de Dios”.³⁸ “Pero, según lo que enseña la

³⁵ Hildegarda, *Scivias* I, 2, §11: “... ac ideo nunc de fortitudine uiri et de calore eius semen mulier concipit prolem in mundum producere. Vir enim seminator existit, mulier autem susceptrix seminis est. Vnde et mulier sub potestate uiri manet, quoniam ut duritia lapidis ad teneritudinem terrae est, ita etiam et fortitudo uiri ad mollitatem mulieris est”. Traducido por Zafra y Castro, 30.

³⁶ Hildegarda, *Scivias* I, 2, §11: “Quapropter ut Adam et Eua caro una exstiterunt, sic et nunc uir et mulier caro una in coniunctione caritatis ad multiplicandum genus humanum efficiuntur. Et ideo perfecta caritas in his duobus esse debet quemadmodum et in illis prioribus. Adam enim uxorem suam culpare posset quod ei consilio suo mortem intulit, sed tamen eam non dimisit quamdiu in hoc saeculo uixit, quoniam illam sibi per diuinam potentiam datam esse cognouit. Vnde propter perfectam caritatem non relinquat homo uxorem suam nisi propter rationabilem causam illam quam sibi fidelis ecclesia proponit”. La cursiva es nuestra. Traducido por Zafra y Castro, 30.

³⁷ Hildegarda, *Scivias* I, 2, §11.

³⁸ Hildegarda, *Scivias* I, 2, §12.

naturaleza racional, busque el varón a su mujer adquirida la sazón, afianzados su calor y la savia de su semilla, en el camino de la rectitud, y obre aquí con medida humana, por amor de los hijos”.³⁹

Hildegarda continúa en *Scivias* señalando “caminos”. Trata de hacer comprender que Dios ama a todos los seres humanos, sean varones o mujeres, aunque nazcan en el pecado “para llevarlos al reino eterno cuando realmente lo busquen”. Pero, lamentablemente, así como hay quienes defienden a las mujeres de los malos tratos recibidos, Hildegarda también comprende que algunos varones seguirán al Demonio: “Todas las iniquidades son contrarias al Dios Todopoderoso, pues no hay en Él injusticia alguna”⁴⁰ y escribe:

Y digo: “¡Oh Señor!, ¿acaso no soy obra de Tus manos? ¡Mira que la tierra vil me aplasta!”. Y así empiezo a huir. ¿Cómo? Cuando mi tabernáculo siente apetencia carnal, como me place ese acto, le doy satisfacción. Pero la razón, que en mí habita con la ciencia, me enseña que Dios me ha creado y me hace entender por qué Adán, al quebrantar el precepto divino, se ocultó despavorido. Así, también yo temo y me esconde de la faz del Señor cuando siento que las obras de mi tabernáculo son contrarias a Él. Mas al ponderar la pesa de plomo del pecado, maldigo todas las obras que arden en las llamas del placer carnal. [...] No me dejaré herir por los dardos del Demonio, ni seré presa del placer carnal”.⁴¹

Hildegarda intenta argumentar sobre algunos temas que, dice Dios, “quebrantan mi Alianza...”.⁴² Pero aclara que desconoce estas cosas que recibió “de la ciencia del Señor”. Se pregunta al final del parágrafo: “¿por qué el ser humano no puede conocer ‘por qué’ Dios hace algunas cosas?”, salvo algunos elegidos. Expone que todo cuanto le gusta, le está prohibido y le hace llevar la inquietud de la duda acerca de por qué toda dicha le es arrebatabada.⁴³ Es por ello que refiere la necesidad que los hombres han de ser probados porque “El ser humano es injusto al quebrantar los preceptos de Dios cuando trata de ser más sabio que él”. La humanidad, al ser liberada por el Hijo de Dios, resplandece más que antes porque Dios resplandece en ella:

Y así como los diversos miembros corporales están sometidos al alma y al cuerpo, según su naturaleza, las restantes virtudes colaboran, según su justicia, con la humildad y la caridad.

³⁹ Hildegarda, *Scivias* I, 2, §20.

⁴⁰ Hildegarda, *Scivias* I, 2, §15.

⁴¹ Hildegarda, *Scivias* I, 4, §§4 y 6: “Et dico: ‘O Deus, nonne creasti me? Ecce uilis terra opprimit me’. Et sic fugam ineo. Quomodo? Cum tabernaculum meum carnalem concupiscentiam habet, tunc quia gustum in opere habeo, cum ipsa opus illud perficio. Sed ratio, quae in me cum scientia uiget, ostendit mihi quoniam a Deo creata sum. In qua ratione etiam sentio quia Adam, cum diuinum praeceptum transgressus esset, timens abscondit se. Sic et ego timens a facie Dei me abscondo, cum opera mea in tabernaculo meo contraria Deo sensero. Cum autem plumbeam stateram peccati superponderauero, omnia opera illa quae in carnalibus concupiscentiis ardent contemno. [...] Nam nec sagittas diaboli debeo suscipere nec uoluptatem carnis exercere”. Traducido por Zafra y Castro, 68 y 70.

⁴² Hildegarda, *Scivias* I, 2, §18.

⁴³ Hildegarda, *Scivias* I, 4, §5.

Entonces, oh hombres, buscad la humildad y la caridad para gloria de Dios y salvación vuestra; armaos con ellas y no temeréis las celadas del Demonio, sino que alcanzaréis la vida eterna.⁴⁴

El aspecto místico aparece en la virginidad de las mujeres que son el espacio límpido para albergar al Hijo: “el vigor de su naturaleza que florece en la procreación de los hijos y mortifica su cuerpo para que no claudique a las apetencias de la carne. Me complacerá inmensamente que sea, de este modo, dueño de sí mismo”.⁴⁵ Como hemos señalado, de algún modo encontramos sus ecos en Kant, Nietzsche... la relevancia de gestar una moral autónoma que traerá consigo una comprensión de “justicia” sin necesidad de legisladores, como también decía Aristóteles al señalar que no hay modelos para las acciones justas. Entonces, estas acciones habrán de depender del conocimiento que cada inteligibilidad podrá gestar, por ello Hildegarda insiste en recuperar la castidad, que en este caso será polisémica en tanto posibilidad de actuar alejados del influjo de la malignidad con el fin de no cometer injusticias: “Pero como la grandeza de Aquel que entró y salió del claustro de la castidad virginal no provenía de la naturaleza humana, sino del poder divino, por eso es posible que la carne y la sangre de Mi Hijo vuelvan a germinar en el pan del trigo y en el vino de la vid con agua, santificados [...].”⁴⁶ Por lo dicho, es relevante meditar sobre la naturaleza y capacidad del varón y de la mujer, para gestar relaciones de justicia en la potencialidad de ser humildes, caritativos, justos. De este modo expresa Hildegarda la palabra de Dios:

Dios unió al varón y a la mujer: unió lo fuerte con lo débil para que se sostuvieran uno a otro. Pero cuando estos adulteros pervertidos cambian su fuerza viril en molicie contra la naturaleza, rechazando la justa armonía establecida entre varones y mujeres, ignominiosamente siguen en su maldad a Satán que, por su soberbia, quiso escindir y quebrantar al Indivisible. Mira que con sus perversas artes han levantado en sus corazones un adulterio atroz y contra natura, así que son a Mis ojos inmundicia y afrenta.⁴⁷

⁴⁴ Hildegarda, *Scivias* I, 2, §33: “Et sicut animae et corpori diuersa membra corporis secundum uires suas subiecta sunt, ita etiam humilitati et caritati ceterae uirtutes secundum iustitiam suam cooperantur. Et ideo, o homines, ad gloriam Dei et pro salute uestra humilitatem et caritatem sectamini, cum quibus armati diabolicas insidias non timebitis, sed indeficientem uitam possidebitis”. Traducido por Zafra y Castro, 45.

⁴⁵ Hildegarda, *Scivias* II, 3, §24.

⁴⁶ Hildegarda, *Scivias* II, 6, §8.

⁴⁷ Hildegarda, *Scivias*, II, 6, §78: “Deus uirum et feminam coniunxit, scilicet quod forte et infirmum erat simul copulauit, quatenus alterum ab altero sustentaretur. Sed isti contrarii adulteri, cum uirilem fortitudinem suam in mollitiem contrarietatis transferunt rectam institutionem maris et feminae abientes, Satanam in peruersitate sua turpissime subsequuntur, qui illum qui indiuiduus est scindere et diuidere in superbia sua uoluit. Nam ipsi alienum et contrarium adulterium in peruersis artibus suis in se metipsis constituant, et ideo in conspectu meo polluti et contumeliosi apparent”. Traducido por Zafra y Castro, 239.

Quien peca mancilla su naturaleza humana: “Una naturaleza fuerte se manifiesta en un desarrollo armonioso, una débil, en cambio, declina, por su curso anómalo, en la deformidad; y esto no le ocurrió a Mi Hijo”.⁴⁸

La naturaleza humana, en tanto descenso, se instala en una fragilidad que le arriesga a cometer injusticias sin detenerse a considerar que, del mismo modo, su espinosa naturaleza tiene la capacidad de obrar el bien. “Mas tu cuerpo es frágil y no podrás recibir Mi don sin luchar contra el ardor que te recorre; pues cuántas veces no aflora en ti tu débil naturaleza humana y no te es posible evitarlo, porque carne de la carne eres”.⁴⁹

Hildegarda busca responder a quienes no logran concebir por qué hizo Dios un hombre que podía pecar. Entiende que esa posibilidad es un modo de probar la fortaleza humana antes de ser admitido en el cielo. No ha de ser por “moral negociada”, como enunciamos antes, sino por la valoración de las obras en sí mismas, y no por una celestial consecuencia. Leemos: “Allí he de presentar las obras que realicé en mi tabernáculo, y allí se me retribuirá según mis méritos”,⁵⁰ conforme leímos en Ulpiano. “Según sus obras, sea conducida de aquí a allí”. La humildad, reina de las virtudes que floreció en el parto virginal del que surgieron muchas virtudes para que el hombre se levante:

Cuando un señor decide, con entusiasmo y mucho interés, hacer un jardín, primero elegirá el terreno apto; luego señalará el lugar para cada planta, sopesando, con este fin, los frutos de los buenos árboles y el beneficio, sabor, olor y fama de las especies aromáticas. Así este señor, como gran filósofo y diestro artesano, distribuirá la siembra según el buen discernimiento que de su utilidad tiene. Después estudiará cómo amurallar su jardín para preservarlo de cualquier enemigo que pretenda destruirlo. Escogerá luego a sus hortelanos, que sepan dar el riego adecuado, que recojan los frutos y, con ellos, elaboren productos aromáticos. Ahora, oh hombre, considera con atención esto: si el señor de esa tierra previera que su jardín, sin brindar fruto ni utilidad alguna, iba a ser arrasado ¿por qué, entonces, habría hecho, plantado, regado y amurallado con tamaña esfuerzo y afán su jardín tan gran filósofo y diestro artesano?⁵¹

⁴⁸ Hildegarda, *Scivias*, III, 1, §8.

⁴⁹ Hildegarda, *Scivias*, III, 10, §7.

⁵⁰ Hildegarda, *Scivias* I, 4, §8.

⁵¹ Hildegarda, *Scivias* I, 2, §32: “Dominus qui sine taedio in multo studio hortum facere uult, primitus aptum locum eiusdem horti ponit, ac deinde locum cuiusque plantationis disponens, fructum bonarum arborum atque utilitatem, saporem, odorem et bonam famam diuersorum aromatum in eo considerat. Et sic idem dominus, magnus philosophus et profundus artifex existens, quamque plantationem suam in eo disponit ut bene discerni in utilitate sua possit; ac deinde excogitat quanta munitione eum circumdet, ut nullus inimicorum suorum plantationem eius dissipare ualeat. Tunc etiam pigmentarios suos constituit, qui eundem hortum rigare sciant et qui fructum eius colligant et exinde diuersa pigmenta faciant. Quapropter, o homo, diligenter considera quia si dominus ille praeuidet quod hortus suus nullum fructum nec ullam utilitatem proferens destruendus est, quare tunc tantus philosophus et tantus artifex hortum illum in tam magno studio et in tam magnis laboribus facit, plantat, rigat et munit?”. Traducido por Zafra y Castro, 43.

Entendemos que, de algún modo, llama “filósofo” a Dios, en cuanto a su conocimiento, y “diestro artesano” porque otorgó al ser humano la posibilidad de levantarse luego de cada caída; que mostrara humildad y caridad, para poder salvarles a todos. “El pecado del hombre es iniquidad frente a la justicia del Señor. Amarás, pues, la justicia, que es hermosa y, de la sordida injusticia, abominarás”.⁵²

Hildegarda se introduce, con toda su inteligencia, en lo más profundo del alma humana y, en sus visiones, logra captar el *significado de la primera ráfaga y sus torbellinos*:

Pero del fuego que rodeaba este instrumento irrumpió una ráfaga de aire con torbellinos: muestra que, del Dios Todopoderoso que llena el orbe entero con Su poder, dimana la propagación de la verdad con palabras de justicia, en las que el Dios vivo y veraz se revela en la verdad a los hombres.⁵³

Entonces algunos, que prefieren la injusticia a la rectitud, enartados por el Diablo, ponen más empeño en imitar los vicios del antiguo seductor que en cumplir las virtudes de Dios.⁵⁴ [...] como si la justicia de la Ley no te hubiera sido prescrita ni revelada.⁵⁵

Dios propaga la verdad con palabras de justicia, porque ella otorga las alas necesarias para elevarse por sobre las iniquidades.

Si pasamos a la octava visión, en el *Liber divinorum operum*, “Sobre el efecto del amor” aparece una “Majestuosa ciudad”, en la que resplandece el amor, la sabiduría, la humildad y la paz, asociada con la sencillez. Este pasaje le permite a Hildegarda explicar la habilidad que posee la especie humana para transformar todo de acuerdo con sus deseos, guiada por la humildad ya que, si Dios ha hecho todo con Amor, Humildad y Paz el ser humano habrá de proteger estas virtudes.

En *Scivias* sostiene que “ni las tinieblas alcanzan la luz, ni la luz a las tinieblas [entendimiento] para que dichas obras no se mezclen, no hay que mezclar la mentira con la verdad”.⁵⁶ Por ejemplo, no considera lícito pretender descifrar oscuros designios en los astros como si tuvieran esa potestad. Reniega de aquellos que buscan esclarecer esa guía, pero Dios diría que no poseen ciencia alguna sobre él, el fuego, las aves u otras criaturas semejantes, por lo tanto, no hay que escudriñarlas,⁵⁷ similar a Agustín de Hipona que está

⁵² Hildegarda, *Scivias* I, 2, §32.

⁵³ Hildegarda, *Scivias* I, 3, §8: “Sed et, ut uides, de igne illo qui idem instrumentum circumdederat flatus quidam cum suis turbinibus exiebat: qui ostendit prae tendens quoniam ab omnipotente Deo totum mundum sua potestate completere uera diffamatio cum iustis sermonibus procedit, ubi ipse uiuus et uerus Deus hominibus in ueritate demonstratus est”. Traducido por Zafra y Castro, 50.

⁵⁴ Hildegarda *Scivias* I, 3, §23: “Vnde et quidam ipsorum iniustitiae magis quam rectitudinis amatores, per eundem diabolum seducti, plus student eiusdem antiqui seductoris uitia imitari quam uirtutes Dei amplecti”. Traducido por Zafra y Castro, 57.

⁵⁵ Hildegarda, *Scivias* I, 3, §28: “... uelut iustitia legis tibi nec posita nec ostensa sit”. Traducido por Zafra y Castro, 60.

⁵⁶ Hildegarda, *Scivias* I, 2, §16.

⁵⁷ Hildegarda, *Scivias* I, 2, §16.

en contra de la astrología, conforme leemos en *Confesiones*.⁵⁸ Tampoco Hildegarda acepta a los ídolos, “solo hemos de considerar maestro a Dios y no confiar en fábulas diabólicas”.⁵⁹ “Oh hombres necios ¿por qué preguntáis a una criatura sobre la duración de vuestra vida?”. No hay señales en el cielo, quien no lo comprende, es “necio”. El camino de la verdad y de la justicia no los incluye: “por la Encarnación de Mi Hijo se revela toda la justicia en la misericordia y la verdad, virtudes que en Él encontrarán todos cuantos fielmente Le busquen” para no dispersarse por la injusticia”.⁶⁰

Hildegarda examina el mejor lugar para obtener los mejores frutos; duda, se cuestiona, analiza, por eso la considero “filósofa”.

En la visión IV de *Scivias*, relata el “lamento del alma que lucha contra los torbellinos diabólicos” que intentan derribarla y se pregunta ¿quién es? ¿Qué narra ese lamento suyo? Y se responde: “Soy el aliento vivo en el ser humano, insuflado en el tabernáculo de la médula, de las venas, de los huesos y de la carne: [...] soy la pujanza de todos sus movimientos”. Dios es “el que es”; ella es la peregrina, la que va siendo... El más amargo dolor le abruma: es peregrina, sin consuelo ni cobijo. “¡Ay de mí, que peregrina soy!”: peregrina entre el alma y el cuerpo, comparte su particular “naturaleza”, motivo por el cual escribe sobre la firmeza del alma ante la tentación; cuando logra cierta paz, le asalta la persuasión diabólica. El diablo le hace dudar de su identidad. “En mi tabernáculo comprendo todas mis obras”,⁶¹ reconoce ser obra de Dios porque Dios es el Sumo Bien, por encima del gran flagelo medieval: el mal. La recriminación no se hace esperar, la responsabilidad se descentra y, junto con ella, la duda necesaria que refracta a Dios: “Si tanto le agrada a Dios que yo sea justo y bueno, ¿por qué no me hace probo?”, la señal está en sí misma, en lo que supone es el designio divino. Por eso Hildegarda escribe: “Oh hombre, mira que el Señor es justo, y todo cuanto hizo, según un orden justo lo dispuso”.⁶² Dios es el único y gran médico que existe, sí y solo sí el ser humano hace penitencia y se enmienda, indaga en sí mismo, encuentra aquello que le enferma, en definitiva, ocuparse de sí, *epiméleia*: “No le pedirás nada a nadie”. En esa búsqueda, Hildegarda retoma las consecuencias de la expulsión de Adán del Paraíso, porque luego de esa acción, Dios fortificó el Paraíso para dejarlo intacto “porque la transgresión allí cometida habría de abolirse alguna vez por clemencia y misericordia”. El Paraíso es el alma de la Tierra que no se ha oscurecido por los pecadores.⁶³

Explica que en todo hay una “teodicea”, justicia divina que otorga una significación oculta a los ojos humanos. Aunque el ser humano teme a Dios, igualmente “daña”. Por ello Dios es “Esperanza de los fieles que serán redimidos y liberados de sus angustias y

⁵⁸ Agustín, *Confesiones* IV, cap. 3.

⁵⁹ Hildegarda, *Scivias* I, 4, §11.

⁶⁰ Hildegarda, *Scivias* I, 2, §§24-28.

⁶¹ Hildegarda, *Scivias* I, 4, §4.

⁶² Hildegarda, *Scivias* I, 2, §§29-30.

⁶³ Hildegarda, *Scivias* I, 2, §§26 y 28.

zozobras”.⁶⁴ “Yo soy el que soy, y no tengo principio ni fin”.⁶⁵ El círculo dentro del cuadrado. El cuadrado es lo temporal, el círculo la eternidad, como se identifica a Dios. Para ello necesita “Las alas del alma, para poder volar presurosa sobre la adversidad y sobre el entendimiento” y así alcanzar el espacio divino donde vislumbrar la verdad.⁶⁶

El entendimiento, junto con la voluntad generan un ímpetu, una pujanza que es el “ánimo”, la fuerza del alma, que permite actuar, distinguir el bien del mal. Su contraria sería el desánimo, que genera amargura, obstinación y contumacia. En *Scivias I, 4, §19*, aparece una especie de Aleph:⁶⁷ “el entendimiento, que, con la cooperación de otras fuerzas del alma, comprende toda obra humana [...] por él, como a través de un maestro, se comprende todo”. Concepción que completa del siguiente modo: “El alma habita en un ángulo de su morada, en el fundamento del corazón, igual que un hombre se sitúa en un ángulo de su casa para, viéndola toda, orientar su marcha”.⁶⁸

Y así, retornamos a Laura Corso, complementando su concepción del “finalismo de la naturaleza humana en el desenvolvimiento de la vida perfectiva en [un intento de] unidad entre vida contemplativa y vida práctica”.

Consideraciones para un desenlace argumentativo

He estado escribiendo con la escritura de Hildegarda, me resulta sacrílego parafrasearla porque en cada frase, resplandece una argumentación que va más allá de la creencia.

Los seres humanos actuamos desde lo emocional, pero no lo hacemos independientemente de “las razones”, en plural, porque no hay una razón sino varias que se entrecruzan y acaso sean ellas las que generan emoción. Por eso no menciono que haya acciones “irracionales”, sino que poseen una racionalidad diferente, instrumental, como utiliza el Demonio. La razón de Hildegarda está inflamada de una fe que le permite comprender a cada ser humano en sus intersticios más íntimos y determinar aciertos y errores en las acciones, por ello critica a quienes, con sus errados argumentos racionales se transforman en dogmáticos y pretenden instaurar aquello que mediatiza a otras personas. De ese modo, impiden la construcción de sujetos virtuosos, sino maleables. Posiblemente sean los temores de ser reconocidos en su ignorancia o el querer ser omnipotentes aquello que induce a muchas personas a instituirse como centro de verdad ineludible.

Hildegarda, junto a otras mujeres y varones del periodo, colabora en la comprensión de la existencia del mal en el mundo y en la búsqueda de la justicia. Los acontecimientos de su vida, la fortaleza con la que luchó por su autonomía y todo lo alcanzado por ella

⁶⁴ Hildegarda, *Scivias I, 3, §2*.

⁶⁵ Hildegarda, *Scivias I, 4, §14*.

⁶⁶ Hildegarda, *Scivias I, 4, §2*.

⁶⁷ Jorge Luis Borges, “El Aleph”, en *El Aleph* (Madrid: Alianza Editorial, 2003).

⁶⁸ Hildegarda, *Scivias I, 4, §20*.

manifiestan su personalidad. Su pensamiento resalta que, en cada una de nosotras, nosotros, está, latente, la posibilidad de modificar el modo de relacionarnos entre los seres humanos y con el universo todo. Y así, de modos diferentes, la humanidad actuará ante las adversidades con honradez y rectitud moral, cuya recompensa o protección divina será la “justicia” aunque nos desborde en sus innumerables e inasibles implicancias. Su dificultad-imposibilidad e incomprendión, no implica el abandono en la búsqueda.

Hemos tratado de teorizar algunos momentos y pensamientos sobre la *iustitia* tratando de comprender que no es solo la concepción que cada época y cultura significa en sus normas jurídicas, sino que las trasciende hasta nuestros días. Sobre todo, se busca su valor determinado en la *areté* en tanto bien común nacido de la necesidad de mantener la armonía entre los integrantes de una *polis* a través de un conjunto de pautas y criterios adecuados a las relaciones entre personas e instituciones enfatizando en la pasión con que se considera una acción que se juzga no merecer. Las filósofas y los filósofos, sean de la creencia que fuere, o gentiles, se distinguen poco al intentar esclarecer este concepto. No obstante, corresponde considerar que, a diferencia de las concepciones griegas clásicas, depositadas en la organización de la *polis*, en las tres religiones del Libro, la justicia se piensa en función de Dios reflejado en el hombre y alcanzable a partir de la caridad y la misericordia. Virtudes esenciales en el actuar humano en tanto semejanza a Dios.

La justicia modela y vertebría las relaciones ético-morales, sociales, políticas y religiosas. Es por estos motivos que los seres humanos adquieren la obligación de atener su comportamiento a esta realidad justificada humanamente y que adquiere la forma de “ley” en tanto criterio valorativo del ordenamiento jurídico para que sus “ocupantes” alcancen las tan ansiadas Libertad, Igualdad, Felicidad, eliminando la acción coactiva ante los comportamientos entendidos como “desviados” y “desviantes”. Cada situación es única y común a la vez, por lo tanto, habrá que atender al modo de legislar “en” ella y “para” ella. Si, como hemos relatado, mantenemos el “añejo” y aceptado principio filosófico de no tomar al otro como medio para nuestros propios e individuales fines, tal vez la legislación se modificaría en beneficio del ser humano.

En el discurrir del escrito se ha mencionado la carencia de modelos para un actuar justo. Dicha “modelización” ha de surgir de cada acción y sus consecuencias, en la responsabilidad o irresponsabilidad del ejecutor y receptor de la acción, esto es lo que se modeliza sin poder traspasar el modelo a situaciones que adquieren el rango de “símiles”. Es precisamente cuando se petrifica esta “similitud” que se quiebra el concepto de “igualdad”. Las situaciones “no son” iguales y, por lo tanto, tampoco lo es la experiencia. Por lo tanto, tampoco hemos de considerar “justo” desde un determinado centro de poder basado en principios que no contemplan la diversidad porque “legisan” conforme aquello que, o bien históricamente se ha considerado “bueno” y “malo”, o aquello que “ellos” consideran que ha de serlo. ¿En qué sentido las personas “han de ser tratadas del mismo modo”? Estamos ante una aporía que necesita mantener el debate en torno al concepto “justicia”.

Por ello consideramos que hay que dudar de la supuesta validez de una autoridad que “deba” ser obedecida, puesto que, cuando apelamos a la autoridad, no reflexionamos, sino que nos dejamos pensar por ella e instalamos a la autoridad como clausura del diálogo y asesinato de aquella voluntad que intenta escuchar sin perderse en el otro, sino encontrándose en él. Pero esta pretensión sólo sería posible si no se echara mano del principio de autoridad, cualquiera que ella sea.⁶⁹

El fracaso en el intento por determinar qué es justo y qué injusto sigue estando a nuestro lado por incapacidad en comprender que estos indispensables términos *no* son universales sino singulares, conforme el nivel del padecimiento vivido. Es importante repensar lo justo y lo injusto de los supuestos derechos de unos pueblos sobre otros, la injusticia en los discursos de odio, de insulto en la incomprensión de las diversas costumbres.

Susana Violante
violantesb10@gmail.com

Fecha de recepción: 04/04/2025

Fecha de aceptación: 09/07/2025

⁶⁹ Susana B. Violante, “El deseo conciliatorio en Ramon Llull. De santos y de monstruos”, en *Actas II Jornadas de Filosofía Medieval “Francis P. Kennedy”: Ramon Llull a setecientos años de su muerte* (Mar del Plata: EUDEM, 2016), 56-63, 62.

**DE FIDE ORTHODOXA 36 COMO FUENTE DE FELIPE EL
CANCILLER Y DE LA LECTURA ABRINCENSIS
IN ETHICAM VETEREM**

**DE FIDE ORTHODOXA 36 AS SOURCE OF PHILLIP THE
CHANCELLOR AND OF THE LECTURA ABRINCENSIS
IN ETHICAM VETEREM**

Valeria A. Buffon

Instituto de Humanidades y Ciencias Sociales del Litoral (CONICET)
Universidad Nacional del Litoral

Resumen

Durante la primera mitad del siglo XIII se produce una asimilación de los escritos recientemente recibidos de Aristóteles. En esta asimilación se intenta incorporar los escritos aristotélicos en una estructura de pensamiento cristiana en la que no siempre puede adaptarse. En este proceso tiene un rol muy importante el *De fide orthodoxa* de Juan Damasceno que es recibido con la autoridad de una suma de teología patrística y absorbido como tal en las discusiones sobre el libre albedrío que tienen lugar entre los primeros grandes teólogos entre los cuales destaca Felipe el Canciller. En este trabajo describiré la interpretación de dos autores de diferentes ámbitos, un teólogo, como Felipe el Canciller, y un maestro de artes, comentador de la *Ética Nicomaquea*. En este análisis veremos dos formas de incorporar y absorber los aportes del gran sintetizador de la patrística griega.

Palabras clave

Acción; *Ética Nicomaquea*; voluntad; elección; deliberación

Abstract

During the first half of the 13th century, there was an assimilation of the recently received writings of Aristotle. In this assimilation, an attempt was made to incorporate Aristotelian writings into a Christian structure of thought, to which they could not always be adapted. In this process, the *De fide orthodoxa* by John of Damascus played a very important role, being received with the authority

of a sum of patristic theology and used as such in the discussions on free will that took place among the first great theologians, among whom Philip the Chancellor stands out. In this work, I will describe the interpretation of two authors from different areas, a theologian like Philip the Chancellor, and a Master of Arts, commentator on the *Nicomachean Ethics*. In this analysis, I will show two ways of incorporating and grasping the contributions of the great synthesizer of Greek patristics.

Keywords

Action; *Nicomachean Ethics*; Will; Election; Deliberation

1. Introducción

Hacia mediados del siglo XII un juez pisano, Burgundio de Pisa, tradujo,¹ entre otras cosas, dos obras que influirán grandemente en la reflexión en torno a la acción de la escolástica occidental: se trata de la *Ética Nicomáquea* de Aristóteles y *De Fide Orthodoxa* de Juan Damasceno. Con diferentes derroteros el primero de los textos llega de manera fragmentaria y tardía a uno de los centros más influyentes del Occidente Latino, la Universidad de París;² mientras que el segundo se impone muy pronto desde su incorporación en las *Sentencias Pedro Lombardo*.³

Ahora bien, durante la primera mitad del siglo XIII se hace una asimilación de los escritos recientemente recibidos de Aristóteles. En esta asimilación se intenta incorporar los escritos aristotélicos en una estructura de pensamiento cristiana en la que no siempre puede adaptarse. En este proceso tiene un rol muy importante el *De fide orthodoxa* de Juan Damasceno que es recibido con la autoridad de una suma de teología patrística y absorbido como tal en las discusiones sobre el libre albedrío que tienen lugar en la primera mitad del siglo XIII, en la letra de los teólogos más influyentes como Felipe el Canciller, Guillermo de Alvernia y Juan de la Rochelle.

En otro lugar hemos hecho una descripción de la estructura del alma que detallan algunos maestros de artes de la Universidad de París en la primera mitad del siglo XIII.

¹ Sobre las traducciones de Burgundio de Pisa, véase Riccardo Saccenti, *Un nuovo lessico morale medievale. Il contributo di Burgundio di Pisa* (Roma: Aracne, 2016).

² Sobre el derrotero de la *Ethica Nicomachea* y su primera recepción en la Universidad de París, véase René-Antoine Gauthier, “Le cours sur l’*Ethica nova* d’un maître ès arts de Paris (vers 1235-1240)”, *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 42 (1975): 71-141. René-Antoine Gauthier, “Arnoul de Provence et la doctrine de la *frenesis*: vertu mystique suprême”, *Revue du Moyen Âge Latin* 19 (1964): 129-170.

³ Sobre la recepción inmediata del *De fide orthodoxa*, véase Saccenti, *Un nuovo lessico morale medievale*.

Además, los trabajos de Odon Lottin, Lydia Schumacher, y otros han mostrado también algunos detalles más de esta estructura.⁴ Ahora bien tanto los maestros de artes como los teólogos, no sólo determinan tal estructura sino que establecen una dinámica que explica o que acompaña la comprensión de la acción humana.

2. La dinámica psicológica interna en vías de la acción según Juan Damasceno

La estructura del alma es compleja y varía de un autor al otro. En efecto, aunque se haya descripto un tipo de estructura con la división de varias partes, fuerzas (*vires-virtutes*), o potencias (*potentiae*), no hay acuerdo sobre si alguno de estos ítems son potencias en sí mismas o actos o incluso hábitos de una potencia. Esta complejidad se origina en la confluencia de varias teorías que son incompatibles o al menos muy diferentes entre sí, como incluso entre las versiones entonces conocidas de la *Ética Nicomaquea* (*Ethica nova* y *Ethica vetus*) y el *De anima* que ya entre sí tienen inconsistencias, a las cuales debemos agregar la versión que sobre Agustín ofrece Pedro Lombardo en sus *Sentencias* y sin dejar de mencionar el *best seller* teológico del período que es el *De fide orthodoxa* de Juan Damasceno. La tradición teológica de comienzos del siglo XIII se basa fuertemente en la descripción del Damasceno para la distinción de la “doble voluntad” como bien ha dejado claro el estudio de Zavattero (2015). Sin embargo, me gustaría considerar el uso y reformulación de esta teoría entre los teólogos y maestros de artes de la primera mitad del siglo XIII.

El increíblemente valioso capítulo 36 del *De fide orthodoxa* de Juan Damasceno nos ofrece una síntesis de una teoría del conocimiento completa,⁵ junto con otra síntesis también brevíssima de una teoría de la acción.⁶ Recordamos aquí esta última con la

⁴ Odon Lottin, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles I* (Gembloux: Duculot, 1957). Lydia Schumacher, *Human Nature in Early Franciscan Thought: Philosophical Background and Theological Significance* (Cambridge: Cambridge University Press, 2023). Valeria Buffon, “El lugar de la voluntad en la estructura interna del alma según los primeros comentarios a la *Ética Nicomaquea*”, *Cuadernos Filosóficos. Segunda Época* 21, en prensa. Andrea Robiglio, *L'impossibile volere. Tommaso d'Aquino, i tomisti et la volontà* (Milán: V&P Università, 2002).

⁵ Utilizamos de la versión latina de Burgundio de Pisa, que es la que utilizaban los autores estudiados. Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, traducido por Burgundio de Pisa, editado por E. M. Buytaert (Lovaina: E. Nauwelaerts, 1955), 134,49–135,58: “Aliter autem: oportet cognoscere quoniam primus quidem intelligentiae motus, intelligentia dicitur; quae vero circa aliquid est intelligentia, intentio vocatur; quae permanens et figurans animam ad id quod intelligitur, excogitatio vocatur. Excogitatio vero in eodem manens, et seipsam examinans et diudicantis, fronesis nominatur. Fronesis autem dilatata facit cogitationem, endiatheton (id est interius dispositum) sermonem nominatam; quem determinantes dicimus motum animae plenissimum in excogitativo fientem, sine aliqua enuntiatione, ex quo prolatum sermonem aiunt provenire, per linguam enarratum”.

⁶ Riccardo Saccenti, *Un nuovo lessico morale medievale*, 106–138. Asimismo, del mismo autor, *Conservare la retta volontà. L'atto morale nelle dottrine di Filippo il Cancelliere e Ugo di Saint-Cher* (1225–1235) (Bolonia: Il Mulino, 2013).

intención de tener presente la influencia que ha ejercido. En primer lugar, el autor distingue entre la voluntad natural (*thelesis*) y la voluntad deliberativa (*boulesis*),⁷ división que después retoman los maestros de artes, y que está incluida en algunos de los sistemas teológicos principales como el de Felipe el Canciller, Juan de la Rochelle o Alberto Magno.⁸ A continuación, el Damasceno nos provee esta suerte de “Teoría de la acción” en pocas palabras que nuestros autores leen en la traducción de Burgundio de Pisa:

Pero la *bulisis* (esto es, la voluntad) es del fin, no de las cosas relativas al fin. Así, lo voluntario es ciertamente del fin, como ser un rey, como ser sano, pero lo que es hacia el fin es aconsejable (*consiliabile*) esto es, el modo en el cual deberíamos volvemos saludables, o reinar; después de la *bulisis* (es decir la voluntad) <está> la investigación e inquisición; y después de ellas, si se trata de cosas que están en nuestro poder, se produce una deliberación o consejo. Pero el consejo es un apetito inquisitivo sobre aquellas cosas que están en nuestro poder. Pero se delibera o aconseja si la materia debería ser tratada o no. Después de eso, se juzga qué es mejor, y esto es llamado juicio; después uno está dispuesto y ama aquello que fue juzgado a través del consejo y deliberación, y esto se llama sentencia. En efecto, si alguien juzgara y no estuviera dispuesto a lo que ha juzgado, o sea que no le guste, no se llama sentencia. Después de la disposición, se produce la elección (*electio*); pero elección es elegir entre dos cosas preexistentes y preferir una sobre la otra. Después de eso viene el

⁷ Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, 135,71-136,77: “8. Oportet scire quoniam animae inserta est naturaliter virtus, ‘appetitiva eius quod secundum naturam est, et omnium quae substantialiter naturae adsunt contentiva’, quae vocatur voluntas. Nam ‘substantia quidem esse et vivere et moveri secundum intellectum et sensum appetit, propriam concupiscens naturalem et plenam essentiam’. ‘Ideoque’ et sic determinant hanc naturalem voluntatem: ‘thelima (id est voluntas) est appetitus rationalis et vitalis, ex solis dependens naturalibus’. Quare *thelisis* (id est voluntas) quidem est ipse’ naturalis et ‘vitalis et rationalis appetitus’ omnium naturae constitutivorum, ‘simplex virtus’. Qui aliorum enim appetitus, non existens rationalis, non dicitur *thelisis* (id est voluntas). 9. ‘Bulisis (id est voluntas) autem est qualitativa naturalis *thelisis*’ (id est voluntas), scilicet naturalis et rationalis appetitus ‘alicuius rei’. Nam iniatet quidem hominis animae virtus rationaliter appetendi. Cum igitur naturaliter motus fuerit ipse rationalis appetitus ad aliquam rem, dicitur bulisis (id est voluntas). Bulisis (id est voluntas) enim est appetitus et desiderium cuiusdam rei rationalis”. Véase el texto griego en la edición de B. Kotter (Berlín: De Gruyter, 1973), 89,51-90,64.

⁸ Juan de la Rochelle, *Tractatus de divisione multipliciti potentiarum anime*, editado por P. Michaud-Quentin (París: Vrin, 1964), 119-120. Felipe el Canciller, *Summa de Bono*, editado por N. Wicki (Berna: Francke, 1985), Tomo I, 73 y 160-164. Sobre Alberto, principalmente en la *Summa de creaturis*, véase Juan Manuel Ferreyra, “Los aspectos racionales de la acción en la *Summa de creaturis* de Alberto Magno”, *Patristica et Mediaevalia* 46/2 (2025), en prensa. También puede consultarse con provecho Juan Manuel Ferreyra, “El proceso psicológico de la acción según Alberto Magno en el *De homine*”, *Cuadernos filosóficos. Segunda Época* 21, en prensa. Sobre la estructura de las potencias del alma destinadas a la acción en los maestros de artes, véase Valeria Buffon, “Consensus related to the Dynamics of Action among Parisian Arts Masters before 1250”, en *Consensus*, editado por A. Speer y T. Jeschke (Berlín/Boston: De Gruyter 2024), 359-376. Valeria Buffon, “El lugar de la voluntad”, en prensa.

impulso hacia la acción y se llama impulso. Después se usa <el impulso> y se dice uso. Después del uso el apetito cesa.⁹

Aunque existen varias traducciones a partir del griego,¹⁰ esta traducción que ofrecemos es sobre la versión latina de Burgundio de Pisa, que circuló ampliamente

⁹ Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, trad. Burgundio, 137,85-100: “Est autem bulisis (id est voluntas) finis’, non ‘eorum quae sunt ad finem’. ‘Igitur finis quidem est voluntabile’, ut regem esse, ‘ut sanum esse; ad finem autem est quod consiliabile est, scilicet modus per quem debemus sani esse’, vel regnare; deinde, post bulisim (id est voluntatem), inquisitio et scrutatio; et post haec, si ex hiis quae in nobis sunt est, fit consilium, scilicet consiliatio. ‘Consilium autem est appetitus inquisitus, de hiis quae in nobis sunt rebus fiens’. Consiliatur autem, si debet pertractare rem vel non. Deinde, iudicat quod melius, et dicitur iudicium; deinde, disponit et amat quod ex consilio iudicatum est, et vocatur sententia. Si enim iudicet et non dispositus fuerit 95 ad quod iudicatum est, scilicet non diligat id, non dicitur sententia. Deinde, post dispositionem, fit electio; electio autem est duabus praeiacentibus eligere, et optare hoc p[er] altero. Deinde, impetum facit ad operationem, et dicitur impetus. Deinde, utitur et dicitur usus. Deinde, cessat ab appetitu post usum”. Este texto es citado literalmente por muchos de nuestros maestros, entre ellos el comentario o *Lectura abrincensis*, Juan de la Rochelle y Felipe el Canciller.

¹⁰ Utilizamos dos traducciones al castellano, la de Pablo Cavallero: Juan Damasceno, *Exposición de la fe correcta*, traducido por P. Cavallero (Buenos Aires: Ágape Libros, 2013) y la de Juan Pablo Torrebiarte Aguilar: Juan Damasceno, *Exposición de la Fe*, traducido por J. P. Torrebiarte Aguilar (Madrid: Ciudad Nueva, 2003). Reproducimos aquí la de Pablo Cavallero (p. 230) y el correspondiente texto de la edición de Kotter: “Mas la volición es del fin, no de las cosas relativas al fin. En efecto, por una parte es fin lo querido volitivamente, como el reinar, como el tener salud; mas, por otra parte, lo relativo al fin es lo querido volitivamente, o sea, el modo por medio del cual debemos tener salud o reinar; luego, tras la volición están la búsqueda y la consideración. Y tras esto, si es de lo que está en nosotros, surge el consejo, o sea, la deliberación. Es consejo el apetito buscador surgido en relación con las cosas practicables por nosotros; pues se delibera si se debería o no ir tras una cosa. Luego juzga lo mejor y se dice ‘juicio’. Luego siente disposición y está satisfecho con lo juzgado a partir de la deliberación, y se dice ‘intención’; pues en caso de que juzgue y no sienta disposición hacia lo juzgado, o sea no esté satisfecho con ello, no se dice ‘intención’. Luego, tras la disposición surge la elección independiente, o sea, la opción; pues es elección independiente el tomar y seleccionar, de dos cosas antepuestas, ésta en lugar de la otra. Luego se impulsa hacia la puesta en práctica; y se dice ‘impulso’. Luego hace uso de ella; y se dice ‘uso’. Luego cesa el apetito tras la puesta en práctica”. El texto correspondiente de la edición de Kotter: Juan Damasceno [Johannes von Damaskos], *Expositio fidei* (texto griego), editado por B. Kotter (Berlín: De Gruyter, 1973), 90-91: “Ἐστι δὲ ἡ βούλησις τοῦ τέλους, οὐ τῶν πρὸς τὸ τέλος. Τέλος μὲν οὖν ἐστι τὸ βουλητὸν ὡς τὸ βασιλεῦσαι, ὡς τὸ ὑγιάναι· πρὸς τὸ τέλος δὲ τὸ βουλευτὸν ἥγουν ὁ τρόπος, δι’ οὐ ὀφείλομεν ὑγιάναι ἡ βασιλεῦσαι· εἴτα μετὰ τὴν βούλησιν ζήτησις καὶ σκέψις. Καὶ μετὰ ταῦτα, εἰ τῶν ἐφ’ ἡμῖν ἐστι, γίνεται βουλὴ ἥγουν βούλευσις. Βουλὴ δέ ἐστιν ὅρεξις ζητητικῇ περὶ τῶν ἐφ’ ἡμῖν πρακτῶν γινομένη· βουλεύεται γάρ, εἰ ὄφειλε μετελθεῖν τὸ πρᾶγμα ἡ οὐ. Εἴτα κρίνει τὸ κρείττον, καὶ λέγεται κρίσις. Εἴτα διατίθεται καὶ ἀγαπᾷ τὸ ἐκ τῆς βουλῆς κριθέν, καὶ λέγεται γνώμη· ἐὰν γάρ κρίνῃ καὶ μὴ διατεθῇ πρὸς τὸ κριθὲν ἥγουν ἀγαπήσῃ αὐτό, οὐ λέγεται γνώμη. Εἴτα μετὰ τὴν διάθεσιν γίνεται προαίρεσις ἥγουν επιλογή· προαίρεσις γάρ ἐστι δύο προκειμένων τὸ αἱρεῖσθαι καὶ ἐκλέγεσθαι τοῦτο πρὸ τοῦ ἔτερου. Εἴτα ὄρμῃ πρὸς τὴν πρᾶξιν, καὶ λέγεται ὄρμη. Εἴτα κέχρηται, καὶ λέγεται χρῆσις. Εἴτα παύεται τῆς ὄρεξεως μετὰ τὴν χρῆσιν”.

durante el siglo XIII y que es la base sobre la que reflexionan nuestros autores. Este párrafo tan fecundo deja a los maestros con necesidad de determinar precisiones y detalles. Juan Damasceno no da ninguna explicación sobre todos los términos usados aquí, él va a concentrarse principalmente en los diferentes conceptos de voluntad así como en el de libre albedrío.¹¹ Tiene un capítulo sobre la acción, pero no desarrolla más ampliamente acerca de esta somera descripción.¹² Para tener una idea de los términos utilizados en esta recapitulación haremos un cuadro en el cual el centro es el texto griego, a la derecha la traducción latina medieval y a la izquierda la traducción castellana contemporánea:

Trad. Cavallero/Torrebiarte	Ed. Kotter	Trad. Burgundio de Pisa
Volición	βούλησις	Bulisis (id est voluntas)
Lo querido volitivamente	τὸ βουλητὸν	Voluntabile
Lo planeado	τὸ βουλευτὸν	Consiliabile
la búsqueda/inquisición y la consideración	ζήτησις καὶ σκέψις	Inquisitio et scrutatio
el consejo, o sea, la deliberación	βουλὴ ἥγουν βουλευσις	Consilium sc. Consiliatio
juicio	κρίσις	Iudicium
Intención/afecto	γνώμη	Sententia
elección independiente, o sea, la opción	προαίρεσις ἥγουν επιλογή	Electio
impulso	όρμη	Impetus
uso	χρῆσις	Usus

Este vocabulario fijado en un párrafo de síntesis es el que será utilizado por los maestros de la primera mitad del siglo XIII, no sólo por los maestros de teología, quienes considerarán al Damasceno como autoridad, sino también los maestros de artes, que encontrarán en esta terminología un complemento a los rudimentos de la acción que Aristóteles presenta en el libro tercero de la *Ética Nicomáquea*, donde sólo los términos *voluntas* (βούλησις), *consilium* (βούλευσις) y *proeresis/electio* (προαίρεσις) son considerados técnicamente.¹³

¹¹ Véase el capítulo 36 (trad. Burgundio, 132-142) para la voluntad y el capítulo 39 (trad. Burgundio, 148-150) para el *liberum arbitrium* (ed. Kotter, 96-97: Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν, τουτέστι τοῦ αὐτέξουσίου). Además, véase el capítulo 38 (144-147) sobre lo voluntario y lo involuntario (ed. Kotter, 94-96: Περὶ ἑκουσίου καὶ ἀκουσίου).

¹² Véase capítulo 37 (142-144) *De operatione* (ed. Kotter, 93-94: Περὶ ἐνεργείας).

¹³ En este sentido es muy elocuente el cuadro presentado por Riccardo Saccenti, Cf. Saccenti, *Un nuovo lessico Medievale*, 102.

3. La dinámica psicológica interna en vías de la acción según Felipe el Canciller

La difusión de la traducción de Burgundio de Pisa fue amplia a partir del mismo siglo XII como lo muestran varios estudios.¹⁴ Asimismo, según Riccardo Saccenti, desde el siglo XII comienza a circular una edición diferente del *De fide orthodoxa* probablemente según una nueva división debida a Felipe el Canciller, quien asimismo contribuyó a la amplia difusión de la *auctoritas* del Damasceno entre los teólogos del siglo XIII.¹⁵

Felipe el Canciller también cita casi literalmente el pasaje del Damasceno en medio de su propia exposición sobre el origen interno de la acción.¹⁶ Después da una explicación mezclando una descripción estructural con un toque de dinamismo. Comienza atribuyendo los objetos propios de las potencias motrices (*vis motiva*): el objeto del intelecto práctico es el bien como tal (*bonum simpliciter*), el objeto de la imaginación es el bien como aparece aquí y ahora (*bonum ut nunc*). Sobre esta última clase de bien puede haber error pues la imaginación que percibe el bien aquí y ahora puede ser correcta o incorrecta. Sin embargo, el intelecto es siempre correcto cuando se torna hacia su propio objeto, pero cuando se torna hacia la imaginación y se mezcla con ella se equivoca.¹⁷ Despues compara esta dualidad “aristotélica” con la distinción tradicional entre *ratio* y *sensualitas* proveniente de las *escrituras* y retomada en la Patrística y en las *Sententiae*.¹⁸ La

¹⁴ Saccenti, *Un nuovo lessico filosofico*, 107 y ss. Sobre el *De fide orthodoxa* y las *Sentencias* de Pedro Lombardo véase 108-115.

¹⁵ Saccenti, *Un nuovo lessico filosofico*, 122 y ss. Sobre las fuentes platónicas, estóicas y ciceronianas en Felipe el Canciller, véase el estudio de Laura Corso, “Natura y ratio en la especulación sobre el cosmos: Guillermo de Auxerre y Felipe el Canciller”, *Anuario Filosófico* 41/1 (2008): 69-82.

¹⁶ Felipe el Canciller, *Summa de Bono*, 160,29-38: “Appetitivas autem ita dividit: ‘Anime naturaliter inserta est virtus appetitiva eius quod est secundum naturam et omnium que substantialiter etiam nature assunt contentiva voluntas, et vocatur thelisis et eius actus thelima. Bulisis autem est appetitus rationalis ad aliquam rem, et hec voluntas est eorum que sunt in nobis et que non sunt in nobis. Et est hec voluntas cum consilio, et tunc est eorum que sunt ad finem, et iste primus motus dicitur consiliatio. Consiliationem vero sequitur inquisitio. Deinde dijudicat per inquisitionem, deinde disponit et amat, id est vult ut fiat quod ex consilio iudicatum est, et vocatur sententia. Post hanc vero est electio; electio vero est duobus preiacentibus hoc illi preoptare, id est appetere. Deinde sequitur exitus ad operationem, deinde usus, deinde cessat ab appetitu.’ Deinde subiungit quod nature rationales ‘libere inquirunt, libere iudicant, libere disponunt, libere eligunt, libere in actum exeunt, libere operantur,’ et ita vult quod hos omnes actus complectatur liberum arbitrium. Dividit autem contra voluntatem naturalem, que thelisis dicta est”. Sobre este pasaje en Felipe en Canciller véase Saccenti, *Un nuovo lessico morale medievale*, 129-132. Además, cf. Saccenti, *Conservare la retta volontà*, 92-96.

¹⁷ Felipe el Canciller, *Summa de bono*, IV, q. 2.1, 161: “Intellectus enim, scilicet practicus, est vis motiva in qua apparet bonum simpliciter, phantasia vero in qua apparet bonum ut nunc. Unde quia circa bonum ut nunc accidit error ideo dicitur phantasia recta et non recta, intellectus vero semper rectus secundum quod convertitur ad id ad quod ipsum est; sed quando convertitur ad id ad quod ipsum non est et se immiscet phantasie, erroneus est”.

¹⁸ Sobre la imaginación en Felipe, véase Laura Corso, “El papel de la sensibilidad en el discernimiento de la naturaleza del alma: la posición del Canciller Felipe”, *Scripta Mediaevalia* 3/2 (2010): 11-28.

razón capta el bien en sí (*de se*) y la sensualidad el bien como es sentido sin la razón, aquí y ahora (*ut nunc*). Entonces él interpreta que la sensualidad es ordenada a la imaginación y la razón al intelecto. En tercer lugar, viene la voluntad (*voluntas*) que es ordenada en parte hacia la razón y en parte al deseo (*desiderium*). Entonces él indica que esforzarse por el bien y huir del mal según la razón corresponde a la voluntad, mientras que hacer eso según la sensualidad corresponde al deseo.¹⁹ Entonces relaciona esta descripción con aquella de Juan Damasceno afirmando que el libre albedrío (*liberum arbitrium*) es lo contrario a la sindéresis (*synderesis*) y los describe: mientras la sindéresis atrae hacia el bien desde lo superior esquivando el mal, la concupiscibilidad atrae desde lo inferior, y el libre albedrío es flexible hacia ambas inclinaciones, la superior y la inferior. La voluntad está dividida en natural y deliberativa, pero no está claro cuál es su función en este proceso porque Felipe, siguiendo a Juan Damasceno, expone que el libre albedrío es quien realiza todos los actos de la potencia racional, esto es, deliberar, investigar, juzgar, amar, apetecer (*consulere, inquirere, iudicare, amare, appetere*), y asume ciertas equivalencias como *amare* equivalente a *velle* y *eligere/preoptare* equivaliendo a *appetere*. Felipe considera que con estas aclaraciones se entiende la explicación de las diferentes potencias motrices.²⁰

¹⁹ Felipe el Canciller, *Summa de bono*, IV, q. 2.1, 161-162: “Secundum autem sentire quoniam est bonum aut credere per rationem, quod sequitur post dictam apparentiam, est hec differentia: ratio et sensualitas. Ratio enim est secundum quam creditur, quantum est de se, quod est bonum esse bonum, sensualitas autem secundum quam sentitur esse bonum sine ratione, et intelligitur de bono ut nunc; nam sensualitas ordinata est ad phantasiam, ratio autem ad intellectum. Deinde sequitur quasi tertio loco voluntas ex una parte ad rationem, ex altera vero parte desiderium; desiderium enim movetur secundum inabstinens. Secundum utramque vero differentiam, scilicet voluntatem et desiderium, est appetere et fugere et similiter concupiscere et irasci. Nam appetere bonum et fugere malum secundum rationem sequitur voluntatem, secundum autem sensualitatem sequitur desiderium; est enim appetere bonum et fugere malum actus quandoque consequens voluntatem, scilicet ex parte rationis, quandoque consequens desiderium, scilicet ex parte sensualitatis. Similiter concupiscere et irasci aut est in vi secundum quod participat <ali> qualiter ratione aut non”.

²⁰ Felipe el Canciller, *Summa de bono*, IV, q. 2.1, 162: “Ex hiis perpendi potest comparatio predictarum divisionum pertinentium ad motivas, hoc adiecto ut intelligatur de thelisi, que est voluntas naturalis, et de synderesi et libero arbitrio et bulisi. Et propter hoc intelligendum est quod liberum arbitrium dividitur contra synderesim; secundum synderesim enim est determinatio ad bonum et remurmuratio quantum ad iudicium. Illa enim est ex parte superiori trahens ad bonum et declinans a malo; liberum arbitrium quod in nobis est flexibile ad utrumque, quemadmodum concupiscibilitas in parvulis et concupiscentia in adultis sive fomes peccati, trahit ex parte inferiori. Voluntas autem naturalis dividitur contra voluntatem deliberativam, hoc commune voluntas, quemadmodum synderesis et proheresis, iudicium antecedens et deliberativum. Liberum autem arbitrium secundum arbitrii libertatem complectitur omnes actus illos potentie rationabilis, de quibus loquitur Iohannes Damascenus in superiori divisione, scilicet consulere, inquirere, iudicare, amare, appetere. Et sumit ipse in una parte eligere sive preoptare loco appetere et similiter amare loco eius quod est velle. Sic intellecta differentia motivarum de quibus principaliter est intentio, oportet aliquantulum tangere differentia cognoscitivarum quantum ad hoc quod sufficit theologice speculationi”. No desarrollaremos aquí la explicación de Alberto Magno en el *De Homine* (Alberto Magno, *De Homine*, cap. De ratione cum portione sua

No fue solamente Felipe el Canciller quien intenta ofrecer una explicación y desarrollo del párrafo en cuestión. Ya sea los maestros de artes como sus colegas teólogos intentarán también comprender este párrafo de una u otra manera. Por ejemplo, Juan de la Rochelle, quien lo interpreta usando un trasfondo aristotélico.²¹ La voluntad de las cosas posibles (las cuales son así en nosotros) es la voluntad con deliberación, cuyo acto es múltiple, según su reproducción del Damasceno: deliberación, juicio, sentencia, elección, ímpetu, uso. En efecto, alguien primero deliberá, si debiera tratar un tema o no; entonces juzga qué es mejor, y eso se dice *juicio*, cuando él se dispone y ama lo que ha sido juzgado a partir de la deliberación, esto se llama *sentencia*; entonces después de la disposición se hace la *elección*, entonces hay un impulso hacia la acción que se llama *impulso*, y después es usado y se llama *uso*.²² Juan de la Rochelle nos aporta una cierta descripción, aunque bastante lacónica. Sin embargo, en otro lugar precisa que la potencia motriz hacia el bien es de tres tipos en cuanto a su naturaleza: hacia el sumo bien se llama *sindéresis*, hacia el bien ínfimo, se dice *sensualidad*, y hacia el bien medio se dice *thelisis* o voluntad natural. Además, hace equivaler el poder del libre albedrío al intelecto práctico en los filósofos, y a ambos los establece como principio del obrar. Entonces subdivide tanto el intelecto práctico como el libre albedrío (en sentido amplio) en tres facultades: la razón, la voluntad y el intelecto (en sentido estricto), por la razón se discierne y se conoce lo que hay que hacer, por la voluntad se desea el bien conocido, y por el libre albedrío se elige el bien conocido y deseado.²³

inferior et superiori, editado por H. Anzulewicz (Münster: Aschendorff, 2008): 505-506) ya que ha sido explicado en Ferreyra, “El proceso psicológico de la acción según Alberto Magno en el *De homine*”, en prensa.

²¹ Véase Lydia Schumacher, *Human Nature in Early Franciscan Thought: Philosophical Background and Theological Significance* (Cambridge: Cambridge University Press, 2023), 228-248 (sobre las potencias motrices); 249-275 (sobre la descripción de la acción en la discussión sobre el libre albedrío). Asimismo, véase Riccardo Saccenti, *Conservare la retta volontà. L'atto morale nelle dottrine di Filippo il Cancelliere e Ugo di Saint-Cher* (1225-1235) (Bolonia: Il Mulino, 2013), 27-28.

²² Juan de la Rochelle, *Tractatus*, 119,217-120,224: “Voluntas eorum, que sunt in nobis, possibilium est voluntas cum consilio, cuius multiplex est actus secundum Damascenum: consilium, iudicium, sententia, electio, impetus, usus. Primo enim consiliatur aliquis si debet rem tractare aut non; deinde diiudicat quid melius, et dicitur iudicium; deinde disponit et amat, quod ex consilio iudicatum est, et vocatur sententia; deinde post dispositionem fit electio; deinde facit impetum ad operationem, et dicitur impetus; deinde utitur, et dicitur usus”.

²³ Juan de la Rochelle, *Tractatus*, 98: “Notandum ergo quod est vis motiva ut natura et est vis motiva ut ratio, siue per apprehensionem. Motiva autem in bonum ut natura triplex est: Est enim motuum supremum in summum bonum, quod dicitur sinderesis; et est motuum in bonum infimum, quod dicitur sensualitas; et est motuum in bonum medium, quod dicitur thelisis siue voluntas naturalis. Est enim bonum superius bonum rationale, quod dicitur honestum et bonum simpliciter, quod sua vi nos trahit et sua dignitate nos allicit; et est bonum inferius bonum corporale delectabile carni, quod est bonum apparens siue secundum quid; iterum est bonum medium, quod est bonum naturale, sicut esse, vivere, intelligere et sentire et quecumque sunt substantialia nature”. Asimismo, Juan de la Rochelle, *Tractatus*, 100: “Vis rationalis motiva indeterminate se habens ad utrumlibet bonum, commutabile vel incommutabile, est vis rationalis

Por su parte, Guillermo de Alvernia organiza una teoría de la acción como metáfora política y en este sentido se aleja de la descripción del Damasceno.²⁴ En efecto, la voluntad

post supremam partem rationis, liberum scilicet arbitrium de qua *Eccli. XV: Dereliquit hominem in manu consilii sui* etc. Manus consilii est potestas liberi arbitrii, vita et bonum anime est ex conuersione liberi arbitrii ad bonum incommutabile, quod est Deus, mors vero et malum est ex aversione ab incommutabili bono et conuersione ad commutabile bonum. Hec autem vis a philosophis dicta est practicus intellectus, id est actiuus vel operatiuus, eo quod sit principium operabilium. Liberum igitur arbitrium indistincte sumptum siue practicus intellectus diuiditur in rationem, voluntatem et liberum arbitrium proprie dictum, secundum tres actus differentes practici intellectus: Ratio enim discernit et agnoscit, quid sit operandum, voluntas appetit bonum agnatum, liberum autem arbitrium bonum agnatum et appetitum eligit, que sunt eiusdem potentie secundum substantiam, differentes secundum actum siue rationem. Eadem enim potentia agnoscitur bonum et ad bonum agnatum inclinatur, unde eadem est potentia qua cognoscimus operabilia et qua inclinamur ad illa sed prima habet intentionem rationis, secunda voluntatis. Cognitio enim boni est quasi dispositio ad inclinationem: primo enim disponitur, secundo inclinatur, tertio eligit uel mouetur; ratio igitur agnoscit, voluntas inclinat, liberum arbitrium eligit, prout scilicet liberum arbitrium distincte sumitur. Liberum enim arbitrium duobus modis accipitur, indistincte scilicet et distincte. Indistincte enim accipitur a Ioanne Damasceno”.

²⁴ Guillermo de Alvernia, *De virtutibus* (*Opera Omnia* 1, París, 1674), cap. 9, 122aF-H: “Intantum ergo ad praesens tibi determinatum sit, quod voluntas velut Rex aut Imperator est usquequaque liber, et prene dominans in toto eo quod sumus aut nobis subest, et quod inferiores vires motivae pleno jure subsunt ei, velut servi parati parere omnibus mandatis suis, et hoc sive imperativae sint motus, sive executivae. Sensus autem exteriores sive particulares, velut nuntii sunt, discurrentes circumquaque, et que foris sunt, vel fiunt in rebus sensibilibus renuntiantes. Sensus vero communis et imaginatio, et etiam memoria sunt sicut armaria, vel libraria continentis omnium, quae foris sunt, vel fiunt vel facta sunt descriptiones, quemadmodum apud Reges fieri consuevit. Intellectus vero sicut consiliarius est. Ratio vero sicut iudex media probationum, ut testes. Cum ergo in agendis suis sequitur consilium intellectus, prudenter administrat regnum suum voluntas, cum secundum rationem judicat, facit justitiam et judicium in toto regno suo, et est Rex sedens in solio judicis qui intuitu suo dissipat omne malum, sicut legitur Proverbiorum 20. Cum autem dat se consiliis servorum, hoc est interiorum virium, et sensuum, dat se in servitutem servorum, et est sicut Rex qui derelicto consilio et prudentia seniorum, sequitur voluntates et consilia puerorum insensatorum; et ideo subvertuntur in regno eius justitia et judicium, et est sicut princeps, qui libenter audit verba mendacii, et ideo habet omnes ministros impios, sicut legitur Proverbiorum 39. Omnes enim vires imperativae inferiores et etiam omnes aliae impietati ejusdem servient, libidinosae enim voluntati etiam servit visus, et auditus et quaecunque virium aliarum. Impij igitur sunt huiusmodi ministri, quoniam impietatis ministri sunt, et procuratores, sed culpa est impie imperantis. Propter libertatem igitur atque damnationem voluntatis Genes. 4 dictum est. Subter te erit appetitus tuus et tu dominaberis illius: manifestum est igitur ex omnibus quae diximus jam, passiones facie mobiles per vias, quas supra ostendimus, firmari posse in habitus bonos, et malos atque in bonitates et malitias, quae sunt virtutes et vitia; et ideo amorem et odium, dolorem et gaudium, iram et mansuetudinem, caeterasque huiusmodi, cum per habitum firmatae fuerint, virtutes et vitia esse, bonitates et malitias radicales, atque fontales, ex quibus procedunt passiones, sive dispositiones bonae et malae exteriores. Et quicquid videatur Aristoteli jam mali mala facimus, non solum mala facientes mali sumus, ver efficimur”. Alberto Magno, por su parte se concentra más en la parte del *iudicium* dentro de la descripción de la acción, *De homine*, cap. “De actibus liberi arbitrii”, 513.

es el Rey, el intelecto es un consejero, la razón un juez y las potencias inferiores (*vires inferiores*) son los niños y los siervos. Cada vez que el Rey deja que los siervos o los niños lo aconsejen, se inclina hacia las malas acciones, entonces debe escuchar siempre al intelecto para mantenerse bueno. Pero la voluntad no se hace buena o mala por actuar bien o mal, al contrario, actúa bien o mal porque es buena o mala. Aquí es evidente la crítica al aristotelismo y a la explicación aristotélica de la adquisición de las virtudes a partir de la repetición de acciones buenas, la cual Guillermo critica explícitamente con numerosos argumentos.²⁵

En síntesis, los autores retoman a veces literalmente y comentan lacónicamente la descripción de la acción hecha por el Damasceno. Sin embargo, en sus discusiones sobre el libre albedrío y sobre la sindéresis, puede verse cómo explotan de manera fructífera lo aprendido en él.²⁶ De esta manera, el texto del Damasceno se vuelve insoslayable a la hora de analizar cualquier tipo de descripción de la acción o de alguno de los elementos de la dinámica del alma en vistas a la acción. Por lo tanto, para la lectura del libro tercero de la *Ética Nicomaquea*, se utilizará desde los primeros comentarios, el texto del Damasceno como complemento de la descripción aristotélica de los elementos tendientes a la acción.

4. Algunas características de la descripción de la acción en los maestros de artes

Los maestros de artes tendrán a su disposición todas estas investigaciones teológicas para hacer frente a la interpretación de la *Ética Nicomaquea*. Parecen usar y estar imbuidos de varios de estos materiales. Aunque sólo tratan de interpretar la letra de la *Ética Nicomaquea*, sin embargo, han logrado efectivamente construir algo nuevo, como sus

²⁵ Cf. Guillermo de Alvernia, *De virtutibus*, 122bE-F: “Ab intus enim de corde hominum malae cogitationes procedunt adulteria, fornicationes et caetera, et coinquinant hominem. Qualiter enim sensit Aristoteles, quod qui consensit ad horam, vel momentum, ut neget Deum, et qui blasphemat Deum semel tantum, aut occidit hominem quod fit in momento quod non sit malus illa hora, et morte dignus? an non erit malus, nisi cum multa millia hominum occiderit? quis est qui non judicet illum illa hora malum et morte dignum? Sed forte dicet Aristoteles cum non esse malum habitu consuetudinario, quod utique verum est, sed graviter peccasse et egisse quod est morte prelectendum. Jam vero manifestum est malum esse, quod operatus est homo hujusmodi, et malam esse operationem, quae utique mala non est, id est culpabilis, nisi malitia voluntatis ex qua processit. Si enim casu, vel ignoranter hominem occidisset, non imputaretur ad peccatum; per se igitur ex malitia voluntatis malus est, aut male fecit, non ex malitia operis, quare potius male volentes, sive mala, mali sumus, quam mala facientes et iterum intus id est in corde, vel anima peccantes, magis peccamus quam foris mala operantes”. El texto continúa dando argumentos.

²⁶ Felipe el Canciller, *Summa de bono*, 164: “Infra in tractatu de synderesi dicetur differentia eius ad thelisim” (De synderesi, 192-205). Asimismo, sobre el libre albedrío, véase Felipe el Canciller, *Summa de bono*, 165-192. Sobre la definición de *liberum arbitrium* y las discusiones teológicas véase Irene Zavattero, “*Liberum arbitrium est facultas voluntatis et rationis. Sulla definizione di libero arbitrio all'inizio del Duecento*”, en *Libertà e determinismo. Riflessioni medievali*, editado por M. Leone y L. Valente (Roma: Aracne, 2017), 143-169.

colegas de la facultad de teología, usando conceptos similares y el mismo material de fuentes. De hecho, al abordar el libro tercero de la *Ética Nicomaquea*, los maestros utilizan también las fuentes que fueron útiles para los teólogos y en este caso, respecto de la explicación de la acción es recurrente el recurso a Juan Damasceno. Tanto la *Lectura parisiense*²⁷ como la *Lectura cum questionibus in Ethicam novam et veterem*²⁸ consideran los aportes de Juan Damasceno y de Pedro Lombardo, influenciados por la discusión moral en los teólogos contemporáneos a ellos.

Por su parte, la *Lectura abrincensis in Ethicam veterem* (Ms Avranches, bibl. Munic. 232, f. 115r)²⁹ en su Lectio 10 retoma un resumen de varias partes del capítulo 36 del *De fide orthodoxa*, incluida la pequeña teoría de la acción. En efecto, a colación de la cuestión 5 (*Similiter potest queri propter quid eligencia dicatur recta, opinio vero vera <potius> quam e converso vel utrumque utriusque conveniat*) de la misma lección, el maestro anónimo desarrolla un excuso comentando fragmentos del capítulo 36 del Damasceno. Posteriormente, también va a comparar la teoría de la acción de Aristóteles indicando que le faltan algunos elementos que sí están presentes en el Damasceno.³⁰

Entonces veamos qué aporta el excuso del maestro de artes. En primer lugar, menciona tanto las virtudes cognoscitivas como las apetitivas o motrices.³¹ Asimismo,

²⁷ Para presentación del comentario y la edición del prólogo de la lectura, véase Irene Zavattero, “Le prologue de la *Lectura in Ethicam ueterem* du ‘Commentaire de Paris’ (1235-1240). Introduction et texte critique”, *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévaux* 77/1 (2010): 1-33. Sobre los elementos de la descripción de la acción véase Irene Zavattero, “Voluntas est duplex: la doctrina della volontà dell’anonimo ‘Commento di Parigi’ sull’*Ethica nova e vetus* (1235-40)”, *Medioevo* 40 (2015): 65-96.

²⁸ Para la presentación del comentario y la edición del prólogo, véase Valeria Buffon, “Anonyme (Pseudo-Peckham), *Lectura cum questionibus in Ethicam Nouam et Veterem* (vers 1240-1244) Prologue”, *Recherches de Théologie et Philosophie médiévaux* 78/2 (2011): 297-382. Para la descripción de la estructura de las potencias prácticas del alma, véase Valeria Buffon, “El lugar de la voluntad en la estructura interna del alma según los primeros comentarios a la *Ética Nicomaquea*”, *Cuadernos filosóficos*, en prensa. Un adelanto de estas especificaciones, con un enfoque en el consentimiento de la razón y de la voluntad, está ya disponible en Valeria Buffon, “Consensus related to the Dynamics of Action among Parisian Arts Masters before 1250”, en *Consensus*, editado por A. Speer y T. Jeschke (Berlín/Boston: De Gruyter, 2024), 359-376.

²⁹ Violeta Cervera Novo, *Éthique et logique au XIII^e siècle. Problèmes logico-épistémologiques dans les premiers commentaires artiens (1230-1250) sur l’Éthique à Nicomaque. Étude doctrinale*, edición critique et traduction française sélectives de l’anonyme ‘*Lectura abrincensis in Ethicam veterem* (ca. 1230-1240)’, Tesis de Doctorado (Québec: Université Laval, 2017). Agradecemos a Violeta Cervera Novo por dejarnos consultar sus transcripciones del manuscrito Avranches, Bibliothèque Municipale 232 (=A).

³⁰ Anónimo, *Lectura abrincensis in Ethicam veterem*, A f. 115r: L. 10, Q. 6: “Sed potest esse questio. Non determinatur hic <quid> consilium, quid eligencia, quid uoluntas. Non determinatur hic quid consilio, quid sententia, quid disposicio, que ponuntur necessarie in illo ordine”.

³¹ Anónimo, *Lectura abrincensis in Ethicam veterem*, A f. 115r: “Ad notificandum autem ea que dicuntur, oportet intelligere ordinem quem ponit Damacenus in uirtutibus rationalibus. Sunt autem hec uerba huius: Oportet scire quoniam anima habet naturaliter duas uires, has que

luego de establecer el orden de importancia y función de las virtudes cognoscitivas, examina el orden de las virtudes apetitivas o vitales, comenzando por determinar los diferentes sentidos de voluntad (*thelesis, boulesis y thelima*).³² En efecto, nuestro maestro anónimo retoma los términos griegos del Damasceno, que fueron transliterados por Burgundio de Pisa al no encontrar equivalentes para los tres términos.³³

En lo que sigue, nuestro maestro reproduce las particularidades del funcionamiento de la *bulissis* (con esa ortografía en el manuscrito) que, si bien coinciden con la letra del Damasceno, es verdad que se encuentran también descriptas de una manera muy similar en el texto aristotélico que el comentador examina. Ahora bien, la conexión no es exacta, pues según el maestro de artes, la voluntad está en aquellas cosas que “están en nosotros” o sea que nos son posibles, pero también aquellas que “no están en nosotros” es decir que o bien nos son imposibles o muy improbables. Asimismo, la voluntad es del fin mientras que lo que se delibera sobre la acción, son los medios para el fin.³⁴ Por otra parte, según el

cognoscitius, illas uero zoticas. Et cognitiue sunt intellectus, mens, opinio, yimaginacio, sensus; zotice uero sunt appetitiae, sicut consilium et electio. In cognoscitius uero is est ordo: ex sensu fit yimaginacio, ex yimaginacione fit opinio, mens uero diiudicans opinionem, ueritatem determinat. Vnde, mens dicitur a menciendo. Quod igitur uere iudicatum est et determinatum est uere”. Cf. Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, trad. Burgundio, 134: “Oportet scire quoniam nostra anima duplicas habet virtutes, has quidem cognitivas, illas vero zoticas. Et cognitivae quidem sunt intellectus, mens, opinio, imaginatio, sensus; zoticae vero, scilicet appetitiae, sunt consilium et electio. Ut autem apertius fiat quod dicitur, subtilius dicamus ea quae sunt de hiis. [...] Per sensum igitur animae constituitur passio, quae vocatur imaginatio; ex imaginatione vero fit opinio. Deinde, mens diiudicans opinionem sive vera est, sive falsa, iudicat veritatem. Unde et mens dicitur, a metiendo et excogitando et diiudicando. Quod igitur iudicatum est et determinatum vere, intellectus dicitur”.

³² Anónimo, *Lectura abrincensis in Ethicam Veterem*, A 115r: “Intelligitur igitur et paulo post de appetitiis: oportet scire quod anime naturaliter incerta est uirtus appetitiva ‘eius quod est secundum naturam et omnium substancialiter que nature adsunt contemptiu’; <que uocatur> uoluntas. Et ‘substancia et esse et moueri secundum intellectum et sensum appetitum, propriam concupiscens naturalem et plenam essenciam’. Ideo sic determinat hanc naturalem uoluntatem: ‘telima, id est uoluntas, etiam appetitus rationalis et naturalis uel uitalis ex solis dependens naturalibus’. ‘Quare thelesis, id est uoluntas in se est naturalis et rationalis et uitalis appetitus’ omnium nature constitutuorum ‘simplex uirtus’. Qui enim est aliorum appetitus, non existens rationalis, non dicitur uoluntas. Cum igitur naturaliter motus fuerit ipse rationalis appetitus ad aliquam rem, *bulissis* dicitur. *Bulissis* enim appetitus cuiusdam rei rationalis—” Cf. Juan Damasceno, *De fide orthodoxa* 36, trad. Burgundio, 135. Véase más arriba, n. 7.

³³ No es la primera vez que el juez pisano utiliza este recurso al estar en una encrucijada interpretativa. Sobre esta cuestión hay muy interesantes estudios. Véase Fernand Bossier, “Les ennuis d’un traducteur. Quatre annotations sur la première traduction latine de l’Éthique à Nicomaque par Burgundio de Pise”, *Bijdragen. International Journal in Philosophy and Theology* 59 (1998): 406-427. Zavattero, “Voluntas est duplex”, *passim*. y Saccenti, *Un nuovo lessico morale medievale*, 77-106.

³⁴ Anónimo, *Lectura abrincensis in Ethicam veterem*, A 115r: “Dicitur etiam *bulissis* uoluntas in hiis que sunt in nobis et non sunt in nobis. Volumus enim sobrii esse et dormire; et hec eorum que sunt in nobis. Volumus etiam reges esse. Volumus etiam fortasse numquam mori: hoc autem est

contexto pertinente de la *Ética Nicomaquea* 1111b20-30, si bien conceptualmente puede considerarse equivalente, sin embargo, aquí esta definición de la voluntad se propone con el fin de distinguirla de la elección que no es ni de lo imposible, ni de lo que no está en nosotros hacer o, más simplemente, que no es posible para nosotros.

De esta manera, llegamos a la enumeración de los pasos que llevan en la dinámica interna de la acción según el maestro anónimo de la *Lectura abrincensis*. Para la deliberación (*consilium siue consiliatio*) es necesaria la consideración de una investigación, que justamente se dedique a determinar los medios posibles para llevar a cabo la acción querida por la voluntad. Es a partir de esta investigación que se juzga el mejor curso de acción. Luego se dispone y ama lo que es juzgado por la deliberación (*consilium*) y esto se llama *sententia*. Posteriormente, a partir de la disposición de lo que hay que hacer, tiene lugar la elección entre dos opciones disponibles. Se continúa hacia la acción, y tiene lugar el uso, después de lo cual cesa el apetito.³⁵

En este desarrollo de las etapas para llegar a la acción, vemos que las etapas del Damasceno, se encuentran ligeramente modificadas:

Damasceno, <i>De fide orthodoxa</i> , c. 36. ³⁶	Reporte de la <i>Lectura abrincensis</i>
Bulisis	Bulissis
Inquisitio et scrutatio	Consideratio et inquisitio consilii
Consilium sc. Consiliatio	Consilium siue consiliatio iudicat
Iudicium	
Sententia	Sententia
Dispositio et electio	Dispositio et electio
Impetum ad operationem	Sequitur ad operationem
Usus	Usus
Cessat appetitum	Cessat appetitum

Podemos ver cómo en la paráfrasis sintética del anónimo maestro están casi todos los elementos de la descripción de la acción del Damasceno, solamente se encuentran

impossibilium. Est autem bulissis proprie uoluntas finis, ‘non eorum que sunt ad finem’. Igitur finis est uoluntabile, per quod autem et consiliabile”.

³⁵ Anónimo, *Lectura abrincensis in Ethicam veterem*, A 115r: “Post consideracionem autem sequitur inquisitio. Consilium autem siue consiliatio est consilii inquisitio. Deinde, iudicat per inquisitionem quod melius; deinde, disponit et amat quod est consilio iudicatum, et uocatur sententia. Deinde, post dispositionem, fit electio; electio autem est duobus preiacentibus, hoc illi potest ponere. Deinde, sequitur ad operacionem. Deinde, utitur et fit usus. Deinde, cessat ab appetitu post usum”.

³⁶ Véase el texto completo n. 9.

ausentes explícitamente de la nomenclatura el *iudicium* y el *impetum*. Sin embargo, a pesar de esta ausencia técnica en la terminología explícita, el *iudicium* se encuentra disperso entre la deliberación que juzga (*consilium siue consiliatio iudicat*) y el producto de ese juzgar que es una sentencia (*sententia*). Asimismo, el *impetum* se encuentra implícito en aquello que “sigue hacia la acción” (*sequitur ad operationem*) e incluso podríamos decir que para el anónimo autor parece estar incluido en el uso (*usus*). Además, según él, el *impetus* procede del apetito inmediatamente a la acción en los seres irracionales, en los cuales no hay deliberación.³⁷ Allí nuestro autor agrega que es en la deliberación donde reside la libertad del arbitrio.³⁸ Aquí ya es evidente cómo la inclusión de la teoría del Damasceno, no sólo “completa” la descripción aristotélica de la acción sino que la asimila a la tradición cristiana que la recibe, el libre albedrío, que se encuentra ausente del texto aristotélico entra a formar parte de la explicación aristotélica de la acción.³⁹

A continuación, el maestro muestra cómo esta recapitulación de Juan Damasceno es útil para comprender la discusión de la voluntad y la elección en Aristóteles ya que “a partir de esto es claro cómo se relacionan la elección con la voluntad y de qué manera no, y de qué manera se relaciona con la deliberación y cómo los actos del alma son uno y el mismo con diversa existencia”.⁴⁰ Sin embargo, el maestro desea agregar una cuestión para aclarar ciertas definiciones que no han sido tocadas en Aristóteles y son las de *consultatio*, *sententia*, y *disposicio* que se encuentran en Juan Damasceno precisamente en ese orden.⁴¹ Su respuesta pasa en primer lugar por la comparación literal, según la cual no se encuentra en Aristóteles la consulta (*consultatio*) sino sólo el consejo o deliberación (*consilium*) que es una reflexión interna y una deliberación con uno mismo. El comentador aclara que no es necesaria la consulta para la elección sino que sólo con una deliberación interna se puede llegar a la elección. Asimismo, define la consulta como la búsqueda de consejo de otra persona (*exquisitio consilii ab altero*), aunque para algunas cosas nos bastamos a nosotros mismos (*sufficimus nobis ipsis*).⁴² Entonces se concentra en la

³⁷ Anónimo, *Lectura abrincensis in Ethicam veterem*, A 115r: “Igitur in irrationabilibus impetus fit statim alicuius ad operacionem et irrationabilium ex irracionalibus est appetitus. Ideoque neque consiliacio est in irracionalibus”.

³⁸ Anónimo, *Lectura abrincensis in Ethicam veterem*, A 115r: “et hec quidem est [sunt cod.] secundum arbitrii libertatem”.

³⁹ Sobre este punto véase Buffon, “Consensus related to the Dynamics of Action”, 367-375.

⁴⁰ Anónimo, *Lectura abrincensis in Ethicam veterem*, A 115r: “Ex hiis manifestatur quomodo conueniat eligencia cum voluntate et quomodo non, et quomodo cum consilio et qualiter actus anime sunt unum et idem diuersimode existens”.

⁴¹ Anónimo, *Lectura abrincensis in Ethicam veterem*, A 115r: “Cum determinatur hic consilium quid eligencia quid uoluntas, non determinatur hic quid consultatio, quid sententia, quid disposicio, que ponuntur necessarie in illo ordine”.

⁴² Anónimo, *Lectura abrincensis in Ethicam veterem*, A 115r: “Ad quod dicendum est quod determinatur hic de consilio et non de consultatione; sine enim consultatione, existente consilio est eligencia. Est enim consultatio exquisitio consilii ab altero; quod non semper fit. Sufficimus enim in quibusdam nobis ipsis”.

definición de la deliberación, que es la determinación de las cosas elegibles.⁴³ En seguida va a exponer los términos del texto aristotélico reinterpretándolos como otros tantos términos damascenianos: “lo que es determinado por la deliberación”, debe entenderse como el *juicio* damasceniano. Por otra parte la *sententia cum dispositione* del Damasceno, según el maestro corresponde al fragmento (EN 1113a4-6) según el cual “cada uno descansa buscando de qué modo obrar cuando el principio <de la acción> se haya reducido a sí mismo”,⁴⁴ es decir que “nos detenemos en la búsqueda de cómo hemos de actuar tan pronto como hemos hecho remontar el principio hasta nosotros mismos, esto es, a la parte de nosotros que es la directiva, pues es ella la que elige”.⁴⁵ Finalmente, agrega que “así es como se comprenden todos los grados en los actos del libre albedrío”.⁴⁶

Con estas explicaciones el anónimo comentador incluirá en su descripción de la acción, los “grados” de la dinámica que no estaban incluidos en el texto aristotélico y que él completa con la ayuda de Juan Damasceno. Este tipo de procedimiento interpretativo no es inusual en los maestros que desde un principio intentan asimilar los textos aristotélicos a su mentalidad tradicional y para ello adaptan y reinterpretan no sólo a Aristóteles sino también a sus fuentes creando en ese esfuerzo nuevos desarrollos filosóficos, lo que Laura Corso solía llamar *sinergia*.

5. Conclusión

Para recapitular lo desarrollado en este estudio, he analizado la interrelación que se establece entre la descripción de la acción heredada a partir de la traducción de Burgundio de Pisa a la tradición teológica latina y el esquema presentado en el libro III de la *Ética Nicomaquea*. Ambos textos fueron traducidos por el mismo traductor quien construye todo un vocabulario técnico de la acción humana, que se hizo necesario por la naturaleza de los textos traducidos, sin embargo, los primeros teólogos se concentran en el trabajo del Damasceno sin dar mayor cabida a la *Ética Nicomaquea* como posible combinación ni paralelismo respecto de la especulación en torno a la acción. Sin embargo, en tanto autoridad, los elementos de la acción del Damasceno (*bulisis* –o *voluntas-voluntabile*, *consiliabile*, *inquisitio et scrutatio*, *consilium sc. consiliatio*, *iudicium*, *sententia*, *electio*, *impetus*, *usus*) son retomados, considerados e insertados en las discusiones sobre la

⁴³ Anónimo, *Lectura abrincensis in Ethicam veterem*, A 115r: “Determinatur tunc de consilio. Consilium enim est determinationem eligibilum”.

⁴⁴ Aristoteles Latinus, *Ethica veteris*, en Aristoteles Latinus, *Ethica Nicomachea* (AL, 26,2), II, 5, 1113 a 5, transl. antiquissima siue ‘Ethica uetus’, editado por R.A. Gauthier (Leiden/Bruselas: 1972-1974), 31,19: “Requiescit unusquisque querens quomodo operabitur, quando in se ipsum reduxerit principium, et in antecedentem id; hoc enim est quod eligitur”.

⁴⁵ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, trad. Sinnott, 92.

⁴⁶ Anónimo, *Lectura abrincensis in Ethicam veterem*, A 115r: “et per hoc quod ipse dicit: *Quod est ex consilio determinatum*, intelligit iudicium, et secundum hoc quod ipse dicit: *Requiescit, intelligitur sentencia cum dispositione*. Et sic omnes gradus in actibus liberi arbitrii per hoc intelliguntur”.

acción y el libre albedrío así como la discusión sobre las potencias del alma implicadas en la acción.

El caso de Felipe el Canciller brinda el ejemplo a seguir para los maestros contemporáneos que comienzan a su vez a considerar la propuesta de Juan Damasceno reproducida por Felipe. Sin embargo, ni Felipe, ni los demás autores desarrollan algún comentario exhaustivo y que expanda la exposición misma. Eso no quiere decir que no surta efecto en las discusiones sobre el tema de la acción ya que la diversidad de las voluntades presentada por el damasceno es retomada y enfocada desde diversas perspectivas por todos los maestros, y puesta en valor de una u otra manera, también su análisis de lo voluntario y lo involuntario en torno a la discusión sobre el libre albedrío. Sin embargo, el análisis mismo de la acción no se desarrolla en mayor medida, ni los elementos que llevan al actuar.

Es diferente el caso de los maestros de artes, pues su objetivo es comentar, y así como comentan el texto aristotélico, también pueden desarrollar y adaptar el texto damasceniano. En el caso de la *Lectura abrinicensis in Ethicam veterem*, el comentador sigue en muchos aspectos diversas concepciones de la *Summa de bono* del Canciller Felipe. Sin embargo, puesto que su objetivo es la comprensión y explicación de la *Ética Nicomaquea*, esta situación hace que su abordaje del texto del Damasceno sea más instrumental, es decir, con el objetivo último de interpretar la *Ética Nicomaquea*. Con todo, a pesar de esta “instrumentalidad”, la incorporación del texto del Damasceno se convierte en un cúmulo de elementos rectores que una descripción de la acción debería tener y que por consiguiente son impuestos al texto aristotélico. Es una forma en que la tradición cristiana absorbe el pensamiento aristotélico interpretándolo para así volverlo más familiar a los nuevos lectores occidentales.

Una vez más nos encontramos con que la clave de la entrada de los textos aristotélicos en Occidente, pero aún más, su penetración al meollo mismo de la mentalidad cristiana tradicional radica en el hecho de que, por diferentes factores de transmisiones textuales, el Aristóteles recibido es siempre portador de un aire familiar que lo hace ser contemplado como un autor digno de la autoridad de los textos más tradicionales.

*

Post scriptum

El artículo que precede esta nota se inscribe dentro del proyecto “Metamorfosis de la voluntad” (PICT 2020 serie A 554) en el que participó Laura Corso hasta su repentina desaparición. Aquí discutí algunos temas recurrentes en nuestras charlas respecto del proyecto. Aunque este humildísimo homenaje no logra rozarle el borde del vestido, le ofrecemos nuestra investigación y nuestro afecto, y no cesamos de lamentar su ausencia. Querida Laura, te extrañaremos siempre. Estoy en cierto modo satisfecha porque todas estas cosas que voy a decir ya te las dije alguna vez a vos personalmente. Así que no me

arrepiento de ningún silencio. De hecho, sería difícil encontrar el silencio entre nosotras, ya que un continuo fluir verborrágico caracterizaba nuestras charlas virtuales y en persona.

Sin duda todos tus colegas valoramos tu solidez de trabajo de investigación, tu profundidad y tu generosidad a la hora de compartir los conocimientos; cosas que intento imitar. En mi caso, también compartimos la pasión por esa primera escolástica donde todo se está gestando. Esa cocina del pensamiento de Occidente que tiene la complejidad de lo aún en ciernes. Además, me mostraste a Tulio. Te agradezco tanto por eso. Pero yo no voy a recalcar lo que otros harán mejor en tu memoria intelectual. Es una especie de conexión que nos dio ese tema en común y que permitió que pensemos en conjunto.

Después de algunos años finalmente comenzamos a colaborar y armamos un proyecto con otros investigadores increíbles a quienes admiramos. ¡Qué placer trabajar con vos! Siempre pensando cómo mejorar tu colaboración, y yo insistiendo en que todo lo que hacías era valioso, porque lo importante era que vos siempre me pensabas para otro lado las cosas. Voy a estar medio chueca ahora, porque no tengo tu costado del pensamiento que me sostiene en lo que no sé pensar. ¡Ay! ¡Cómo voy a extrañar eso! Ese diálogo continuo, ese confrontamiento de nuevas ideas, esa “tormenta cerebral” en nuestras conversaciones. Espero podamos continuar en tu memoria algunas de las cosas que emprendimos, para que sigas aquí con nosotros un ratito más.

Valeria A. Buffon
valeria.buffon@gmail.com

Fecha de recepción: 13/04/2025

Fecha de aceptación: 13/05/2025

EL VERBO DIVINO COMO IMAGEN, EXPRESIÓN Y REVELACIÓN EN SAN BUENAVENTURA

THE DIVINE WORD AS IMAGE, EXPRESSION AND REVELATION IN ST BONAVENTURE

Isabel María León-Sanz

Universidad de Navarra

Resumen

En este estudio se plantean algunas cuestiones que surgen de la conexión entre imagen y “verbum mentis” (o idea). Se observa cómo se articulan en el pensamiento de S. Buenaventura las dimensiones expresiva y reveladora que son propias de ambas realidades, y se consideran algunas implicaciones en relación con Jesucristo, Imagen de Dios Padre y Verbo encarnado. Primero se introduce cómo se habían planteado estos temas en la tradición intelectual que acoge Buenaventura. A continuación se presentan los rasgos principales de su comprensión de la imagen. Luego se pone de manifiesto cómo se relacionan en este autor la imagen y el “verbum mentis”, a través de conceptos como semejanza, generación, expresión y manifestación. Y por último se apuntan algunas consecuencias que se derivan de considerar estas ideas en el Verbo eterno y encarnado.

Palabras clave

Verbo divino; imagen; expresión; revelación; Buenaventura de Bagnoregio

Abstract

This study raises some questions that arise from the connection between image and verbum mentis (or idea). It observes how the expressive and revelatory dimensions that are characteristic of both realities are articulated in St. Bonaventure's thought; and it considers the implications that derive in relation to Jesus Christ, Image of God the Father and Incarnate Word. First of all, it introduces how these issues were posed in the intellectual tradition received by Bonaventura. Next, the main features of the Bonaventurian conception of the image are presented. Then it is shown how the image is related to the verbum mentis in this author, through concepts such as likeness, generation, expression and manifestation. Finally, some consequences of considering these ideas in the eternal and incarnate Word are pointed out.

Keywords

Divine Word; image; expression; revelation; Bonaventure of Bagnoregio

La cuestión de la imagen tiene gran relevancia en el pensamiento de san Buenaventura. Es frecuente estudiarla en el marco de las relaciones entre Dios y lo creado, debido a la relevancia que este autor otorga a la comprensión de las criaturas como semejanzas de Dios, y en consecuencia, como camino de contemplación y de regreso hacia Él.¹ También es habitual situarse en una perspectiva antropológica, en torno a la consideración del hombre como imagen de Dios.² Otras investigaciones se centran directamente en la cuestión de la semejanza, la analogía, etc.³ Asimismo, es posible encontrar un punto de vista propiamente estético, donde la imagen se analiza en conexión con la belleza y la acción de los artífices.⁴

En este artículo me centraré en una perspectiva que puede considerarse el fundamento de los puntos de vista anteriores. Se trata de ahondar en la reflexión trinitaria de san Buenaventura, donde el Hijo se comprende como Imagen y Verbo del Padre, de manera que en su misma realidad filial se articulan la semejanza y la

¹ Señalo algunos estudios como ejemplo del interés que despiertan estos aspectos en la investigación reciente del pensamiento bonaventuriano: Andrea Di Maio, “La rappresentazione della natura in Bonaventura da Bagnoregio”, *Przeglad Tomistyczny* 25 (2019): 143-170; Laure Solignac, *La théologie symbolique de saint Bonaventure* (París: Parole et Silence, 2010); Luis Alberto de Boni, “Para uma Leitura do Itinerarium mentis in Deum de S. Boaventura”, *Revista Portuguesa de Filosofia* 64/1 (2008): 437-463; Maurizio Malaguti, “Trasparenza ‘in veritatem’. Attraverso e oltre i simboli: l’itinerario bonaventuriano”, *Doctor Seraphicus* 54 (2007): 111-130; Manuel Lázaro Pulido, *La creación en Buenaventura. Acercamiento filosófico a la metafísica expresiva del ser finito* (Grottaferrata [Roma]: Frati Editori di Quaracchi, 2005); Timothy Johnson, “Reading between the Lines: Apophatic Knowledge and Naming the Divine in Bonaventure’s Book of Creation”, *Franciscan Studies* 60 (2002): 139-158.

² Cf. Francisco de Asís Chavero Blanco, *Imago Dei: aproximación a la antropología teológica de San Buenaventura* (Murcia: Espigas, 1993); Cornelio del Zotto, *La teologia dell’immagine in San Bonaventura* (Vincenza: LIEF, 1977); Hisako Nagakura, *L’homme à l’image et à la ressemblance de Dieu chez Saint Bonaventure* (Estrasburgo: Faculté de Théologie Catholique, 1975).

³ Philip L. Reynolds, “Bonaventure’s theory of resemblance”, *Traditio* 58 (2003): 219-255.

⁴ Cf. Isabel María León Sanz, *El arte creador en San Buenaventura. Fundamentos para una teología de la belleza* (Pamplona: EUNSA, 2016); Carlos Salto Solá, “Contemplare la summa pulchritudo. La sfida di leggere la realtà in chiave estetica secondo Bonaventura da Bagnoregio”, *Miscellanea francescana* 117 (2017): 61-77; Orlando Todisco, “Dimensione estetica del pensare bonaventuriano, *Doctor Seraphicus* 54 (2007): 17-75; David E. Ost, “Bonaventure: the aesthetic synthesis”, *Franciscan Studies* 36 (1976): 233-247.

expresividad. Los tres nombres (hijo-imagen-verbo) coinciden en que son términos relativos. Poseen en común el elemento de la semejanza, pues los tres aluden con diversos matices a la perfecta semejanza del Hijo con el Padre. Y asimismo indican que procede del Padre a través de una emanación expresiva, que es a su vez comunicativa. A la luz de la modalidad de este origen, en el interior de la vida trinitaria, se explica la función que corresponde al Verbo como “ratio exemplandi” de la creación; y por qué le es propia la “ratio declarandi” del misterio de Dios y de la verdad de todos los seres creados. En coherencia con estas ideas puede afirmarse que la revelación divina es algo propio del Hijo precisamente porque es Imagen y Verbo.

Estos temas han sido estudiados desde diversos aspectos, en el marco trinitario de la comprensión de Dios y de sus relaciones con lo creado.⁵ En este estudio plantearé algunas cuestiones que surgen de la conexión entre imagen y “verbum mentis” (o idea), observando cómo se articulan en el pensamiento de Buenaventura las dimensiones expresiva y reveladora que pertenecen tanto a la imagen como al “verbum” concebido por la mente. Me centraré de modo particular en su comentario a los libros I y II de las *Sentencias* y en la segunda cuestión *De scientia christi*, si bien remitiré a otros textos bonaventurianos cuando sea oportuno.

En primer lugar introduciré brevemente cómo se habían planteado estos temas en la tradición intelectual que acoge S. Buenaventura. A continuación presentaré los rasgos principales de su comprensión de la imagen. Luego pondré de manifiesto cómo se relacionan en este autor la imagen y el “verbum mentis” a través de conceptos como semejanza, generación, expresión y manifestación. Y por último apuntaré algunas consecuencias que se derivan de considerar estas ideas en el Verbo eterno y encarnado.

1. Cuestiones en torno a la consideración de Cristo como imagen del Padre

La afirmación de Jesucristo como imagen tiene su fuente en la Sagrada Escritura, donde es presentado como “imagen de Dios” (II Co 4:4), “imagen de Dios invisible” (Col 1:15), “impronta de su sustancia” (Hb 1:3, cf. Sb 7:25-26), “Verbo” que en el principio era Dios, por el que han sido hechas todas las cosas, que da a conocer al Padre (Jn 1:1-3.18). Estos rasgos fueron muy pronto objeto de estudio para los intelectuales cristianos, también por el contraste que ofrecían con las categorías de pensamiento de sus contemporáneos. Entre otros, se plantearon dos objetos de debate: por una parte, si cabe una imagen visible de lo invisible, y por otra, la cuestión de la igualdad o desigualdad de la imagen respecto a su prototipo.

⁵ Cf. Isabel M. León-Sanz, “Raíces trinitarias de la mediación de Cristo en S. Buenaventura”, en *Quod accepi tradi. Palabra de verdad y evangelio de salvación*, editado por M. Brugarolas Brufau y J. Alonso García (Pamplona: EUNSA, 2023), 313-327; León Sanz, *El arte creador en San Buenaventura*, 259-350; Laure Solignac, *La voie de la ressemblance. Itinéraire dans la pensée de saint Bonaventure* (París: Hermann, 2014), 81-138; Luc Mathieu, *La Trinité créatrice d'après saint Bonaventure* (París: Éditions Franciscaines, 1992), 129-163.

El primero se refería a la posibilidad de hablar de una imagen del Dios invisible de manera real, no simplemente metafórica o mítica. Esta cuestión se abordó de forma muy temprana, pues atañía de forma directa al realismo de la encarnación. Ireneo y Tertuliano acentuaron la condición de imagen divina del sujeto histórico Cristo, Verbo encarnado, corpóreo y visible, para subrayar la verdadera humanidad del Hijo de Dios frente a diversas formas de docetismos o dualismos.⁶ Pronto Orígenes amplió la perspectiva distinguiendo entre imagen sensible e imagen cognoscible, de manera que ahora se extendía el alcance de la imagen al conocimiento intelectual, y así se abría camino para hablar de una imagen espiritual, invisible.⁷ Por otra parte, al estudiar la procesión eterna del Hijo como Verbo del Padre (a partir del prólogo del evangelio de Juan), Orígenes puso en relación la generación del Hijo con la operación intelectual de concebir o engendrar la idea, inaugurando una vía de gran importancia para la comprensión teológica de las relaciones trinitarias. Por esta vía se planteaba la posibilidad de hablar de una imagen invisible perfectamente semejante y coeterna en el seno de Dios.⁸

El segundo punto debatido guardaba relación con el anterior. En la tradición platónica se consideraba que la semejanza de la imagen no podía implicar perfecta igualdad, pues algo no puede ser imagen de sí mismo: se trataría del original mismo, o de una especie de doble o copia. Por otra parte, se señalaba que el proceso imitativo implicaba la inferioridad e imperfección de la imagen respecto del arquetipo. Cuando los pensadores cristianos aplicaron estas ideas al misterio de la Trinidad, esa explicación proporcionaba elementos interesantes, pues hablar de semejanza permitía expresar la condición divina del Hijo, y la desigualdad garantizaba la distinción personal (el Hijo no es el Padre). Pero a la vez, la imperfección de la imagen podía brindarse a una interpretación subordinacionista, y en ese sentido fue desarrollado por Arrio, que comprendió al Hijo como una criatura inferior al Padre, cuestionando su auténtica divinidad. Frente a esa interpretación, el Concilio de Nicea I afirmó la perfecta igualdad consustancial del Padre y del Hijo.

Para hacer frente a esta dificultad, Hilario de Poitiers identificó los conceptos de imagen, semejanza e igualdad: el Hijo es la imagen perfectamente semejante e igual al Padre.⁹ Sin embargo, esa identificación sólo podía plantearse en el plano divino, ya que

⁶ La posibilidad de contemplar a Cristo como imagen visible de Dios invisible fue también el núcleo de la posterior polémica de los iconoclastas, que consideraban incircunscribible e irrepresentable la esencia divina. Estos autores tampoco comprendieron bien el realismo de la encarnación.

⁷ Cf. Orígenes, *De principiis*, II, 4, 3, editado y traducido por H. Crouzel y M. Simonetti, *Traité des principes*, 4t., Sources chrétiennes 252-253/268-269/312 (París: Les Éditions du Cerf, 1978-1984), I, 284-289.

⁸ Sobre estas cuestiones, véase José Ramón Villar, “Cristo, imagen de Dios invisible (Col 1:15a). Tradición exegética y comentario de santo Tomás de Aquino”, *Scripta Theologica* 42/4 (2010): 665-690, 669-678.

⁹ Cf. Hilario de Poitiers, *Epistula de Synodis*, parte I, nn. 13 y 15, editado por M. Durst y A. Rocher, *Lettres sur les Synodes* (París: Les Éditions du Cerf, 2021), 206-213. Véase también Hilario de Poitiers, *De Trinitate*, II, 1.8.11 y VIII, 45-51, editado por P. Smulders, G. M. Durand, Ch. Morel y G. Pelland,

en el ámbito creatural la imagen siempre conlleva cierta desigualdad, como bien había visto Platón.¹⁰

S. Agustín empleó los mismos conceptos de Hilario (igualdad, semejanza, imagen), pero no los identificó, sino que mostró una matizada articulación entre ellos. Estudió este tema en la primera parte de la cuestión 69 de su obra *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, y sobre todo en la cuestión 74, donde, como señala Boulnois, se plantea por primera vez una teoría general de la imagen, válida tanto para los seres finitos como para Dios.¹¹ Agustín explica que lo propio de la imagen es ser una realidad *originada como semejanza* de un prototipo; por eso una imagen siempre implica semejanza, pero no necesariamente igualdad. Por su parte, la igualdad conlleva también semejanza, pero no necesariamente se constituye como imagen, pues entre los términos iguales no tiene por qué haber una *relación genética*. A su vez, la semejanza no implica necesariamente ni la imagen ni la igualdad.¹² La clave de la argumentación agustiniana está en la expresión “no necesariamente”, que no excluye que alguna vez se dé. Por eso puede concluir sin contradicción la posibilidad de que en Dios la imagen sea a la vez semejante e igual, a diferencia de lo que sucede entre las criaturas.

S. Buenaventura pone en juego esta misma terna de conceptos en el comentario a la distinción 31 del primer libro de las *Sentencias*. En la primera parte, en el contexto de la reflexión sobre las relaciones entre las personas divinas, afirma la igualdad y semejanza esencial del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.¹³ En cambio, en la segunda parte de esta misma distinción señala que la condición de imagen sólo corresponde al Hijo, y desarrolla y amplía los dos rasgos de la imagen que había indicado S. Agustín en la cuestión 74: carácter originado y semejanza.

¹⁰ Cf. Platón, Crátilo, 432bc, traducción, preámbulo y notas de F. de P. Samaranch en Platón, *Obras completas* (Madrid: Aguilar, 1972), 545b-546a.

¹¹ Cf. Olivier Boulnois, “Le noeud agustinien”, en *Au-delà de l'image. Une archéologie du visuel au Moyen Âge (Ve-XVIe)* (París: Éditions du Seuil, 2008), 25-54, 27-32. Véase del mismo autor: “Augustin et les théories de l'image au Moyen Âge”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 91 (2007): 75-92.

¹² Cf. Agustín, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, editado por G. Ceriotti, L. Alici y A. Pieretti, *Opere di Sant'Agostino*, Nuova Biblioteca Agostiniana, VI/2 (Roma: Città Nuova Editrice, 1995), qq. 69, 1 y 74, 194-197, 224-227.

¹³ Si no se indica expresamente algo distinto, los textos de S. Buenaventura se citarán por la edición crítica de sus obras, indicando volumen y páginas: *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae S. R. E. episcopi cardinalis opera omnia*, editado por PP. Collegii a S. Bonaventura, 10 vols. (Ad Aquas Claras [Quaracchi]: Ex typ. Collegii S. Bonaventurae, 1882-1902).

2. Características de la imagen en S. Buenaventura

S. Buenaventura relaciona la idea de imagen con la semejanza, la expresión y la representación.

Ante todo señala que la imagen consiste en una semejanza, pero la mera semejanza no indica la existencia de una imagen. Entre términos semejantes cabe la simple coincidencia; y además, puede darse entre ellos una simetría recíproca, uno es semejante al otro y viceversa. En cambio, la imagen requiere una adecuación al modelo: se trata de una semejanza apropiada, explícitamente proyectada o buscada (“expressa”). Y entre la imagen y su modelo se establece una reciprocidad asimétrica de carácter genético: uno de los términos de la relación es fuente de la semejanza, el otro es originado y receptor. La imagen como tal, por tanto, no es una realidad original, siempre es originada; y en la semejanza recibida hace presente o re-presenta al primer término. En este sentido Buenaventura considera que entre la imagen y su prototipo se establece una relación de orden: uno es primero y el otro es segundo, y depende del primero en su misma condición representativa. La imagen representa al prototipo y remite hacia él.

Define la imagen como una “*expressam similitudinem*”,¹⁴ es decir, una semejanza *expresada* desde el prototipo: que se saca fuera de sí, se manifiesta o reproduce.¹⁵ Por eso la semejanza entre el original y su imagen no es lejana, ni casual, ya que lo representa adecuadamente por una “*expressam conformitatem*”, una explícita imitación.¹⁶ Ambos rasgos, semejanza y conformidad, radican en que la imagen es el fruto de una “emanación expresiva” desde el ejemplar.¹⁷

Como consecuencia, Buenaventura considera que lo específico de la imagen es proceder por un acto de representación, a través del cual la realidad original se hace presente en la semejanza de la imagen.¹⁸

De esta manera, la imagen es de suyo un término relativo, pues en su significado principal “*dicit ut ad quem*”: sólo se comprende a sí misma desde su origen y en referencia a él.¹⁹ La imagen no es, en cuanto tal, una realidad primera, sino un ser relacional que

¹⁴ Buenaventura, *In II Sententiarum*, d. 16, a. 1, q. 1, concl. (II, 394): “*imago dicit expressam similitudinem*”. *In I Sententiarum*, d. 31, p. II, a. 1, q. 2, f. 3 (I, 541): “*imago est similitudo expressa, et in divinis similitudo expressissima*”. En el mismo sentido, véase *In I Sententiarum*, d. 3, p. II, dub. 4 (I, 94).

¹⁵ Solignac describe la “expresión” como un movimiento de salida y revelación de algo escondido: Solignac, *La voie de la ressemblance*, 207.

¹⁶ Buenaventura, *In I Sententiarum*, d. 3, p. II, a. 1, q. 2, concl. (I, 83): “*imago attenditur secundum expressam conformitatem ad imaginatum*”. *In I Sententiarum*, d. 31, p. II, a. 1, q. 1, concl. (I, 540): “*dicitur imago quod alterum exprimit et imitatur*”.

¹⁷ Buenaventura, *In I Sententiarum*, d. 31, p. II, a. 1, q. 1, concl. (I, 540): “*imago dicit emanationem*”. *In I Sententiarum*, d. 27, p. II, a. un., q. 4, f. 4 (I, 489): “*inter omnia creata, imago est expressior, ergo inter omnes emanationes ea est expressior quae est in imagine*”.

¹⁸ Buenaventura, *In II Sententiarum*, d. 16, a. 1, q. 2, concl. (II, 397): “*cum imago dicatur ab actu repraesentandi*”. Véase *In I Sententiarum*, d. 3, p. II, a. 1, q. 2, f. 3 (I, 82).

¹⁹ Buenaventura, *In II Sententiarum*, d. 16, a. 1, q. 2, ad 3 (II, 397).

existe como referencia hacia el prototipo, al que hace presente en la conformidad que la constituye como tal imagen. Entre ambos términos de la relación se establece una comparación en la que hay unidad con distinción: se da una comunión en la semejanza y a la vez son sujetos diferentes, pues, como antes se vio, no puede decirse que algo sea imagen de sí mismo.²⁰

Como la semejanza no es casual, es preciso reconocer en la expresión del prototipo una cierta intencionalidad. Pero eso implica que la emanación expresiva propia de la imagen tiene que ver, de alguna manera, con la inteligencia. Puede tratarse de la racionalidad inconsciente que poseen las criaturas en su propia forma natural, o bien de la racionalidad del agente libre que dirige conscientemente su actuación. En el primer caso, las imágenes son resultado de un proceso en el que el generante proporciona a lo generado su propia naturaleza, una forma natural semejante a la suya; en el segundo, las imágenes son fruto de una operación artística, y entonces la semejanza reside en la conformidad de la forma artificial que configura el objeto con la idea del artífice. Buenaventura emplea un símil de Agustín que se había hecho clásico: la expresión entre una realidad y su imagen puede establecerse en unidad de naturaleza, como por ejemplo, entre el hijo del emperador y su padre; o en diversa naturaleza, como la imagen del emperador está representada en las monedas que se acuñan con su efigie.²¹ Ambas son imágenes, una procede de la generación natural, y la otra es resultado de una operación artística. Los dos procesos pueden comprenderse como formas de emanación expresiva; y en ambos, lo que caracteriza a la imagen como tal es la semejanza representativa del original.

En el comentario de la distinción 31 del libro de las *Sentencias*, S. Buenaventura señala que imagen, igualdad y semejanza son comparaciones relativas, e indican que en Dios hay a la vez unidad y pluralidad de supuestos. Si sólo hubiera unidad, no cabría plantear la comparación de uno consigo mismo; pero si sólo hubiera pluralidad, no se podría hablar de un único Dios. Como igualdad y semejanza implican una comparación, son relaciones que se establecen entre las personas divinas, no en el ámbito de la esencia, que en Dios es una y única.

En este plano de las personas divinas, S. Buenaventura explica que igualdad y semejanza pueden comprenderse de dos maneras. Por una parte se establecen como “aequiparantia”, relación que implica la semejanza recíproca entre varios términos. Así son completamente iguales las tres personas divinas, pues cada una de ellas es igual a las otras dos en la única divinidad. Ninguna es superior o inferior, o posee algo divino distinto de las demás. Por otra parte, la perfecta igualdad también puede comprenderse como

²⁰ Buenaventura, *In I Sententiarum*, d. 2, dub. 5 (I, 60): “imago et similitudo dicit essentiam et relationem. Importat enim imago unitatem cum distinctione, et similitudo similiter propter intrinsecam relationem”.

²¹ Buenaventura, *In I Sententiarum*, d. 31, p. II, a. 1, q. 1, concl. (I, 540). El ejemplo de Agustín se encuentra en *De decem chordis*, sermo 9, 9, editado y traducido por P. Bellini, F. Cruziani y V. Tarulli, *Opere di Sant'Agostino*, Nuova Biblioteca Agostiniana, XXIX: *Discorsi*, I (Roma: Città Nuova Editrice, 1979), 166-167.

“actus coaequationis”, y de este modo conlleva el matiz de la imitación, desde el que se conecta con la imagen a partir de una definición de Hilario: “quod ‘imago est rei ad rem coaequandam’”.²² En este segundo sentido no conviene al Padre, que no imita al Hijo ni al Espíritu, puesto que es su origen. Y respecto de las otras dos personas, sólo en el caso del Hijo su origen puede comprenderse propiamente como un “actus coaequationis”, porque procede del Padre como una semejanza expresada. Entonces el Hijo no imita al Padre por poseer la misma sustancia (esa igualdad es común a los tres) sino por razón de su origen filial, ya que la generación natural es un tipo de emanación expresiva por la que se engendra una imagen. Y en este sentido indica S. Buenaventura que al Hijo le corresponde la perfecta conformidad, igualdad y coeternidad con Dios Padre.²³

Estas ideas se enriquecen al considerar que el Hijo procede del Padre como Verbo. Presentaremos a continuación de forma sintética cómo comprende Buenaventura la idea o “verbum mentis”, para apreciar esa conexión.

3. Características del *verbum mentis* en S. Buenaventura

En este autor la comprensión del conocimiento intelectual está asimismo ligada a las nociones de generación, semejanza, adecuación, expresión.²⁴ Buenaventura entiende el “verbo” interior o idea como una “semejanza expresada y expresiva, concebida por la fuerza de un espíritu inteligente cuando se contempla a sí mismo o a otra realidad”.²⁵ En esta definición se incluye la potencia de un espíritu inteligente, la concepción o generación, y la imagen, en la semejanza conforme a lo conocido. Este “verbum mentis” es propiamente la idea, considerada antes de su expresión lingüística: sea en el lenguaje interior que articula el discurso pensativo y reflexivo del hombre, o en el lenguaje exterior, a través del habla y la escritura. Pero al denominarla “verbum” está subrayando de modo específico la dimensión expresiva o manifestativa de las ideas concebidas.²⁶

²² Véase Hilario de Poitiers, *Epistula de Synodis*, I, 13. Véase Buenaventura, *In I Sententiarum*, d. 19, p. I, a. un., q. 4, concl. (I, 347) y *In I Sententiarum*, d. 31, p. II, a. 1, q. 1, fund. 3: I, 539-540. Un poco más adelante Buenaventura aclara que Hilario da esta definición para hablar de la imagen increada, y por eso es propia sólo del Hijo; la imagen creada no tiene por qué representar con ese grado de igualdad (cf. *In I Sententiarum*, d. 31, p. II, dub. 4: I, 550-551).

²³ Buenaventura, *In I Sententiarum*, d. 9 dub.7 (I, 190): “generatio Filii habet in se perfectam conformitatem, coaeternitatem et aequalitatem; et quia in creatura una simul haec non possumus invenire, ideo capimus ex multis, et ideo multas illi assimilamus”.

²⁴ Cf. Jean Marie Bissen, *L'exemplarisme divin selon Saint Bonaventure* (París: J. Vrin, 1929), 93; León-Sanz, *El arte creador en san Buenaventura*, 316-318.

²⁵ Buenaventura, *In I Sententiarum*, d. 27, p. II, a. un., q. 3, concl. (I, 488): “Verbum autem non est aliud quam similitudo expressa et expressiva, concepta vi spiritus intelligentis, secundum quod se vel aliud intuetur”.

²⁶ Buenaventura, *In I Sententiarum*, d. 27, p. II, a. un., q. 3, concl. (I, 488): “Unde patet, quod intellectus verbi praesupponit intellectum notitiae et generationis et imaginis: intellectum notitiae in intuitu

S. Buenaventura refiere la fuente del conocimiento (“ratio cognoscendi”) a la “expressa similitudo”,²⁷ otras veces a la “assimilatio”,²⁸ o bien a la “veritas”.²⁹ Las tres están emparentadas con las ideas de semejanza e igualdad. En el conocimiento se establece una semejanza correlativamente “exprimens et expressiva” entre lo conocido y la idea.³⁰ Y así, el cognoscente se hace semejante a lo conocido en la semejanza mental concebida, que es expresiva del objeto.³¹ Por eso puede decirse que en la semejanza expresada en la idea se hace presente a la inteligencia la semejanza expresiva de la realidad. Pero entonces, en nuestra facultad intelectiva no está presente la cosa conocida con el mismo tipo de existencia que posee en la realidad, sino a través de una semejanza que no es una imagen material. Se pone así de manifiesto que la semejanza de las realidades materiales es espiritual en la representación cognoscitiva.³² Esta idea conecta con la posibilidad de hablar de una imagen invisible, que se planteó en el primer apartado.

Por su parte también la “veritas” es “ratio cognoscendi”, en la medida que el conocimiento implica una “adaequatio” en la que el intelecto “se hace igual” a lo entendido.³³ Siguiendo a S. Agustín, Buenaventura relaciona con la “species” la conformación que se opera entre el cognoscente y lo conocido, que se opera de diversa manera en uno y otro. En la realidad del ente conocido, la “species” es la forma o principio que conforma la sustancia en su existencia propia; en el cognoscente, esa “species” conforma la inteligencia como semejanza representativa del objeto, en la idea concebida.³⁴ En este sentido, considera que los mismos principios que hacen ser una cosa la hacen cognoscible: en su existencia concreta, esos principios le confieren el ser, que es manifestativo (cognoscible); en el

spiritus intelligentis; intellectum generationis in conceptione interiori; intellectum imaginis in similitudine per omnia conformi, et superaddit his omnibus intellectum expressionis”.

²⁷ Buenaventura, *In I Sententiarum*, d. 31, p. II, a. 1, q. 3, concl. (I, 544): “quia expressa similitudo est ratio cognoscendi”.

²⁸ Buenaventura, *In I Sententiarum*, d. 39, a. 1, q. 1, ad opp. 2 (I, 685): “ratio cognoscendi est assimilatio –ubi enim est cognitio, necesse est, quod ibi sit assimilatio cognoscentis ad cognoscibilem– ergo ubi summa cognitio, ibi summa assimilatio”.

²⁹ Buenaventura, *In I Sententiarum*, d. 39, a. 1, q. 1, ad opp. 3 (I, 685): “ratio cognoscendi est ipsa veritas”. Véase Buenaventura, *Quaestiones de scientia Christi*, q. 2, ad opp. 9 (V, 8).

³⁰ Buenaventura, *Quaestiones de scientia Christi*, q. 2, concl. (V, 9); poco antes dice que “cognitio, hoc ipso quod cognitio, assimilationem dicit et expressionem inter cognoscentem et cognoscibile”.

³¹ En *Quaestiones de scientia Christi*, q. 2, f. 4 (V, 7) indica que pertenece a la “generali ratione intelligendi” que el inteligente, en cuanto entiende, se haga semejante a lo entendido.

³² Buenaventura, *In I Sententiarum*, d. 36, a. 2, q. 1, ad 3 (I, 624).

³³ Buenaventura, *Quaestiones de scientia Christi*, q. 2, f. 5 (V, 7): “ad hoc, quod aliquid perfecte cognoscatur, necesse est, esse adaequationem intellectus ad intelligibile”. S. Buenaventura emplea la definición de verdad común entre los escolásticos: “est enim veritas adaequatio rei et intellectus” (*In I Sententiarum*, d. 40, a. 2, a. 1, ad 1-3; I, 707).

³⁴ Buenaventura, *Quaestiones de scientia Christi*, q. 2, f. 3 (V, 7); *In I Sententiarum*, d. 35, a. un., q. 2, ad 1 (I, 606).

entendimiento, le confieren la semejanza cognoscitiva en la que es expresada esa cosa.³⁵ De esta manera, la expresividad se relaciona también con la “*adaequatio*” cognoscitiva, y por eso Buenaventura considera que la expresividad es el rasgo que distingue específicamente a la verdad: “*veritas est declarativum esse*”.³⁶ Es decir, la verdad como tal es manifestativa, reveladora: es la propiedad del ser por la que todo lo que es se muestra o se desvela ante la inteligencia; o bien, es la propiedad del pensamiento que, al conocer los seres, expresa o manifiesta su verdad. Entonces, los entes son expresivos precisamente porque son verdaderos; y las ideas son semejanzas expresivas de la verdad de los entes conocidos. El ser verdadero de las cosas (su manifestación luminosa, que se desvela ante la inteligencia) es la causa remota de nuestro conocimiento humano; y la causa inmediata y próxima es la semejanza concebida por el intelecto. En este sentido señala S. Buenaventura que la verdad es “*lux expressiva in cognitione intellectuali*”.³⁷

En la comprensión bonaventuriana de las ideas hay una cuestión cuyo desarrollo excede el propósito de estas páginas, pero es relevante mencionarla. Para este autor, las ideas son una semejanza representativa de lo conocido, pero el alcance de su expresividad se amplía a través de la dimensión ejemplar que les es propia. Las ideas no son sólo principio de conocimiento sino que poseen también una “*virtus*” dispositiva, que implica una referencia al operar. El entendimiento es directamente contemplativo, por eso no se basta a sí mismo como motor de la actuación: necesita el concurso de la voluntad en cuanto “*ratio actualitatis*”, capaz de impulsar y sostener la acción.³⁸ No obstante, es posible la articulación integrada de entendimiento y voluntad en la conducta libre porque las ideas como tales poseen una referencia operativa en su disposición ejemplar. Esto otorga un nuevo alcance a la fecundidad como rasgo del entendimiento, que no sólo se extiende a la “*concepción*” de las semejanzas expresivas de lo conocido, sino que las mismas ideas poseen una fuerza expresiva y configurante, una disposición a plasmarse a través del obrar de los agentes libres.³⁹ En este caso la expresividad se plantea en dirección inversa: cuando el artífice proyecta y plasma en una realidad la semejanza expresada en su idea, a través de una operación artística, la idea es “*exprimens*” y lo realizado es expresivo y representativo de la idea y, en alguna medida, del artífice.

³⁵ Buenaventura, *In I Sententiarum*, d. 36, a. 2, q. 2, ad 2 (I, 626): “eadem principia, quae sunt principia essendi, sunt principia cognoscendi; sed tamen principia essendi conferunt esse per se ipsa, sed cognitionem non conferunt per se, sed per suas similitudines”.

³⁶ Buenaventura, *In I Sententiarum*, d. 3, p. I, dub. 4 (I, 79).

³⁷ Buenaventura, *Quaestiones de scientia Christi*, q. 2, ad 9 (V, 10); y comenta que “*veritas illa, quae est ratio cognoscendi proxima et immediata, illa magis salvatur in similitudine, quae est apud intellectum*”.

³⁸ Buenaventura, *In I Sententiarum*, d. 45, a. 2, q. 1, ad 2 (I, 805): “in voluntate primo invenitur ratio actualitatis, non causalitatis. Potentia enim et scientia, etsi habeant rationem causae habitualis, non tamen actualis nisi per voluntatem. Unde voluntas facit de scientia dispositionem, sive facit scientiam esse disponentem, et potentiam exsequenter; ideo enim disponit quia vult, et ideo facit quia vult”. Véase León Sanz, *El arte creador en San Buenaventura*, 248-251.

³⁹ Véase Bissen, *L'exemplarisme divin selon Saint Bonaventure*, 87-99; León-Sanz, *El arte creador en San Buenaventura*, 291-308.

4. La semejanza del Hijo de Dios como Imagen y Verbo

Podemos relacionar ahora este conjunto de ideas con la comprensión del Hijo, que procede del Padre como Imagen y Verbo. Con fundamento en el prólogo del Evangelio de Juan, como antes se mencionó, ya desde Orígenes se había planteado la analogía entre la generación del Hijo y el operar de nuestra inteligencia, que al conocer engendra un “verbum” (o idea, o concepto) que contiene la semejanza o imagen de lo conocido.⁴⁰ Esta vía se mostraba particularmente idónea para explicar el origen del Hijo, pues si Dios es puro espíritu, sólo cabe pensar en él una generación espiritual; y además, en la concepción de la idea lo concebido posee la misma naturaleza intelectual que el entendimiento, y constituye una semejanza expresiva de lo conocido. Cuando Dios (espíritu infinitamente simple) se conoce a sí mismo, concibe una semejanza expresiva de sí mismo que, dada la absoluta simplicidad divina, es perfectamente igual a sí (no podría concebir de sí una semejanza parcial o disconforme). Y así el Padre, fontalidad originaria en el misterio de Dios, conociéndose a sí mismo concibe un Hijo como Verbo amado y amante, que es la imagen perfectamente expresiva e igual al Padre, y el verbo plenamente comunicativo del misterio del ser y el poder divinos.⁴¹

Como se apuntó al inicio de este estudio, los nombres Hijo, Imagen y Verbo coinciden en la semejanza, en la expresión y en la igualdad. Los tres denotan que el Hijo procede del Padre por una emanación expresiva, pero cada uno aporta su propia singularidad. Buenaventura considera que el nombre más propio para designar a la segunda persona divina es el de Hijo, porque significa que ha sido engendrado por naturaleza y, en consecuencia, su semejanza con el Padre es connatural. Los otros dos nombres son resultado de esta generación: Imagen señala la conformidad de esa semejanza, que emana “ut expresse imitantem”; y Verbo subraya tanto la naturaleza espiritual de la semejanza como su dimensión comunicativa o declarativa: la semejanza expresada es expresiva para

⁴⁰ Buenaventura, *In I Sententiarum*, d. 27, p. II, a. un., q. 1, concl. (I, 482): “Mens autem concipit intelligendo, et intelligendo aliud concipit simile alii, intelligendo se concipit simile sibi, quia intelligentia assimilatur intellecto. Mens igitur dicendo se apud se concipit per omnia simile sibi, et hoc est verbum conceptum”.

⁴¹ Buenaventura, *In I Sententiarum*, d. 27, p. II, a. un., q. 1, concl. (I, 482): “dicere Dei apud se, hoc est intelligendo concipere; et hoc est generare prolem similem sibi, et huic dicere respondet verbum natum, id est Verbum aeternum”. En el f. 5 de esa misma quaestio (I, 481) lo relaciona con la imagen: “verbum dicitur quod emanat per modum perfectae expressionis, sed esse imaginem est proprium Filii, ergo et verbum”. En el *Sermo in ascensione Domini*, editado por J. G. Bougerol en Buenaventura, *Sermons de diversis* (París: Les Editions Franciscaines, 1993), vol. 1, 346, n. 4, explica sintéticamente este proceso: “intellectus gignit cogitationem, et si intellectus est aeternus, et cogitatus est aeternus: ergo et Verbum ab ipso procedens erit aeternum [...] Deus enim intelligendo se praesentat se sibi, et se repraesentando sibi necesse est quod se intelligat et se intelligendo se exprimat et dicat et dicendo Verbum gignat”.

otros.⁴² Engendrado como Verbo, el Hijo es “Dios de Dios” y “Luz de Luz”.⁴³ Es el mismo Dios que es el Padre (perfecta igualdad), pero se diferencia del Padre como Hijo: posee la divinidad en cuanto recibida del Padre y en referencia a Él. Es Verbo que procede del Padre como resplandor purísimo que emana de la luz eterna, y en esa luz se ve al Padre y se muestra su sabiduría. Es espejo (imagen) donde se representa nítidamente la semejanza perfecta de su majestad y poder.⁴⁴

El rasgo específico que aporta el nombre Verbo es que la generación del Hijo se comprende como un “actus declarandi vel exprimendi” del Padre.⁴⁵ El “verbum” denota de modo preciso la expresividad comunicativa de la semejanza concebida. Ciertamente, la expresión no es exclusiva del “verbum mentis”, pues la imagen procede también como una “similitudo expressa” y en esa medida remite al prototipo desde su misma realidad de imagen, como se ha indicado. Pero la comunicación corresponde propiamente al verbo, que se constituye como “similitudo expressiva”. El incognoscible y absolutamente trascendente muestra y comunica su gloria en el Hijo, que es la irradiación e impronta de su sustancia, y la palabra que la revela. Cuando el Padre se dice a sí mismo en su Verbo, declara en él todo cuanto es y puede: en esa única Palabra dice todo lo que puede decir y hacer.⁴⁶ No hay otro acceso al misterio inefable de Dios que su propia Palabra.

Estas ideas están llenas de consecuencias para entender la operación creadora de Dios. Entre otras, cabe destacar que el nombre Verbo incluye la relación dispositiva del Hijo hacia las criaturas, porque contiene la semejanza ejemplar de todas las cosas factibles, y en él las dispone el Padre.⁴⁷ Con este planteamiento se vincula la comprensión bonaventuriana del Verbo como “ratio exemplandi” del acto creador, y a través de esta idea se profundiza en la afirmación bíblica de que por medio de él han sido hechas todas las cosas (Jn 1:3; Col 1:16-17). También se fundamenta aquí su tesis de que en el Verbo se sitúa la fuente de la

⁴² Buenaventura, *In I Sententiarum*, d. 27, p. II, dub. 2 (I, 491): “haec tria importat similitudinem alterius; sed filius importat illam similitudinem naturaliter emanantem, imago ut expresse imitantem, verbum ut aliis exprimentem, quantum est de se sive natum exprimere [...] Vel aliter: imago importat illam similitudinem ut conformem, verbum importat illam ut mentalem sive spiritualem, sed filius connaturalem”. Véase *In I Sententiarum*, d. 18, a. un., q. 5, ad 5 (I, 331).

⁴³ Expresión utilizada por el Símbolo del Concilio de Nicea I, en el año 325. Esta analogía de la luz había sido comentada ya por Orígenes para explicar que el Hijo es igual al Padre en la divinidad: ver *Fragmenta in epistola ad Hebreos*, n. 93, editado por J.- P. Migne, PG 14 (París, 1857), cols. 1307-1308.

⁴⁴ Buenaventura, *In Sapientiam*, c. 7, vers. 25-26 (VI, 158). El texto de Sb 7, 25-26 indica que la sabiduría es “reflejo de la luz eterna, espejo nítido de la acción de Dios e imagen de su bondad”.

⁴⁵ Buenaventura, *In I Sententiarum*, d. 32, a. 1, q. 1, ad 1, 2, 3 (I, 558): “Unde sicut dicere importat actum generandi et declarandi sive exprimendi, et ratione actus declarandi dicitur: Pater se dicit Verbo, hoc est, se declarando sive exprimendo generat Verbum, vel generando Verbum se exprimit Verbo”.

⁴⁶ Buenaventura, *In I Sententiarum*, d. 32, a. 1, q. 1, f. 5 (I, 557): “Pater Verbo suo, quod ab ipso procedit, dicit se et omnia, quia Pater Verbo suo, quod ab ipso procedit, se ipsum declarat”. Véase *Collationes in Hexaemeron*, coll. 9, n. 2 (V, 372): “quia Verbum et Patrem, et se ipsum et Spiritum sanctum exprimit et omnia alia”.

⁴⁷ Buenaventura, *In I Sententiarum*, d. 27, p. II, a. un., q. 2, concl. (I, 485): “Verbum aeternum importat etiam respectum ad creaturam per modum exemplaritatis dispositivae et virtutis operativae”.

inteligibilidad de las criaturas.⁴⁸ En este marco de comprensión, S. Buenaventura considera que pertenece al Verbo la plena revelación del misterio de Dios, tanto en la intimidad de la vida divina como en la creación y en el conjunto de la historia de la salvación, donde esta mediación reveladora alcanza su culmen en Jesucristo, Verbo encarnado.⁴⁹

Se retoman así las ideas que se apuntaron al principio, acerca de la posibilidad de una imagen visible del Dios invisible. Por una parte, S. Buenaventura considera que las mismas criaturas, en cuanto semejanzas de su Ejemplar, son un lenguaje expresivo de Dios; todos los seres del universo proporcionan un conocimiento de Dios a la vez manifiesto y escondido, ciertamente insuficiente pero verdadero. En la creación del universo el poeta divino ha impreso el deseo de entrar en relación de amistad con el hombre, haciéndose asequible a él, capacitándolo para acoger su iniciativa de amor. Sabiendo que el intelecto humano está ligado a la corporeidad y no es capaz de conocer la suma luz espiritual que es él mismo, Dios ha querido velar su rostro en las realidades visibles, para facilitarnos comprender el mensaje de su belleza y convertirnos en interlocutores de un diálogo de admiración, gratitud y comunión de amor.⁵⁰ En otras ocasiones atribuye también a la Sagrada Escritura esta función de velar o encubrir la sabiduría divina para adecuarla a nuestra capacidad.⁵¹

Dando un paso más, Gerken insinúa que el Verbo se preparó una imagen de sí mismo al crear al hombre, abriendo la posibilidad de llegar a ser Él mismo una imagen creada del Padre.⁵² Por eso, al asumir la naturaleza humana en la encarnación, se convirtió él mismo en un cauce apropiado para la revelación del misterio de Dios, en y a través de su propia realidad humana.⁵³ Haciéndose hombre, Cristo nos muestra de forma sensible e inteligible la divinidad oculta de su ser personal: “sicut in Christum pie intendentibus aspectus carnis, qui patebat, via erat ad agnitionem divinitatem, quae latebat”.⁵⁴

⁴⁸ Buenaventura, *Collationes in Hexaemeron*, coll. 3, n. 4: “intellectus Verbi increati est radix intelligentiae omnium”. Ver Isabel María León-Sanz, “La mediación creadora del Verbo, origen de la belleza expresiva de las criaturas en S. Buenaventura”, en *Causality and Resemblance. Medieval Approaches to the Explanation of Nature*, editado por M. J. Soto-Bruna (Hildesheim/Zurich/Nueva York: Georg Olms Verlag, 2018), 117-129, 122-125.

⁴⁹ Buenaventura, *In Evangelium Ioannis*, c. 1, p. I, q. 1, n. 6 (VI, 247).

⁵⁰ Buenaventura, *In I Sententiarum*, d. 3, a. un., q. 2, concl (I, 72): “cum Deus tanquam lux summe spiritualis non possit cognosci in sua spiritualitate ab intellectu quasi materiali, indiget anima cognoscere ipsum per creaturam”.

⁵¹ Véase, por ejemplo, *Tractatus de plantatione paradisi*, n. 1 (V, 575).

⁵² Alexander Gerken, *La théologie du Verbe. La relation entre l'incarnation et la création selon saint Bonaventure* (París: Éditions Franciscaines, 1970), 180.

⁵³ En el Concilio de Nicea II (año 787) se señaló que la imagen de alguien representa directamente a la persona, no su naturaleza. La persona humana se expresa visiblemente a través de su cuerpo: rostro, gestos, acciones, palabras. En un retrato se muestra el aspecto visible de alguien, pero en esa imagen se hace presente la persona. En el caso de Cristo, él es en persona el Hijo de Dios, la plena expresión del Padre; por eso pudo decirle al apóstol Felipe: “el que me ha visto a mí, ha visto al Padre” (Jn 14:8), siendo así que Felipe estaba viendo a Jesús, verdadero hombre.

⁵⁴ Buenaventura, *Tractatus de plantatione paradisi*, n. 1 (V, 574-575).

En esta línea, S. Buenaventura desarrolla en diversas ocasiones la analogía de la encarnación con el lenguaje verbal. El Verbo eterno es unible a la carne, como el verbo mental es unible a la voz.⁵⁵ Así como la palabra humana proferida es portadora del “verbum mentis”, la humanidad de Cristo es portadora del Verbo eterno, de manera que en Jesús esta Palabra se ha hecho audible, visible y palpable para los hombres. Son particularmente claros algunos textos de los *Sermones de Navidad* 1 y 2, donde Buenaventura comenta esta comparación.⁵⁶

La palabra hablada como tal, en el lenguaje humano, es tan sólo un símbolo de la idea, salvo en el caso de los sonidos onomatopéyicos, que implican una cierta imitación. Pero es portadora del “verbum mentis”, y comunica o traslada de un interlocutor a otro la verdadera semejanza intelectual de lo conocido, expresada en la idea. En la comparación con la encarnación, la humanidad de Cristo es palabra creada, proferida al exterior de Dios mismo, sensible y finita; y por tanto desemejante de la infinita plenitud espiritual de Dios. Sin embargo, puede decirse que aquí la analogía con el lenguaje posee una fuerza mucho mayor, porque su humanidad como tal (cuerpo y alma) es imagen expresiva de Dios; y además, en el caso de Cristo, su corporeidad, sus acciones, sus palabras... son directamente expresivas de él mismo en persona, que es el Hijo de Dios, la plena y completa semejanza y expresión del Padre. De manera que la Imagen invisible se ha hecho visible en Cristo; la Palabra eterna se ha expresado con palabras humanas en la historia; su vida y sus enseñanzas muestran y revelan la luz de la sabiduría divina. Cristo mismo es el rostro visible del Padre, en quien se hace posible el encuentro personal de cada hombre con Dios.

Isabel María León-Sanz
ileon@unav.es

Fecha de recepción: 17/04/2025

Fecha de aceptación: 13/05/2025

⁵⁵ Buenaventura, *Breviloquium*, p. IV, c. 2 (V, 242-243): “nullumque magis decet reducere hominem ad divinam cognitionem quam Verbum, quo se Pater se declarat, quod est unibile carni, sicut et verbum voci”.

⁵⁶ Buenaventura, *Sermo Nativitas Domini* 1, n. 1: “Tertio confitentur incarnati nativitatem cum additur: et ostendit nobis, ut qui prius erat invisibilis nobis fieret visibilis, et sicut verbum mentale non voce expressum est insensibile, sed voce indutum nobis fit sensibile, sic et Verbum incarnatum ante nativitatem est inintelligibile, sed post nativitatem per modum verbi voce expressum, carne indutum fit nobis sensibile. [...] Et sic factum est nobis visible, non solum audible. Verbo enim secundum se plus competit audiri quam videri; sed illud Verbum Patris quod audiri non poterat nec videri in sua nativitate factum est visible et audible” (Saint Bonaventure, *Sermons de diversis*, 88-89). Comenta esta idea también en el *Sermo* 2, n. 5 (Buenaventura, *Sermons de diversis*, 100-101).

**RAZÓN, NATURALEZA Y LEY
OBSERVACIONES EN TORNO AL FUNDAMENTO CLÁSICO
DE LA LEY NATURAL EN TOMÁS DE AQUINO***

**REASON, NATURE, AND LAW
NOTES ON THE CLASSICAL FOUNDATION
OF NATURAL LAW IN THOMAS AQUINAS**

Daniel Doyle Sánchez

Universidad de Navarra

Resumen

Este artículo examina los fundamentos de la ley natural en la tradición clásica, con especial atención a la recepción de las ideas de Cicerón y su desarrollo en la síntesis tomista. Se analiza cómo Cicerón articula elementos estoicos, platónicos y aristotélicos para formular una norma racional, inmutable y universal –*lex naturae*– que vincula lo humano con lo divino. A continuación, se estudia la transformación operada por Tomás de Aquino, quien concibe la ley natural como participación activa de la razón humana en la ley eterna, sin perder su anclaje teológico. El trabajo reivindica el concepto de naturaleza en el ámbito ético y explora la tensión entre la autonomía de la razón práctica y su apertura a un orden trascendente, planteando un diálogo entre la tradición clásica y su reinserción en el pensamiento cristiano medieval.

Palabras clave

Naturaleza; ley natural; razón práctica; Cicerón; Tomás de Aquino

* Agradezco al revisor anónimo por sus pertinentes observaciones, y a Laura Corso de Estrada por iluminar los caminos, a menudo olvidados, del pensamiento ciceroniano. Este artículo forma parte de los resultados del proyecto de investigación DYNA. “Deseo y Normatividad en la Antigüedad” (PID2022-138517NA-I00), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España.

Abstract

This article examines the foundations of natural law within the classical tradition, with particular attention to the reception of Cicero's thought and its development in the Thomistic synthesis. It analyzes how Cicero weaves together Stoic, Platonic, and Aristotelian elements to formulate a rational, immutable, and universal norm –the *lex naturae*– which links the human and the divine. The study then turns to the transformation carried out by Thomas Aquinas, who conceives natural law as the active participation of human reason in the eternal law, while preserving its theological grounding. The paper seeks to reclaim the concept of nature within ethical discourse and explores the tension between the autonomy of practical reason and its orientation toward a transcendent order, proposing a dialogue between the classical tradition and its reintegration into medieval Christian thought.

Keywords

Nature; Natural Law; Practical Reason; Cicero; Aquinas

1. Introducción

El resurgimiento de la teoría de la ley natural en el siglo XX, impulsado por pensadores como John Finnis, Germain Grisez, Robert P. George, William E. May, Martin Rhonheimer, Ralph McInerny, Jean Porter o A. Gómez-Lobo, reinsertó el pensamiento de Tomás de Aquino en los debates contemporáneos sobre filosofía moral, derecho y política. Como otros renacimientos intelectuales, este movimiento buscó rescatar los elementos esenciales de la tradición iusnaturalista y reformularlos en un lenguaje adecuado a un mundo cada vez más diverso y secularizado.

Pero este proyecto renovador también estuvo marcado por una dicotomía persistente: mientras algunos autores enfatizaban la dimensión teológica de la ley natural, otros se esforzaban en articularla en términos estrictamente seculares, compatibles con los principios del liberalismo contemporáneo.¹ Esta última vertiente, hoy predominante, ha tendido a eclipsar un rasgo fundamental del enfoque tomista: su arraigo en la filosofía clásica, especialmente en las fuentes grecorromanas prechristianas.

¹ Véase John Finnis, *Natural Law and Natural Rights* (Oxford: Oxford University Press, 1980) o Christopher Wolfe, *Natural Law Liberalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), donde se exploran tanto intentos de articular la ley natural en términos seculares como su compatibilidad con principios del liberalismo contemporáneo. Frente este tipo de enfoques, véase Ralph McInerny, *Aquinas on Human Action: A Theory of Practice* (Washington: Catholic University of America Press, 1992).

Esta desconexión implica, a mi juicio, un doble riesgo: debilita la coherencia interna del iusnaturalismo tomista y lo deja expuesto a críticas que cuestionan su fundamento verdaderamente “natural”.²

La obra *Natural Law and Natural Rights* (1980) de Finnis constituye, probablemente, el esfuerzo más influyente por tender un puente entre la ley natural tomista y la filosofía analítica contemporánea. Su propuesta, junto con la de Grisez, se centra en las nociones de bien y racionalidad como fundamento de la normatividad ética.³ Sin embargo, esta perspectiva asume acríticamente ciertas premisas de la gnoseología y la metafísica modernas, como la separación entre hechos y valores, que debilitan la relación entre el orden moral y el conocimiento especulativo de la naturaleza.⁴ En consecuencia, se refuerza una actitud escéptica hacia la noción de naturaleza como fundamento ético, lo que lleva a concebir la ley natural más como un producto de la razón (*secundum rationem*) que como expresión de la naturaleza (*secundum naturam*).⁵

Este artículo cuestiona dicha narrativa. En particular, se examina la afinidad conceptual entre la ley natural en Cicerón y su reelaboración en la síntesis tomista, una relación frecuentemente subestimada por quienes consideran al Arpinate un simple transmisor del estoicismo o un pensador ecléctico sin aporte original. Frente a estas lecturas, sostengo que su doctrina tiene carácter propio: a partir de una antropología aristotélica, Cicerón integra elementos estoicos y platónicos para construir un marco normativo que vincula racionalidad, naturaleza humana y orden político. Su mérito es ofrecer una ética racional accesible y aplicable a la vida concreta, superando la dicotomía entre lo natural y lo divino.

Tomás de Aquino retoma y desarrolla esta tradición al fundamentar la *lex naturalis* en la naturaleza humana y concebirla como una participación activa de la razón en la ley eterna. Su enfoque, que integra la teleología aristotélica con la normatividad estoico-ciceroniana, no solo identifica principios morales objetivos, sino que los enraíza en las inclinaciones propias del ser humano. Reconocer esta continuidad permite corregir

² Véase Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago: The University of Chicago Press, 1953), para quien la ley natural tomista depende de supuestos teológicos más que de la razón autónoma. Contra esta interpretación, véase Ralph McInerny, *Praeambula Fidei: Thomism and the God of the Philosophers* (Washington D.C.: Catholic University of America Press, 2007).

³ Véase John Finnis y Germain Grisez, “The Basic Principles of Natural Law: A Reply to Ralph McInerny”, *American Journal of Jurisprudence* 26 (1981): 21-31. También, Alfonso Gómez-Lobo, *Morality and the Human Goods* (Washington, DC: Georgetown University Press, 2001). Más que de la naturaleza estos autores hablan en términos de bienes inteligibles o básicos.

⁴ Véase Ralph McInerny, *Ethica Thomistica: The Moral Philosophy of Thomas Aquinas* (Washington, D.C.: The Catholic University Press of America, 1997), 50; Pamela M. Hall, *Narrative and the Natural Law: An Interpretation of Thomistic Ethics* (Notre Dame: Notre Dame University Press, 1994), 16-19; Jean Porter, *The Recovery of Virtue: The Relevance of Aquinas for Christian Ethics* (Louisville/Westminster: John Knox Press 1990), 43-44.

⁵ Véase Ana Marta González, *Moral, razón y naturaleza. Una investigación sobre Tomás de Aquino* (Pamplona: EUNSA, 2006), 23.

lecturas historiográficas parciales y reivindicar la vigencia de ambos autores en los debates actuales sobre justicia y fundamentos del derecho.

En primer lugar, se revisa la noción de ley natural en Cicerón, atendiendo a su articulación entre razón, naturaleza y divinidad; en segundo lugar, se expone la síntesis tomista, subrayando la centralidad de la razón práctica y su raíz natural y teológica; por último, se explora la convergencia entre ambos autores en torno al núcleo operativo de la ley natural, destacando el papel de la sindéresis tomista y los fundamentos de la virtud.

2. Cicerón

Pese a su influencia en la tradición filosófico-jurídica occidental, la teoría de la ley natural en Cicerón ha sido a menudo subestimada. Frecuentemente se la considera una simple reproducción del estoicismo, sin originalidad ni profundidad crítica. Esta visión se apoya en una dificultad real: el pensamiento del Arpinate no se presenta de forma sistemática ni unívoca. Sus obras más filosóficas, como *De republica*, *De legibus*, *De finibus*, *Tusculanae disputationes* o *De officiis*, despliegan una notable riqueza conceptual, pero adoptan un estilo dialógico y retórico que complica la identificación de sus propias tesis. Lejos de escribir como un dogmático, Cicerón actúa como un interlocutor que examina, adapta y sintetiza distintas tradiciones, desde el platonismo hasta el estoicismo y el escepticismo académico.

Sin embargo, como ha mostrado Corso de Estrada,⁶ esta pluralidad no implica ausencia de criterio. Cicerón reelabora conscientemente los elementos que adopta, guiado por un propósito argumentativo coherente. En este sentido, reducir su pensamiento a una mezcla ecléctica de ideas ajenas no solo simplifica su método, sino que ignora la dimensión creativa de su labor filosófica.⁷

Aun así, cabe preguntarse si Cicerón aspiraba a elaborar una teoría original o simplemente a transmitir y ordenar las ideas dominantes de su tiempo. Sobre esta cuestión, intérpretes como Horsley⁸ niegan que formule una teoría de la ley natural en sentido estricto, y señalan que su incorporación de elementos platónicos, a través de la Academia media y nueva,⁹ impide una fundamentación puramente corpórea e

⁶ Véase Laura Corso de Estrada, *Naturaleza y vida moral: Marco Tulio Cicerón y Tomás de Aquino* (Pamplona: EUNSA, 2008), 27-50; también su “Introducción” a Cicerón, *Sobre las leyes*, edición bilingüe, traducido por L. Corso de Estrada (Buenos Aires: Colihue, 2019).

⁷ Cicerón rechaza explícitamente ser un simple traductor de doctrinas ajenas y reivindica su “propio juicio” y “discreción” al tratar las ideas filosóficas (véase *De finibus* I, 2, 6 o *De officiis* I, 2, 6). Sobre el talante filosófico de Cicerón, véase Andree Hahmann y Michael Vazquez, *Cicero as Philosopher: New Perspectives on His Philosophy and Its Legacy* (Berlín/Boston: De Gruyter, 2025).

⁸ Véase Richard A. Horsley, “The Law of Nature in Philo and Cicero”, *Harvard Theological Review* 71/1-2 (1978): 35-59.

⁹ Especialmente a través de Filón de Larisa (ca.159/8-84/3 a.C.) y Antíoco de Ascalón (ca. 130-68/67 a. C.). Véase Jonathan Barnes, “Antiochus of Ascalon”, en *Philosophia Togata 1. Essays on*

inmanente, como la que defendían los estoicos.¹⁰ Desde esta lectura, al introducir una dimensión trascendente, Cicerón desplazaría el fundamento normativo desde la razón natural hacia lo divino. En tal caso, su doctrina dejaría de ser una teoría *naturalista* y se convertiría en una versión teologizada del orden moral.¹¹

Otros autores han sugerido que Cicerón no intenta establecer una doctrina coherente de la ley natural, sino más bien evidenciar las limitaciones de cualquier teoría moral que prescinda de un fundamento trascendente.¹² La identificación entre ley natural y ley divina revelaría así una tensión no resuelta, reflejo de su escepticismo sobre la posibilidad de establecer principios normativos absolutos en el ámbito humano. De este modo, al reconocer la necesidad de un criterio prudencial flexible respecto de una ley divina, Cicerón terminaría por diluir, sutilmente, sus propias afirmaciones sobre la ley natural.

Frente a estas interpretaciones, pienso que Cicerón sí elabora una doctrina de la ley natural propia, que integra de manera original elementos de distintas escuelas. A través de un lenguaje filosófico renovado, construye un marco normativo donde razón, naturaleza humana y orden divino se articulan sin anularse mutuamente.

2.1. Cicerón y la *lex naturae*

La concepción ciceroniana de la ley natural se inscribe en una tradición filosófica que reconoce en la naturaleza humana un principio normativo intrínseco, irreductible a convenciones sociales o leyes positivas. Al igual que Aristóteles, Cicerón entiende la naturaleza como una estructura teleológica que orienta al ser humano hacia su fin. Para él, la ley natural no es una norma externa, sino la expresión de la razón inscrita en la propia naturaleza racional del hombre, que lo inclina al bien y a la virtud.

Philosophy and Roman Society, editado por M. Griffin y J. Barnes (Oxford: Oxford University Press, 1997), 51–96, 78.

¹⁰ Véase Katja M. Vogt, “The Stoic Conception of Law”, *Polis: The Journal for Ancient Greek and Roman Political Thought* 38/3 (2021): 557–572.

¹¹ Aunque no comparto esta interpretación, es relevante para este estudio, pues evidencia cómo la reelaboración ciceroniana de la ley natural puede considerarse un antecedente clave para su recepción en la filosofía cristiana medieval. Cicerón introduce un horizonte teológico necesario para fortalecer el principio normativo de la naturaleza, pero su planteamiento no se limita a esa referencia trascendente, sino que lo integra en una continuidad conceptual que remite, de forma implícita pero constante, a una visión aristotélica.

¹² Véase Strauss, *Natural Right*, 154; James E. Holton, “Marcus Tullius Cicero”, en *History of Political Philosophy*, editado por L. Strauss y J. Cropsey (Chicago: The University of Chicago Press, 1987), 155–175; o Hadley Arkes, “That ‘Nature Herself Has Placed in Our Ears a Power of Judging’: Some Reflections on the ‘Naturalism’ of Cicero”, en *Natural law Theory: Contemporary Essays*, editado por R. P. George (Oxford: Oxford University Press, 1994), 274.

Ya en *De inventione rhetorica*, Cicerón define el *ius naturae* como un derecho que “no nace de la opinión humana, sino de una fuerza sembrada en la naturaleza”.¹³ Esta “fuerza” (*vis*)¹⁴ recuerda la óptica estoica, como un poder operativo o “impulso” interior hacia el bien, mientras que la idea de algo que se “sembró” (*insevit*) enfatiza su carácter inmanente. Aunque en esta obra no se expone aún un sistema completo del derecho natural, esta formulación anticipa la intuición clave de que la naturaleza humana contiene una potencialidad normativa que hace emergir la ley como exigencia de la razón.

Esta idea se desarrolla plenamente en *De republica* y *De legibus*, donde Cicerón integra la ley natural en una cosmología racional y teológica que trasciende el naturalismo estoico. En *De republica* I, 36, 56, por medio de Escipión, sostiene que existe una *lex naturae* universal y objetiva, fundamentada en la *mens* que gobierna el cosmos. Esta tesis contrasta con la posición escéptica de un discípulo de Carnéades, quien, apelando a la pluralidad normativa entre culturas¹⁵ y a la variabilidad histórica de los conceptos de justicia,¹⁶ niega el derecho natural.¹⁷ Desde esta perspectiva, la justicia no se deriva de la naturaleza, sino que surge de acuerdos sociales necesarios para la convivencia.¹⁸ Este contraste entre universalismo y relativismo permite a Cicerón construir una defensa de la ley natural como expresión de un orden racional inteligible.¹⁹ Frente al escepticismo que reduce la justicia a convención, afirma que la razón humana puede reconocer principios universales por reflejar el orden mismo del universo. La justicia, así entendida, no es contingente, sino anterior y superior a cualquier legislación positiva.

En este contexto, destaca el célebre pasaje del libro III de *De republica*, donde Lelio²⁰ –en respuesta al escepticismo de Filo– define la *vera lex*:

¹³ Marco Tulio Cicerón, *De inventione rhetorica*, editado por E. Stroebel. *Rhetorici Libri duo qui vocantur De inventione*. (Stuttgart: Teubner, 1965), II, 53, 161: “naturae ius est, quod non opinio genuit, sed quaedam in natura vis insevit”. En adelante, salvo que se especifique lo contrario, las traducciones son de mi autoría.

¹⁴ Véase Alfred Erneut y Alfred Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots* (París: Librairie C. Klinksieck, 1959), s.v. “vis”.

¹⁵ Marco Tulio Cicerón, *De republica*, editado por K. Ziegler (Stuttgart: Teubner, 1992), III, 10, 17; también III, 9, 14.

¹⁶ Cicerón, *De republica* III, 8, 13.

¹⁷ Cicerón, *De republica* III, 8, 13.

¹⁸ Cicerón, *De republica* III, 13, 23: “pactio fit inter populum et potentes”.

¹⁹ Sobre la crítica ciceroniana al convencionalismo y la defensa de una justicia objetiva y universalidad véase Raphael Woolf, “Unnatural Law: A Ciceronian Perspective”, en *State and Nature: Studies in Ancient and Medieval Philosophy*, editado por P. Adamson y C. Rapp (Berlín/Boston: De Gruyter, 2021), 221-246.

²⁰ Aunque Cicerón no se identifica explícitamente con Lelio (parece proyectarse más en Escipión), hay indicios de que respalda su discurso, como la reacción entusiasta de los presentes y la aprobación explícita de Escipión (*De republica* III, 42). La ley como “razón suprema inscrita en la naturaleza” reaparece también en *De Legibus* I y es citada literalmente en *De finibus* II, 59 en el debate con los epicúreos, lo que consolida su peso doctrinal en el pensamiento ciceroniano.

La verdadera ley es una recta razón, congruente con la naturaleza, general para todos, constante, perdurable, que impulsa con sus preceptos a cumplir el deber, y aparta del mal con sus prohibiciones; pero que, aunque no inútilmente ordena o prohíbe algo a los buenos, no convence a los malos con sus preceptos o prohibiciones. Tal ley, no es lícito suprimirla, no derogarla parcialmente, ni abrogarla por entero, ni podemos quedar exentos de ella por voluntad del senado o del pueblo, ni debe buscarse un Sexto Elio que la explique como intérprete, ni puede ser distinta en Roma y en Atenas, hoy y mañana, sino que habrá siempre una misma ley para todos los pueblos y momentos, perdurable e inmutable; y habrá un único dios como maestro y jefe común de todos, autor de tal ley, juez y legislador, al que si alguien desobedece huirá de sí mismo y sufrirá las máximas penas por el hecho mismo de haber despreciado la naturaleza humana, por más que consiga escapar de los que se consideran castigos.²¹

Este pasaje condensa los rasgos centrales de la ley natural en Cicerón: su validez universal, su fuerza normativa, su inmutabilidad y su origen divino. La singular síntesis entre racionalidad filosófica y fundamento teológico constituye tanto el núcleo innovador de su propuesta como la fuente de algunas de sus tensiones interpretativas más profundas.

Una de ellas es la relación entre el acceso racional a la ley y su raíz divina. La *lex* es cognoscible por la razón natural, sin mediaciones externas, pero también se presenta como promulgada por un dios único que garantiza su cumplimiento. Esta aparente dualidad plantea la cuestión de si el conocimiento de la ley natural requiere únicamente introspección racional o si necesita también una referencia trascendente. Lejos de contradecirse, esta dualidad apunta a una concepción integradora en la que la razón humana, por ser participación de la razón divina, accede al orden moral inscrito en el cosmos.

Otra tensión aparece en la noción de culpa que surge de la misma naturaleza. La desobediencia a la ley natural se concibe simultáneamente como un acto de injusticia externa y una forma de corrupción interna. Quien viola la *vera lex* no solo transgrede una norma, sino que se desvía de su propia naturaleza racional, incurriendo en una alienación ontológica. Esta dualidad sugiere que la obligación moral no se fundamenta exclusivamente en la amenaza de sanción externa, sino también en una dimensión

²¹ Traducción de A. D' Ors. Cicerón, *De republica* III, 33, 22: “Est quidem vera lex recta ratio naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna, quae vocet ad officium iubendo, vetando a fraude deterreat; quae tamen neque probos frustra iubet aut vetat nec improbos iubendo aut vetando movet. Huic legi nec obrogari fas est neque derogari ex hac aliquid licet neque tota abrogari potest, nec vero aut per senatum aut per populum solvi hac lege possumus, neque est querendus explanator aut interpres eius aliis, nec erit alia lex Romae, alia Athenis, alia nunc, alia posthac, sed et omnes gentes et omni tempore una lex et sempiterna et immutabilis continebit, unusquisque erit communis quasi magister et imperator omnium deus, ille legis huius inventor, disceptator, lator; cui qui non parebit, ipse se fugiet ac naturam hominis aspernatus hoc ipso luet maximas poenas, etiamsi cetera supplicia, quae putantur, effugerit”.

inmanente: el deterioro moral del agente y su alejamiento de su verdadero fin natural más propio.

Por último, si bien Cicerón sostiene que la ley natural es común a todos los seres racionales por igual, su referencia a un dios legislador podría interpretarse como una subordinación de la ley natural a una instancia trascendente. Sin embargo, en *De legibus* Cicerón aclara que la razón distingue al ser humano y lo capacita para captar el orden natural,²² y que el cosmos mismo revela una mente rectora.²³ No se trata entonces de una teonomía que niegue la autonomía racional, sino de una síntesis donde lo divino y lo natural se entrelazan sin anularse mutuamente.

De esta manera Cicerón evita tanto el materialismo epicúreo, que, a su modo de ver, reduciría la moral a una suerte de convencionalismo, como el fatalismo estoico, que subordina toda acción humana a una necesidad ineluctable.²⁴ Frente a estas posiciones, y ante la indeterminación teleológica de la naturaleza defendida por la Academia escéptica y sectores afines, Cicerón propone en *De republica* una visión integrada donde *natura*, *ratio* y *lex* se conjugan bajo una providencia que da sentido y orden al mundo.

En *De legibus*, Cicerón desarrolla con mayor sistematicidad su teoría jurídica. Desde los primeros compases del diálogo, afirma que la fuente última del derecho debe buscarse en la *natura hominis*,²⁵ no en el edicto del pretor ni en las leyes positivas. El derecho civil queda así subordinado al conocimiento filosófico de la naturaleza humana,²⁶ entendida como punto de partida para discernir el orden jurídico.

En *De legibus I*, 5, 18, Cicerón vincula estrechamente la ley con la “razón” y la “naturaleza humana”, retomando las nociones fundamentales de la *vera lex* en el discurso de Lelio (*De republica III*, 33, 22). Ley, en su acepción más primordial y auténtica, se define como “la razón suprema implantada en la naturaleza que ordena lo que ha de hacerse y prohíbe lo contrario. Esa misma razón, cuando se reafirma y perfecciona en la mente humana, es ley”.²⁷ Con esta formulación, Cicerón identifica la naturaleza con una razón suprema, un principio racional objetivo que se convierte en ley al ser reconocido y desarrollado por la mente humana. Como en *De republica*, también aquí se postula la

²² Marco Tulio Cicerón, *De legibus/Sobre las leyes*, edición bilingüe, traducido por L. Corso de Estrada (Buenos Aires: Colihue, 2019), I, 10, 30-11, 31.

²³ Cicerón, *De legibus I*, 7, 21.

²⁴ Esta caracterización del epicureísmo y el estoicismo responde a su función en la obra ciceroniana y no refleja la complejidad de dichas doctrinas. Para estudios detallados, véase Javier Aoiz y Marcelo D. Boeri, *Theory and Practice in Epicurean Political Philosophy. Security, Justice and Tranquillity* (Londres: Bloomsbury Publishing, 2023); Susanne Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1998).

²⁵ Cicerón, *De legibus I*, 5, 16.

²⁶ Cicerón, *De legibus I*, 5, 17.

²⁷ Cicerón, *De legibus I*, 5, 18: “lex est ratio summa, insita in natura, quae iubet ea quae facienda sunt, prohibetque contraria. Eadem ratio, cum est in hominis mente confirmata et perfecta, lex est”.

existencia de un correlato divino de dicha ley, más allá del plano antropológico. Esta concepción se inscribe en la teología cósmica de inspiración estoica, que identifica naturaleza, divinidad, razón y ley como una unidad que gobierna y cohesiona el universo.²⁸

Esta perspectiva se refuerza en *Leg. I*, 6, 19, donde Cicerón define la ley como “la fuerza de la naturaleza, la mente y la razón del prudente, la regla del derecho y de la injusticia”.²⁹ Aunque en su uso popular (*in populari ratione*) la ley se refiere a disposiciones escritas que ordenan o prohíben determinadas acciones, su verdadero fundamento reside en una “ley suprema que, común a todas las épocas, nació antes que ninguna ley fuera escrita o que ciudad alguna fuera fundada”.³⁰ De este modo, Cicerón afirma que el origen del derecho no se encuentra en convenciones humanas, sino en una ley universal, eterna y anterior a toda institución positiva. Esta ley se funda en la racionalidad del cosmos y es accesible a la razón humana.³¹

En *De legibus I*, 7, 21, Cicerón introduce la idea de que toda la naturaleza está regida por la fuerza de los dioses inmortales, cuya inteligencia, voluntad y divinidad gobernan el mundo. Sin embargo, este acento teológico inicial se reformula progresivamente en términos filosóficos como “naturaleza”, “razón”, “mente” y “voluntad”, lo que sugiere una racionalización del discurso religioso. Poco después, sostiene que el ser humano ha sido creado con una condición privilegiada, en parentesco con los dioses, por ser el único ser vivo dotado de razón y pensamiento.³² Esta afirmación no introduce una escisión entre razón humana y razón divina, sino que postula una unidad ontológica: el universo es una *civitas communis* entre dioses y hombres.³³ Quienes participan de la razón, comparten también la ley; y quienes comparten la ley, forman parte de una misma comunidad jurídica. La ley, entonces, no solo vincula a los seres humanos entre sí, sino que los une con lo divino.

En el libro II, Cicerón profundiza en esta dimensión teológica. Allí identifica la ley con la mente divina y la describe como *lex caelestis*, anterior a cualquier institución humana.³⁴

²⁸ Véase el *Himno a Zeus* de Cleantes (SVF 1.537) y otras fuentes indirectas, como Plutarco, *De communibus notitiis contra Stoicos*, 1077 D; Diógenes Laercio, *Vitae Philosophorum VII*, 138 y 147.

²⁹ Cicerón, *De legibus I*, 5, 19: “Ea est enim naturae uis, ea mens ratioque prudentis, ea iuris atque iniuriae regula”.

³⁰ Cicerón, *De legibus I*, 5, 19: “Constituendi uero iuris ab illa summa lege capiamus exordium, quae, saeculis communis omnibus, ante nata est quam scripta lex ulla aut quam omnino ciuitas constituta”.

³¹ Este aspecto es clave para comprender cómo Tomás de Aquino integra la ley natural en el pensamiento cristiano sin perder su fundamento racional. Cicerón, dentro de una cosmovisión prechristiana, anticipa la noción tomista de participación: el ser humano no inventa el bien ni la ley, sino que los descubre y aplica según su racionalidad, reflejo del *logos* divino.

³² Cicerón, *De legibus I*, 7, 22.

³³ Cicerón, *De legibus I*, 7, 23; I, 8, 24 y I, 8, 25.

³⁴ Cicerón, *De legibus II*, 4, 9-11.

Es “la recta razón de Júpiter supremo”.³⁵ Con este giro no se niega la autonomía racional del ser humano, sino que articula su racionalidad con una instancia superior, que garantiza la objetividad de la ley sin anular la capacidad humana de conocerla y participar en ella. La *lex naturae*, que se revela ante la conciencia humana a través de su racionalidad, constituye así la base ontológica que sustenta lo contingente, mostrando un orden racional y eterno que otorga sentido a la inestabilidad inherente a la vida práctica en la que transcurre la existencia humana.

Aunque este planteamiento podría parecer vulnerable a la llamada “falacia naturalista”, Cicerón la evita al concebir una naturaleza ordenada teleológicamente. Más que describir lo que ocurre en la naturaleza, la ley natural expresa una dimensión normativa inscrita en su racionalidad interna. Esta racionalidad se manifiesta de modo privilegiado en el ser humano, en sus capacidades y tendencias fundamentales.³⁶ Como ha señalado Seagrave, por un lado, se evidencia en la primacía de la razón sobre los impulsos sensuales; y por otro, en la posibilidad de que estos impulsos inviertan esa jerarquía y dominen la acción.³⁷

Dicho de otro modo, la ley natural opera en el ámbito de la acción humana como un principio normativo que interpela la libertad. Cicerón señala que, en el momento de la elección, la ley se presenta inicialmente como un precepto general: actuar conforme a nuestras inclinaciones naturales.³⁸ Esta regla *secundum naturam* no es simplemente una recomendación, sino un mandato cuyo incumplimiento implica una forma de deshumanización. A partir de ese principio general, la razón (práctica) elabora preceptos particulares adecuados a cada situación. Así, la ley se actualiza en la acción mediante órdenes dirigidas al apetito, y su cumplimiento constituye una participación en la *lex summa*. No obstante, la experiencia revela que los apetitos pueden oponerse a esa guía racional y frustrar dicha participación.

Aunque Cicerón utiliza un lenguaje distinto, su concepción normativa de la naturaleza humana no dista significativamente del razonamiento del ἔργον de Aristóteles.³⁹ Para el Estagirita, la felicidad consiste en el desenvolvimiento perfectivo de la actividad racional, es decir, en una vida virtuosa sostenida a lo largo de toda una vida.⁴⁰ De manera análoga, en Cicerón, la ley se fundamenta en una visión perfectiva de la

³⁵ Cicerón, *De legibus* II, 4, 10: “ratio est recta summi iouis”.

³⁶ Véase Cicerón, *De legibus* I, 10, 30; Marco Tulio Cicerón, *De officiis*, editado y traducido por M. Testard, 2 vols. (París: Les Belles Lettres, 1965), vol. 1, 4, 11-12.

³⁷ Véase S. Adam Seagrave, “Ciceron, Aquinas, and Contemporary Issues in Natural Law Theory”, *The Review of Metaphysics* 62/3 (2009): 491-523, 505-506.

³⁸ Cicerón, *De legibus* I, 6, 19.

³⁹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco* I, 7, 1097b25-1098a5. Sobre este razonamiento, véase Alfonso Gómez-Lobo, “La fundamentación de la ética aristotélica”, *Anuario Filosófico* 32/1 (1999): 17-37; o Alejandro G. Vigo, “Naturalismo trascendental. Una interpretación de la fundamentación aristotélica de la ética”, en *Aristotle: Metaphysics and Practical Philosophy: Essays in Honour of Enrico Berti*, editado por C. Natali (Walpole, MA: Peeters, 2011), 111-142.

⁴⁰ Aristóteles, *Ética a Nicómaco* I, 7, 1098a7-17.

naturaleza humana: la racionalidad orienta al individuo hacia su realización plena. De ahí que, la felicidad solo puede alcanzarse viviendo de acuerdo con la propia naturaleza racional.⁴¹ Cicerón incluso va más allá, al afirmar que el hombre lleva en sí mismo el germen de la sabiduría práctica. Su razón, aunque inicialmente provista de nociones inciertas (*obscuras intelligentias*),⁴² contiene los bosquejos que la naturaleza ha inscrito en ella para orientar su discernimiento moral y su destino ético. Omitir esta dimensión finalista y perfectiva empobrecería la originalidad de su pensamiento.

Esta perspectiva ciceroniana también resulta interesante al compararla con el tratamiento aristotélico de la incontinencia en *Ética a Nicómaco* VII 3. Allí, Aristóteles señala que incluso el incontinente actúa bajo el influjo de una “opinión universal” que prescribe según la razón, aunque esta pueda ser contrariada por apetitos irracionales (1147a30-35).⁴³ Este conflicto revela una estructura normativa subyacente: la acción humana se origina en premisas prácticas universales (como “el alimento seco es bueno”) que, al combinarse con una premisa particular, dan lugar a un juicio práctico que ordena o prohíbe la acción.⁴⁴

Esta dinámica, en la que la razón formula principios universales que los apetitos pueden obstaculizar, sitúa a Aristóteles cerca de una teoría de la ley natural, no en un sentido cósmico, sino en una clave ética y práctica: la naturaleza racional del ser humano orienta la acción hacia el bien conforme a una teleología inherente. La distinción entre el prudente (cuyos hábitos armonizan razón y apetito) y el incontinente (dominado por las

⁴¹ Cicerón, *De legibus* I, 12, 33; I, 16, 44-45, *et passim*.

⁴² Cicerón, *De legibus* I, 8, 26.

⁴³ Para Aristóteles, la incontinencia (*ἀκρασία*), en cuanto fenómeno defectivo en el obrar, representa un conflicto interno donde, pese a poseer un conocimiento racional de lo correcto (como lo prueba la capacidad de articular el silogismo práctico de la templanza: “Lo dulce es dañino → esto es dulce → no debo comerlo”), el agente actúa en contra de dicho juicio al ceder ante deseos irracionales. Este fenómeno no se explica por ignorancia absoluta –como sosténia Sócrates–, sino por un fallo en la ejecución práctica: el incontinente *tiene* las premisas correctas, pero su alma, dominada temporalmente por pasiones (*ἐπιθυμία*), activa un silogismo alternativo basado en premisas distorsionadas (“Lo dulce es placentero → esto es dulce → debo probarlo”). La clave reside en que ambos silogismos comparten la misma premisa menor (“esto es dulce”), demostrando que el error no es perceptual ni cognitivo, sino motivacional. Aristóteles enfatiza que esta debilidad moral surge de un carácter mal habituado: el incontinente *reconoce* la norma universal, pero carece de la firmeza disposicional (*ἔξις*) para aplicarla cuando los deseos irracionales se intensifican (*EN* VII 1, 1145b12-14). A diferencia del vicioso (*ἀκόλαστος*), quien racionaliza su elección del placer (*EN* VII 2, 1146b22-23), el incontinente padece una *escisión psíquica*: su razón juzga correctamente, pero su parte apetitiva –no educada para obedecer a la razón– triunfa en el momento de actuar. Así, la *ἀκρασία* revela la importancia aristotélica de la *educación emocional* como complemento indispensable del conocimiento moral. Véase Alejandro G. Vigo, “Incontinencia, carácter y razón según Aristóteles”, *Anuario Filosófico* 32/1 (1999): 59-105; reproducido en Alejandro G. Vigo, *Estudios aristotélicos* (Pamplona: EUNSA, 2006), cap. IX, 325-360.

⁴⁴ Aristóteles, *Ética a Nicómaco* VII, 3, 1147a5-7.

pasiones) muestra que la normatividad ética no es ajena a su sistema, sino que depende del desarrollo pleno de la racionalidad.

Desde esta óptica, tanto Aristóteles como Cicerón conciben la naturaleza racional como portadora de una normatividad interna, aunque Cicerón refuerza este marco con un trasfondo teológico más explícito. En efecto, el Arpinate recoge la tesis estoica de que la naturaleza está impregnada de una racionalidad divina –un λόγος σπερματικός que actúa como principio germinal y dinámico de los seres–, pero se distancia del determinismo causal de los estoicos al integrar elementos platónicos. Para Cicerón, la naturaleza no solo organiza el mundo físico, sino que manifiesta un orden superior e inteligible que alcanza hasta la racionalidad humana, dotándola de una dimensión inmaterial y trascendente.

Este aspecto resulta notable en el libro VII de *De republica* o el así llamado *El sueño de Escipión*. Este texto, que circuló de manera independiente durante la Edad Media y se convirtió en una fuente clave para la filosofía neoplatónica y la especulación cosmológica medieval, postula con claridad la inmortalidad del alma y su destino ultraterreno. Además, Cicerón elabora una visión en la que la racionalidad humana trasciende su participación en la razón natural para vincularse con un orden eterno y celeste. Tal perspectiva, en sintonía con el platonismo, amplía los horizontes de lo racional hacia lo inmaterial, reforzando la idea de que la ley natural no se agota en una lógica inmanente al cosmos, sino que encuentra su fundamento último en una racionalidad superior de carácter inteligible.

Otro aporte original de Cicerón es su conciliación entre el orden natural y la autonomía moral humana. Frente al determinismo estoico que concebía la providencia como *vis fatalis*—una fuerza cósmica que rige inexorablemente todos los eventos–, Cicerón introduce el concepto de *voluntas* como facultad autodeterminante que preserva el ámbito de la libertad humana. Esta solución representa una sofisticada *tertia via* entre el fatalismo estoico y el escepticismo radical.

Por un lado, afirma que la virtud “no es otra cosa que la naturaleza llevada a su perfección y a su máxima expresión”,⁴⁵ retomando la idea estoica de que el bien supremo consiste en vivir conforme a la naturaleza.⁴⁶ Por otro lado, Cicerón subraya que esta perfección no surge automáticamente, sino que requiere el ejercicio deliberado de la voluntad (*voluntas*). Como desarrolla en *Tusculanae disputationes*, la naturaleza provee únicamente “semillas de virtud” (*semina virtutum*) que requieren del cultivo consciente

⁴⁵ Cicerón, *De legibus* I, 8, 25: “Est autem uirtus nihil aliud, nisi perfecta et ad summum perducta natura”.

⁴⁶ Diógenes Laercio, *Vitae Philosophorum* VII, 87 y 89; Estobeo, *Eclogae* II, 62, 75 y 76 (ed. Wachsmuth). Cicerón traduce la ὁμολογία estoica al latín como *convenientia* al definir el sumo bien humano; véase *De finibus* III, 6, 21.

para alcanzar la *beata vita*.⁴⁷ Esta tensión creativa entre naturaleza y libertad alcanza su máxima expresión en *De officiis*, donde sostiene que la elección de la *persona moral* –el carácter ético que cada individuo forja– depende esencialmente de actos volitivos libres, introduciendo así un fuerte componente de responsabilidad individual.⁴⁸ *De fato*, es, en cambio, el *locus privilegiado* de la reflexión sobre la necesidad y libertad. En esta obra Cicerón argumenta que, aunque ciertas disposiciones naturales puedan inclinar al individuo hacia determinadas acciones, esto no implica que la *voluntas* esté causalmente determinada por antecedentes necesarios (*De fato*, 9).⁴⁹ Cicerón distingue entre condicionamiento y determinación, preservando simultáneamente la noción de providencia y el espacio para la contingencia moral. Si bien esta solución presenta notables paralelos con el estoicismo medio de Posidonio, en particular en su intento de moderar el determinismo estoico sin renunciar a la racionalidad cósmica, la originalidad del Arpinate reside en su integración sistemática de tres elementos: (1) la teleología natural aristotélica, según la cual la naturaleza funciona como una guía racional hacia fines objetivos; (2) el racionalismo estoico, en el contexto de una la ley natural como expresión del Logos cósmico; y (3) una autonomía práctica, con la voluntad como facultad deliberativa, no reducible a causas externas. Esta síntesis, que anticipa en clave pagana problemas centrales de la antropología cristiana, explica su profunda influencia en Tomás de Aquino –quien cita explícitamente *De fato* en la *prima pars*– no tanto por coincidencia doctrinal plena, sino por el valor paradigmático de su aproximación al problema libertad/providencia.

En última instancia, el finalismo ciceroniano ofrece una formulación refinada de la ley natural antigua, en la que la *natura* actúa como horizonte normativo y la *voluntas* como principio de autodeterminación responsable. Esta doble dimensión –objetiva en su base natural y subjetiva en su apropiación moral– constituye su legado más duradero, al servir de nexo entre la filosofía helenística y la escolástica medieval.⁵⁰

3. Tomás de Aquino

Examinada la concepción ciceroniana de la ley natural, paso ahora a revisar el planteamiento de santo Tomás. La importancia de su doctrina radica en la integración de la ley natural como eje central dentro de la jerarquía normativa que articula su visión del

⁴⁷ Marco Tulio Cicerón, *Tusculanae Disputationes*, editado por M. Pohlenz (Stuttgart: Teubner, 1965), III, 1, 2.

⁴⁸ Cicerón, *De officiis* I, 32, 115: “ipsi autem gerere quam personam velimus a nostra voluntate profisciscitur”.

⁴⁹ Marco Tulio Cicerón, *De fato*, editado por W. Ax (Stuttgart: Teubner, 1965), 9: “Non enim, si alii ad alia propensiones sunt propter causas naturalis et antecedentis, idcirco etiam nostrarum voluntatum atque adpetitionum sunt causae naturales et antecedentes. Nam nihil esset in nostra potestate, si ita se res haberet”.

⁵⁰ Véase Marcia L. Colish, *Medieval Foundations of the Western Intellectual Tradition (400-1400)*, vol. 2 (New Haven: Yale University Press, 1990), 157-158.

orden moral y jurídico –ley eterna, ley natural, ley humana y ley divina–, así como en su vinculación con la teoría de los hábitos, influida por la tradición aristotélico-ciceroniana.⁵¹

Es cierto que San Agustín ya había trazado las bases para conectar la ley humana con la divina.⁵² Sin embargo, el Aquinate articula esa ley eterna con el dinamismo propio de la razón práctica de inspiración aristotélica, introduciendo así la noción de *lex naturalis* como una participación peculiar de la criatura racional en la ley eterna.⁵³ Peculiar, porque se trata de una participación *activa*⁵⁴ que convierte al ser humano en legislador,⁵⁵ a diferencia de los seres irracionales.⁵⁶ En consonancia con Cicerón, Tomás no concibe la ley natural como una imposición externa, sino como una manifestación intrínseca de la razón humana.⁵⁷ Esta, a partir de los primeros principios prácticos –conocidos por el intelecto–, discierne si los fines que guían nuestras acciones son rectos y acordes con la virtud. Por ello, santo Tomás se refiere a dichos principios como “principios del derecho común” y “semilleros de virtudes”,⁵⁸ subrayando su doble función: como fundamento universal del orden jurídico natural y como base fecunda de la vida ética.

3.1. Coordenadas de la ley natural

En su *Summa Theologiae*, el Aquinate recoge y reformula diversas tradiciones dentro de un marco teológico-filosófico propio.⁵⁹ Su *Tratado sobre la ley*,⁶⁰ y en particular el

⁵¹ Los textos de Cicerón fueron clave para transmitir la ética aristotélica antes de la recepción de la *Ética a Nicómaco* en la Edad Media. Véase Cary J. Nederman, “Nature, Ethics, and the Doctrine of ‘habitus’: Aristotelian Moral Psychology in the Twelfth Century”, en *Medieval Aristotelianism and its limits. Classical Tradition in Moral and Political Philosophy, 12th-15th Centuries* (Aldershot/Brookfield: Variorum – Ashgate, 1997), 109.

⁵² Su concepto de ley eterna permitió unificar bajo la sabiduría divina las múltiples legalidades del ámbito natural y humano. Véase Agustín de Hipona, *Contra Faustum*, traducido por P. de Luis, *Obras Completas de San Agustín XXXI. Escritos antimaniqueos* (2º). *Contra Fausto* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993), libro 22, cap. 27; y *De libero arbitrio*, edición bilingüe, traducido por J. Oroz Reta y J. L. Moralejo (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995), libro 1, cap. 6.

⁵³ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae/Suma de Teología* [S. Th.], Parte I-II, edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1989), I-II, q. 91, a. 2.

⁵⁴ Tomás de Aquino, *S. Th. I-II*, q. 91, a. 2, sol.

⁵⁵ Contra lectura según la cual el hombre posee la capacidad de legislar sobre su propia conducta véase Oscar James Brown, *Natural Rectitude and Divine Law in Aquinas* (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1981), 110.

⁵⁶ En este sentido, no puede haber ley natural en ellos sino por asimilación, véase *S. Th. I-II*, q. 91, a. 2 ad. 3.

⁵⁷ Tomás de Aquino, *S. Th. I-II*, q. 91, a. 2, ad. 2.

⁵⁸ Tomás de Aquino, *S. Th. I-II*, q. 51, a. 1, sol.

⁵⁹ Entre otras, la aristotélica, la ciceroniana y la agustiniana.

⁶⁰ Tomás de Aquino, *S. Th. I-II*, qq. 90-108.

artículo sobre si la ley natural contiene uno o varios preceptos,⁶¹ no constituye una sección autónoma, sino que se inserta en una estructura orgánica que vincula antropología, ética, metafísica y teología.

El prólogo de la *secunda pars* sitúa el análisis en torno al fin último del ser humano (Dios) y a los medios que le permiten llegar a este fin o apartarse de él.⁶² Este último aspecto se refiere a los actos humanos, que se analizan primero en términos de lo universal y luego de lo particular.⁶³ Bajo la categoría de lo universal, santo Tomás aborda primero la cuestión sobre los “actos humanos en sí mismos” y después “sus principios”. Sobre estos últimos, distingue entre principios intrínsecos⁶⁴ –la razón y la voluntad– y principios extrínsecos⁶⁵ –la ley y la gracia.⁶⁶ Es dentro de los principios extrínsecos donde santo Tomás introduce diversos tipos de legalidad: la ley eterna, la ley natural, la ley humana y la ley divina (tanto antigua como nueva).⁶⁷ Incluso menciona, siguiendo a san Pablo, una ley del *fomes*, que denomina ley solo en sentido analógico, por su capacidad de inclinar al mal.⁶⁸

Al analizar la estructura global de la *Summa Theologiae* en el contexto de la reflexión sobre la ley, resulta evidente que no se trata de una obra filosófica en el sentido moderno, sino de una exposición de teología sagrada. Tal como lo señala su prólogo, la obra parte de Dios y retorna a Él.⁶⁹ Ahora bien, aun cuando la ley natural se inscribe en una cosmovisión teológica, su fundamento reside en la racionalidad humana, siendo accesible incluso sin apelar a presupuestos revelados. Por ello, reducirla –como hacen ciertas interpretaciones contemporáneas que oponen razón y revelación– a una mera “teología encubierta” resulta simplista.⁷⁰ Para Tomás, más que contraponerse, estas dimensiones se integran: la razón natural descubre los principios éticos universales inscritos en la creación, mientras la revelación los ilumina y perfecciona sin suprimir su autonomía.

Tener en cuenta su modo de proceder es importante para comprender su concepción de la ley. Antes de abordar el tema, Tomás dedica un estudio profundo a la naturaleza

⁶¹ Tomás de Aquino, *S. Th. I-II*, q. 94, a. 2.

⁶² Tomás de Aquino, *S. Th. I-II*, q. 1, prooemium.

⁶³ Tomás de Aquino, *S. Th. I-II*, q. 6, prooemium.

⁶⁴ No en el sentido de que los constituyen en su propio ser, sino en cuanto que obrar desde el interior del sujeto.

⁶⁵ Los actos humanos tienen principios extrínsecos: el diablo, que los inclina al mal mediante la tentación, y Dios, que los orienta al bien mediante la ley y la gracia. (*S. Th. I-II*, q. 90, prooemium).

⁶⁶ Tomás de Aquino, *S. Th. I-II*, q. 49, prooemium.

⁶⁷ Tomás de Aquino, *S. Th. I-II*, q. 91.

⁶⁸ Tomás de Aquino, *S. Th. I-II*, q. 91, a. 6.

⁶⁹ Tomás de Aquino, *S. Th. I-II*, prooemium

⁷⁰ Véase, e.g., Frederick Crosson, “Religion and Natural Law”, *The American Journal of Jurisprudence* 33/1 (1988): 1-17, 8-13; o Ernest L. Fortin, “Thomas Aquinas”, en *History of Political Philosophy*, editado por L. Strauss y J. Cropsey (Chicago: The University of Chicago Press, 1987, 3^a ed.), 248-275.

humana,⁷¹ porque desde esa base se puede apreciar el verdadero carácter “natural” de la ley. En la visión tomista, lo “natural” equivale a una dimensión ontológica del ser racional. Así, la ley natural se expresa en las inclinaciones inherentes al ser humano –tales como la autopreservación, la procreación, la vida social y la búsqueda de la verdad y de Dios– mediante su participación en la ley eterna.⁷²

En cierto modo, reaparece aquí la misma tensión del planteamiento ciceroniano, pues ¿cómo puede una ley ser “natural” (y accesible mediante la razón autónoma) y estar simultáneamente fundamentada en un principio trascendente? La respuesta del Aquinate es que la ley natural no se impone de manera externa, sino que el ser humano participa *activamente* a través de su razón.⁷³ Al captar los primeros principios prácticos naturales como “el bien debe hacerse” o “la vida debe preservarse,” la razón no inventa normas nuevas ni actúa de manera arbitraria, sino que reconoce un orden preexistente inherente a la naturaleza de las cosas, el cual refleja la sabiduría divina y la *lex aeterna*. Es decir, la ley natural opera como una guía intrínseca en la racionalidad humana. En virtud de esta participación, el ser humano puede distinguir los fines adecuados que orientan sus acciones y evaluarlos conforme a los principios del bien y la virtud. No se trata simplemente de un proceso deductivo, sino de una manifestación de la consonancia entre la razón humana y el orden universal establecido por Dios.

Esta doble dimensión, como participación en el orden divino y fundamentación en la razón autónoma,⁷⁴ es clave a su vez para entender por qué la concepción tomista se diferencia tanto del positivismo jurídico como del fideísmo moral. En palabras de Lisska: “la ley natural no es un método para hacer leyes. Es el fundamento ontológico de la naturaleza humana, lo que explica, en primer lugar, la posibilidad de una teoría moral y de la elaboración de leyes”.⁷⁵

3.2. Ley como razón práctica y razón práctica como obrar “secundum naturam”

El Aquinate adopta una concepción *práctica* de la ética. Esto significa aceptar como punto de partida el *dictum* aristotélico según el cual “el bien es aquello a lo cual todo

⁷¹ Tomás de Aquino, *S. Th.* I, qq. 75-102.

⁷² Tomás de Aquino, *S. Th.* I-II, q. 94, a. 2.

⁷³ Tomás de Aquino, *S. Th.* I-II, q. 90, a. 1. Tomás distingue dos modos de participación racional: (1) como principio regulador (propio de la razón plena) y (2) como principio regulado (participación derivada) (*S. Th.* I-II, q. 90, a. 3, ad. 1). La ley eterna rige todas las cosas, incluidas las irrationales (*S. Th.* I-II, q. 91, a. 1), mientras que la ley natural se manifiesta en la racionalidad humana. Su condición de ley se consolida al vincularse con la ley eterna, aunque actúa en el ámbito de la razón humana (*S. Th.* I-II, q. 91, a. 2, ad. 3). Así, mientras la ley eterna emana de la Razón Divina, la ley natural opera a través de la razón humana.

⁷⁴ No en sentido kantiano de autonomía, sino como participación derivada en la ley eterna, donde la razón humana no se autolegisla, sino que reconoce y aplica principios inscritos en su naturaleza.

⁷⁵ Véase Anthony J. Lisska, *Aquinas's Theory of Natural Law* (Oxford: Clarendon Press, 1996), 80.

tiende”.⁷⁶ Para Tomás, este principio posee una validez metafísica universal: todo agente, ya sea racional o irracional, actúa en función de un fin, y dicho fin se presenta como un bien. En el caso del ser humano esta inclinación natural hacia el fin se traduce, a través de la reflexión racional, en un *precepto* normativo. Lo que en el plano ontológico se describe en modo indicativo (*todo agente obra por un fin*), en el plano moral se formula prescriptivamente, constituyendo el primer principio de la ley natural:⁷⁷ *bonum est faciendum, malum est vitandum.*⁷⁸

Según santo Tomás, “pertenece a los preceptos de la ley natural todo lo que la razón práctica aprehende naturalmente como bien del hombre”.⁷⁹ Dado que la ley eterna se manifiesta en el orden del ser, esto es, en la estructura misma de la realidad creada, incluido el ser humano, el acceso a los primeros principios de la ley natural no exige la mediación de la revelación. Estos pueden ser conocidos mediante la inducción racional a partir de la experiencia. Son principios *per se nota e indemonstrabilia*,⁸⁰ captados mediante una aprehensión inmediata fundada en el orden natural. Así, el bien humano consiste en vivir conforme a la razón (*secundum rationem*), pues la razón define su naturaleza. Obrar según la razón es, a la vez, obrar conforme a la naturaleza (*secundum naturam*), ya que ambas expresiones remiten a la misma esencia *racional* del ser humano.⁸¹

Sin embargo, en algunos desarrollos contemporáneos inspirados en Tomás de Aquino, la referencia explícita al concepto de naturaleza ha sido progresivamente desplazada.⁸² Para este tipo de enfoques, los principios morales son autoevidentes y no requieren fundamentarse en una concepción metafísica de la naturaleza.⁸³ Como

⁷⁶ Aristóteles, *Ética a Nicómaco* I, 1, 1094a 2-3.

⁷⁷ “Remurmurare malo, et inclinare ad bonum” es otra formulación del primer precepto de la ley natural se expresa en el acto propio de la sindéresis. Véase Tomás de Aquino, *De Veritate/Cuestiones disputadas sobre la verdad*, editado por Á. L. González, J. F. Sellés y M. I. Zorroza, 2 vols. (Pamplona: EUNSA, 2016), q. 16, a. 1, ad. 12, 900.

⁷⁸ Tomás de Aquino, *S. Th. I-II*, q. 94, a. 2. Según Grísez (“The First Principle of Practical Reason”, 358), el primer principio moral no adopta la forma de un mero imperativo, sino de un gerundivo, lo que resalta su dimensión veritativa. Inciarte coincide, señalando que, mientras “es verdad que haz el bien” carece de sentido, sí lo tiene afirmar “es verdad que el bien debe hacerse”. Esta formulación mantiene su contenido normativo sin caer en la falacia naturalista. Véase Fernando Inciarte, “Practical Truth”, en *Persona Verità e morale. Atti del Congresso Internazionale di Teologia Moral* (Roma: Città Nuova Editrice, 1986), 201-215, 204.

⁷⁹ Tomás de Aquino, *S. Th. I-II*, q. 94, a. 2, sol.: “omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana”. Los textos latinos están extraídos del *Corpus Thomisticum* (s.d.), Universidad de Navarra. URL: <https://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>.

⁸⁰ Tomás de Aquino, *S. Th. I-II*, q. 94, a. 2, sol.

⁸¹ Que los preceptos de la ley natural emergen del interior del ser humano, conforme a sus principios naturales, no garantiza su aplicación automática. Cada individuo debe discernir cómo estos principios contribuyen al bien humano y cómo llevarlos a la práctica. Véase Martin Rhonheimer, *La perspectiva de la moral* (Madrid: Rialp, 2007, 2^a ed.), 282-289.

⁸² Véase, *supra* n. 3.

⁸³ Sobre este debate véase la crítica de González, *Moral, razón y naturaleza*, 130-138.

consecuencia, se omite un elemento esencial del pensamiento tomista, a saber: que la razón práctica no opera en el vacío, sino que parte de la experiencia concreta de los bienes que la naturaleza humana le presenta como fines intrínsecos. En efecto, para Tomás, la evidencia de los primeros principios de la ley natural no puede entenderse al margen de una antropología teleológica, en la que la naturaleza humana, dotada de finalidad, orienta y fundamenta el discernimiento moral. Como ha señalado González, estos fines propios de las inclinaciones naturales no son simples bienes premorales o físicos, sino que tienen un valor moral en sí mismos que se verifica en la acción.⁸⁴ Por ejemplo, cuando la razón práctica afirma que “la vida es un bien”, no expresa una preferencia subjetiva, sino que capta un fin real hacia al que el ser humano está ordenado. En este sentido, para Tomás, la razón no crea arbitrariamente los bienes morales, sino que los reconoce en las inclinaciones fundamentales del ser humano y los organiza conforme a un orden racional.

Todas las inclinaciones propias de la naturaleza humana –tanto las que comparte con otros seres como las específicamente racionales– pertenecen a la ley natural en la medida en que son reguladas por la razón, y todas ellas pueden reconducirse a un único precepto fundamental.⁸⁵ En cambio, la exclusión del concepto de naturaleza, y con ello, la ruptura de la conexión esencial entre inclinaciones naturales y razón puede conducir, en sus extremos, a dos reduccionismos paradójicamente opuestos: un naturalismo que reduce lo natural a lo meramente biológico y desconoce la dimensión racional inherente al ser humano; o un racionalismo autónomo que pretende establecer principios morales sin hacer referencia al sustrato ontológico de la naturaleza y sus fines.

Frente a estas posiciones, el enfoque tomista –en sintonía con el ciceroniano– sostiene la unidad de razón y naturaleza. Ambos proponen una concepción del orden moral enraizada en la estructura racional del ser humano y en su orientación natural hacia el bien: la naturaleza tiene valor normativo en la medida en que se comprende como una realidad teleológica, orientada al perfeccionamiento del ser humano.⁸⁶

Esta unidad entre razón y naturaleza permite, además, responder a las objeciones que acusan a la ley natural de apoyarse subrepticiamente en premisas teológicas. Aunque su fundamento último es la ley eterna, Tomás justifica filosóficamente la ley natural a partir de la estructura de la razón práctica. Si bien todo conocimiento verdadero refleja, en

⁸⁴ Véase González, *Moral, razón y naturaleza*, 136.

⁸⁵ Tomás de Aquino, *S. Th. I-II*, q. 94, a. 2, ad. 2.

⁸⁶ Entre Cicerón y Tomás de Aquino existe una continuidad conceptual –en particular, la idea de una razón que capta principios universales inscritos en la naturaleza humana–, pero también importantes diferencias metodológicas. Cicerón elabora su doctrina dentro de un marco menos sistemático, y su noción de ley natural combina elementos estoicos, platónicos y aristotélicos sin resolver plenamente las tensiones entre razón y divinidad. En cambio, Tomás de Aquino, en una perspectiva creacionista, ofrece una síntesis más completa y sistemática, integrando esa noción en una arquitectura teológica más precisa, donde la ley natural se inscribe jerárquicamente dentro de la ley eterna, y se articula con una teoría de los hábitos y de la virtud. Mientras que en Cicerón las “semillas de virtud” aparecen como intuiciones generales, en Tomás se convierten en parte de una teoría del obrar que vincula razón, voluntad y gracia en una estructura formalizada.

última instancia, la ley eterna,⁸⁷ no se requiere la fe para captar los principios morales fundamentales. Es suficiente con que la razón, al considerar las inclinaciones naturales – como la autopreservación o la sociabilidad – induzca los preceptos que las orientan al bien.

Aquí se deja ver también la huella de Cicerón. Como se ha señalado antes, el Arpinate define la ley como “la mente y la razón del prudente” (*De legibus I*, 6, 19), subrayando su carácter racional, no meramente instintivo. Tomás recoge esta idea al distinguir entre las inclinaciones sensibles –que compartimos con los animales– y su rectificación racional. Por ejemplo, el impulso sexual, aunque de base biológica, es orientado por la razón hacia fines como la fidelidad conyugal o la educación de los hijos, que son propios de la naturaleza humana.⁸⁸ La ley natural, en este sentido, no se limita a registrar impulsos, sino que los juzga y perfecciona. Es decir, la moralidad no se opone a la naturaleza, sino que es su despliegue racional.

3.3. *La sindéresis y los primeros principios prácticos*

El concepto de sindéresis constituye el núcleo operativo mediante el cual la ley natural se manifiesta en la conciencia moral del ser humano. Lejos de tratarse de un instinto o una intuición ciega, Tomás la define como el “hábito de los primeros principios de la razón práctica”:⁸⁹ una luz natural del entendimiento que permite captar de forma inmediata los fundamentos de la acción moral.

Aunque inspirado por la tradición patrística, el Aquinate dota al concepto de una precisión sistemática inédita. Se distancia tanto del intelectualismo socrático –que reduce el conocimiento moral a una mera operación racional– como de doctrinas que tienden a subordinar la moral a la voluntad divina en una suerte de voluntarismo ético. La *sindéresis* no es ni deducción lógica ni obediencia ciega, sino una aprehensión directa del bien en cuanto tal. En su comentario al *De Trinitate* de Boecio, Tomás establece una analogía entre los primeros principios del intelecto especulativo y los de la razón práctica: así como el principio de no contradicción funda todo conocimiento teórico, el principio “haz el bien y evita el mal” sustenta toda acción moral.⁹⁰

La sindéresis no ofrece conocimiento proposicional ni conclusiones deductivas, sino que constituye la base desde la cual la razón práctica elabora juicios morales. Es la actualización de la capacidad racional de la naturaleza humana. Como hábito *natural*, está presente en todos los seres humanos; como hábito *intelectual*, se desarrolla gradualmente. Por eso, incluso un niño puede saber que matar está mal, aunque no pueda justificarlo filosóficamente.⁹¹

⁸⁷ Tomás de Aquino, *S. Th. I-II*, q. 93, a. 2.

⁸⁸ Tomás de Aquino, *S. Th. II-II*, q. 154, a. 2.

⁸⁹ Tomás de Aquino, *S. Th. I-II*, q. 94, a. 1, ad. 2.

⁹⁰ Tomás de Aquino, *In Boet. De Trin.*, q. 5, a. 1, ad. 4.

⁹¹ Tomás de Aquino, *In VI Ethic.*, lect. 9, en referencia a Aristóteles, *Ética a Nicómaco VI*, 10, 1143a.

Esta universalidad, sin embargo, no implica infalibilidad en su aplicación. Aunque la captación de los primeros principios es necesaria, su desarrollo concreto puede verse obstaculizado por pasiones desordenadas, hábitos viciosos o contextos sociales corruptos.⁹² En todo caso, estas desviaciones no anulan la validez de la ley natural, sino que revelan la fragilidad de la razón humana en su ejercicio práctico. La sindéresis permanece como un “faro interior” incluso en condiciones morales adversas, permitiendo recuperar la orientación hacia el bien.

Este dinamismo entre inclinación natural y juicio racional permite a Tomás superar el falso dilema entre determinismo biológico y constructivismo moral. Las inclinaciones naturales constituyen para él la materia inicial que la razón juzga y organiza. Por eso, aquellas cosas a las que el ser humano se inclina según su naturaleza (*homo inclinatur secundum suam naturam*) pertenecen a la ley natural, y porque la razón las ordena naturalmente, todas ellas son parte de esa ley.⁹³

Tomás describe también la *sindéresis* como el *semen virtutum*, el “semillero de las virtudes”,⁹⁴ no porque contenga las virtudes en acto, sino porque proporciona los principios desde los cuales la razón puede desarrollarlas. Esta idea se relaciona con la noción ciceroniana de las *semina innata virtutum*:⁹⁵ en ambos casos, la naturaleza humana contiene géneros morales que la educación y la razón deben cultivar.

Ahora bien, Tomás da un paso más al integrar esta noción en su teoría de los hábitos: la sindéresis no es solo una inclinación genérica al bien, sino un principio operativo que se actualiza en juicios concretos. Mientras que en Cicerón estas “semillas” pueden entenderse como predisposiciones morales, en Tomás son huellas activas de la ley eterna inscritas en la criatura racional. Así como la semilla encierra en potencia al árbol, la naturaleza humana incluye in *nuce* los principios de las virtudes, que la razón despliega mediante el hábito y la deliberación.⁹⁶ Las virtudes, por tanto, no son imposiciones externas ni convenciones, sino el desarrollo interno de una naturaleza racional orientada a su perfección.

Para el Aquinate, la sindéresis no se corrompe, igual que la inteligencia teórica no olvida los primeros principios del saber.⁹⁷ Esto implica que incluso en los casos de gran degradación moral, el ser humano conserva una luz mínima que le permite discernir lo esencial del bien y del mal, aunque pueda errar en casos concretos. De hecho, Tomás cita a san Pablo (*Rom 2:14*), aludiendo a una “ley escrita en los corazones”, que permite incluso a los gentiles conocer los principios fundamentales, sin necesidad de la ley revelada.

⁹² Tomás de Aquino, *S. Th. I-II*, q. 94, a. 6.

⁹³ Tomás de Aquino, *S. Th. I-II*, q. 94, a. 3, sol.

⁹⁴ Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. 16, a. 1.

⁹⁵ Véase Cicerón, *Tusculanae Disputationes* III, 1, 2.

⁹⁶ Véase Tomás de Aquino, *S. Th. I-II*, q. 63, a. 1; *In II Sent.*, d. 27, q. 1, a. 3.

⁹⁷ Tomás de Aquino, *S. Th. I-II*, q. 94, a. 6.

La influencia de Cicerón es también visible en la forma en que Tomás vincula naturaleza y virtud. En *De officiis*, Cicerón había argumentado que la justicia no es un mero pacto social, sino el desarrollo de una inclinación natural a dar a cada uno lo suyo.⁹⁸ Tomás retoma esta idea al definir la justicia como virtud que perfecciona la voluntad según la razón,⁹⁹ y añade que la virtud no consiste en seguir ciegamente la naturaleza, sino en actualizar racionalmente sus potencialidades. De nuevo, este matiz evita tanto el naturalismo ingenuo como el constructivismo moral.

Un ejemplo ilustrativo es la doctrina tomista del *ius gentium*. Tomás, siguiendo a Cicerón,¹⁰⁰ distingue entre principios naturales universales de la ley natural (como “no dañar al inocente”) y sus aplicaciones históricas (como las formas concretas de propiedad). Mientras los primeros son inmutables por derivar de la esencia humana, los segundos admiten variaciones culturales.¹⁰¹ Esta flexibilidad –donde el fin (la justicia) permanece constante, pero los medios (las leyes positivas) son contingentes– demuestra cómo Tomás integra el realismo aristotélico con el universalismo ciceroniano.

En definitiva, la autonomía moral en Tomás no es ni autolegislación radical ni obediencia pasiva a un orden externo: es el ejercicio racional de una razón que, al participar de la ley eterna, se convierte en norma de sí misma. El ser humano es legislador porque descubre en su naturaleza racional el orden del bien; pero no es soberano absoluto, ya que ese orden no lo crea, sino que lo reconoce. Esta paradoja –que el hombre es a la vez *artífice* y *descubridor* de la ley moral– constituye uno de los legados más duraderos del diálogo tomista con Cicerón. Según Tomás de Aquino, la razón humana actúa como norma de la voluntad y criterio para juzgar su bondad en tanto participa de la ley eterna, es decir, de la razón divina, una idea que, por lo demás, resulta afín al pensamiento ciceroniano.¹⁰²

4. Coda

El recorrido realizado permite vislumbrar una notable continuidad filosófica entre las teorías ciceroniana y tomista de la ley natural. Ambos autores comparten una estructura conceptual que articula razón, naturaleza y normatividad desde una perspectiva teleológica. En Cicerón y Tomás, la razón humana capta un orden moral inscrito en la naturaleza, cuya fuente última, aunque trascendente, es accesible a través del ejercicio racional. Esta doble dimensión, ontológica y normativa, impide reducir la ley natural a una racionalización instrumental o a una mera construcción cultural.

⁹⁸ Cicerón, *De officiis* I, 4, 11.

⁹⁹ Tomás de Aquino, *S. Th.* II-II, q. 58, a. 1.

¹⁰⁰ Cicerón, *De officiis* III, 17, 69.

¹⁰¹ Tomás de Aquino, *S. Th.* II-II, q. 57, a. 3.

¹⁰² Tomás de Aquino, *S. Th.* I-II, q. 19, a. 4, sol.

Asimismo, se ha puesto de manifiesto que esta concepción clásica de la ley natural no puede ser equiparada a un racionalismo abstracto ni a un simple sistema lógico-normativo. Por el contrario, se fundamenta en una visión del ser humano como agente moral cuya razón práctica reconoce y actualiza fines objetivos inscritos en la estructura misma de su naturaleza. Esta comprensión contrasta con ciertas reelaboraciones contemporáneas, como las de Finnis o Grisez, que –aunque defienden la objetividad de la moral– tienden a desvincularla de una antropología metafísica o de una noción robusta de naturaleza. En dichas versiones, la ley natural aparece más como una construcción de la razón (*secundum rationem*) que como una expresión de la naturaleza (*secundum naturam*).

Frente a estas orientaciones racionalistas, el diálogo entre Cicerón y Tomás de Aquino permite recuperar una visión integral del obrar humano, donde la ley no es una imposición externa ni una deducción formal, sino la expresión racional de una finalidad inscrita en el ser. Así entendida, la ley natural no solo orienta la acción individual, sino que también sustenta el *ethos* común y los principios del derecho y la justicia.

Redescubrir esta tradición no constituye un ejercicio de nostalgia erudita, sino una tarea filosófica genuina y relevante: rearticular, en el horizonte de la razón práctica, una noción de naturaleza que no sea ni reduccionista ni arbitraria, sino abierta al reconocimiento de un orden del ser que interpela a la libertad desde su interior. En este sentido, el pensamiento clásico no representa un sistema cerrado ni un repertorio agotado, sino una fuente viva de reflexión para repensar los fundamentos normativos de nuestras decisiones personales y estructuras sociales.

Daniel Doyle Sánchez
ddoyle@unav.es

Fecha de recepción: 05/05/2025

Fecha de aceptación: 13/05/2025

LA RELACIÓN TRASCENDENTAL EN LA METAFÍSICA ARISTOTÉLICO-TOMISTA

THE TRANSCENDENTAL RELATION IN ARISTOTELIAN-THOMISTIC METAPHYSICS

Francisco León Florido

Universidad Complutense de Madrid

Resumen

Aristóteles distingue dos modos de la noción de relación: la relación predicamental se da cuando se da una relación accidental entre dos cosas por una cualidad común a ambas; y la relación es trascendental cuando es consubstancial como es el caso de la relación de la forma y la materia en la substancia, constituyendo una unidad inmediata en la identidad de la substancia. Los escolásticos emplean particularmente la relación trascendental en la explicación de la relación de la criatura respecto del creador. En la versión influida por el aristotelismo de Tomás, se entiende que la relación de similitud participativa de la criatura respecto del creador es una relación trascendental, en la que el creador permanece absoluto, pues Dios no entra en ninguna relación ni predicamental ni trascendental con las criaturas, mientras que la criatura es realmente relativa respecto del creador.

Palabras clave

Relación trascendental; relación predicamental; *habitudo*; causación recíproca; noética tomista

Abstract

Aristotle distinguishes two modes of the notion of relation: predicamental relation occurs when there is an accidental relation between two things due to a quality common to both; the relation is called transcendental when it is consubstantial, as in the case of the relation between form and matter in substance, constituting an immediate unity in the identity of substance. Scholastics particularly use the transcendental relation in explaining the relation of the creature to the creator. The Aristotelian-Thomistic tradition understands that the relation of participation between the creature and the creator is transcendental, in which relation the creator remains absolute, since God does not enter into any predicamental or transcendental relation with creatures, while the creature is truly relative to the creator.

Keywords

Transcendental Relation; Predicamental Relation; *habitudo*; Reciprocal Causation; Thomistic Noetics

Introducción

A modo de homenaje a nuestra querida compañera Laura Corso, presento aquí un texto que aborda la cuestión del núcleo metafísico que señala la continuidad entre el aristotelismo y la teología cristiana de Tomás de Aquino.

Aristóteles distingue dos modos de la noción de relación. La relación predicamental se denomina así porque aparece por vez primera en *Categorías* 7, y se da cuando se da una relación accidental entre dos cosas por una cualidad común a ambas. La relación es trascendental cuando es consubstancial, como es el caso de la relación (*ton pros ti*) de la forma y la materia en la substancia, constituyendo una unidad inmediata en la identidad de la substancia.¹ En la relación trascendental su fundamento es idéntico a su sujeto, y por ello es consubstancial a este, pues embebe, atraviesa (*trascendit*) de parte a parte a la substancia. Por lo mismo se denomina trascendentales a las nociones: *ens*, *unum*, *verum*, *bonum*, *aliquid*, que atraviesan todas las nociones y todas las cosas.

Aristóteles no ha distinguido expresamente los dos tipos de relaciones. Sin embargo, la relación trascendental aparece en dos contextos: en *Física*, para definir el tipo de relación entre materia y forma en la substancia, y en *Metafísica* cuando trata de la relación de lo múltiple a lo uno, en especial la relación entre el sujeto inteligente y su objeto, aunque implica también el tipo de participación de la materia en la forma así como del efecto en su causa específica, utilizando el término *μετάληψις*.² En la relación trascendental del sujeto cognosciente a su objeto, el sujeto es como una materia en relación a los objetos que lo informan, siendo una relación inmediata en su ejercicio, sin relación accidental intermediaria, a su objeto y semejante a él. Se da, por tanto, una analogía entre la relación trascendental general de la materia a la forma, que por ser consubstancial asegura la unidad inmediata de ambas en la identidad de la substancia, y la similitud formal del sujeto cognosciente y su objeto, en su unidad inmediata y por sí en la identidad de su ejercicio inteligible único. La relación trascendental es una relación en el seno de una identidad que permite definir el modo de unidad substancial de la materia y la forma en el seno de la identidad de la substancia, la unidad de ejercicio del sujeto

¹ Aristóteles, *Phys.*, 194b8-9.

² Aristóteles, *Met.*, 1072b20.

cognoscente y de la cosa conocida en el seno de la identidad del acto de conocimiento, y la unidad del sujeto voluntario y su objeto, en la moral,³ y, en general, de toda cosa en el principio del cielo y la tierra.⁴

Los escolásticos emplean particularmente la relación trascendental en la explicación de la relación de la criatura respecto del creador.⁵ En la versión influida por el aristotelismo de Tomás, se entiende que la relación de similitud participativa de la criatura respecto del creador es una relación trascendental, en la que el creador permanece absoluto, pues Dios no entra en ninguna relación ni predicamental ni trascendental con las criaturas, mientras que la criatura es realmente relativa respecto del creador. Para Tomás, la creación es una relación, la cual, desde el punto de vista del crear, no sería más que una relación de razón, mientras que desde el punto de vista del ser-creado (*creari*) es una relación real.⁶ Tomás dice que la criatura es primeramente *in esse* en relación a la creación como el sujeto es primero en relación con el accidente, aunque la creación conserva una cierta razón de prioridad en relación con la criatura, según el orden de esta a su principio.⁷ La creación no sólo es en la criatura, sino que es la criatura misma, *est creatura*. Por tanto, la relación de creación no es una relación predicamental, accidental, unívoca, no siendo un intermediario entre el creador y la criatura (*creatio significatur ut media inter creatorem et creaturam*), pues no tiene que ser creada por otra creación, como una relación no ejerce su relatividad por otra relación, sino que es la substancia misma de la criatura, que, creada como subsistente absolutamente, ejerce su relación absoluta de dependencia en relación al creador en cuanto al *esse*.⁸ Es una relación de dos substancias absolutas, de las que una es creada por la otra, y que mantienen un orden entre sí que es un orden por sí en su género, no accidental, sino trascendental, que es el mismo que el del universo respecto al creador.

La creación es el modo propio de la causalidad divina, instituyendo un orden ejemplar del primero divino a la criatura segunda, siendo causa de la participación de la criatura en el creador como efecto formal de esa causación. El ser de la criatura es propio, aunque en la dependencia total de la creación, y su participación en el creador, como la creación

³ Por ejemplo, en la relación ética de la amistad (Aristóteles, *EN*, VIII, cap. 7).

⁴ Aristóteles, *Met.*, 1072b13-14.

⁵ Bernard Montagnes, considera problemático emplear la doctrina de la analogía, que fue elaborada en un nivel predicamental para la explicación de la relación trascendental que une a Dios y a las criaturas: Bernard Montagnes, O.P., *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin* (Lovaina: Publications Universitaires Louvain, 1963). En la idea divina de la materialidad se da la recepción de una forma en una materia *signata* y la relación esencial (*habitudo essentialis*) entre los dos componentes que individualiza el compuesto materia-forma. La relación entre materia y forma no es accidental ni lógica ni trascendental, sino que es real porque es objetiva y extramental (Petr Slováček, “Form, Essence and Matter in Aquinas’ Early Work *De ente et essentia. Notes to the Metaphysical Foundation of Aquinas’ Psychology*”, *Logos i Ethos* 21/2 (2015): 59-95).

⁶ Tomás de Aquino, *S. Th.* I, q. 45. a. 3, ad 1.

⁷ Tomás de Aquino, *S. Th.* I, q. 45. a. 3, ad 3.

⁸ Tomás de Aquino, *S. Th.* I, q. 45. a. 3, ad 3; *De potentia*, q. 3, a. 3 et ad 7.

que la funda, es también una relación trascendental. Criatura y creador no pueden no pueden asemejarse por una misma cualidad específica, pero la similitud participativa tampoco es una relación unívoca accidental. La criatura ha sido creada “a imagen de Dios” según toda su substancia y según su autonomía substancial. Se trata de semejanza formal de Dios, que penetra (*transcedit*) en la totalidad de su substancia a la criatura, según su entidad misma (*secundum suam entitatem*).⁹ La criatura recibe todo el ser de Dios, pues es creado *ex nihilo*, pero al ser creado como un ser otro que Dios, es substancial por sí.

La solución de esta aparente contradicción la proporciona Tomás con su noción de una relación trascendental de similitud formal participativa de la criatura respecto a Dios. La tradición ha explicitado esta relación como una participación del ser de la criatura en la esencia divina. Hay tantos modos de participación de la criatura en el creador como perfecciones divinas en el seno de la unidad substancial de la esencia divina: verdad, bondad, causalidad, simplicidad, perfección, eternidad, unidad, substancia, inteligencia, voluntad, conocimiento, amor, vida, justicia, potencia, providencia, etc. En todas ellas se manifiesta tanto la similitud como la disimilitud absoluta de la criatura respecto del creador, pues se trata de una similitud absolutamente no unívoca, pues la criatura mantiene una relación de alteridad con su creador, lo cual garantiza su autonomía propia.

La relación trascendental de la materia a la forma

Por seguir la metafísica de la unidad de materia y forma aristotélica, la antropología de Tomás precisa la explicación de la complejidad del ser humano.¹⁰ Por ello retoma la relación trascendental a propósito de las nociones de *habitudo*, *similitudo* e *intentio* aplicadas a la relación del conocimiento y la cosa conocida.¹¹ Se lograría así la inmanencia en la operación del sujeto cognosciente, de la forma inteligible de la cosa conocida y de la existencia concreta en la realidad de esa cosa conocida, de modo que el sujeto conoce la cosa en su realidad “extramental” de la cosa, siendo la cosa conocida realmente e inmediatamente tal como existe realmente. Con ello se muestra el contraste con el resto

⁹ Véase la noción de asimilación según la entidad: *S. Th.* I, q. 16, a. 6, co: “omnes sunt verae una prima veritate, cui unumquodque assimilatur secundum suam entitatem”.

¹⁰ Robert Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature. A Philosophical Study of Summa Theologiae* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 75-89.

¹¹ El término *habitudo* aparece en Tomás de Aquino como sinónimo de *intentio*, *ratio* y *relatio*. Algunos de los principales usos del término son: *S. Th.* I, q. 5, a. 2, ad 1: “Importat circa Deum habitudinem causae”; q. 12, a. 1, ad 4: “Proportio dicitur dupliciter uno modo certa habitudo unius quantitatis ad alteram”; III, q. 7, a. 1, co: “Propter habitudinem ipsius Christi ad genus humanum”. El conocer es *secundum habitudinem principii*. Los tipos de habitudo son: *habitudo accidentalis* (*De cael.* 4 a); *habitudo naturalis-innaturalis* (*SCG*, I, 82); *habitudo necessaria* (*S. Th.* I, q. 19, a. 3, ad 6); *habitudo realis* (*S. Th.* I, q. 19, a. 3, co); *habitudo universalis* (*Nom.* 5. 3); habitudo violenta-voluntaria (*SCG*, I, 82.); la virtud como carácter (habitudo): *Quaestio disputata de virtutibus in commune*, a. 2, ad 2.

de las noéticas fundadas en la necesidad de un intermediario representativo entre el sujeto y el objeto, como el *esse objectivum* escotista.

La *essentia* ha adquirido en la tradición filosófica diversos significados: lo que pertenece positivamente al *ens* categóricamente en contraste con la *privatio*; la *quidditas*, como lo que define al ser en cuanto género y especie; el *quod quid erat esse*, traducción del *to ti en einai* aristotélico; la forma que constituye la *certitudo* de todo ser; la *natura*, en cuanto principio del ser. La esencia siempre ha de ser un principio inteligible que permite definirlo con exactitud (*certitudo*), aunque cada una de las definiciones anteriores considera un aspecto distinto en ella. El *quod quid erat esse*, junto con la forma se refiere al hilemorfismo aristotélico, mientras que la identificación de la esencia con la *natura* remite a Boecio, como principio de inteligibilidad de la existencia concreta del ser.

Para Tomás, la esencia no es ni la materia ni la forma solas, sino que comprende las dos (*essentia comprehendit materiam et formam*),¹² de hecho, en la definición de esencia, Tomás afirma la necesidad de incluir tanto la forma como la materia.¹³ El problema es que la definición de los seres naturales debe contener la materia, pero el intelecto es inmaterial. Para solucionar esta cuestión, en principio Tomás adopta la noción de *forma corporalis*, que se debe a Avicena.¹⁴ Con ello, Tomás quiere enfatizar la correlación entre forma y materia, que es un rasgo definitorio del aristotelismo físico-metafísico. La forma en cuanto forma se refiere a la materia y, además, la forma natural o el alma humana en cuanto forma corporal también se refiere a la materia o al cuerpo. De este modo, la materialidad constituye un rasgo esencial del ser. No se trata de una relación o hábito predicamental, que debería traducirse por *habitudo accidentalis*, sino que es una relación inherente a la esencia, en este caso del alma humana una vez separada.¹⁵ La *forma corporalis* constituye las tres dimensiones de un ser material, siendo el alma humana la forma del cuerpo humano,¹⁶ de modo que el alma del hombre constituye a un hombre como una unidad en la que se incluye su cuerpo. Como el alma es indivisible su relación con el cuerpo se designa como relación trascendental o *habitudo essentialis*, para explicar cómo el alma en cuanto forma se relaciona naturalmente con el cuerpo en tanto que

¹² Tomás de Aquino, *De ente et essentia*, c. 2, 24-25; *In Metaphysicam*, lib. 5, l. 10, n. 5. Cf. Étienne Gilson, “Éléments d'une métaphysique thomiste de l'être”, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 40 (1973): 7-36, 15; John F. Wippel, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being* (Washington: The Catholic University of America Press, 2000), 203.

¹³ Tomás de Aquino, *De ente et essentia*, c. 2, 54-57.

¹⁴ Cf. Arthur Hyman, “Aristotle's 'First Matter' and Avicenna's and Averroes' 'Corporeal Form'”, en *Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume*, vol. 1 (Jerusalén: American Academy for Jewish Research), 385-406. Tomás de Aquino, *De ente et essentia*, c. 4, 30-33. Sin embargo, Tomás pronto dejó de utilizar la expresión *forma corporalis*, probablemente por su proximidad a la doctrina de la pluralidad de las formas.

¹⁵ Robert A. O'Donnell, “Individuation: An Example of the Development in the Thought of St. Thomas Aquinas”, *The New Scholasticism* 33 (1959): 49-67, 65-66.

¹⁶ Tomás de Aquino, *De ente et essentia*, c. 2, 142-148.

materia. Esta relación implica que la forma en cuanto forma se refiere a la materia, pero también que la forma natural, como es el caso del alma humana se refiere a la materia. La correlación o unidad trascendental entre forma y materia, característica del aristotelismo, puede plantear problemas si consideramos el caso del primer moviente no movido, que es un acto puro, pero habría que considerar que esta correlación se da en otras substancias inmateriales, como las inteligencias y el intelecto humano.

Aunque Platón no explicó el papel de la materia en la individuación, cosa que debemos a Aristóteles, en la síntesis neoplatónica se conservó la prioridad platónica de la relación sobre la substancia. También se conserva en Tomás el rasgo platónico de vincular la individualidad a la unidad trascendental, haciendo de cada criatura humana una imagen y semejanza de Dios. La individuación entra en el campo fideístico, siendo el ser individual una condición trascendental para existir.¹⁷ La primacía de la substancia sobre la relación conlleva que la causa de la individuación se centre en el ente individual mismo, de modo que la primera causa actúa como *telos* último o garantía trascendental de su unidad. La doctrina de la pluralidad de las formas, que encontramos ya en Gilberto Porretano pone en cuestión la unidad e identidad de las cosas sensibles, pues, para Gilberto, lo que es por sí algo (*per se aliquid est*) y es uno (*per se una est*), lo es por tener una forma substancial.¹⁸ La difuminación de la materia que implica esta doctrina lleva a Tomás a reintegrar la materia en la individuación.

Para Tomás, frente a las formas individualizantes del Porretano, Tomás sigue la concepción neoplatónica cristiana para adaptar la concepción aristotélica de la materia como pura potencia en la línea de la noción cristiana de una materia creada que refleja la singularidad de su origen trascendental. Tomás señala que si la materia prima es pura potencia, no podría individuar nada.¹⁹ Tomás resuelva ese problema promoviendo una nueva síntesis de la metafísica aristotélica del acto y el esquema de la participación neoplatónica²⁰ en dos sentidos: sustituye la procesión de los conceptos universales por la plenitud y autodifusividad del acto puro que infunde al ser y el bien a todas las cosas, y amplía la dualidad acto/potencia a los seres que reciben la participación de la pura actualidad. Si Platón había introducido una distinción entre participación y relación, Tomás distingue entre la autodifusividad del bien y el amor en la creación, y la participación de la plenitud divina por la criatura humana. El hombre puede participar en la vida relacional de la Trinidad divina de la visión beatífica incluso en esta vida.²¹ Además,

¹⁷ Adrian Pabst, *Metaphysics. The Creation of Hierarchy* (Michigan/Cambridge: W.B. Eerdmans Publishing Company, 2012), 258-268.

¹⁸ Étienne Gilson, “Note sur les noms de la matière chez Gilbert de la Porrée”, *Revue du Moyen Âge Latin* 2 (1946): 173-176.

¹⁹ Tomás de Aquino, *De princ. nat.*, c. 2, 7.

²⁰ William Norris Clarke, “The Limitation of Act by Potency. St. Thomas: Aristotelianism or Neo-Platonism?”, *New Scholasticism* 26 (1952): 167-194, 190.

²¹ S. Th. I, q. 12. Véase Étienne Gilson, “Sur la problématique thomiste de la vision beatificative”, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire au Moyen Âge* 31 (1964): 67-88; Jacques Maritain, “Réflexions sur la nature blessée et sur l'intuition de l'être”, *Revue thomiste* 68

como nada proviene de la nada, la materia prima no puede preexistir a la forma, por lo que la materia prima debe tener a Dios como su causa primera,²² pues lo que recibe el ser debe tener la capacidad para recibirla, por lo que la materia prima no puede ser pura potencialidad, sino sólo en relación al acto puro, como una capacidad de recibir la actualidad del puro acto de ser.²³ Tanto materia prima como forma están en potencia en relación al ser puramente autosubsistente de Dios, por lo que deben recibir su actualidad del acto de ser divino. En la realidad creada no hay materia pura sin forma, por lo que debe ser creada bajo su forma apropiada (*sub forma*).²⁴

La relación entre la materia prima y la forma substancial no puede ser categorial, pues en ese caso se sobreañadiría a la esencia de la materia, de modo que la materia no sería parte de la esencia de las substancias compuestas.²⁵ El tomista Louis Raeymaeker ha defendido que se trataría de una relación trascendental,²⁶ mientras que Anton Krempel cree que es lógica.²⁷ Según Adrian Pabst la relación de la materia prima a la forma substancial es objetiva y extramental, pudiendo describirse como metafísica. Como la materia es pura potencia, está ordenada a la forma, lo que ya está contenido en la idea divina de la materia,²⁸ pues, siendo pura actualidad, Dios no podría tener la idea de una materia desprovista de ser, salvo como similitud,²⁹ de modo que Dios debe tener la idea del compuesto que sirve como su principio productivo, incluyendo materia y forma.³⁰ La forma de la materia es la potencia que debe ser actualizada. El intelecto humano puede conocer la materia por su relación a la forma, por analogía o proporción. La forma da el ser a la materia (*forma dat esse*), pero la esencia de la substancia compuesta no es sólo la forma, sino la composición de materia y forma.³¹

(1968): 5-41; Olivier Boulnois, “Les deux fins de l’homme. L’impossible anthropologie et le repli de la théologie”, *Les études philosophiques* 9 (1995): 205-222.

²² Tomás de Aquino, *SCG*, II, 16; *S. Th. I*, q. 15, a. 3, ad 3.

²³ Tomás de Aquino, *In I Phys.*, lec. 15.

²⁴ Tomás de Aquino, *De potentia*, q. 13 a. 5, ad 3; *S. Th. I*, q. 44, a. 2, ad 3.

²⁵ Tomás de Aquino, *In I Phys.*, lec. 5; *De ente et essentia*, c. 2.

²⁶ Joseph Onceel, en “Transcendental Thomism”, *The Monist* 58 (1974): 67-85, acuñó la noción: “tomismo trascendental” para designar la doctrina que afirma que existe en la mente una estructura a priori, la luz de la inteligencia, que permite conocer la esencia inteligible y aprehender la existencia sensible, de modo que el conocimiento sensible requiere el añadido de un juicio objetivo tanto para producir formas universales, como para tener la certeza de la existencia de una forma universal en las cosas fuera de la mente, siendo el ser (*esse*) infinito la condición de posibilidad para el juicio de la esencia y la existencia.

²⁷ Anton Krempel, *Philosophie de l’être. Essai de synthèse métaphysique* (Lovaina: Éditions Nauwelaerts, 1947); *La doctrine de la relation chez saint Thomas* (París: Vrin, 1952).

²⁸ Tomás de Aquino, *In Sent.*, d. 36, q. 2, a. 3, ad 3.

²⁹ Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 3, a. 5, ad 3.

³⁰ Adrian Pabst, *Metaphysics. The Creation of Hierarchy*, 322.

³¹ Tomás de Aquino, *De ente et essentia*, c. 2; *In VII Met.*, c. 10, lec. 9, nº 1467.

Tomás considera dos tipos de relación entre materia y forma en las substancias compuestas: la materia prima está en potencia en relación a la forma, que es su acto de ser (*esse*); y la esencia del compuesto, compuesta de materia y forma, está en potencia en relación al acto de ser (*actus essendi*), que actualiza el compuesto completo.³² Las cosas compuestas de materia y forma participan en su acto de ser de Dios, a través de su propia forma y según su propio modo.³³ La substancia compuesta sólo tiene una forma, que comunica su ser a la materia prima, y la unidad de la substancia compuesta se sigue del acto de ser (*actus essendi*) de Dios recibido de un modo diferente en cada compuesto.³⁴ La primera forma substancial que recibe la materia prima es la corporeidad, que informa a toda la materia, de lo que se sigue la dimensión cuantitativa, que implica la no identidad de lugar, y, en consecuencia la posibilidad de recibir diferentes formas.³⁵ Para designar el modo en que esta dimensión individualiza los entes Tomás acabará por utilizar la expresión *materia signata*, que es la materia considerada con la determinación de sus dimensiones, tal como es en la idea divina. La mente debe abstraer esta *materia signata* para poder conocer los universales.³⁶ La materia sólo existe en relación a la forma y la forma substancial siempre es recibida en la materia. Tanto materia como forma son relacionales. La materia es en sí misma relacional, en el sentido de que la dimensión cuantitativa que individualiza la materia prima es una relación real categórica, un *esse in*, no una relación de razón. La forma también es relacional, pues es recibida en una materia particular, siendo relativa a ella, tanto como al acto de ser. La materia particular no puede existir al margen de la forma a la que está ordenada como la potencia está ordenada al acto, y la forma substancial individual no puede existir separadamente de la materia que la limita, como la potencia limita al acto.

Para Pabst, la relación entre materia y forma no es ni accidental, ni lógica, ni trascendental, sino real, porque es objetiva y extramental, siendo metafísica porque implica una relación con formas trascendentales: la relationalidad de Dios y la Trinidad o de las formas angélicas con el acto de ser. La materia es principio de individuación porque está siempre *signata*, determinada a las dimensiones, que las hacen apta de recibir la forma individual, pues la idea divina de la materialidad ordena la materia a la actualidad recibida de la forma.³⁷ En el caso de la unión de cuerpo y alma en el hombre, lo que distingue a un alma de otra numéricamente es la relación a un cuerpo numéricamente distinto.³⁸ De este modo, la materia compuesta es individualizada por la materia y la forma en virtud de la

³² Tomás de Aquino, *De spir. creat.*, q. 1, a. 1, resp.

³³ Tomás de Aquino, *De subst. sep.*, c. 6: “res composita ex materia et forma per suam formam fit participativa ipsius esse a Deo secundum quendam proprium modum”.

³⁴ Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 1, a. 1; *In Boeth. De Trin.*, q. 4, a. 1; *SCG*, II, 58.

³⁵ Joseph Owens, “Thomas Aquinas: Dimensional Quantity as Individuating Principle”, *Mediaeval Studies* 50 (1988): 279-310.

³⁶ Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 2, a. 6; q. 10, a. 5.

³⁷ Tomás de Aquino, *SCG*, II, 81.

³⁸ Tomás de Aquino, *SCG*, II, 75, 6: “Ita haec anima differt ab illa numero solo ex hoc quod ad aliud numero corpus habitudinem habet”.

relación (*habitudo*) del acto de la forma a un cuerpo particular. Esta relación de materia y forma es real, no de razón, y es esencial, no accidental, como lo es la cantidad en la materia, siendo constitutiva tanto de la *materia signata* como de la forma substancial individual. La relationalidad del compuesto se duplica en dos perfecciones: la substancialidad en sí misma y la ordenación a otro, a semejanza de la ordenación del universo a su creador, como en la ordenación de las partes de un ejército a su general, de que hablaba Aristóteles, comparándolo con el orden del universo.³⁹ Para Tomás, mientras que la relación de entre el universo y el Creador es real, la relación entre Dios y la creación es de razón, negando la relación categorial de Aristóteles para individualizar el Bien en Dios, siendo una relación no recíproca, pues aquello por lo que la criatura se refiere a Dios está fuera del género de la criatura,⁴⁰ dado que Dios es *ipsum esse subsistens* y *esse per essentiam*, mientras que la criatura es un *esse creatum* y tiene un *esse participatum*.

El orden recíproco de las causas

En el mundo orgánico complejo tomista, Dios y el mundo creado constituyen un universo-totalidad, cada una de cuyas partes es, a su vez, una totalidad-sustancia. En un importante texto de la *Summa Theologiae* I, q. 45, a. 4, sol., Tomás trata de responder a la cuestión de si “ser creado es o no propio de los seres compuestos y subsistentes”. La solución tomista abre una nueva concepción de la autonomía substancial de los seres creados, que era totalmente desconocida en la metafísica neoplatónica. Según el sentido aristotélico en el que Tomás utiliza la noción de *substantia*, el todo posee una organización sustancial, es decir, sus partes, consideradas en sí mismas, incorporan su función dentro del todo a las notas de su propia esencia. La consecuencia es que cada parte cumple una función específica, que no es intercambiable con la función que cumplen las otras partes. Para que el todo resulte organizado con una organización compleja orgánica es preciso que las partes estén jerárquicamente ordenadas, y aunque todas partes son necesarias en función de la dinámica del todo, hay algunas que cumplen un papel más sustancial, como es el caso, por ejemplo, del corazón o la cabeza en el hombre, o con el príncipe en el estado. Si el universo se considera como un todo, Dios y el mundo creado estarían también ordenados recíprocamente según funciones distintas, pero sin que pudiera obviarse ninguno de los dos polos de una realidad que es común. En la tradición neoplatónica aviceniana, el mundo emana necesariamente del ser divino. Al introducir la mediación de la Voluntad, Tomás le da a la creación un ser contingente; sin embargo, una vez que el mundo ha sido querido y creado, ya no es posible pensar que pudieran existir separadamente el Dios creador y el mundo creado. A diferencia de la lógica platónica del bien, la lógica del amor⁴¹ determina un fin universal para todos los fenómenos, pero no

³⁹ Tomás de Aquino, *De potentia*, q. 7, a. 9, resp.; cf. *In I Sent.*, d. 26, q. 2, a. 1, co.

⁴⁰ Tomás de Aquino, *De potentia*, q. 7, a. 10, co.; *De potentia*, q. 7, a. 8, ad 3; *S. Th.* I, q. 13, a. 7, co.

⁴¹ En la lógica del amor se da una cierta correspondencia entre el intelecto y la voluntad. En el intelecto se establece una cierta relación intencional natural con la verdad, en la

único. Esto hace que el fin dependa funcional y recíprocamente de la pluralidad de los fenómenos. En esta concepción, el *exercitium causal* tomista se corresponde con la noción aristotélica de *energeia*, que constituye la acción manifiesta de la *dynamis* o potencia natural activa, que se difunde en todos los fenómenos del mundo, según graduaciones singulares, conforme a la *physis* característica de cada sustancia singular.

Ciertamente, Tomás no parece encontrar dificultades en atribuir a Dios esta doble condición de presencia inmanente y universal de la actividad-*energeia*, preservando, al tiempo, su carácter trascendente como acto-entelequia. Sin embargo, a menudo, los intérpretes del tomismo han defendido la existencia de una duplicidad estructural en el modo en que Tomás resuelve los problemas de la relación Dios-mundo creado. Así, junto a la fidelidad al tejido conceptual aristotélico en la indagación sobre el mundo físico creado, se encontraría la apelación a la participación platónica o neoplatónica para definir el modo en que la realidad material se relaciona con el Dios puramente espiritual trascendente. Ahora bien, parece que la doctrina de la causalidad basada en la concurrencia recíproca de las causas subordinadas no hace preciso asimilar la intención sintética del tomismo con la pura y simple yuxtaposición de dos modelos explicativos en principio incompatibles. En ese caso, habría que explicar el modo en que se produce la acción o la operación divina absoluta sobre una naturaleza, que, por otro lado, debe ser autónoma, sin menoscabar la potencia de una y otra realidad.

Bajo la forma aparente de una respuesta a quienes tratan de negar acción operativa absoluta de Dios sobre sus criaturas, Tomás soluciona la cuestión en un doble sentido: (1) por un lado, niega que la causa primera y las causas segundas puedan darse separadas unívocamente con su propia virtud y actualidad; (2) y, en segundo lugar, rechaza que la potencia de la criatura consista en una acción inmediata de Dios, que transformaría a las causas segundas en simples causas instrumentales inertes. Esto es lo que afirman quienes pretenden que “no calienta el fuego, sino Dios en el fuego”.⁴² En las criaturas se observan potencias creadas por Dios, que habrían sido hechas en vano si no pudieran ser empleadas en sus operaciones por los seres creados. Dios actúa *en* la naturaleza a modo de causa formal, eficiente y final, como lo hace el artesano en su obra. Del mismo modo que el artesano no puede operar sin que las potencias de las cosas artesanales estén dispuestas para el modo propio de existencia que les va a imponer, así Dios en las cosas creadas según las disposiciones que ya están en ellas. A partir de estas premisas se puede establecer un principio general de la causalidad concurrente subordinada, según la cual “la misma

voluntad la relación natural es la búsqueda del fin como objeto final que apetece su naturaleza (*S. Th. I-II*, q.10, a.1, ad 3).

⁴² Tomás de Aquino, *S. Th. I*, q. 105, a. 5, sol.: “puta quod ignis non calefaceret, sed Deus in igne”.

acción no puede proceder de dos agentes de un mismo orden, pero no hay inconveniente en que una sola y misma acción proceda de dos agentes como primero y segundo".⁴³

La concurrencia recíproca es un modo de necesidad mutua de Dios y las criaturas en sus operaciones propias. Ciertamente, Dios no necesita de la creación para su actividad, pero, una vez que su suprema previsión y el desbordamiento amoroso de su Ser han producido el mundo, la acción divina se relaciona necesariamente con este mundo que es una semejanza del propio Dios. Frente a la incommensurabilidad entre el Dios-Uno y el mundo material de la multiplicidad y del no-ser, que defiende la tradición neoplatónica, Tomás establece entre Dios y su creación una relación de *similitud participativa*. La criatura racional es imagen del Creador, no sólo "de vestigio", como seres de naturaleza absolutamente diferente, aunque tampoco "de imagen", como el Padre con el Hijo, sino "a imagen" en tanto expresión perfecta de lo que significa la semejanza analógica de lo igual en lo diferente.⁴⁴ La relación entre Dios y el mundo tiene una naturaleza sustancial propia, lo que impide que los dos términos, que son sus extremos, se puedan dar metafísicamente separados. De este modo, la concurrencia causal en el tomismo viene a representar el *analogon* doctrinal de la unidad compleja de la naturaleza-sustrato (*hypokeimenon, ousia*) en el aristotelismo originario. La imagen tomista del universo representa una síntesis entre la autonomía y la dependencia respecto de Dios. Así, sobre el tejido de la doctrina aristotélica de las cuatro causas, Tomás concibe a los seres creados como dotados de una potencialidad y una operatividad propias. Dios aparece como el primer eslabón de una cadena compleja de causas y efectos, en la que se encuentran integrados todos los fenómenos del mundo material con los del orbe celeste, e incluso con la actividad del mismo Dios.

Para llevar a cabo este proyecto sintético se precisa una doctrina de la causalidad en que cobran una importancia especial las nociones de causa primera, remota, próxima o instrumental. El espacio unitario por analogía en que concurren Dios y el mundo creado, el primer orden de concurrencia se da en la acción recíproca entre la *causación primera* de Dios y la *causación segunda* de la criatura *según su modo propio* de operar. Ambas acciones son totales en su propio orden, esto es, se dan autónomamente por su carácter sustancial, de manera que, en sí mismos, tanto Dios como las criaturas poseen todos los elementos necesarios para efectuar sus operaciones propias sin requerir de una acción extrínseca. Ahora bien, la necesaria concurrencia de la acción de Dios y la totalidad de la actividad de las criaturas no significa que ambas realidades estén en un plano de igualdad formal. De ahí que se añada la subordinación de las causas dentro del orden de la reciprocidad. Este movimiento recíproco hace que el mundo creado se ordene jerárquicamente de un modo planificado intelectualmente como corresponde a la providencia divina, la graduación de la energía natural, correlato del ejercicio de la potencia activa de Dios. La confluencia del

⁴³ Tomás de Aquino, *S. Th. I*, q. 105, a. 5, ad 2: "una actio non procedit a duobus agentibus unius ordinis, sed nihil prohibet quin una et eadem actio procedat a primo et secundo agente".

⁴⁴ Tomás de Aquino, *S. Th. I*, q. 4, a. 3.

orden, la jerarquía, el bien, la energía y la relación causal, que es propia del tomismo, explican la forma peculiar que adquiere la transmisión causal por grados.⁴⁵

Aquí es donde alcanzan su especial significación las nociones de causa remota y próxima, que serán sometidas a crítica en el texto escotista que comentamos. Evidentemente, Dios posee un grado de ser muy superior al de la criatura, cuyo ser depende por entero del acto creador divino y de la presencia constante de Dios en la naturaleza. Retomando, al menos nominalmente, el esquema aristotélico del primer motor que mueve sin ser movido y los motores intermedios que mueven movidos, Tomás construye un espacio de causación en que Dios aparece siempre como la causa primera y última, remota, de todas las relaciones causales que son segundas, instrumentales y próximas. A partir del principio de la autonomía sustancial, es claro que las causas instrumentales no son meramente pasivas, sino que poseen su actividad propia. Ahora bien, la existencia de causas próximas y remotas en sí mismas genera una diversificación de la energía causal por grados, que coincide con la posición en la jerarquía del ser de las causas y los efectos.

Conclusiones

La tradición aristotélica ha distinguido entre la relación que liga dos realidades por la posesión propia de una misma determinación específica, y una relación que liga dos realidades entre ellas, a las que penetra de parte a parte, que es la relación preconstitutiva o “trascendental”, ante todo aplicada a materia y forma. Este tipo de relación constituye uno de los rasgos más significativos del aristotelismo, compartido por el pensamiento metafísico-teológico de Tomás de Aquino.

Tomás dibuja un cuadro jerárquico en que Dios se sitúa como ser *per se*, causa remotísima, primera, de todas las relaciones causales que son segundas, instrumentales y próximas, según el grado de proximidad o lejanía a la causa remota.⁴⁶ Desde luego, es de este punto de vista que hay que entender el peculiar sentido que adquiere en el tomismo aristotélico la noción de participación, como *similitud participativa*. Aquí se da una semejanza por grados de la criatura respecto del creador en cuanto a su ser, a su forma y a su operación, pero, también, respecto de la potencia causal. Así, las causas creadas son siempre segundas respecto de la causa primera y son causas próximas respecto de la causa remota, de modo que Dios actúa causalmente como causa primera y remota en (*in*), a través de (*per*), desde (*ex*) las causas segundas próximas.

En definitiva, para Tomás Dios es causa primera, lo que significa que actúa como causa remota de todos los efectos en el mundo creado. Y también es causa remota, porque Dios no interviene directamente en los acontecimientos del mundo, sino que lo hace a través de causas naturales interpuestas, que constituyen el orden de las causas segundas en una

⁴⁵ Tomás de Aquino, *SCG*, II, VI, 6.

⁴⁶ Comentario a la “Ética a Nicómaco”, lib. I, lec. 2, 30.

ordenación de proximidad por grados respecto de la causa primera. Se aprecia cómo el tomismo trata de respetar el sentido metafísico de la causación aristotélica, sin debilitar el papel creador y providente de la figura de la divinidad creadora. La actividad causal proviene de Dios, el único ser que es acto *per se*, y que puede, por tanto, donar esa actividad a las causas segundas que sólo pueden causar *per alium*, esto es, por la actividad divina. Esto no equivale, sin embargo, a separar absolutamente el mundo creado respecto del Creador, pues la actividad del propio Dios está presente en cada acto causal del mundo, en cuanto *causa primera remota activa* de todas las relaciones causales segundas, que constituyen grandes cadenas de actividad, de una extrema complejidad, constituyendo el universo orgánicamente organizado.

El resultado de esta exposición es un mundo que manifiesta la presencia inmediata de Dios, y que, al mismo tiempo, es el medio en que Dios se manifiesta, pues así lo ha elegido desde toda la eternidad. Se establece así un orden de causación que se corresponde perfectamente con la imagen de un Dios que se ocupa amorosa y constantemente de sus criaturas, fundamentalmente porque la creación no es un añadido a Dios, sino una realidad complementaria de la propia divinidad, que ya no “podría” prescindir de su existencia, una vez creada. La divinidad tomista es el Dios-Amor, que, como lo ha caracterizado Gilson, se desborda hacia sus criaturas, no impelido por la necesidad, como suponían el emanantismo neoplatónico, sino por “sobreabundancia de ser”.⁴⁷ El Dios de la Inteligencia y el de la Voluntad parecen encontrar en Tomás una armoniosa unión, que, no obstante, será muy pronto disuelta por la crítica escotista.

Francisco León Florido
fleonflo@ucm.es

Fecha de recepción: 08/05/2025

Fecha de aceptación: 05/06/2025

⁴⁷ Gilson representaría una posición sincrética en la consideración del tomismo como el punto de confluencia entre las tradiciones neoplatónica y aristotélica. La justificación filosófica de la creación deja traslucir claramente esta perspectiva: *El Tomismo. Introducción a la filosofía de santo Tomás de Aquino* (Pamplona: EUNSA, 1978), 214. Se ve cómo se ensamblan aquí los conceptos neoplatónicos platonizantes, como la sobreabundancia de ser o la participación, con la defensa aristotélica de la contingencia en el rechazo de la necesidad.

SOBRE EL HOMBRE Y SU NATURALEZA RACIONAL: DE SIBIUDA A MONTAIGNE*

ON MAN AND HIS RATIONAL NATURE: FROM SIBIUDA TO MONTAIGNE

Raquel Lázaro-Cantero

Universidad de Navarra

Resumen

El artículo ensaya una suerte de diálogo entre Montaigne y Sibiuda. Aunque ambos autores tienen interrogantes distintos, también comparten intereses comunes. Sibiuda se pregunta por el destino último del hombre y su naturaleza racional; mientras que Montaigne quiere aprender el arte de vivir desde la sola condición humana. No obstante, también ambos están interesados en que el hombre se conozca y no esté extraviado, como fuera de su verdadera patria. Sus respuestas serán contrapuestas, pero todavía en un marco antropocéntrico y antropomórfico de orden cognoscitivo. Sibiuda propone explorar el libro de las criaturas o libro de la naturaleza en sintonía perfecta con el libro de la Sagrada Escritura. En cambio, Montaigne va a proponer un nuevo libro, sus *Ensayos*, que será una síntesis sobre la ciencia del hombre, contrapuesta a la de Sibiuda.

Palabras clave

Sibiuda; Montaigne; hombre; libro; naturaleza

* Esta publicación es parte del proyecto de I+D+i, ayuda PID2021-126133NB-I00, financiado por MCIN/AEI/10.13039/501100011033, FEDER Una manera de hacer Europa. Existe una primera versión de este artículo en francés: Raquel Lázaro-Cantero, “Dialogue entre Raymond Sebond et Montaigne: comment remédier à l’égarement de l’homme?”, *Bulletin de la Société internationale des amis de Montaigne: Montaigne et l’Espagne* 76 (2023): 75-98. La versión actual ha sido revisada y ampliada tanto en el texto como en la bibliografía. Quiero agradecer muy sinceramente a la Dra. María Jesús Soto su invitación a participar en este volumen, que quiere ser un homenaje a la muy querida investigadora y amiga Laura Corso.

Abstract

The article aims to establish a kind of dialogue between Montaigne and Sibiuda. Although both authors pose different questions, they also share common interests. Sibiuda wonders about the ultimate destiny of man and his rational nature, while Montaigne seeks to learn the art of living based solely on the human condition. Nevertheless, both are interested in man coming to know himself and not being lost, as if exiled from his true homeland. Their answers will be opposed, but still within an anthropocentric and anthropomorphic cognitive framework. Sibiuda proposes exploring the book of creatures or the book of nature, in perfect harmony with the book of the Holy Scriptures. Montaigne, on the other hand, proposes a new book –his *Essays*– which will serve as a synthesis of the science of man, in contrast to Sibiuda's approach.

Keywords

Sibiuda; Montaigne; Man; Book; Nature

1. Introducción

Quisiera establecer un diálogo entre Ramón de Sibiuda y Michel de Montaigne. El autor de los *Ensayos* conoce muy bien al catalán, pues ha traducido al francés su obra: *Libro de las criaturas o Teología natural*,¹ primero en 1569 y de nuevo en 1581. Montaigne le dedica además el capítulo doce del libro segundo de sus *Ensayos*: “Apología de Ramón Sibiuda”, el más largo de su producción y escrito probablemente en 1578,² dos años antes de que la primera edición de su obra viera la luz. Este capítulo comienza como una defensa del libro

¹ El libro se termina en 1436, poco antes de morir su autor. Sobre los manuscritos, las ediciones, las traducciones y el título de la obra se puede ver: Ramón Sibiuda, *Tratado del amor de las criaturas. Libro tercero de Libro de las criaturas*, traducción, prólogo y notas de A. M. Arancón (Madrid: Tecnos, 1988), 53-56; José Luis Sánchez Nogales, *Camino del hombre a Dios. La teología natural de Ramón Sibiuda* (Granada: Facultad de Teología, 1995), 10-60; Jaume de Puig i Oliver, *La filosofía de Ramon Sibiuda* (Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 1997), 29-46. Citaré la obra de Sibiuda desde la edición francesa: Raymond Sebond, *Théologie naturelle* (1569; 1581), vol. 1, traducido por M. de Montaigne y editado por A. Frigo (París: Classiques Garnier, 2022). Citaré a partir de ahora como *Théologie naturelle*, número de capítulo y página. Citaré también en pie de página el texto en latín o su referencia desde la edición parcialmente crítica de Raimundus Sabundus, *Theologia naturalis seu Liber creaturarum*. Faksimile-Neindruck der Ausgabe Sulzbach 1852, con introducción literaria y edición crítica del prólogo y del título I de F. Stegmüller (Stuttgart/Bad Cannstatt, 1966), anotando en este caso *Theologia naturalis*, título y página.

² Véase Michel de Montaigne, *Los Ensayos* (según la edición de 1595 de Marie de Gournay), prólogo de Antoine Compagnon, editado y traducido por J. Bayod Brau (Barcelona: Acantilado, 2007), 1696. A partir de ahora citaré como *Ensayos*, libro, capítulo y página. Citaré también a pie de página el texto original francés o su referencia desde Michel de Montaigne, *Les Essais de Montaigne*, editado por P. Villey, vols. 2, I et II (París: PUF, 1978), anotando *Les Essais*, volumen, libro, capítulo y página.

de Sibiuda; pero acaba siendo una “presentación metódica” de argumentos y opiniones que contradicen la propuesta especulativa del catalán.³ Sibiuda ofrece un nuevo método y una argumentación que justifiquen razonablemente las verdades de la fe cristiana, de modo que cualquiera las pueda conocer. Montaigne admira y reconoce el esfuerzo intelectual de Sibiuda; sin embargo, está convencido de que la fe es obra de la gracia, y que su verdad se muestra mejor por la caridad y bondad de los creyentes que por la razón.⁴ No obstante, si hubiera que defender la fe, antes que aportar argumentos racionales sobre sus artículos, resultaría mejor mostrar el orgullo, vanidad, presunción y necedad de la razón humana; pues el escepticismo, antes que el racionalismo o el más puro estoicismo, sería el camino más seguro hacia ella.⁵ El francés dedicará casi trescientas páginas a mostrar la falibilidad y el precario juicio de la razón humana.⁶ Ahora bien, ¿qué habría dicho Sibiuda de la obra de Montaigne si la hubiera podido leer? Ensayaremos una respuesta al final de estas páginas.

Para comprender el pensamiento de ambos autores y su relación, quisiéramos establecer un primer punto de partida al que llamo “filosofías en contexto”. La filosofía propiamente no es un saber de contexto, dado que pretende un saber de totalidad y universalidad; frente a esto el contexto aporta siempre un elemento particular: ciñe a un tiempo histórico que aporta sentido. Para quien filosofa, aunque se remonte más allá de la particularidad de espacio y tiempo, el momento histórico en que se inserta su ejercicio del pensar y su búsqueda de sabiduría aporta una perspectiva desde la cual el mundo se le presenta problemático. La perspectiva espaciotemporal hace que la realidad comparezca problematizada de una determinada manera, justificando así el ejercicio mismo del filosofar como interrogante. Aplicando esto a nuestros autores, diremos que

³ Ver Frédéric Brahami, *Le scepticisme de Montaigne* (París: PUF, 1997), 13 y 28.

⁴ *Ensayos*, II, 12, 633 y 635. *Les Essais*, I, II, 12, 440-1 y 442.

⁵ Véase Brahami, *Le scepticisme de Montaigne*, 43, 51 y 53.

⁶ Sirva como ejemplo este pasaje, *Ensayos*, II, 12, 843: “las cosas no residen en nuestro interior en su propia forma y esencia [...] si recibíramos alguna cosa sin alteración, si las aprehensiones humanas fuesen lo bastante capaces y firmes para captar la verdad por nuestros propios medios, dado que esos medios son comunes a todos los hombres, la verdad pasaría de mano en mano del uno al otro. Y habría al menos una cosa en el mundo, entre todas las que existen, que lo hombres creerían con un acuerdo universal. Pero el hecho de que no se vea proposición alguna que no esté sujeta a debate y controversia entre nosotros, o que no pueda estarlo, muestra muy bien que nuestro juicio natural no capta con toda claridad aquello que capta [...] infinita confusión de opiniones”. *Les Essais*, I, II, 12, 562: “Que les choses ne logent pas chez nous en leur forme et en leur essence [...] si de nostre part nous recevioins quelque chose sans alteration, si les prises humaines estoient assez capables et fermes pour saisir la verité par noz propes moyens, ces moyens estans communs à tous les hommes, cette verité se rejecteroit de main en main de l'un à l'autre. Et au moins se trouveroit il une chose au monde, de tant qu'il y en a, qui se croiroit par les hommes d'un consentement universel. Mais ce, qu'il ne se void aucune proposition qui ne soit debatue et controversée entre nous, ou qui ne le puisse estre, montre bien que nostre jugement natural ne saisit pas bien clairement ce qu'il saisit [...] cette infinite confusion d'opinios”.

sus contextos son muy diferentes, así como las perspectivas desde las que problematizan la realidad; pero, aun con todo, sus interrogantes convergen.

Sibiuda (1385-1436) vive un cambio de siglo, donde se respiran las tesis de Joaquín de Fiore: se extiende la conciencia de que el mundo se acaba.⁷ Ante este horizonte es urgente que la salvación alcance a los más posibles, incluidos aquellos que aún desconocen las verdades de la fe, a fin de que todos se encaminen a su destino último: la vida eterna. La obra de Sibiuda tiene una finalidad marcadamente pastoral; si bien, como advierte Hegel,⁸ es auténtica filosofía, más cerca del neoplatonismo que del estilo abstracto escolástico. Ramón Pou la califica como una filosofía de carácter existencial, marcadamente antropológica, y la sitúa en una línea racional y especulativa, no en la reflexión religiosa.⁹ Sánchez Nogales subraya “la concepción soteriológica, apologética y catequética de la ciencia sibiudiana”,¹⁰ que se trata de una filosofía popular y catequética que, de una parte, lo acerca a la ciencia de Ramón Llull y, de otra, lo distancia de la escolástica.¹¹ También Jaume de Puig i Oliver destaca el trabajo conjunto entre filosofía y teología presente en la obra de Sibiuda, puntualizando que no se trata de una filosofía de la religión, pero sí de una filosofía para la religión, incidiendo una vez más en la intención sibiudiana de corte apologético. Sibiuda hará aportaciones antropológicas, según Puig i Oliver, pero no como humanista, sino como teólogo influenciado por Llull, al tiempo que con un claro intento de agustinizarlas.¹²

Sibiuda está a caballo entre el mundo medieval y el mundo moderno; es propiamente un pensador renacentista que no renuncia a los nuevos aires antropológicos del siglo XV, ni a los nuevos métodos del saber, ni a lo esencial de la revelación cristiana. Alexander Fidora señala, con notable acierto, que la “ciencia del hombre” que nos propone Sibiuda se inserta en una importante tradición medieval, tanto por la referencia a la ciencia como al hombre. Respecto a lo primero, Fidora nos recuerda que la ciencia enlaza con una reflexión metodológica, donde es clave familiarizarse con los principios; con relación al hombre, el mismo autor sale al paso de la objeción sobre si se puede hablar de antropología en la Edad Media, resolviendo que al menos se puede hablar de un interés

⁷ Véase Ramón Pou, “La antropología del *Liber creaturarum* de Ramón Sibiuda”, *An. Sacra Tarragonensis* 42 (1969): 211-270, 213. Según Fiore el mundo llegaría a su fin en el año 1400.

⁸ Véase Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, vol. III, editado por W. Roces, vol. III (Méjico: Fondo de Cultura Económica, 1955), 148.

⁹ Véase Pou, “La antropología del *Liber creaturarum*”, 251.

¹⁰ José Luis Sánchez Nogales, *Camino del hombre a Dios. La teología natural de Ramón Sibiuda* (Granada: Facultad de Teología, 1995), 323. Sobre el mismo punto insiste el autor también en la página 512.

¹¹ Véase Sánchez Nogales, *Camino del hombre a Dios*, 219 y 259-261. Subraya Nogales como a pesar de la notable filiación de la obra del catalán en relación con la del mallorquín, el primero rompe con el farragoso aparato lógico del segundo, acentuando más las razones cordiales, tan propias de la tradición franciscana, que será otra de las importantes fuentes que están a la base de la obra de Sibiuda.

¹² Véase Jaume de Puig i Oliver, *La filosofía de Ramon Sibiuda* (Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 1997), 269-271.

por preguntas que se pueden llamar antropológicas. El enlace de las dos cuestiones explica que la “reivindicación metodológica es la gran innovación de Ramón Sibiuda que nos permite clasificar su Antropología Filosófica en el sentido moderno de la palabra”.¹³ La tensión entre Teología, Filosofía y Antropología caracteriza la obra del catalán,¹⁴ como también han puesto de manifiesto otros estudiosos, si bien matizando los acentos del racionalismo que Sibiuda expone. Así Sánchez Nogales habla de una “racionalismo apologético” que aporta razones necesarias, y entre las condiciones previas exige la “iluminación divina” y la “limpieza del Pecado Original”.¹⁵ El mismo Fidora señala también que Sibiuda distingue entre conocer y comprender, por lo tanto, llegar al conocimiento de los misterios de la fe no significa agotarlos racionalmente ni que se pueda prescindir de su carácter sobrenatural; no está en su propósito naturalizar la religión, sino que más bien: “reconoce la sobrenaturalidad de las verdades de la fe, aunque parte de la premisa de que a través de la revelación estas han llegado a formar parte de la historia y, con ello, también de la realidad del hombre, por lo cual pueden ser consideradas hasta cierto punto objeto de estudio de la Antropología”,¹⁶ si bien esta cuenta con un fundamento metodológico autónomo.

Ramón Sibiuda es teólogo, filósofo y médico. Enseñó en la Universidad de Toulouse, de la que posiblemente fue rector.¹⁷ Se inserta en las llamadas “filosofías de la concordia”¹⁸ que buscan: superar la crisis de la Iglesia tras el cisma de Avignon, alejarse lo más posible de la última escolástica y renovarla, abrirse a nuevos modos y objetos de conocimiento, ir

¹³ Alexander Fidora, “La relación entre Teología y Antropología filosófica en el ‘Liber creaturarum’ de Ramón Sibiuda”, *Revista Española de Filosofía Medieval* 8 (2001): 177-186, 181.

¹⁴ Véase Fidora, “La relación entre Teología y Antropología filosófica en el ‘Liber creaturarum’ de Ramón Sibiuda”, 178.

¹⁵ Sánchez Nogales, *Camino del hombre a Dios*, 195.

¹⁶ Fidora, “La relación entre Teología y Antropología filosófica en el ‘Liber creaturarum’ de Ramón Sibiuda”, 185.

¹⁷ Véase Jaume de Puig i Oliver, “Cinc documents tolosans sobre Ramon Sibiuda”, *Arxiu de textos catalans antics* 10 (1991): 298-302, 298. Véase también Sánchez Nogales, *Camino del hombre a Dios*, 141.

¹⁸ Véase José Luis Fuertes Herreros, “La ciencia del verdadero conocimiento y del verdadero amor en el *Liber Creaturarum* (*Libro de las Criaturas*) de Ramón Sibiuda (†1436)”, *Revista Española de Filosofía Medieval* 14 (2007): 63-78, 66, 68 y 73. El Concilio de Basilea (1431-1437) quiere vivificar la cristiandad, neutralizando el averroísmo y nominalismo. Aquel alienta a renovar las Universidades y acentuar la grandeza del conocimiento humano. Se busca ante todo una “filosofía nueva” que explore la vía de la razón, del amor y de la estética. Comenta Fuertes Herrero que se buscaba una “filosofía de la concordia y de la renovación”. En el fondo Basilea alentaba a repensar la modernidad naciente, para promover una filosofía que sirviera a los hombres por el hecho de ser hombres y, al mismo tiempo, a despertar lo divino en él, empujarlo hacia una verdadera sabiduría; bastaría con seguir “los requerimientos de nuestra noble condición”. En este horizonte se insertan las obras de Nicolás de Cusa y Sibiuda. En sintonía con esto, apunta Puig i Oliver: “Sibiuda busca conversiones intel·lectuals”, De Puig i Oliver, *La filosofía de Ramon Sibiuda*, 277.

más allá de la doble verdad averroísta¹⁹ y, por último, generar una nueva ciencia centrada en el hombre, para subrayar su dignidad y capacidad intelectual en consonancia con la fe. Este contexto es clave para entender el sentido de la filosofía de Sibiuda en tanto que *ciencia del hombre*.

El contexto de Michel de Montaigne es otro (1533-1592). Ha transcurrido prácticamente un siglo desde la obra y muerte de Sibiuda. Europa ha quedado dividida a raíz de la Reforma protestante. Las consecuencias graves de esta ruptura dentro del mundo cristiano se dejan sentir en el espacio público: de una parte, una violencia extrema en forma de guerras de religión y, de otra, notables gérmenes de corrupción institucional. En este contexto, para Montaigne resulta urgente solucionar el principal problema: cómo vivir.²⁰ En qué consiste el arte de vivir bien en medio de un mundo que externamente se desmorona en sus instituciones, en sus leyes y costumbres.²¹ Montaigne insiste en que no hace filosofía,²² pero es filósofo cuando se compromete en la búsqueda de una sabiduría práctica como forma de vida.²³ Montaigne retoma particularmente la tarea socrática del propio conocimiento: se quiere conocer a sí mismo, Michel de Montaigne, en su condición humana y mal formada, sabiendo que “cada hombre comporta la forma entera de la condición humana”.²⁴ Ahora bien, lleva cabo esta tarea sentando ya algunas premisas de la incipiente modernidad temprana. El ensayista ofrecerá una sabiduría moral de orden

¹⁹ Véase Hans Blumenberg, *La legalidad del mundo* (Barcelona: Paidós, 2000), 65. Véase también Sánchez Nogales, *Camino del hombre a Dios*, 8, 201 y 317.

²⁰ Véase *Ensayos*, I, 25, 204 y II, 6, 546. Véase *Les Essais*, I, I, 26, 159 et I, II, 6, 379.

²¹ Véase *Ensayos*, II, 12, 638; *Ensayos*, III, 1, 1181; *Ensayos*, III, 2, 1211; *Ensayos*, III, 9, 1410: “La corrupción del siglo se forma merced a la contribución particular de cada uno de nosotros. Unos aportan la traición, otros la injusticia, la irreligión, la tiranía, la avaricia, la残酷, en la medida en que son más poderosos; los más débiles aportan la sandez, la vanidad, la ociosidad –yo soy uno de estos– [...] En una época en la que hacer el mal es tan común, limitarse a hacer algo inútil es casi loable”. Finalmente, *Ensayos*, III, 10, 1525: “Los hombres de hoy en día están tan acostumbrados a la agitación y a la ostentación que la bondad, la moderación, la equidad, la constancia y demás cualidades apacibles y oscuras ya no se perciben”. Véase *Les Essais*, I, II, 12, 444; *Les Essais*, II, III, 1, 791; *Les Essais*, II, III, 2, 811; *Les Essais*, II, III, 9, 946: “La corruption du siècle se fait par la contribution particulière de chacun de nous: les uns y conferent la trahison, les autres l'injustice, l'irreligion, la tyrannie, l'avarice, la cruauté, selon qu'ils sont plus puissans; les plus faibles y apportent la sottise, la vanité, l'oisiveté, desquels je suis [...] En un temps où le meschamment faire est si commun, de ne faire qu'inutilement il est comme louable”. Finalmente, *Les Essais*, II, III, 10, 1021: “Nos hommes sont si formez à l'agitation et ostentation que la bonté, la moderation, l'égalité, la constance et telles qualitez quietes et obscures ne sentent plus”.

²² *Ensayos*, III, 9, 1416: “No soy filósofo”. *Les Essais*, II, III, 9, 950: “Je ne suis pas philosophe”. Véase Raquel Lázaro-Cantero, “La ciencia del hombre en Michel de Montaigne: *vox naturae, vox rationis, vox fidei*”, en *Vox naturae, vox rationis. Conocer la naturaleza y la ley en la Edad Media y la Modernidad Clásica*, editado por M. J. Soto-Bruna y L. Corso de Estrada (Hildesheim: Olms, 2016), 189-212.

²³ Véase *Ensayos*, I, 25, 210. *Les Essais*, I, I, 26, 163. Véase también: Joan Lluís Llinàs, “La idea de filosofía en Montaigne. Entorn a un fragment dels Assaigs”, *Taula. Quaderns de pensament* 31-32 (1999): 67-78.

²⁴ *Ensayos*, III, 2, 1202. *Les Essais*, II, III, 2, 805: “chaque homme porte la forme entiere de l'humaine condition”.

natural sin alusión a una fe sobrenatural, sin que la filosofía y la teología trabajen juntas, y posicionándose como escéptico y, por tanto, rebajando con mucho la capacidad y alcance de la racionalidad humana, así como su posibilidad para alcanzar conocimientos científicos. Desconfía de la ciencia.

Si los contextos de nuestros autores son tan diferentes, ¿en base a qué establecer un diálogo entre ellos? Nos atrevemos a decir que por vías distintas, e incluso contrapuestas en algunos puntos, en ambos autores laten tres cuestiones en común que permiten un acercamiento entre ellos:

1. Para ambos es esencial que el hombre se conozca. Pero sobre todo que se conozca experiencialmente, esto es, sin mediaciones ni por autoridades ajenas, sino ahondando en uno mismo, hasta alcanzar un saber de sí y por sí mismo.
2. Desde ese conocimiento ambos autores esperan que el hombre no se pierda, que no ande más en extravío, fuera de su verdadera patria, ajeno a su auténtica casa. Si bien serán distintos los caminos y las soluciones propuestas, ambos autores desean que el hombre aprenda a estar en el lugar y espacio que le es más propio: en sí mismo, y esto comporta el gobierno de las pasiones y algunas virtudes. Para Sibiuda las principales virtudes son el amor, la justicia y la alegría; mientras que en Montaigne las virtudes protagonistas serán la moderación, el orden y la constancia. Ambos previenen contra la tristeza: la pasión que más estorba ser feliz.
3. Sibiuda y Montaigne apuestan por la vía natural para que el hombre salga de su extravío y sea feliz, si bien el modo de concebir lo natural es diferente en ambos autores. Para Sibiuda, lo natural es confiar en el uso de la razón: nada hay más propio y distintivo en el hombre; con la razón asciende hasta el conocimiento de su destino eterno en Dios. El catalán considera al hombre desde su naturaleza racional y en abierta comunicabilidad con lo divino. Montaigne, en cambio, considera que lo natural para el hombre es su condición, donde el alma racional comparece unida al cuerpo, sintiendo siempre el peso de lo material. El hombre, entonces, ha de conocer y reconocer sus límites sensibles para atenerse a ellos y no pretender ir más allá. No es posible razonablemente acceder al Ser, ni cabe comunicación con lo divino, ni desprenderse totalmente de los sentidos. Nuestras imágenes de lo divino siempre sufren de nuestras conjeturas, analogías y representaciones fallidas.

Ahora que hemos establecido los puntos en común del ejercicio dialógico, podemos establecer una suerte de conversación entre ambos autores, a raíz de la cual intentaré mostrar las siguientes tesis:

- a. Frente al libro que propone Sibiuda como camino natural, para que cualquier hombre alcance experiencialmente su conocimiento y el conjunto de verdades que necesita para salvarse de su extravío, a saber, el libro de las criaturas o libro de la naturaleza –en sintonía perfecta con las verdades que muestra el libro de la

Sagrada Escritura–, Montaigne nos va a proponer un nuevo libro, sus *Ensayos*, resultado de tomar sobre sí la tarea de conocerse, no de modo superficial, sino con exhaustividad y seriamente, sometiéndose a un largo retiro intelectual que le permita permanecer dentro de sí, alejado de la ruidosa y fortuita exterioridad del espacio público, que siempre amenaza con sacarnos fuera de nosotros mismos. Especialmente el libro III de *Los Ensayos* constituye una síntesis de la propuesta montaignista como ciencia del hombre centrada en el arte de vivir, frente al camino de ascenso racional hasta Dios desde la observación del mundo creado que brinda Sibiuda.

- b. Con relación a la fe, Montaigne resulta más ortodoxo teológicamente frente a la perspectiva racionalista que Sibiuda aplica a los artículos de la fe; si bien filosóficamente en orden a preparar una suerte de preámbulo racional para la fe, quien resulta más coherente será Sibiuda frente al escéptico Montaigne.
- c. Finalmente, Sibiuda nos abre a un antropocentrismo vinculado al teocentrismo²⁵ y a la divinización del hombre; en cambio, Montaigne esboza un antropocentrismo de orden particular sin vínculo filosófico con el teocentrismo, si bien se adivina por sus “opiniones filosóficas” que cada hombre particular ha de dar culto a la divinidad de algún modo, pues nada más contrario a la natural condición del hombre que el ateísmo. El hombre no está llamado a elevarse filosóficamente hasta lo divino, sino a circunscribirse en los límites de su condición natural del modo más ordenado, constante y alegre posible. En ambos se percibe un antropomorfismo: el mundo se entiende metódicamente –en el caso de Sibiuda–, o bien, se percibe sensiblemente –en el caso de Montaigne– al modo del hombre.

Finalmente, intentaremos dar una posible respuesta de Sibiuda a Montaigne, del mismo modo que Montaigne “ensayó” su propia respuesta al catalán en el capítulo más estudiado y citado de los *Ensayos*: “Apología de Ramón de Sibiuda”.²⁶

2. Sibiuda y la ciencia del hombre

Para Sibiuda, el conocimiento de sí es el objetivo primero que persigue la ciencia del hombre, tal como nos propone en el prólogo de su *Libro de las criaturas*.²⁷ Se trata de una ciencia nueva que se adquiere haciendo solo uso de la razón y se aprende metódicamente. Esta ciencia concierne al hombre en tanto que hombre.²⁸ En esa ciencia nueva cada uno

²⁵ Tesis ya sostenida por Pou; si bien no la extiende comparativamente con Michel de Montaigne. Véase Pou, “La antropología del *Liber creaturarum*”, 223, 232, 242 y 253.

²⁶ Véase *Ensayos*, II, 12, 628-913. *Les Essais*, I, II, 12, 438-604.

²⁷ Véase *Théologie naturelle*, “Preface de l'autheur”, 96-101. Véase *Theologia naturalis*, “Prologus”, 26*-39*.

²⁸ Véase *Théologie naturelle*, chap. 1, 102-103: “Mais il n'y a rien plus familier, plus interieur et plus propre à chacun, que soy-mesme à soy: il s'ensuit donc, que tout ce qui est verifié de quelque chose

aprende cuál es en esencia su bien. Esta ciencia, a su vez, tiene su núcleo en la ciencia del amor (capítulos 129-173)²⁹ y le exige al hombre un ascenso racional, hasta llegar a alcanzar la unión con la realidad más noble que el hombre es capaz de conocer, y con la cual establecer un vínculo de amor, a saber, Dios en tanto que Creador, Redentor y Dador del ser al hombre, y de todos sus otros bienes.

Sibiuda advierte en el prólogo que no hacen falta otras ciencias previas para aprender la ciencia del hombre: ni gramática, ni lógica, ni metafísica, ni física. La ciencia del hombre aprendida no se olvida, ni se pierde. Se gana con ella no solo el conocimiento de quién es el hombre y quién es Dios, sino también todas aquellas verdades que el hombre necesita para salvarse, contenidas en el libro revelado, la Sagrada Escritura. El libro de la naturaleza y el libro de la Sagrada Escritura coinciden en su contenido de verdad de modo cierto, seguro y según una experiencia interior; de modo que cada uno acaba sabiendo con evidencia y de modo infalible todas aquellas verdades. Este aprendizaje se adquiere, no en virtud de la autoridad de otro, sino por la vía de la interioridad reflexiva y afectiva, partiendo de la observación empírica, pero elevándose especulativamente con una rica argumentación hasta una experiencia sapiencial, también de orden amoroso. La percepción de la que parte Sibiuda es empírica, pero lo percibido va más allá de lo sensible, pues se remonta también a lo espiritual.³⁰

¿Cómo alcanzar todo ello? Aprendiendo a usar la vía natural de la razón. Su método comienza con la observación del mundo externo natural; a partir de ahí, se asciende gradual y comparativamente desde todo lo creado, comenzando por lo inerte (elementos básicos: agua, tierra, etc.), de ahí se pasa a lo vivo (plantas, árboles, etc.), desde lo vivo se

par elle mesme et par sa nature, reste tresbien verifié. Puis que nulle chose creée n'est plus voisine à l'homme que l'homme mesme à soy, tout ce qui se prouvera de luy par luy-mesme, par sa nature et par ce qu'il scrait certainement, de tout celà demeurera-il tres asseuré et tres-esclarcy [...] l'homme et sa nature doivent servir de moyen, d'argument et de tesmoignage, pour prouver toute chose de l'homme, pour prouver tout ce qui concerne son salut, son heur, son mal-heur, son mal et son bien: autrement il n'en sera jamais assez certain. Qu'il commence donc à se cognostre soy-mesme et sa nature, s'il veut verifier quelque chose de soy". Ver *Theologia naturalis*, tit. I, 1-2: "Et quia nulla res magis vicina, magis propinquia, et magis intranea vel intrinseca et propria alteri est, quam ipsamet sibi: et ideo quicquid probatur de aliqua re per ipsammet rem, et per naturam propiam, maxime certum est. Et cum nulla res creata sit propinquior homini, quam ipsem homo sibi, ideo quicquid probatur de homine per ipsum met hominem, et per suam propiam naturam, et per illa quae sunt sibi certa, de illo maxime certum, manifestum et evidentissimum est ipsi homini [...] Et ideo ipsem homo ex sua propria natura debet esse medium argumentum et testimonium ad probandum omnia de homine, scilicet quae pertinent ad salutem hominis, vel ad damnationem, vel felicitatem, vel ad bonum, vel ad malum eius. Aliter autem homo namquam erit utilitate certus. Necesse est ergo, quod homo cognoscat seipsum et suam naturam, si aliiquid velit certissime probare de seipso".

²⁹ La división de la obra de Sibiuda en capítulos es ajena al original; pero es lo habitual en las traducciones y ediciones posteriores del *Libro de las criaturas* o *Teología natural*. También este último título es añadido posteriormente al original.

³⁰ Véase Pou, "La antropología del *Liber creaturarum*", 250.

asciende a lo sensible (animales de todo género y especie) y, finalmente, desde lo sensible a lo racional, esto es, al hombre, única criatura libre de toda la creación visible y su culmen. El mundo es una escala que ayuda al hombre a remontarse más allá de sí mismo para conocerse.

Si comparamos al hombre con todo lo creado, esto resulta siempre inferior a él. Las razones de Sibiuda para avalar esta afirmación son las que luego negará Montaigne. El catalán argumenta que solo el hombre es capaz de entender, pensar y desear, además de existir, vivir y sentir; solo el hombre comprende desde su entendimiento palabras, sentencias y frases, así como el significado de lo que dice. El resto de los animales no logran comprender el significado de los sonidos que oyen.³¹ Sibiuda nos dice que cada criatura es como una letra, si bien la principal es el hombre, y solo él puede llegar a entender y descifrar el mensaje que la entera creación compone: hay que aprender a leer el libro de las criaturas. Frente a esto, Montaigne no negará la razón humana, pero sí cuestiona continuamente que el hombre sepa usarla de modo infalible, alcanzando certezas y evidencias. El hombre particular razonando elabora juicios errados y fluctuantes, variados y cambiantes como el mundo y el hombre mismo: siempre en perpetuo y agitado movimiento.³² Cuando la razón humana pretende alcanzar las esencias de las cosas, o atrapar la realidad en conceptos y categorías universales, hace poesía e inventa filosofías –según Montaigne–, esto es, artificios que no pasan de ser meras opiniones. La razón no puede atrapar el cambio de las cosas, sino verse afectada igualmente por él, pues está unida a un cuerpo sensible.

Sibiuda, por su parte, observa que todo en la naturaleza se ordena al hombre, quien contiene en su ser –integrado de un modo más perfecto y superior– cada elemento anterior de la escala de criaturas.³³ Sin embargo, aun sabiéndose el centro de lo creado, se reconoce igualmente no autosuficiente y ordenado a algo superior, pues se sabe receptor de una inmensidad de dones que no se ha otorgado a sí mismo, comenzando por su propio ser.³⁴ El hombre es centro de lo creado y, a la vez, aprende que su centro es otro, es decir, Aquel ser superior del que ha recibido toda donación, y con el cual guarda una notable semejanza, la cual deduce desde su propia actividad como ser inteligente, volitivo y productor. Como indica Frigo, en la ciencia del hombre de Sibiuda todo se funda en el

³¹ Véase Carlos Mellizo, “La prueba ontológica de R. Sabunde”, *Anuario Filosófico* 18 (1985): 169-179, 170 y 172.

³² *Ensayos*, III, 3, 1221: “La vida es un movimiento desigual, irregular y multiforme”. *Les Essais*, II, III, 3, 819: “La vie est un mouvement inegal, irregulier et multiforme”.

³³ Véase *Théologie naturelle*, chap. 1, 104-105. Véase *Theologia naturalis*, tit. I, 2-4.

³⁴ Véase *Théologie naturelle*, chap. 6, 116-118. Véase *Theologia naturalis*, tit. VI, 12-13.

hombre³⁵ y se hace al modo del hombre.³⁶ Pou se refiere a esta misma idea con el término “hominización”.³⁷ Sánchez Nogales no deja de indicar que en Sibiuda encontramos un antropocentrismo teológico, que ha comenzado por ser una antropología transeúnte, esto es, un itinerario “cuyo verdadero objetivo es Dios y las relaciones del hombre con Dios”.³⁸

El libre arbitrio es lo más excenso que el hombre encuentra en sí mismo. Está compuesto de inteligencia y voluntad.³⁹ En esto radica precisamente su semejanza con Dios. De todos los dones recibidos, la libertad es sin duda el mayor.⁴⁰ Por la libertad el hombre se hace dueño de sí, y puede disponer a favor del resto de criaturas y del Creador lo único que de verdad posee la voluntad, el único don que puede otorgar a otro, esto es, el amor. Reconocer al Dador exige del hombre gratitud y reciprocidad, es decir, caer en la cuenta de cuál es su débito y obligación respecto a Dios. Lo justo es que aquella única propiedad que de verdad poseemos y podemos dar liberalmente, y sin necesidad ni forzadamente, a saber, el amor, se la otorguemos a Dios,⁴¹ quien a su vez nos amó primero, como se muestra por haber dispuesto todo lo creado para servicio y beneficio del hombre. Amar a Dios no es solo una muestra de liberalidad, sino también de justicia.

El amor, según Sibiuda, viene a ser como un árbol con raíz y frutos.⁴² Según sea la raíz, así serán sus frutos. Si la raíz es el amor de Dios –aquí se deja sentir la influencia en Sibiuda de san Agustín–, dado que el amor toma su forma, materia y nombre de lo amado, el hombre que ame desde esa raíz se verá engrandecido, instalado en su dignidad más propia, asimilado a lo divino y disfrutando del fruto que se sigue de la unión con el mayor de los bienes, Dios mismo. La alegría que se sigue del bien amado también toma su forma, por lo que la alegría que se sigue para el hombre de amar a Dios será divina y, por tanto,

³⁵ *Théologie naturelle*, chap. 63, 196-197: “ceste maniere d’argumentation nous est d’autant plus familier, que nous la prenons de nous-mesmes et de nostre propre intelligence, sans qu’il soit besoing de nous mettre en queste d’autres exemples hors de nous ou d’aucunes preuves estrangeres. La consideration et regle de quoy je parle est telle”. *Theologia naturalis*, tit. LXIII, 82-83: “Et iste modus cognoscendi est propinquissimum homini, quia ex propria cogitatione et ex proprio intelligere potest probare omnia de Deo, nec oportet, quod quaeret alia exempla extra se, nec aliquod testimonium quam seipsum. Regula autem, quae radicatur in homine, est ista”.

³⁶ Véase Alberto Frigo, “Introduction”, en Raymond Sebond, *Théologie naturelle*, 30.

³⁷ Véase también, Pou, “La antropología del *Liber creaturarum*”, 238.

³⁸ Sánchez Nogales, *Camino del hombre a Dios*, 264; véase en la misma obra también 451.

³⁹ Véase *Théologie naturelle*, chap. 36, 151-152 y chap. 103, 255-260. Véase *Theologia naturalis*, tit. XXXVI, 46 y tit. CIII, 132-136.

⁴⁰ Puig i Oliver señala brillantemente el poder del hombre al tomar conciencia de su diferencia por razón del libre albedrío, no solo respecto a las demás criaturas y otros elementos creados, sino también con relación a la libertad divina. Véase Puig i Oliver, *La filosofía de Ramon Sibiuda*, 97, 242 y 273.

⁴¹ Véase *Théologie naturelle*, chap. 110, 111 y 112, 275-279. Véase *Theologia naturalis*, tit. CX, CXI y CXII, 148-152.

⁴² Sobre las raíces del amor véase *Théologie naturelle*, chap. 141, 142 y 143, 318-324; véase *Theologia naturalis*, tit. CXLI, CXLII y CXLIII, 187-192. Véase también, sobre los frutos, *Théologie naturelle*, chap. 147-152, 330-337; véase *Theologia naturalis*, tit. CXLVII-CLII, 198-204.

eterna, permanente e infinita. ¿Acaso no es esta la alegría que siempre anhela el hombre y en la que cifra su felicidad?

Que el hombre no se pierda y se salve de su extravío significa, para Sibiuda, ascender hasta lo divino. Ahí se revela su grandeza, su dignidad y, al mismo tiempo, también su humildad, pues se sabe: de una parte, necesitado de las otras criaturas para ascender en la escala de la creación; de otra parte, en deuda con Dios, que tantos dones le ha otorgado y, finalmente, se reconoce como no autosuficiente, pues sin el Amor de Dios seguiría perdido y fuera de su casa.⁴³ Para ello, las virtudes que ha de practicar son el amor, la justicia y la alegría. Esto supone también el gobierno de las pasiones para evitar los vicios que se le oponen a aquel bien excelsio: el amor propio, la injusticia y la tristeza.

La ciencia del hombre supone una *sapiencia*, esto es, virtud. Es en la voluntad donde radica nuestro imperio. Dar amor es dar propiamente nuestro imperio y pasar al dominio e imperio de otro.⁴⁴ El amor es comunicación recíproca de dar y recibir.⁴⁵ Al dar el amor, lo damos todo pues, como se dijo, es la única propiedad que el hombre de verdad posee;⁴⁶ luego si diéramos amor y no lo recibiéramos, quedaríamos pobres y desprovistos del único verdadero bien, del cual se siguen todos los demás. Luego, el amor supone saber qué se da y a quién se da, y exige por su propia naturaleza correspondencia. Esta dinámica y naturaleza del amor se vería impedida si el hombre amara algo inferior a sí mismo, pues no cabría ser correspondido y quedaría sumido en la mayor tristeza. ¿Por qué? Porque siendo el hombre en su parte más noble alma espiritual, sólo algo espiritual puede comprender esta dinámica del amor. Es de la naturaleza del amor que aquel que ama queda bajo el dominio y potestad de la cosa amada. Se daría entonces que, si el alma diera

⁴³ *Théologie naturelle*, chap. 1, 103: “il est (l’homme) hors de soy, eslongé de soy d’une extreme distance, absent de sa maison propre qu’il ne vid onques, ignorant sa valeur, mescoignoissant soy-mesme, s’eschangeant pour chose de neant, pour une courte joye, pour un legier plaisir, pour le peché. S’il se veut donc recognoistre, son ancien pris, sa nature, sa beauté primere, qu’il revienne à soy et rentre chez soy: et pour ce faire, veu qu’il a oublie son domicile, il est necessaire que par le moyen d’autres choses on le ramene et reconduise chez luy. Il luy faut une eschelle pour l’aider à se remonter à soy et à se ravorir”. *Theologia naturalis*, tit. I, 2: “et quia homo est extra seipsum, et elongatus et distans a seipso per maximam distantiam, nec unquam habitavit in domo propria, seu in seipso, imo semper mansit extra dominum suum et extra se et ex eo quia ignorat seipsum, nescit seipsum, et de tanto est elongatus et distat a seipso, et tantum extra seipsum est, de quanto ignorat seipsum, et quia totaliter nescit seipsum , ideo totaliter est extra seipsum, et per consequens, quia nunquam habitavit in seipso, neque intravit in se, nec vidit se, ignorat se, nescit quid valet, et ideo dat se pro nihilo, scilicet pro peccato, et pro parvo gaudio et modica delectatione. Quia ergo homo totaliter est extra se, ideo si debet videre se, necesse est, quod intret in se et intra se, et veniat ad se, et habitet intra se. Aliter est impossible, quod cognoscat se, nec videat se neque suum valorem, suam naturam, et suam pulchritudinem naturalem. Et quia homo ignorat seipsum a necessitate, et nescit dominum suum, in qua debet habitare, ideo necesse est, quod aliae res ducant eum in seipsum. Verum quia homo est in alio loco secundum naturam, ideo si debet ascendere ad se, necesse est eum habere scalam per quam ascendat ad se”.

⁴⁴ Véase *Théologie naturelle*, chap. 130, 300. Véase *Theologia naturalis*, tit. CXXX, 172.

⁴⁵ Véase *Théologie naturelle*, chap. 133, 304. Véase *Theologia naturalis*, tit. CXXXIII, 175.

⁴⁶ Véase *Théologie naturelle*, chap. 129, 299. Véase *Theologia naturalis*, tit. CXXIX, 171.

su amor a algo inferior a ella, como son las cosas materiales (oro, plata, animales o cosas corporales), quedaría bajo el dominio y potestad de aquellas, de modo que quedaría sumido en la mayor tristeza, pues siendo cosas materiales, no conocen a aquel que les concede su amor, ni le pueden corresponder al no ser espirituales. Análogamente, a como al amor de Dios –máximo bien– le sigue como fruto la alegría en grado superior; también ocurre que, si el hombre amase lo inferior a él, quedaría sumido en la mayor tristeza, pues es un mal para el hombre un amor que no puede ser correspondido, y así es siempre el amor propio, que saca al hombre fuera de su verdadera patria.

Si la raíz de aquel árbol es el amor propio, en el sentido de amor privado y particular, donde cada hombre busca y procura individualmente lo que es suyo, entonces el honor, alabanza y gloria que busca son los propios, y el fruto que se seguirá de ello será la tristeza, pues para lograr aquel honor, alabanza y gloria, el hombre se servirá de los medios que lo procuran: riquezas, fama y honores. Ahora bien, como se dijo, estos bienes no pueden devolverle al hombre amor alguno, están fuera de toda reciprocidad posible y además son caducos, *ergo*, no pueden producir como efecto una alegría duradera, que es la que todos los hombres desean. Pero supone además incurrir en la más injusta injuria hacia el Creador, pues al no reconocer sus dones más nobles y excelsos, el hombre no sabrá agradecerlos y, por tanto, no le dará a Dios lo que le es debido. Cuando el hombre busca bienes particulares y caducos, pone de manifiesto que su amor primero es el amor propio, y por ello queda al margen de lo más universal y eterno, esto es, resulta expatriado y empobrecido.

El hombre busca siempre la alegría más plena. Sabe también que la tristeza –en sus distintas formas: envidia, odio, celos, etc.– estropea siempre el anhelo de felicidad humana. El fruto que se sigue de un amor arraigado en el amor propio, en el sentido de particular y exclusivo ya apuntado, siempre es la tristeza. Ambas pasiones, amor y tristeza, son reconocidas por la propia experiencia. La tristeza siempre debe ser evitada; por tanto, el hombre ha de alejarse lo más posible del amor propio, que solo anhela bienes materiales no perdurables, ajenos a la naturaleza liberal propia del amor verdadero. Entre sus frutos aquel amor engendra también la desunión y la guerra que impide la cofradernidad de todas las criaturas, responsabilidad última del hombre. El hombre se pierde, y también pierde a la creación entera, cuando el amor falso domina su voluntad y enajena la capacidad ascendente del libre arbitrio.

En Sibiuda el antropocentrismo se eleva a teocentrismo y el método de la ciencia es antropomórfico: pues en la ciencia del hombre se aprende que todo en la creación se hace análogamente al modo del hombre, según resulte mejor, más útil y beneficioso para el hombre en tanto que hombre, y en un grado siempre superior y más perfecto. El hombre ha de sacudirse la imperfección, lo cual será otro punto de desacuerdo con Michel de Montaigne, como enseguida veremos. Aquella ciencia permite conocer también, como se apuntó arriba, todas las verdades necesarias para la salvación, pues el conocimiento que el hombre adquiere de sí incluye su historia: ha sido creado, ha caído, ha sido salvado, se le han destinado sacramentos y una retribución eterna bajo el estado del cielo, o de castigo

eterno bajo el estado del infierno. La historia de la humanidad ha incorporado muchas nociones reveladas, y sin estas hay partes esenciales del propio conocimiento humano que se ignorarían; hacerlas comprensibles experientialmente por vía racional y afectiva es el propósito de Sibiuda. La indubitable que el catalán busca no se basa en complicadas cábulas de orden lógico, sino en sencillas experiencias que, aun con todo, revelan las más profundas verdades de la ciencia del hombre, cuyo centro es la ciencia del amor. La sabiduría sibiudiana –preñada de verdades sobrenaturales– es un saber acerca del hombre que no se resuelve en clave individualista, sino en clave de comunión universal, lo cual solo es posible, porque la relación amorosa más excelsa, la cual revela la grandeza de la dignidad humana, es entre el Dios y el hombre. Conocerse para el hombre es conocerse en Dios, y desde Dios descender de nuevo en la escala de la creación para confraternizar con todo lo creado.

Ese conocerse en Dios queda lejos de la inmanencia y del panteísmo racionalista spinoziano, donde el hombre queda exiliado de su sustancia individual, y donde el amor a Dios es solo intelectual, es decir, se limita a comprender racionalmente el orden de las causas y de las cosas. Frente a esto, cuando Sibiuda explica la naturaleza propia del amor insiste en que se trata de una fuerza unitiva, transformativa, mutativa y conversiva,⁴⁷ de modo que el amante pasa a tomar la forma, materia y nombre de la cosa amada. La ciencia de Sibiuda es práctica y sabrosa: quien la alcanza es porque la experimenta, la goza y la saborea. Se entiende cuán atractivas resultaban sus páginas para los místicos del XVI, quienes lo leían ávidamente. Según Montaigne, Sibiuda era leído por las damas; pero no solo, tanto Diego de Estella en sus *Meditaciones del Amor de Dios* como Juan de los Ángeles en *Triunfos del Amor de Dios* copian párrafos enteros de Sibiuda que incorporan a sus obras.⁴⁸ Deja constancia detallada de ello el breve, pero magnífico trabajo de Révah, quien explica que la deuda de estos autores con el catalán pasa por Juan de Cazalla.⁴⁹ También San Ignacio de Loyola era un aficionado lector de Sibiuda, a él se debe muy probablemente que su obra fuera sacada del *Índice*, permaneciendo en este solo su prólogo, que resultaba del todo pretencioso respecto a las posibilidades que tenía la razón de lograr un conocimiento infalible, evidente y absolutamente cierto de todas las verdades concernientes a la salvación y contenidas en la Escritura Santa. Conviene recordar, sin embargo, que solo porque Sibiuda previamente conoce las verdades reveladas puede extraerlas razonando de la lectura del libro de las criaturas. Es en este punto donde Sibiuda resulta teológicamente más heterodoxo que Montaigne, luego volveremos sobre ello. Puig i Oliver no duda en defender la ortodoxia de Sibiuda, si bien se acompaña en ocasiones de algunas expresiones ambiguas.⁵⁰

⁴⁷ Véase *Théologie naturelle*, chap. 130, 301. Véase *Theologia naturalis*, tit. CXXX, 172.

⁴⁸ Véase Ana Martínez Arancón, “Prólogo”, *Tratado del amor de las criaturas*, 51.

⁴⁹ Véase Israel Salvator Révah, *Une source de la spiritualité péninsulaire au XVI^e siècle: La théologie naturelle de Raymond Sebond* (Lisboa: Academia Das Ciencias de Lisboa, 1953).

⁵⁰ Véase Puig i Oliver, *La filosofía de Ramon Sibiuda*, 271.

Aun con todo, Sibiuda esclarece racionalmente de modo sencillo y claro el núcleo salvífico de la fe en su esencia, esto es, la naturaleza del Amor de Dios, pues Dios mismo es el amigo bueno y verdadero para el hombre, a quien confiere con su amor su dignidad más propia, de la que se sigue su mayor felicidad.⁵¹ Quizá sea el único punto en el que Montaigne concedería algo a Sibiuda, pues para el francés la caridad muestra la verdad de la fe cristiana, no tanto el hecho de argumentar sus artículos de fe racionalmente, aunque admire el esfuerzo del catalán y lo valore, como se dijo arriba. Si algo se destaca de Sibiuda, según Pou, es su metodología,⁵² punto que también destacamos al comienzo en Fidora, Sánchez Nogales y Puig i Oliver. No solo aventura Sibiuda la primera antropología de la modernidad incipiente, sino que esta se confecciona desde un doble camino donde se combina el método experimental comparativo junto a la contemplación que se sigue de la vía unitiva y transformativa amorosa.

3. Montaigne: el arte de vivir conforme a la condición humana

¿Qué nos va a proponer Montaigne para alcanzar el conocimiento de sí y dónde ha de habitar el hombre para no andar extraviado? Montaigne no explora, como Sibiuda, la naturaleza humana,⁵³ sino la condición humana. Lo hace también experiencialmente y en su propia particularidad. El hombre que no se conoce en profundidad, se extravía. ¿Cuándo ocurre? “El alma turbada y conmovida se pierde a sí misma si no se le brinda un asidero, y hay que proporcionarle siempre un objeto al que atenerse y sobre el cual actuar”.⁵⁴ ¿Qué objeto es ese sino uno mismo para sí mismo? Pues no hay mejor ocupación que forjar la propia alma y cultivar los propios pensamientos.⁵⁵ Ahora bien, es costumbre

⁵¹ Véase *Théologie naturelle*, chap. 141, 319: “Car puis que l’amour convertit nostre volonté en ce que nous aymons premierement, il convertit, il change et transforme totalement l’homme en Dieu et en sa volonté: il fait l’homme divin, il le fait un avec son createur, et coust entre-eux une amitié inviolable. D’autant que la vertu divine est tres-communicable à toutes choses et tres-universelle, et qu’autant s’estend l’amour que la chose premierement aymee: par consequent l’amour de Dieu estend nostre volonté à toutes choses, la rend commune, universelle et tres-communicable, et fait embrasse les creatures non en contemplation de sa nécessité ou besoin, mais pour ce seul respect qu’elles sont à son createur”. Ver *Theologia naturalis*, tit. CXLI, 188: “et quia amor convertit voluntatem nostram in rem primo amatam, ideo convertit, mutat et transformat totaliter hominem in Deum et in suam voluntatem; et sic facit hominem divinum, unum cum Deo, amicum Dei. Et quia Deus est communissimus et universalissimus ad omnia, ideo quia tantum se extendit amor, quantum res amata, sequitur, quod amor Dei facit voluntatem nostram communem et universalem, communicabilem et extensibilem ad omnia; ideo amat non propter necessitatem et indigentiam; sed quia Dei sunt”.

⁵² Véase Ramón Pou, “La antropología del *Liber creaturarum*”, 266.

⁵³ Concepto ampliamente criticado por Montaigne. Véase Brahami, *Le scepticisme de Montaigne*, 79.

⁵⁴ *Ensayos*, I, 4, 30. *Les Essais*, I, I, 4, 22: “L’ame esbranlé et esmeuë se perde en soy mesme, si on ne luy donne prisne: et faut toujours luy fournir d’object où elle s’abutte et agisse”.

⁵⁵ Véase *Ensayos*, III, 3, 1223. Véase *Les Essais*, II, III, 3, 819.

mirar a otra parte antes que a nosotros mismos, pues somos causa continua de insatisfacción al ver nuestra miseria.⁵⁶

El mundo hay que vivirlo y utilizarlo tal como lo encontramos,⁵⁷ pero no podemos dedicarnos a contemplar ni a observar el mundo como propone Sibiuda, pues si ocupásemos nuestros pensamientos en lo general, atendiendo a las causas y procesos universales del universo –que, además, funcionan muy bien sin nosotros–, olvidaríamos “nuestro caso”, lo que nos toca más de cerca, no solo el hombre, sino cada hombre particular.⁵⁸ Montaigne nos invita a que nos ocupemos de nosotros mismos, pues “[n]ada tengo mío salvo yo mismo [...] esta posesión es en parte defectuosa y prestada”⁵⁹. Montaigne ansía el propio conocimiento, el cual no tiene un contrapunto de grandeza como en el caso de Sibiuda, sino más bien un gran contenido de miseria que Michel de Montaigne deja consignado en su propio libro: “mi libro y yo andamos acordes y al mismo paso”.⁶⁰ Montaigne muestra la nulidad de la condición humana a base de ensayarse a sí mismo en su escritura; nulidad patente para todo aquel que se atreva a conversar consigo mismo, siempre y cuando el alma ande replegada sobre sí. Quien se conoce, puede aprender a gobernarse, y en esto reside la auténtica sabiduría. Como si fuera un discípulo de Sócrates, invita a examinar la propia vida y a no espaciarse hacia fuera, sino a ceñirse y retenerse a sí mismo y en sí mismo, de modo que nada ni nadie nos arrebate desde fuera. Que cada uno sea el juez más severo de sí, porque se conozca bien.

Si el hombre anda en el ajetreo del mundo exterior, o bien su alma está engañada por sus pasiones, o bien su espíritu perdido sin objeto al que atender, entonces se desboca y alumbría quimeras y monstruos.⁶¹ Para que el hombre no se extravíe, ha de permanecer dentro: “me mantengo en mí mismo”.⁶² Hay un hombre interior a descubrir, distinto del hombre exterior.⁶³ Este está volcado en las costumbres y negocios del mundo. Pero, advierte nuestro autor, aunque nos hubiéramos librado de la corte y del mercado, o de otras ocupaciones domésticas: “no nos hemos librado de los principales tormentos de nuestra vida: la ambición, la avaricia, la irresolución, el miedo y las pasiones no nos

⁵⁶ Véase *Ensayos*, III, 9, 1495. Véase *Les Essais*, II, III, 9, 1000.

⁵⁷ Véase *Ensayos*, III, 10, 1510. Véase *Les Essais*, II, III, 10, 1012.

⁵⁸ Véase *Ensayos*, III, 9, 1419. Véase *Les Essais*, II, III, 9, 952. Véase también *Ensayos*, III, 13, 1602: “Me estudio a mí mismo, más que cualquier otro asunto. Esta es mi metafísica, esta es mi física”. *Les Essais*, II, III, 13, 1072: “Je m'estudie plus qu'autre sujet. C'est ma metaphisique, c'est ma phisique”.

⁵⁹ *Ensayos*, III, 9, 1443. *Les Essais*, II, III, 9, 968: “Je n'ay rien mien que moy et si en est la possession en partie manque et empruntée”.

⁶⁰ *Ensayos*, III, 2, 1203. *Les Essais*, II, III, 2, 806: “Icy, nous allons conformément et tout d'un train, mon livre et moy”.

⁶¹ Véase *Ensayos*, I, 8, 45. Véase *Les Essais*, I, I, 8, 33.

⁶² *Ensayos*, III, 10, 1498. *Les Essais*, II, III, 10, 1004: “Je me tiens sur moy”.

⁶³ El yo siempre resulta extraño a sí mismo: siempre en movimiento, Véase Jesús Navarro Reyes, *La extrañeza de sí mismo: identidad y alteridad en Michel de Montaigne* (Sevilla: Fénix, 2005), 135.

abandonan”.⁶⁴ El hombre es un animal miserable,⁶⁵ afirma Montaigne, si bien intenta paliar con su razón esta condición paupérrima que siempre le acompaña. Pero el francés se propone justo “desenmascarar al hombre”, mostrar qué es cuando está desprovisto tanto de la razón, que crea artificios, como de la fe, que le instala en una seguridad y certeza que le son ajena y prestadas de modo habitual.

Montaigne busca al hombre común, distinto del vulgar: un hombre exterior perdido y descuidado de conocerse. Para el hombre común, la vida no es un ascenso, sino un aprender a vivir en orden y constancia según moderación y circunscrito a los límites de su condición natural.⁶⁶ Esta es corporal, no solo anímico-espiritual, si bien no desconoce que su parte más noble es el alma; pero el alma en unión con el cuerpo se sabe afectada por las pasiones, los sentidos, las enfermedades, los humores cambiantes, etc. Montaigne no quiere extirpar las pasiones del hombre, ni erradicarlas al modo estoico; sabe que lo más difícil es moderarlas, y ese límite ha de ser aprendido. Desde ellas, el hombre no se ha de remontar ni elevar, sino circunscribirse, pues quien se conoce sabe que “las inclinaciones naturales se ayudan y fortalecen mediante la educación, pero apenas se modifican ni superan”.⁶⁷

Ahora bien, lo que más destaca del hombre es su loco y terco orgullo que le lleva a preferirse a sí mismo frente a los otros hombres, y a sentirse totalmente diferente de los animales y, en cambio, asemejarse lo más posible a Dios. Montaigne no ahorra esfuerzo en la descripción de la condición humana:

Pero, para volver a mi asunto, tenemos a nuestro favor la inconstancia, la irresolución, la incertezza, el dolor, la superstición, la inquietud por el futuro, incluso después de nuestra vida, la ambición, la avaricia, los celos, la envidia, los deseos desordenados, insensatos e indomables, la guerra, la mentira, la deslealtad, la maledicencia y la curiosidad... sin duda hemos pagado un alto precio por esta hermosa razón de la cual nos ufanamos.⁶⁸

El hombre, a diferencia del animal, puede ir en contra de sus inclinaciones naturales, hasta de las más nobles. En este sentido, el animal es superior al hombre, según Montaigne.

⁶⁴ *Ensayos*, I, 38, 324. *Les Essais*, I, I, 39, 239: “nous ne sommes pas deffaitz des principaux tourmens de nostre vie, l'ambition, l'avarice, l'irresolution, la peur et les concupiscences ne nous abandonnent”.

⁶⁵ Véase *Ensayos*, I, 29, 270. Véase *Les Essais*, I, I, 30, 200.

⁶⁶ Véase *Ensayos*, II, 29, 1058. Véase *Les Essais*, I, II, 29, 705.

⁶⁷ *Ensayos*, III, 2, 1210. *Les Essais*, II, III, 2, 810: “Les inclinations naturelles s'aident et fortifient par institution; mais elles ne se changent guiere et surmontent”.

⁶⁸ *Ensayos*, II, 12, 709. *Les Essais*, I, II, 12, 486: “Mais pour revenir à mon propos, nous avons pour nostre part l'inconstance, l'irresolution, l'incertitude, le deuil, la superstition, la solicitude des choses à venir, voire, apres nostre vie, l'ambition, l'avarice, la jalouse, l'envie, les appetits desreglez, forcenez et indomptables, la guerre, la mensonge, la desloyauté, la detractation et la curiosité...nous avons estrangement surpaïé ce beau discours dequoy nous nous glorifions”.

El hombre se conoce en diálogo con otros hombres; en ellos y desde ellos se mide: mira sus costumbres, aprende sus historias en los libros, dialoga con los autores que le parecen más afines: Sócrates, Séneca, Plutarco, etc. Ahora bien, cada uno ha de examinar sin frivolidad su propia particularidad, y entonces encontrar su propia medida y ser fiel a ella. Michel de Montaigne emprendió un retiro intelectual en la torre de su castillo⁶⁹ y, alejado de los negocios del mundo con sus guerras y la ambición de gloria, se descubre flaco, débil y cambiante; pobre en su saber y aquejado siempre por lo corporal. Montaigne se desenmascara primero a sí mismo al describir a su yo sin hablar de su génesis.⁷⁰

A diferencia de Sibiuda, Montaigne aplica la única lógica de la que se sabe capaz: la distinción. Aplicada a la comparación del hombre con animales⁷¹ y con Dios mismo –ese método tan querido por el catalán–, aquel siempre sale perdiendo. Respecto a los animales, no resulta superior como proponía Sibiuda, sino que nos asemejamos a los animales más de lo que quisiéramos y, de lo que quisiéramos y, aun con todo, estos parecen superiores al hombre en algunas destrezas y habilidades. Luego, lejos de considerar que el hombre es el culmen de la creación, este debiera reconocer más bien su nulidad e impotencia. Montaigne se aleja del antropocentrismo al que apunta el cristianismo: ¿cómo un ser que no es dueño de sí mismo pretender ser dueño y emperador del universo?⁷² Sibiuda podría puntualizar aquí que ese antropocentrismo no es egoísmo, sino precisamente un modo de encuentro⁷³ con el resto de la creación, a la que el hombre le presta voz para alabar al Creador y manifestar su fin último y más exelso.

Cuando el hombre aparece sin máscaras, y muestra las contradicciones y fluctuaciones de su propia vida, entonces se evidencia que: “La presunción es nuestra enfermedad natural y original. El hombre es frágil y la más calamitosa y orgullosa de las criaturas [...] Se iguala a Dios, [...] y se distingue de las demás criaturas”.⁷⁴

Con relación a la comparación entre el hombre y Dios, destaca su desemejanza, pues no solo desconocemos la esencia divina, sino que además su eternidad es del todo ajena a nuestra vivencia temporal. El hombre está aquejado de orgullo y vanidad, notas prácticamente ontológicas, que le alejan radicalmente de la bondad divina. ¿Cuál sería la solución? Reconocer su debilidad, renunciar a su presunción y ajustarse a su condición natural.⁷⁵ Así dejaremos de adivinar quién es Dios a costa de someterle a nuestras

⁶⁹ Véase Jesús Navarro Reyes, *Pensar sin certezas. Montaigne y el arte de conversar* (Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2007), 47-82.

⁷⁰ Hugo Friedrich, *Montaigne* (París: Gallimard, 1968), 156.

⁷¹ Véase Daniel Ménager, *Montaigne et la “culture de l’âme”* (París: Classiques Garnier, 2022), 34,

⁷² Véase *Ensayos*, II, 12, 649. Véase *Les Essais*, I, II, 12, 450.

⁷³ Véase Pou, “La antropología del *Liber creaturarum*”, 227.

⁷⁴ *Ensayos*, II, 12, 654. *Les Essais*, I, II, 12, 12, 452: “La presumption est nostre maladie naturelle et originelle. La plus calamiteuse et fraile de toutes les creatures, c'est l'homme, et quant et quant la plus orgueilleuse [...] il s'egale à Dieu, [...] il se trie soy mesme et separe de la presse des autres creatures”.

⁷⁵ Véase *Ensayos*, II, 12, 734. Véase *Les Essais*, I, II, 12, 500.

analogías –tan útiles para Sibiuda– y conjeturas.⁷⁶ En este punto de la “Apología de Ramón de Sibiuda”, Montaigne se inclina por una definición naturalista de Dios (en consonancia con su idea también natural de hombre), más acorde –según el francés– con un uso verosímil y no artificioso de la razón:

Dios como potencia incomprendible, origen y conservadora de todas las cosas, absoluta bondad, absoluta perfección, que acogía y aceptaba favorablemente el honor y la veneración que los humanos le rendían bajo cualquier semblante, bajo cualquier nombre y bajo la forma que fuese.⁷⁷

Apenas podemos referirnos a Dios sin impregnar su imagen con nuestra imperfección, sueños y desvaríos, pues “la razón humana se extravía en todo, pero especialmente cuando se inmiscuye en las cosas divinas”,⁷⁸ y en cuanto nos apartamos del sendero común, o de la vía trazada y trillada por la Iglesia, nuestra razón se enreda y se traba, y fluctúa sin acierto entre las opiniones humanas.

Bien podría ser esta la sentencia montaignista frente al intento racionalista de Sibiuda, quien –como se advirtió– resulta un mal teólogo, dado que no cita la Sagrada Escritura ni a los Padres de la Iglesia, ni lleva a cabo una profundización especulativa de la fe, sino un intento piadoso y doctrinal de catequesis, además de resultar heterodoxo⁷⁹ por pretender explicitar racionalmente el contenido de los artículos de la fe.⁸⁰ En este punto, Montaigne se mantiene más ortodoxo por lo que toca precisamente a los límites de la razón, incapaz de dar cuenta por sí sola de los dogmas; si bien al francés no le disguste ver expuesta la doctrina cristiana.⁸¹

⁷⁶ Véase *Ensayos*, II, 12, 755. Véase *Les Essais*, I, II, 12, 512.

⁷⁷ *Ensayos*, II, 12, 755. *Les Essais*, I, II, 12, 513: “Dieu comme una puissance imcomprehensible, origine et conservatrice de toutes chose, toute bonté, toute perfection, recevant et prenant en bonne part l'honneur et la reverence que les humains luy rendoient sous quelque visage, sous quelque nom et en quelque maniere que ce fut”.

⁷⁸ *Ensayos*, II, 12, 769. *Les Essais*, I, II, 520: “l'humaine raison [...] ne fait que fourvoyer par tout, mais specialement quand elle se mêle des choses divines”. Véase también: Nicole Cazauran, “Montaigne acteur et spectateur dans l’Apologie de Raymond Sebon”, *Études Montaignistes en hommage à Pierre Michel*, con la colaboración de C. Blum y de F. Moureau (París: Librairie Honoré Champion, 1984), 69-78.

⁷⁹ Según explica Blumenberg, Sibiuda se ganó la fama de heterodoxo en Trento, justo por invertir la acentuación tradicional de los libros: el de la naturaleza y el de la Revelación, Blumenberg, *La legalidad del mundo*, 64.

⁸⁰ Véase Frigo, “Introduction”, 50-54. Véase también Pou, “La antropología del *Liber creaturarum*”, 216 y 264.

⁸¹ “[...] la foi ne se conçoit que par elle-même, et il est vrai contre Sebond, que la raison ne peut ni la fonder ni même l'étayer. Mais les pensées de Sebond ne sont pas impies car elles tournent l'esprit de l'homme vers la divinité et sont susceptibles d'entrer au service de la foi, non comme un préalable, mais comme le simple accompagnement intelectuel d'une foi qui se joue avant et ailleurs”, Brahami, *Le scepticisme de Montaigne*, 51.

Con Montaigne, cada hombre particular aprende que es cambio, movimiento y fragilidad; incapaz de remontarse más allá de los sentidos: en ellos comienza y acaba su conocimiento. Cada uno percibe la realidad a su modo y según sus facultades.⁸² El hombre ha de aprender que no es el ser más perfecto del universo, ni mayor, ni mucho menos el más sabio. Montaigne parece tirar por tierra tanto el antropocentrismo como el antropomorfismo, así como cualquier opción de deificación por la sola fuerza de la razón. El francés está convencido de que mientras estamos en esta vida cambiante nada nos puede elevar por encima de nuestra débil condición humana, anclada en lo corporal y siempre herida por la vanidad. ¿Qué mayor orgullo que asemejarse a Dios y diferenciarse de los animales? Solo la gracia llevaría a cabo una elevación tal, pero desde el ejercicio de la razón, que se extravía con frecuencia en su juicio y opinión fluctuantes y variados, resulta del todo imposible.

El hombre común que busca Montaigne, para quien desea una sabiduría práctica y vital, siempre está buscando la verdad, pero nunca la alcanza de modo definitivo y acabado.⁸³ La forma de vida que nos propone Montaigne para evitar el extravío del hombre cuenta con elementos estoicos al estilo senequista, como es la firmeza de juicio; también con elementos epicúreos, como aprender a moderarse y circunscribirse, y disfrutar alegremente de todo lo que nos sale al paso. Todo ello en un marco escéptico y particular. El sabio aprenderá a disfrutar de los placeres modestos de la vida cotidiana, donde siempre cabrá una jerarquía; pero no osará remontarse más allá de su corporal y mediocre condición humana, pues bien aprovechada esta contiene elementos suficientes para disfrutar de la vida que se nos ha dado aquí y ahora. El hombre común vive en paz con su condición imperfecta.⁸⁴

4. A modo de conclusión

Sibiuda nos invita a ascender y elevar la vida humana hasta su más alta perfección mediante el amor, que no solo nos alcanza una alegría verdadera si se arraiga en el amor de Dios, sino que también nos permite crear vínculos de comunidad con las otras criaturas –según un *ordo amoris*– y vivir la justicia con el Creador, rindiéndole honor y alabanza en nombre de todo lo creado. Quien se pierde en el amor más exelso y elevado llega a su verdadera patria. Esto se aprende por propia experiencia. El hombre anda perdido cuando su alma ama cosas más bajas que él, pues le encierran bajo su dominio y potestad, y le impiden el uso más digno de su libertad. Externamente, el hombre se halla ante una naturaleza que, si aprende a observar y contemplar como mensaje de Dios, le será de gran ayuda y utilidad en orden a descubrir su verdadero bien. Si bien para ello necesita la gracia

⁸² Véase *Ensayos*, II, 12, 907. Véase *Les Essais*, I, II, 12, 599-600.

⁸³ Véase Pedro José Chamizo Domínguez, *La doctrina de la verdad en Michel de Montaigne* (Málaga: Universidad de Málaga, 1984).

⁸⁴ Véase Jordi Bayod, *La vida imperfecta: una introducció a Montaigne* (Barcelona: Quaderns Crema, 2022), 15-18 y 243. Véase también Friedrich, *Montaigne*, 40.

del bautismo y una iluminación especial, de modo que el libro de la naturaleza, en su sentido último y en consonancia perfecta con la Revelación, solo logra leerlo el bautizado.

Montaigne, en cambio, nos invita a restringir lo más posible la forma de vida a la propia del hombre común en su condición natural (animico-corporal) en el tiempo, sin pretender una elevación de nuestra condición, pero sí aprendiendo a mesurarla con orden y constancia. El hombre no se puede perder a sí mismo, salvo en una auténtica amistad quizá. El hombre, siempre miserable e imperfecto, no se puede perder de su interior y ha de examinarse ahí, no a la luz de las criaturas, ni según un modelo divino, sino en un interior variado y flaco.

Sibiuda apunta al destino último del hombre tomado en su naturaleza común; mientras Montaigne apunta a aprender a vivir en la cotidianidad de este mundo en el que discurre la condición humana. Pienso que ambos coinciden en que cualquier posible elevación solo sería posible por la fe y la gracia. La filosofía de Sibiuda encamina a la fe, mientras que la de Montaigne apunta a una forma de vida que nos quiere enseñar a manejar el mundo en el que estamos, de modo que nos resulte útil, y aprendamos a vivir en él tal como se nos da aquí y ahora. En Montaigne, fe y razón están separadas, y la filosofía queda reducida a mera opinión, por tanto, discutible, interpretable y cambiante.

Ambos se mueven en un mundo antropocéntrico pero con acentos cambiados: particular el del francés –razón de su introspección psicológica y su moderación privada– y sin referencia al teocentrismo; universal el del catalán y vinculado con un teocentrismo que quizás haría decir al catalán: “Montaigne, la amistad perfecta –libre, voluntaria e indivisible– se nutre de comunicación y acuerdo de voluntades, en ella la benevolencia torna beneficencia y olvido de sí por razón del amigo”, tal era la experiencia del francés respecto a su amigo Étienne de La Boétie.⁸⁵ En ambos autores se siguen dando formas de antropomorfismo: en Montaigne, en el orden cognoscitivo, pues todo se conoce al modo de nuestras facultades; en cambio, en Sibiuda, en el orden metódico, pues todo se conoce desde el hombre, en el hombre y según su regla.

Raquel Lázaro-Cantero
rlazaro@unav.es

Fecha de recepción: 30/03/2025

Fecha de aceptación: 18/05/2025

⁸⁵ Véase Vicente Raga, *Una casa fundada en el mar. Michel de Montaigne y las pasiones* (Madrid: Guillermo Escolar, 2025), 143-155.

LA IMPRONTA DE CICERÓN EN AMÉRICA: UNA PRIMERA APROXIMACIÓN A LA LUZ DE BARTOLOMÉ DE LAS CASAS

THE INFLUENCE OF CICERO IN THE AMERICAS: A PRELIMINARY APPROACH THROUGH BARTOLOMÉ DE LAS CASAS

Virginia Aspe Armella

Universidad Panamericana

Resumen

En este artículo hago un análisis preliminar de la impronta de Marco Tulio Cicerón en la Nueva España, especialmente en obras de Bartolomé de las Casas (siglo XVI), aunque otros autores influidos por Cicerón son discutidos brevemente. El análisis consiste en una contraposición de las obras *Del orador* y *De los deberes* de Cicerón con el escrito de Bartolomé de las Casas *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*. La influencia de Cicerón en las Casas no es una cuestión meramente retórica, como se sostiene frecuentemente, sino que implica nociones filosóficas: el sentido de justicia, el rechazo a la exclusión de los más necesitados, y un concepto diferenciado de “igualdad”.

Palabras clave

Cicerón; Bartolomé de las Casas; retórica; justicia; Nueva España

Abstract

In this paper I make a preliminary analysis of the imprint of Marcus Tullius Cicero in New Spain, especially in works by Bartolomé de las Casas (16th century), although other authors influenced by Cicero are briefly discussed as well. The analysis consists of a comparison of Cicero's works *De oratore* and *De officiis* with Bartolomé de las Casas's *The Only Way to Attract All Peoples to the True Religion*. Cicero's influence on Las Casas is not merely rhetorical, as is often argued, but involves important philosophical notions: the sense of justice, the rejection of the exclusion of the most disadvantaged, and a differentiated concept of “equality”.

Keywords

Cicero; Bartolomé de las Casas; Rhetoric; Justice; New Spain

1. Introducción

La hipótesis de este escrito es que Bartolomé de las Casas fue influenciado por las ideas de Cicerón sobre la retórica. Esto podría mostrarse a partir de varios de sus argumentos, pero se manifiesta con particular claridad en el tratado *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, de 1537 (uno de los primeros escritos de su vida intelectual: sus tratados filosóficos fueron publicados hasta 1551, después de la Disputa de Valladolid), del cual solo se conservan los capítulos cinco, seis y siete de la primera parte.¹

En primer lugar, presento los tres capítulos señalados. Me centraré en el capítulo cinco, debido a que Las Casas desarrolla ahí más ampliamente la razón y el único modo en que se debe llevar a los pueblos a la verdadera religión; los capítulos seis y siete, mucho más cortos, discuten las consecuencias de lo expuesto en el quinto, tras lo cual aparecen unos corolarios –en ellos, como se verá, Cicerón cobra una importancia decisiva. En la segunda parte de mi escrito doy cuenta de los pasajes claves de la tradición ciceroniana para, en la tercera, esbozar el impacto que dichos principios tuvieron en la América colonial.

2. Esquema de *Del único modo*

El texto *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión* (UM, de ahora en adelante) alude a fuentes y referencias como las Sagradas Escrituras (en especial los libros veterotestamentarios y los paulinos), la *Ética a Nicómaco*, el *Speculum* de Vicente de Beauvais, la *Suma teológica*, Cicerón, Valerio Máximo y Plutarco, así como a los padres de la Iglesia e ideas del derecho civil y canónico. En general, Las Casas acude también a las bulas papales (en aquella época, por ejemplo, la *Sublimis Deus*) y tiene en mente las instrucciones reales del codicilo de Isabel la Católica. UM se inserta en el género literario de la polémica, como la mayoría de las obras de Las Casas, pero tiene la particularidad de hablar muy poco sobre los indígenas aunque haya sido escrito en ocasión de ellos. Habla más bien, como indica el título, de “todos los pueblos”: UM tiene una pretensión de universalidad respecto del tema que desarrolla. El axioma del que parte UM es la proposición: “todos los hombres fueron creados libremente para asentir a la fe”. Todos tienen capacidad para entender la fe y asentir a ella libremente; el “único modo” de transmitirla y enseñarla consiste en la persuasión del entendimiento: dar razones, invitar y ayudar a deliberar y asentir; la “suave moción” de la voluntad.

¹ Aclaro que la versión con la que trabajaré es el manuscrito de Oaxaca, originalmente en latín, procedente de la biblioteca del Convento de Santo Domingo y redactado por Las Casas en Guatemala. Aunque es plausible que la redacción del texto fuera en 1537, otros autores consideran que podría ser incluso anterior Jesús Ángel Barreda, “Aproximación histórica”, *Obras completas de Bartolomé de las Casas*, vol. 2 (Madrid: Alianza, 1990), x-xii. El texto no se publicó en vida de Las Casas, lo cual sorprende porque él mismo llevó a la imprenta todos sus tratados filosóficos. Sin embargo, en una “Petición a su santidad Pío V”, de 1566, pide explícitamente que esta obra se publique.

En el capítulo cinco, que retoma ideas de Aristóteles y san Agustín, se sostiene que el único modo de llegar al ser plenamente racional es por la persuasión del entendimiento,² lo cual toma tiempo. Las Casas señala que la persuasión es un arte que primero tiene que ser enseñado y que supone estudio; solo después pueden darse las condiciones de comprensión que exige la comunicación de todo mensaje. Esto puede darse a través de la costumbre, que forja hábitos.

Discute también la importancia de la persuasión, para lo cual menciona las reglas de la retórica como aparecen en el *De oratore* de Cicerón: el mensaje comunicado debe ser deleitable para que, al ser placentera su repetición, haga la comprensión fácil y asequible. La tarea implica tiempo y benevolencia (a la manera en que un padre, como lo hizo Cristo en su predicación; también se puede reforzar a través de la conducta ejemplar del predicador o la autoridad que enseña). Busca lograr que el oyente no experimente el mensaje como impuesto.

Para plantear un paralelo en cuanto a los indígenas americanos, Las Casas da cuenta de pueblos antiguos que pudieron pasar pacíficamente el mensaje evangélico (por ejemplo, lo que sucedió en el inicio de la evangelización en Hispania). A su juicio, en América han primado la avaricia, el interés por el oro, el maltrato y la vejación: no se cumple con las condiciones contextuales mínimas para ejercer una retórica ciceroniana; el mensaje no se transmite de modo pacífico y agradable.

El capítulo seis describe la guerra e imposición en América para, en el siete, distinguir a aquellos que jamás han recibido el mensaje cristiano de los renegados; concluye que a los primeros no se les puede considerar idólatras. La argumentación lascasiana pretende reforzar el argumento de que hay distintas clases de infieles y que el trato a los indígenas no puede ser el mismo que el aplicado a otros pueblos de Europa, pues en América no hay justificación para la guerra contra los que se oponen a recibir el mensaje (por incomprendión o porque no habían tenido noticia del evangelio); además, el uso de la fuerza contra españoles estaba justificado en la medida en que fue en defensa propia por temor a ser sometidos y asesinados, como habían atestiguado.

Los corolarios consecuentes revisten una importancia decisiva. Establecen que quienes no cumplen con esta manera de transmitir el mensaje pecan por no cumplir la regla única para abordar racionalmente a los pueblos y, ante esa omisión, la restitución a los afectados es obligatoria. Este castigo sería aplicable tanto a clérigos como encomenderos.

Las posibilidades de esta retórica ciceroniana podrían verse ejemplificadas –quizás a juicio del mismo Las Casas– a través de los experimentos pacíficos conducidos por el pensador. Discute el caso de Tezulutlán (actual Guatemala), donde el énfasis en la persuasión pacífica y la conversación dio resultados positivos en un inicio.

² Bartolomé de las Casas, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, traducido por A. Santamaría (Ciudad de México: FCE, 1975), 28.

Posteriormente, sin embargo, los abusos de los encomenderos se volvieron tales que la población indígena se sublevó; todos los frailes fueron asesinados.

Según Las Casas,³ todos los pueblos, salvo excepciones muy contadas, son racionales; sin embargo, todos presentan diversidad en cuanto a los grados de comprensión racional de lo que son capaces. Esta diversidad se debe a causas naturales -la influencia de los astros, el clima, la región, la anatomía y potencias interiores. Aclara, empero, que todos los pueblos americanos están bien dispuestos naturalmente en sus órganos y potencias; lo prueba la templanza, continencia y desapego de estos, así como su desarrollo de la técnica y el arte documentados por los cronistas. Esta capacidad racional es lo que les permitirá recibir, según el modo descrito, la verdadera religión; y esto con plena libertad, pues “[e]l conocimiento es el principio del acto humano que contiene la raíz de la libertad”⁴ y “si nada entendiera el entendimiento, nada tampoco querría o llegaría a la voluntad”.⁵ De modo que existe la capacidad “básica” de entender, que es el conocimiento natural, y también el conocimiento voluntario.

He ahí la profunda explicación gnoseológica de la utilidad de una retórica ciceroniana, según Las Casas. Su análisis exige que la voluntad humana esté exenta de violencia en el ejercicio de sus propias operaciones.

Por lo demás, las verdades de fe no se conocen de forma espontánea o innata: requieren de un raciocinio libre, sin perturbaciones. Para enseñarlas, es conveniente que los predicadores desarrollen sus habilidades retóricas, de manera que ordenen sus preceptos diligentemente y sean así capaces de conmover y atraer el ánimo de los oyentes.

3. Cicerón y Las Casas

Las Casas discute explícitamente el *De oratore* de Cicerón.⁶ Insiste en que “para que acepten lo que desea [el orador], necesita ante todo atraerse sus ánimos [los de la audiencia], pudiendo de ese modo hacerlos benévolos, atentos, dóciles”.⁷ Alguno podría juzgar anacrónicamente estas ideas, como si la retórica fuese una estrategia manipuladora de conversión. Por eso cabe resaltar la explicitación de Las Casas de que con la retórica se habla, por decirlo así, al entendimiento y la voluntad libres de los individuos que conforman los pueblos. Las Casas asume, con Cicerón, que este arte está subordinado al bien y la verdad. “Toda la virtud que la elocuencia tiene para persuadir se apoya en estas tres condiciones: demostrar la verdad de las afirmaciones que defendemos; cautivar los ánimos de los oyentes; lograr moverlos para que acepten lo que pretendemos

³ De las Casas, *Del único modo*, 64-65.

⁴ De las Casas, *Del único modo*, 81.

⁵ De las Casas, *Del único modo*, 82.

⁶ Véase De las Casas, *Del único modo*, 95-96.

⁷ De las Casas, *Del único modo*, 96.

persuadiéndoles de cualquiera cosa que ella sea. Así dice Túlio".⁸ Presenta Las Casas las recomendaciones de Cicerón para que el orador, o el predicador, alcance sus fines: que hable con acierto, que la narración sea lúcida, que argumente con vigor, que deduzca con firmeza, que engalane con elevación y, finalmente, que instruya, deleite y commueva.

En *Diálogos del orador*, Cicerón sostiene que la elocuencia involucra todas las artes que sus cultivadores poseen. De un modo similar, de hecho, fue leída su obra en el Renacimiento italiano, en buena medida gracias a la idea de que no solo los políticos, sino los doctos, pueden ejercer la retórica, porque el arte del buen decir versa sobre leyes y derecho, pero sobre todo sobre los asuntos comunes y las costumbres de los pueblos. La retórica puede ayudar a los humildes, los caídos y los desterrados. A partir de la dimensión ética de la retórica, Cicerón condena, por ejemplo, la usura, un tema importante para Las Casas.⁹ Similarmente, tanto el *De oratore* de Cicerón como la *Apologética historia sumaria* de Las Casas inician con una descripción de un escenario hipotético (alegóricamente histórico): los seres humanos, como animales salvajes, vagando por los campos, viviendo de la caza y gobernándolo todo por la fuerza hasta que, adornada por la prudencia, surge la razón.

Las Casas sigue indudablemente la tradición de la retórica ciceroniana: que la retórica pueda servir como “punto de partida” para la filosofía moral será una idea importante para él. La relación, planteada por Cicerón mismo, entre los vulnerables y las capacidades de la retórica es fundamental en los textos lascasianos, y fueron exploradas por Cicerón también en el *De officiis* (II y III), del que volveré a hablar más adelante. Se trata de una noción de “retórica” claramente diferente de la aristotélica y la comentada por Tomás de Aquino –ideas discutidas por Las Casas¹⁰ en su *Tratado comprobatorio*, texto de 1552 contra la esclavitud en América a partir de Jeremías 1:18 y el discurso de Cristo en la sinagoga. De hecho, Las Casas mismo parece estar al tanto de la distinción que hace Cicerón (en *De officiis* II) entre su retórica y la de Aristóteles.

Por estas razones, especialistas como Santa Arias¹¹ han realizado una lectura interdisciplinar de Las Casas; Arias ha resaltado la importancia de los textos del dominico y su impacto en autores como Dussel y Gutiérrez. Las Casas tomó, para su discusión y su uso de una retórica ciceroniana, la experiencia americana, el testimonio de primera mano y la convivencia personal con los indígenas para construir la autoridad política y social que, le parecía, exigían los tiempos. Arias sostiene que la propia vida de Bartolomé de Las Casas puede ser vista como un *exemplum* de sus argumentaciones.¹²

⁸ De las Casas, *Del único modo*, 96.

⁹ Véase Virginia Aspe Armella, “Sobre avaricia y lujo de encomenderos en el *Octavo remedio* de Bartolomé de las Casas”, *Cauriensi. Revista Anual de Ciencias Eclesiásticas* 15 (2020): 87-108.

¹⁰ Bartolomé de las Casas, *Tratados. II* (Ciudad de México: FCE, 1997), 853-914.

¹¹ Santa Arias, *Retórica, historia y polémica en el Nuevo Mundo. Bartolomé de Las Casas y la tradición intelectual renacentista* (Lanham: University Press of America, 2001).

¹² Arias, *Retórica, historia y polémica*, 131.

Relevante también es el seguimiento que Bartolomé de las Casas hizo del *De officiis*, seguimiento frecuentemente soslayado por los investigadores lascasianos. La conexión entre el *De officiis* y Las Casas se debe a la vertiente ético-jurídica de la obra; el interés de Las Casas al acudir al texto no es especulativo, sino preponderantemente moral. El *De officiis* representa, entre otras cosas, una discusión sobre las virtudes morales como se habían pensado en la *Ética a Nicómaco*. Las Casas lo toma pese al prejuicio de su tiempo de que Cicerón fue un filósofo incompetente, debido a Cicerón estuvo adecuadamente familiarizado con los textos de Platón y Aristóteles, así como con obras de estoicos y epicúreos. Es por ello que Las Casas se apoya en él para desarrollar su filosofía política y jurídica.

La cercanía de Las Casas al *De officiis* puede apreciarse a partir del breve esbozo de algunas ideas del tratado. En el primer libro se sostiene que pelear por la fuerza (lo cual significa, entre otras cosas, la guerra) es propio de bestias (I, §11); que los oprimidos y los siervos deben recibir una compensación justa, lo que incluye un salario (I, §13); que la usura es uno de los peores vicios y debe ser condenada (II, §25). Las Casas fue de un parecer similar. Cicerón dice también:

Hablemos ahora, como estaba enunciado, de la beneficencia y liberalidad. Nada hay más adecuado a la naturaleza del hombre que ella, pero requiere muchas precauciones. En efecto, en primer lugar debe procurarse que la benignidad no perjudique ni a los mismos a quienes se quiera tratar benignamente, ni a los demás; después, que la benignidad no sea más grande que las posibilidades; y también que a cada uno se le favorezca de acuerdo con sus propios méritos, ya que esto es el fundamento de la justicia, a la que deben referirse todas estas cosas (I, §14).

Si bien siguiendo costumbres de la época, parece defender igualmente que la justicia debe mantenerse y observarse incluso para con los últimos de los hombres: los de “última condición y la más baja fortuna [...], los esclavos, a propósito de los cuales no enseñan mal quienes prescriben que hay que servirse de ellos como de mercenarios: exigir el trabajo y pagar los justo” (I, §13). Después de señalar los distintos tipos de injusticias que se pueden cometer contra los sometidos, subraya la del engaño, pues entraña una doble culpa: “de todas las injusticias, ninguna tan capital como la de quienes engañando en mal manera, lo hacen para pasar por hombres de bien” (I, §13). Más adelante, Cicerón condena la usura: su explicación es que, al practicarla, los seres humanos “corrompen lo que es fundamento de la naturaleza, al separar la utilidad de la honestidad” (III, §28). Una vez separado tal binomio, la ambición se establece en el ser humano lo que vuelve más difícil obrar de otra manera en el futuro.

El problema de la usura fue muy importante para Las Casas. Le dedicó incluso su *Octavo remedio*. Por lo demás, el tema fue ampliamente discutido en la Edad Media y aun posteriormente. Tomás de Aquino lo trató en la *Suma teológica* (II-II, q. 78);¹³ se habla de ello

¹³ Héctor Zagal, “El pecado de usura en la *Suma teológica* de Tomás de Aquino: la potencia del dinero”, *Cauriensia. Revista Anual de Ciencias Eclesiásticas* 15 (2020): 23-41.

desde la tradición veterotestamentaria hasta los padres de la Iglesia y los escolásticos del siglo XVI, como Soto y Vitoria. El *Octavo remedio*¹⁴ conecta con el *De officiis* en cuanto a la idea de que la usura suprime la amistad y el bien común de las naciones y conduce a la opresión a causa de la consideración instrumental del trabajo. Las Casas no solo tiene ideas sobre lo que podríamos llamar los “supuestos antropológicos” de la usura,¹⁵ sino que llega incluso a argumentar en contra del legítimo derecho a poseer bienes, pues sería *contra natura* separar la economía de su finalidad honesta; una tal separación daría paso a más perversiones, como fingir que se quita el dinero a los sometidos por su propio beneficio.

Una última similitud entre Cicerón y Las Casas: ambos acuden al contexto de su tiempo al momento de argumentar. Ambos fueron testigos presenciales de momentos importantes de su época y le otorgaron un valor muy alto tanto a su experiencia directa como al saber histórico.

4. El impacto de Cicerón en América: un esbozo

Cicerón conocía la *Retórica* de Aristóteles, y aunque Las Casas tuvo una formación aristotélico-tomista, fue un hombre de su tiempo, marcado por la tradición renacentista latina, que fue influida por Cicerón. No cabe un juicio aséptico sobre el medievalismo de las órdenes religiosas en Nueva España: indudablemente, la tradición filosófica que permeó mayormente la academia en el siglo XVI fue el tomismo. Sin embargo, como he defendido en otra investigación,¹⁶ la presencia de Aristóteles fue también indudable. Como Beuchot¹⁷ ha mostrado, el currículo de la Real y Pontificia Universidad de México tuvo como comentario básico a Aristóteles desde el siglo XVI hasta el XVIII; sostiene que, en su obra *Doctrina breve*, el primer arzobispo de América, fray Juan de Zumárraga, “sigue muy de cerca las obras del humanista Erasmo de Rotterdam tituladas *Enchiridion o Manual del Caballero cristiano*, al igual que la *Paraclesis ad Christianae Philosophiae studium*. Ello prueba influencias del humanismo renacentista”.¹⁸

Beuchot, siguiendo a Bataillon,¹⁹ concede que la “actitud no violenta se ve en el intento de las Casas de que los indios fueran atraídos a la fe por la persuasión de la predicación y el ejemplo, dando un lugar muy especial a la retórica, como lo hacían los humanistas renacentistas frente a la lógica o dialéctica de los escolásticos”,²⁰ pero no

¹⁴ De las Casas, *Tratados*, 707-740.

¹⁵ Véase Idoya Zorroza, “Supuestos antropológicos en el tratamiento de la usura según Francisco de Vitoria”, *Cultura Económica* 31/86 (2013): 19-30.

¹⁶ Véase Virginia Aspe Armella, *Aristotle and New Spain*, traducido por J. C. González (Londres: Routledge, 2025).

¹⁷ Véase Mauricio Beuchot, *Historia de la filosofía en el México colonial* (Barcelona: Herder, 1996).

¹⁸ Beuchot, *Historia de la filosofía en el México colonial*, 61.

¹⁹ Véase Marcel Bataillon, *Estudios sobre Bartolomé de las Casas* (Barcelona: Península, 1976), 123-128.

²⁰ Beuchot, *Historia de la filosofía en el México colonial*, 64.

establece si esta retórica es ciceroniana.²¹ A mi juicio, es indudable que el humanismo renacentista echa mano de la retórica à la Cicerón; sin embargo, no hay estudios sistemáticos, extensos, sobre su influencia en Nueva España. Sí se ha discutido, por ejemplo, sobre la influencia de Tomás Moro en Vasco de Quiroga;²² aunque otros estudios resaltan más bien la importancia de Granada o el norte de África en los experimentos de Vasco; o la del propio Cicerón en Bernardino de Sahagún, quien, en el *Códice florentino*²³ dice que discutirá “todas las maneras de hablar, y todos los vocablos que esta lengua usa, tan bien autorizados, y ciertos, como lo que escribió Virgilio, y Cicerón, y los demás authores de la lengua latina” (f. 3).

Aunque parezca una referencia marginal, para Sahagún también era importante la idea de Cicerón de persuadir racionalmente a través de la retórica. Esto aunado al vínculo entre retórica y filosofía moral, así como al interés de Sahagún por el lenguaje de los indígenas mexicanos y su cosmovisión: el libro VI del *Códice* se titula “*De la rethorica y philosophia moral, y theologia* de la gente mexicana: donde hay cosas muy curiosas tocante a los primores de su lengua y cosas muy delicadas tocantes a las virtudes morales”. Pero, aunque este libro en específico ha sido comentado con frecuencia, todavía hace falta un estudio intertextual sistemático que discuta en detalle las tradiciones que lo inspiraron o informaron. Entre estas tradiciones estaría, considero, el pensamiento de Cicerón sobre la retórica.

En conclusión, los estudios sobre filosofía iberoamericana se encuentran aún a la espera de que los especialistas en pensamiento clásico, medieval y renacentista rastreen varias de las tradiciones fundamentales que sirvieron de base al pensamiento filosófico en la América colonial, incluido (hasta cierto punto) el de Cicerón. Esperemos que tal empresa sea desarrollada prontamente, quizás por académicos como los que dirigió la experta argentina en Cicerón, Laura Corso, quien promovió en la Universidad Católica de Argentina durante más de veinte años estudios internacionales sobre pensamiento clásico, medieval y renacentista.²⁴

Virginia Aspe Armella
vaspe@up.edu.mx

Fecha de recepción: 20/04/2025

Fecha de aceptación: 25/06/2025

²¹ Véase Mauricio Beuchot, “La actualidad de la antropología filosófica de Fray Bartolomé de las Casas”, *Cuadernos de Realidades Sociales* 27-28 (1986): 255-265.

²² Silvio Zavala, *Recuerdo de Vasco de Quiroga* (Ciudad de México: Porrúa, 1987).

²³ Bernardino de Sahagún, *Códice florentino* [Manuscrito], 1577, Florencia: Biblioteca Medicea Laurenziana di Firenze, volúmenes 218-220.

²⁴ Véase, por ejemplo, Laura Corso de Estrada, “*Conservatio sui*: Inclinación de la naturaleza hacia sí. Una teoría finalista en la lectura de Cicerón y de Tomás de Aquino”, *Tópicos, Revista de Filosofía* 57(2019): 375-398 y Laura Corso de Estrada, “*De amicitia* en Roma: la tradición ciceroniana”, *Stylos* 29/29 (2020): 138-155.

EL PRÓLOGO DEL *DIALOGUS LIBRI VITE* DE RODRIGO JIMÉNEZ DE RADA. INTRODUCCIÓN Y TRADUCCIÓN

THE PROLOGUE OF RODRIGO JIMÉNEZ DE RADA'S *DIALOGUS LIBRI VITE*. INTRODUCTION AND TRANSLATION

Pedro Mantas España

Universidad de Córdoba

Resumen

La traducción al español del Prólogo del *Dialogus libri vite* (*Diálogo del libro de la vida*) forma parte de un trabajo de más alcance sobre el círculo intelectual del arzobispo Rodrigo Jiménez de Rada. El Prólogo posiblemente sea la sección más originalmente atribuible a la pluma de Rodrigo. En principio, el sentido del *Diálogo* puede ser abordado como un texto de carácter polemista –el Prólogo así lo muestra–, no obstante, hay algo en este texto que permite aventurar algunas tesis de mayor complejidad.

Palabras clave

Diálogo del libro de la vida; Rodrigo Jiménez de Rada; círculo intelectual medieval toledano; polemismo antijudío; siglo XIII hispano

Abstract

The Spanish translation of the Prologue to the *Dialogus libri vite* (*Dialogue on the Book of Life*) is part of a broader work on the intellectual circle of Archbishop Rodrigo Jiménez de Rada. The Prologue is quite possibly the section most originally attributable to Rodrigo's own pen. On the surface, the purpose of the *Dialogue* is undoubtedly polemical in nature – as evidenced by the Prologue. However, some elements in this text support the formulation of more complex hypotheses.

Keywords

Dialogue on the Book of Life; Rodrigo Jiménez de Rada; Medieval Toledan Intellectual Milieu; Anti-Jewish Polemics; 13th-Century Iberia

A la memoria de Laura Corso de Estrada

El autor de este breve trabajo habría deseado dedicar unas páginas más expresamente acordes a las investigaciones llevadas a cabo por Laura Corso. En realidad, la obra de Rodrigo Jiménez de Rada, de la que aquí ofrecemos una breve introducción y traducción del Prólogo del *Dialogus libri vite*,¹ contiene una sección mucho más acorde con el trabajo intelectual desplegado por Laura Corso a lo largo de su carrera. Desafortunadamente, mi investigación sobre el *Diálogo*, todavía no ha alcanzado dicha sección. Me refiero, cómo no, al capítulo VI del libro V del *Diálogo*, donde se reproduce una versión de las llamadas *Epistule ad Alexandrum pseudoaristotélicas* que circulaban por la península ibérica desde principios del siglo X. En la transcripción de la epístola que aparece en la obra de Jiménez de Rada, se alude a la concordia, el diálogo y la unidad entre los pueblos, y se incluyen pasajes donde aparecen líneas tan bellas como estas: “Que sepas que en tiempos futuros acontecerá una nueva felicidad, y habrá unidad en los años, una sola voluntad y un solo rey; y todos los pueblos concurrirán a ello en concordia, y cesarán las disensiones y las guerras. Los hombres se preocuparán por procurar el bien común, y se unirán en una sola fe y en una sola ley”.²

Breve introducción

Con la edición e impresión del *Dialogus libri vite* de don Rodrigo Jiménez de Rada y el volumen que lo contiene, culminó la impecable labor de investigación que Juan Fernández Valverde había dedicado durante años en su empeño por rescatar la obra de Jiménez de Rada –editada e impresa en su totalidad en la *Continuatio mediaevalis* del *Corpus Christianorum*. Del *Dialogus*, escrito muy probablemente en 1214, sólo pervive un manuscrito del s. XV³ –copia de un códice anterior (s. XIV) hoy perdido, que a su vez era copia del original de 1214, también desaparecido. La fuente más identificable del *Dialogus* es otra obra de don Rodrigo, el *Breviarium historie catholice*,⁴ mientras que la obra de Jiménez de Rada donde pueden encontrarse resonancias del *Dialogus* es el *De rebus Hispanie*⁵ –sorprende, no obstante, la escasa repercusión que el *Dialogus* tuvo en su tiempo, algo a lo que aludimos al final de nuestra breve introducción. En realidad, el *Dialogus* no representa

¹ Rodericus Ximenius de Rada, *Dialogus libri vite*, editado por J. Fernández Valverde y J. A. Estévez Sola, CCCM 72C (Turnhout: Brepols, 1999), 175-180.

² Rodericus Ximenius de Rada, *Dialogus*, 308. Amaia Arizala ha incluido una traducción de este pasaje (prácticamente similar a la que ofrezco) en un artículo tan reciente como interesante, véase Amaia Arizala, “Una comunidad textual ideal según Rodrigo Jiménez de Rada”, *Cuadernos del CEMYR* 32 (2024): 67-87 (73).

³ Salamanca, Biblioteca General Histórica de la Universidad, MS. 2089, fol. 25r-83r.

⁴ Véase Rodericus Ximenius de Rada, *Breviarium historie catholice*, editado por J. Fernández Valverde, CCCM 72A (Turnhout: Brepols, 1992).

⁵ Véase Rodericus Ximenius de Rada, *De rebus Hispaniae*, editado por J. Fernández Valverde, CCCM 72 (Turnhout: Brepols, 1987).

diálogo alguno, en absoluto. Se trata de un monólogo particularmente claro en su motivación. Va dirigido al pueblo judío –aunque también a aquellos católicos que a veces no entienden o malinterpretan los textos–, con el fin de esclarecer ciertos aspectos que podrían no haber comprendido: que lo anunciado en el Antiguo Testamento se ha realizado en el Nuevo Testamento con la venida de Jesucristo.

En la introducción a su edición, Fernández Valverde alude a algunos de los problemas a los que tuvo que enfrentarse en su trabajo de investigación en torno al manuscrito, la autoría o su fecha de redacción, entre otros. Así, una de las primeras cuestiones que han tenido que afrontar aquellos que se han detenido en el estudio de esta obra reside en el problema mismo de su autoría. Desde que en 1962, Florencio Marcos Rodríguez diese cuenta del descubrimiento del *Dialogus*,⁶ la atribución de su autoría a Rodrigo Jiménez de Rada fue motivo de un interesante debate⁷ propiciado por el modo tan resuelto con el que Marcos Rodríguez adscribía la autoría a don Rodrigo. Hoy, la cuestión no es motivo de debate, pues se asume que la implicación del arzobispo en el *Dialogus* (con excepción del Prólogo)⁸ y en todo el conjunto de su obra, hay que atribuirlo a una labor conjunta de recopiladores, copistas y supervisión final.⁹ Es don Rodrigo quien se hace cargo del contenido de sus obras, si no como responsable directo de su redacción, sí aceptando como propias las tesis de su contenido.¹⁰ El mismo Fernández Valverde apuntaba en esta dirección cuando reconocía:

⁶ Florencio Marcos Rodríguez, “El ‘*Dialogus libri vite*’ del arzobispo Jiménez de Rada”, *Salmanticensis* 9/3 (1962): 617-622.

⁷ Un trabajo que, en su momento, suscitó mucha atención, generando dudas sobre la autoría del *Dialogus* fue el que Norman Roth dedicó a la relación de Rodrigo con el entorno intelectual judío, véase “Rodrigo Jiménez de Rada y los judíos: La ‘divisa’ y los diezmos de los judíos”, *Anthologica Annua* 35 (1988): 469-481. Ya en la década de los noventa Peter Linehan dudaba de la capacidad de Rodrigo como autor del vasto conjunto de textos que se le atribuyen, pues le resultaba discutible que todo un arzobispo de Toledo pudiese dedicar el tiempo necesario para llevar a cabo la redacción del conjunto de sus obras, –un arzobispo implicado en actividades tan exigentes y diversas como las desplegadas por Rodrigo: “¿Cabe, entonces, considerar que [sus obras] fueron efectivamente obra personal de su autor, en el mismo sentido en que lo fue, por ejemplo, la Crónica de Alfonso III?”, véase Peter Linehan, *History and the Historians of Medieval Spain* (Oxford: Clarendon Press, 1993) 351.

⁸ Tras un exhaustivo análisis comparativo del texto, Fernández Valverde concluye afirmando que “[...] sin lugar a dudas, el Prologo es obra de Jiménez de Rada. El resto de la obra ya no ofrece tanta seguridad.”, véase su “Introducción” en Rodericus Ximenius de Rada, *Dialogus*, 171.

⁹ Por otra parte, en el estudio en torno a las obras de Jiménez de Rada, uno de los aspectos desde donde hoy se enfatiza su relevancia dentro del proceso de la transmisión intelectual, no es tanto la cuestión de la autoría sino de la *auctoritas* que representó su legado textual e ideológico –como sucede con el reconocimiento que le otorgaron los cronistas del s. XV. Véase Jean-Pierre Jardin, “Rodríguez Jiménez de Rada comme *auctoritas*: les sommes de chroniques générales du XVe siècle”, *Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales* 26 (2003): 295-307.

¹⁰ Así se acepta en trabajos como el que Carlos Ayala ha realizado en torno al don Rodrigo, véase Carlos Ayala Martínez, *Ibn Tumart, el arzobispo Jiménez de Rada y la ‘cuestión sobre Dios’* (Madrid: La Ergástula, 2017), 41.

Creo que es una cuestión tan evidente que no hace falta explicitarla, sobre todo después de lo expuesto sobre la forma de trabajar de don Rodrigo tanto en *De rebus Hispanie* como en el *Breviarium*, obras en las que me parece haber demostrado la existencia de dos redacciones, o mejor dicho, de un borrador y de una redacción definitiva corregida por el propio autor. [...] habría que tener mucha imaginación para pensar en todo un arzobispo de Toledo amanuense de sus escritos.¹¹

También da la impresión de que Rodrigo y sus colaboradores trabajan a partir de una bien estructurada recopilación de material textual, así como pasajes e ideas ya expuestas en otras obras –más arriba acabamos de aludir al *Breviarium* como fuente directa del *Dialogus*. En este sentido, en su artículo seminal sobre el texto de don Rodrigo, Marcos Rodríguez ya indicaba que existe una clara contraposición entre los textos que tienen su origen en el trabajo de recopilación, y los que surgen de su propia mano. En este último caso nos encontramos con un “estilo no siempre claro ni sencillo, sino muchas veces rebuscado, ampuloso y oscuro, frecuentemente ininteligible, [como en] la misma disposición y construcción del prólogo, su prolíjidad y la forma de indicar la división de la obra”.¹² Para Fernández Valverde, se trata de un estilo que refleja “el trabajo de un magnífico compendiador que resume con mano maestra otros textos, y sobre ellos crea una prosa encadenada y fluida”, pero “cuando lo que escribe es de su propia cosecha – como ocurre en el Prólogo [...]–, su latín se hace enrevesado, retórico, y nos hace pensar en un Toledano que lucha con una lengua que entiende perfectamente, pero que se le escapa a la hora de ponerla en pie”.¹³

No deseo concluir este brevíssima introducción sin aludir a una cuestión esencial que sólo en parte está relacionada con el *Dialogus*, una cuestión que toca de lleno un problema crucial para el estudio del círculo intelectual de Rodrigo Jiménez de Rada. Me refiero, cómo no, al problema del polemismo antijudío –una cuestión sobre la que actualmente existe un cierto consenso y que, en cierto modo, se encuentra relacionada con las escasas referencias al *Dialogus* en obras posteriores de Jiménez de Rada. Si en el Prólogo que a continuación traducimos queda clara la actitud polemista que transmite, con posterioridad al período en el que fue escrito (1214), sea por convencimiento o por determinados intereses, don Rodrigo no vuelve a aludir al *Dialogus*, tal vez por no desechar ser identificado con una actitud antisemita. Del polemismo antijudío en la obra de Jiménez de Rada, así como su conocimiento y actitud hacia la cultura árabe peninsular, son numerosos los trabajos que están apareciendo en los dos últimos decenios. Hoy resulta necesario profundizar en la investigación en torno al círculo intelectual del arzobispo desde la perspectiva de la transmisión del saber en la Península y la cuenca del Mediterráneo –es en este sentido que recientemente se ha presentado un trabajo sobre

¹¹ Fernández Valverde, “Introducción”, 172.

¹² Marcos Rodríguez, “El ‘*Dialogus libri vite*’”, 3.

¹³ Fernández Valverde, “Introducción”, 167.

los vínculos textuales y la “constelación” intelectual de don Rodrigo.¹⁴ En el campo de la transmisión del saber están apareciendo trabajos particularmente interesantes donde se profundiza en torno a las comunidades textuales que operan en el círculo del arzobispo y el ámbito de influencia de la catedral de Toledo, estudiadas desde la perspectiva de lo que Amaia Arizalaeta denomina “la comunidad textual ideal”.¹⁵

Pedro Mantas España
fs1maesp@uco.es

Fecha de recepción: 25/05/2025

Fecha de aceptación: 18/05/2025

¹⁴ Pedro Mantas-España, “The Circle of Archbishop Jiménez de Rada and the *Chronica latina regum Castellae*”, *Konstellationen. 44. Kölner Mediaevistentagung*, en prensa.

¹⁵ Véase Arizalaeta, “Una comunidad textual ideal”, 79-82.

COMIENZA EL DIÁLOGO DEL LIBRO DE LA VIDA*

ESCRITO POR RODRIGO

ARZOBISPO DE TOLEDO

(PRÓLOGO)

Porque la diversidad de muchos en lo que respecta al entendimiento especulativo, nacida de la condición de miseria en que habitan, se desvió de la verdad de los Padres en lo que respecta al entendimiento especulativo, turbada por diversas doctrinas, errando lejos de la sindéresis, cayó en un laberinto de errores, hasta tal punto que, al abandonar al Creador, fabricó ídolos, les atribuyó divinidades diversas, y les ofreció sacrificios mediante un sacerdocio reprobado. Y después de la idolatría, inventó errores vanos, con los que reunió en haces¹ las almas encadenadas, las ligó al fuego eterno² y las apartó del intelecto práctico,³ pues cambió los rectos caminos⁴ por las asperezas del vicio. Pero la clemencia de Dios conservó el conocimiento de sí mismo en la descendencia de Taré;⁵ luego, conforme a la palabra de la promesa, propagado el linaje de Abraham, dio a los hijos de Israel la ley de fuego,⁶ en la cual –como en una vasija de barro–⁷ permaneció oculta la plenitud de las promesas.

Pero tú, Judío,⁸ que te has desviado del camino de la verdad y has clavado tus ojos en los lodos de la tierra,⁹ tropezando al mediodía como un ciego;¹⁰ fuerzas las profecías con

* El texto latino empleado por Jiménez de Rada es, como ha quedado expuesto en la introducción precedente, confuso y algo enrevesado, aunque con un buen dominio de las Escrituras. La traducción que he realizado es una versión tentativa que intenta explorar los matices de la tesis que el texto destila, a saber, que el pueblo judío no supo interpretar adecuadamente los signos que se mostraban ante sus ojos, que lo profetizado en el Antiguo Testamento se ha realizado en el Nuevo Testamento con la venida de Jesucristo. Tal vez podría haber ejecutado una traducción más interpretativa, persiguiendo una mayor clarificación del sentido original. No obstante, para reproducir el estilo de don Rodrigo, he optado por mantener un término medio entre un estilo literal e interpretativo.

¹ Mt. 13:30

² Esto es, “las condenó al fuego eterno”.

³ Esto es, de la facultad intelectual que guía la conducta moral.

⁴ Is. 40:4

⁵ Taré, padre de Abraham: subraya la continuidad entre la tradición patriarcal y la elección divina.

⁶ Esto es, la Ley dada en el Sinaí, acompañada de fuego y teofanía.

⁷ La Ley como recipiente frágil (vasija de barro) que contiene en forma oculta las promesas mesiánicas.

⁸ Por referencia al pueblo judío.

⁹ Sof. 1:12

¹⁰ Is. 59:10

fábulas, y con cúmulos de obras pretendes cegar los misterios de la fe con resina de Galaad.¹¹

Pues Moisés, los hagiógrafos y los profetas ocultaron los misterios de la ley bajo la superficie de la letra¹² hasta el tiempo de la gracia, misterios que tú desprecias descubrir; sin embargo, revelaste a los babilonios los sepulcros de los reyes y de los profetas, y los tesoros escondidos de la casa de Dios,¹³ mientras se los ocultaste a tu propio pueblo.

Pero, dado que algunos de los nuestros, desviándose de la contemplación de la naturaleza suprema y relegando los oráculos de la verdad, han preferido, por interés lucrativo, las estatuas de los mortales a los testimonios de ambas páginas del Testamento,¹⁴ yo, Rodrigo, sacerdote indigno de la cátedra toledana, torpe de ingenio, perezoso en el estudio, pobre de elocuencia, pero ardiente en celo, puesto que he anotado en la antigua serie¹⁵ ciertas cosas por las cuales se esclarece la verdad del Evangelio, desearía —si me atreviera— y asumiría —si fuera lícito— escudriñar los tesoros escondidos en las figuras¹⁶ y ruinas del Antiguo Testamento, para que la fe católica, que en el Antiguo Testamento se contiene como en una vasija de barro, salga a la luz al romperse las vasijas —como en tiempos de Gedeón—, y el católico aprenda que tanto los artículos como los sacramentos de la fe no son invención reciente, sino que el Evangelio de la verdad está contenido en la Ley, los Profetas y los Hagiógrafos, como depósito allí confinado¹⁷ por aquel que había de encarnarse.

Pero cuando miró desde lo alto, vino la justicia desde las alturas.¹⁸ A quien se le negó el fruto de la viña, Él, clavando en la cruz el documento de la conspiración, sacó a la luz el documento de la alianza, y reclamó [buscó] el depósito de la verdad evangélica en el archivo de la antigüedad,¹⁹ que los antiguos padres habían creído que debía ser revelado en el tiempo de la gracia.

Y vino con la vara de la autoridad paterna²⁰ y golpeó la piedra de la ceguera,²¹ de cuya dureza hizo brotar primero agua, luego aceite, y finalmente la miel del Evangelio, diciendo: *Habéis oído que fue dicho a los antiguos: ‘Amarás a tu amigo y odiarás a tu enemigo’.* Pero yo os digo: *‘Amad a vuestros enemigos, haced el bien a los que os odian’.*²²

¹¹ Jer. 8:22

¹² Esto es, bajo el sentido literal.

¹³ Is. 39

¹⁴ Antiguo y Nuevo Testamento.

¹⁵ Esto es, en escritos anteriores.

¹⁶ Esto es, en las prefiguraciones.

¹⁷ Literalmente “confiado”.

¹⁸ Sab. 18:15

¹⁹ Esto es, el Antiguo Testamento.

²⁰ Sal. 2:9

²¹ Esto es, el corazón endurecido. Cfr. Ez. 36:26

²² Mt. 5:43-44. Se ha traducido a partir del texto latino tal y como aparece en la edición del *Dialogus*.

He aquí que la justicia de la Nueva Ley se destaca por una gracia más abundante;²³ y así también puede decirse de todo lo que sigue. Y he aquí que las aguas del Antiguo Testamento, que contienen el depósito del Encarnado, no devuelven sino el documento escrito de su propia mano, marcado con el sello de la cruz; pero los tesoros, el Espíritu Santo los ha ocultado a causa de tu dureza. Alimentando tu ignorancia, te opones obstinadamente a los testigos de la ley, que la cesta descrita ha representado.²⁴ Este cesto, por temor a las circunstancias, lo tejiste con rudo artificio y lo embadurnaste con betún, e introdujiste en él un niño de hermosa figura, al que abandonaste sin pecho, sin dejarle resquicio para respirar; no lo confiaste a la vida, sino al peligro del río, para evitar el peligro de las circunstancias. Pero la hija del Faraón, enemiga de tu pueblo, vio la cesta, la liberó de las aguas, y una vez sacada del agua la abrió y ofreció el pecho al niño que descendió a Egipto.²⁵ Y aunque el niño, guiado ya por la gracia profética, fue cuidado por manos ajena, no aceptó pechos extraños;²⁶ sino que, al ser llamada su madre, reconoció sus pechos y quiso ser alimentado con leche materna, prefigurando a aquel que, nacido de mujer, y sometido a la Ley,²⁷ aunque rechazado por los constructores,²⁸ quiso cumplir la Ley que él mismo había dado.²⁹ La cesta de la oscuridad profética subsistió incluso después, pues en ella se encerraban la encarnación del Hijo de Dios y la gracia del Evangelio; pero fue una mujer gentil quien lo abrió,³⁰ y en ella fue hallado el de hermosa figura, más bello que los hijos de los hombres, quien se unió a la reina de los etíopes.³¹ Y, salvado de las aguas al resucitar de entre los muertos, ya no apareció como un bello hijo³² saliendo del sepulcro, sino que introdujo en el tálamo a la Iglesia de los gentiles, que venía del baño del bautismo para ser coronada; por lo cual la parentela de la Ley lo reprendió, pues la conversión de los gentiles fue un escándalo para los tuyos, los judíos.³³ No quisiste reconocer que Él estaba en tu Escritura, ni consentiste a los que querían hacerlo; al contrario, te opusiste con ánimo endurecido. Y, sin embargo, quienes no lo conocieron desde el principio, lo reconocieron más rápidamente cuando fue hallado en la cesta.³⁴ De tu gente nació el Señor Jesucristo, a quien encerraste de tal modo en un cesto de la letra³⁵ y recubriste con betún,³⁶ de tal modo que no le dejaste resquicio alguno para respirar, según supiste y pudiste, impidiendo que ni ellos ni otros pudieran encontrar en tu

²³ Mt. 5:20

²⁴ El texto dice *ficella scripta figuravit*. El cesto de Moisés como alegoría de una frágil ley escrita. La cesta de las Escrituras (?). Cfr. Ex. 2:2-7

²⁵ Mt. 2:13-15

²⁶ Ex. 2:7-9

²⁷ Gl. 4:4

²⁸ Sal. 118:22

²⁹ Mt. 5:17

³⁰ Hch. 8:27-39

³¹ Hch. 8

³² La edición latina conjectura *filiī* a partir del texto original corrompido.

³³ Ro. 10:19; I. Co. 1:23

³⁴ Esto es, la cesta como símbolo de la profecía velada.

³⁵ La cesta que simboliza una interpretación literal de la Escritura.

³⁶ La cesta como alegoría de la Escritura encerrada y recubierta de betún.

Escritura su salvación; temiendo que fuera hallado por los romanos o los gentiles,³⁷ y que perdieras tu lugar, decidiste eliminarlo. Pero sucedió lo contrario: al haber perdido estas cosas, tú mismo caíste en la ruina. Ante Él se dobla toda rodilla,³⁸ porque en Él es bendecida la plenitud de los gentiles;³⁹ y la mujer gentil, hija del faraón,⁴⁰ al oír que había resucitado de entre los muertos, no lo despreció, sino que creyó; y renunció al pueblo y al lugar, prefiriendo al Resucitado; y, para ganarlo, entregó reinos.

Avergüéñzate, pues, tú que fuiste puesto como centinela de Sion, y que, aturdido por el señor de la casa,⁴¹ buscaste entre los gentiles lo que te había sido prometido, pero descuidaste excavar los tesoros, y cegado por el daño causado por la golondrina,⁴² no ves que los guardianes que custodian la santidad de Cristo han puesto delante el reino, el sacerdocio, los vasos del templo y los ornamentos de los pontífices, de cuya gloria te jactabas, con tesoros ocultados a tu naturaleza y purificados del óxido de la antigua letra. Los trasladaron al reino de Cristo y al sacerdocio apostólico; pero ni siquiera prestaste atención al estudio de tus profetas, quienes se dedicaron durante tanto tiempo a excavar los tesoros, hasta que incluso encontraron [hasta incluso encontrar] el sepulcro en el que Cristo estuvo oculto. Sobre lo cual Isaías dice: *Su sepulcro será glorioso*,⁴³ y Job: *Se alegran intensamente como quienes, al excavar un tesoro, han encontrado un sepulcro*.⁴⁴ Quienes excavan tesoros, cuanto más creen acercarse al túmulo de las riquezas, con tanto mayor empeño excavan. Así también los santos, cuando investigan la Ley y los Hagiógrafos, recreados por la dulzura oculta, se afanan aún más en el estudio de la Ley; por lo que Daniel, al esforzarse en estas cosas, mereció ser llamado “varón de deseos”.⁴⁵ Jerónimo, Gregorio, Ambrosio, Agustín y los demás santos viñadores de la Sagrada Escritura aprendieron, por revelación del ángel, a destripar el pez,⁴⁶ para que, con la hiel extraída de él –probada en la amargura de la muerte– se sanara la ceguera que había sobrevenido en Israel. Pero esa hiel que ofreciste al Señor en el patíbulo,⁴⁷ aunque amarga, era útil; la rechazaste, y el tesoro oculto en esa hiel, que culpablemente despreciaste, lo recibió la plenitud de los gentiles⁴⁸ con gozo y con palmas, aceptándolo como dulzura. Porque la amargura de la muerte, que la

³⁷ Jn. 11:48

³⁸ Ro. 14:11; Flp. 2:10

³⁹ Ro. 11:25

⁴⁰ Ex. 2.

⁴¹ Podría interpretarse como un ser aturdido por lo mundano, como un siervo que ha descuidado sus obligaciones, en contraposición al siervo fiel y prudente (Mt. 24:45).

⁴² Por alusión a la ceguera de Tobías, es decir, la ceguera causada por el excremento de la golondrina que cae dentro de sus ojos (Tb. 2).

⁴³ Is. 11:10. Se ha traducido a partir del texto latino tal y como aparece en la edición del *Dialogus*.

⁴⁴ Por alusión a Jb. 3:21-22. Se ha traducido a partir del texto latino tal y como aparece en la edición del *Dialogus*.

⁴⁵ Dn. 9:23, 10:11, 10:19

⁴⁶ Tb. 6:5

⁴⁷ Mt. 27:34

⁴⁸ Ro. 11:25

madre probó en los frutos,⁴⁹ fue vencida;⁵⁰ y en el tesoro buscado y hallado por los gentiles encontró misericordia y abundante redención para el género humano, así como el testamento que Él estableció para siempre. Pero quien quiso anticipar la muerte y, al excavar tesoros, fue herido por el mal que se ocultaba en lo profundo, fue entonces rescatado de la leche de la infidelidad; y el Señor Jesucristo metió su mano en la caverna del dragón,⁵¹ y de allí sacó al Leviatán,⁵² serpiente recta y tortuosa, y los huevos de áspides, que, al obstruir el sentido del oído, irrumpieron en el dragón;⁵³ de ellos tejieron los judíos sus telas de araña.⁵⁴ El dragón mata con la mirada a quienes lo contemplan; el diablo considera al Leviatán como su añadido;⁵⁵ es la serpiente que acecha el talón⁵⁶ en los actos finales;⁵⁷ es la vara⁵⁸ que, tras engañar, ata y hace cautivo;⁵⁹ y es tortuosa porque, en recovecos⁶⁰ engaña a los insensatos; el áspid, además, se impone a los oídos necios para que no oigan la verdad de la Ley; se tejen telas de araña que, al avanzar por la superficie, se deshacen con cualquier impulso, y son las que tus fabuladores⁶¹ tejieron desde sus propios corazones; y todo esto lo trastocó el que vino arrebatado, con el espíritu de sus labios.⁶²

Pero al revestirte con telas de araña cuando trabajas, te hallarás cubierto por el deshonor de la confusión,⁶³ despojado del vestido de la gloria y revolcado en la sangre de machos cabríos, toros y becerros,⁶⁴ cuando el Señor no exige sacrificios, sino un espíritu contrito y los becerros de los labios.⁶⁵ Fue, pues, el Señor Jesucristo, que había estado oculto en los patriarcas y en los profetas, quien reveló estos tesoros en los apóstoles. Lo que sigue se propone al católico.

En la elaboración de esta obra me abstuve del sentido⁶⁶ anagógico, alegórico y tropológico, para que el adversario judío no tenga algo de lo que quejarse; sin embargo, también me mantuve fiel a la letra que sustentas en tu herejía, pues fue esa misma letra

⁴⁹ Esto es, Eva probó de la fruta prohibida.

⁵⁰ Es decir, la muerte es vencida por la dulzura de la redención.

⁵¹ Is. 27:1

⁵² Is. 11:8

⁵³ Esto es, los huevos de áspides (engaños doctrinales) que, al tapar el oído sensible a la verdad, habían dado origen al *regulus*, al basilisco.

⁵⁴ Is. 59:5

⁵⁵ Cfr. Isidoro, *Etimologías*, VIII, XI, 28.

⁵⁶ Gn. 3:15

⁵⁷ Literalmente “en las últimas obras”, tal vez “las últimas etapas del camino espiritual”.

⁵⁸ Es decir, el instrumento, el mecanismo.

⁵⁹ Esto es, encadena y esclaviza.

⁶⁰ Es decir, por vericuetos retorcidos o confusos.

⁶¹ Esto es, los creadores de falsas doctrinas.

⁶² Is. 11:4

⁶³ Ps. 109:29

⁶⁴ Heb. 9:13; Os. 14:3

⁶⁵ Esto es, las ofrendas que salen de nuestros labios.

⁶⁶ Literalmente “del entendimiento anagógico, alegórico y tropológico”.

la que el ángel del gran consejo⁶⁷ declaró al establecer el verdadero designio. Pero muchas veces, lo que la expresión literal no se atreve a decir, lo revela la agudeza de la alegoría; de ahí que donde la letra no permite avanzar, con frecuencia nos vemos obligados a recorrer los compendios místicos. Los sentidos tropológico, anagógico y alegórico que, como en un depósito, habían estado ocultos junto a la letra, salieron a la luz en el tiempo de la revelación desde el albergue de la letra,⁶⁸ y suplen su carencia en muchos pasajes, de modo que, donde la exposición literal no alcanza, la explicación mística lo complete

Y porque la Trinidad eterna fue autora⁶⁹ del Nuevo y del Antiguo Testamento, al ponerme a tratar sobre la fe católica, he puesto en ella el fundamento de este opúsculo. Por ella somos, vivimos y nos movemos,⁷⁰ para que ella misma abra la boca del que habla y lo llene del espíritu de elocuencia e inteligencia, por el cual los católicos y los incrédulos reciban, tanto del Nuevo como en el Antiguo Testamento, testimonios nuevos y antiguos que prueben la fe.

Sobre un asunto tan excelsa y tan elevado se debe proceder con temor y modestia, y se debe escuchar con oídos muy atentos y corazones devotos: allí donde se busca la unidad de la esencia, donde se investiga la Trinidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, donde se adora la igualdad de majestad de las tres personas. Nada se busca con más peligro, nada se alcanza con más esfuerzo, nada se encuentra más provechoso. Y el Altísimo sabe que no me ha movido a escribir esto la ambición humana ni el interés personal, sino para que se [muestre o predique]⁷¹ la verdad del Evangelio, que resplandece entre las nubes de los profetas como revelación para los gentiles. Para que la materia del libro se entienda mejor, [este] ha sido dividido en ocho volúmenes:

Primer libro: sobre la Trinidad y la unidad indivisible

Segundo: sobre la Encarnación, las obras del Salvador y el envío del Espíritu Santo

Tercero: sobre el principado de los apóstoles y la reprobación de los legalistas y la vocación de los gentiles

Cuarto: sobre el reino de la Iglesia y el estado de desolación

Quinto: sobre la fábula de los judíos

Sexto: sobre los sacramentos eclesiásticos

Séptimo: sobre el Anticristo

Octavo: sobre la resurrección universal, el juicio de la separación y la consumación del mundo

⁶⁷ Jerónimo, *In Isaiam 3, Is. 9:6*

⁶⁸ Es decir, se manifestaron tras haber permanecido ocultos en la letra.

⁶⁹ Como “causa” o “principio activo”.

⁷⁰ Hch. 17:28

⁷¹ Como los editores indican en nota aclaratoria a la línea 154 del texto latino, se produce aquí una laguna textual que podría suplirse con *demonstret* (muestre) o *predicet* (predique). Véase Rodericus Ximenius de Rada, *Dialogus*, 179.

En este libro se repiten con frecuencia capítulos de los profetas, no con el mismo propósito, sino porque en distintos capítulos hay cláusulas diversas que se refieren a distintos artículos. Ruego al lector que lo examine con atención, que lo lea completo, que corrija y que tenga indulgencia con mi ignorancia; si en algo he escrito con poca cautela, sin orden o claridad, no ha sido por intención, sino por impericia. No me avergonzaré de ser instruido donde haya dudado, de ser corregido y rectificar donde haya errado y que se añada y complete lo que falta.

El lector debe advertir que en los profetas se produce con frecuencia una paráfrasis, con variaciones de materia, número y personas; y que, si se tiene en cuenta esta diversidad profética,⁷² será más fácil armonizar sus textos. La materia de este volumen está constituida por aquello que los patriarcas, profetas y hagiógrafos predijeron del Señor; lo que el Señor comenzó a hacer y enseñar;⁷³ lo que los apóstoles predicaron a los gentiles; la gracia que la Iglesia ha recibido; y lo que, en el último tiempo, será reservado a buenos y réprobos. Todo esto lo he confirmado, según lo que supe y pude, con testimonios de los profetas y de los hagiógrafos, para que, una vez destruidas todas las adversidades y errores, el pueblo de la gracia sea saciado con lo mejor del trigo,⁷⁴ y caminando con espíritu unánime en la casa del Señor, perseveren en la confesión de la verdadera fe.

Yo, por mi parte, no puedo compararme con los colores teñidos de la India,⁷⁵ ni ser ensamblado en epístilos de columnas, ni gloriarme con clavos de oro en tablas de cedro, ni ser elevado con anaglifos en los muros del templo.⁷⁶ Más bien, cortando sicómoros y separando las asperezas de las zarzas,⁷⁷ me atreví a tocar grandes cosas con estilo simple, prosa ruda y entendimiento limitado. Pero, como no me es dado exponer en detalle las maravillas del verdadero Cordero con la sabiduría y la elocuencia que no poseo, lo encomiendo a aquel que ordenó que lo que quedaba de este Cordero⁷⁸ fuese reservado para el fuego del Espíritu. Y porque todo cristiano vive por la fe, y a veces me dirijo al católico, aunque más frecuentemente al judío, en esta obra adapto el estilo. La he titulado: *Diálogo del libro de la vida*.

⁷² Esto es, la diversidad estilística y retórica de los libros proféticos.

⁷³ Hch. 1:1

⁷⁴ Literalmente “la grasa del trigo”, lo más sustancioso del trigo, véase Sal. 147:14 y Dt. 32:14.

⁷⁵ Jb. 28:16

⁷⁶ I Re. 6:21; 6:18

⁷⁷ Am. 7:14

⁷⁸ Esto es, lo que aún no ha sido explicado o comprendido.

RESEÑAS DE LIBROS | BOOK REVIEWS

Abū Ḥāmid al-Ğazālī. Die Inkohärenz der Philosophen. Tahāfut al-falāsifa: Eine Auswahl. Arabisch – Deutsch. Übersetzt und eingeleitet von Andreas Lammer (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters 55). Freiburg i. Br.: Herder, 2024. 532 p. ISBN: 9783451392184. Hardback: 75€

Reseñado por JOSEP PUIG MONTADA
Universidad Complutense de Madrid
puigmont@ucm.es

Algazel, nombre con el que Asín Palacios dio a conocer Abū Ḥāmid al-Ğazālī (1056-1111), es una figura compleja; en todo caso es indiscutible la importancia que tiene en el pensamiento islámico. Receptor, pero a la vez crítico de Avicena procedió, en la obra cuya traducción es objeto de reseña, a rebatir los argumentos de los filósofos de herencia greco-helenística sobre cuestiones que él consideraba errores y que eran para él falsedades contrarias a la religión del islam.

Andreas Lammer conoce bien a Avicena, al que dedicó su tesis doctoral.¹ Está pues en condiciones de comprender a Algazel, si este interpreta correctamente a Avicena o introduce otras fuentes objeto de su crítica. Su traducción viene precedida de una extensa introducción, en la que Lammer reconoce el interés que Algazel como sufí había despertado en Alemania después de la traducción parcial de su *Elixir de la felicidad* por Hellmut Ritter en 1923, interés que por lo demás sigue vivo, y en todo el mundo. Sin embargo, Lammer insiste en el aspecto de Algazel como teólogo ash'arí, y este es el teólogo que vive detrás de la obra traducida: *La incoherencia de los filósofos*, de la que traduce al alemán la introducción, las cuestiones 1, 4, 5, 6, 13, la presentación de la parte final, y las cuestiones 17 y 20.

La primera edición crítica del texto árabe fue hecha por Maurice Bouyges S.J.: *Tahafot al-Falasifat: Texte Arabe*. Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1929, con una “Notice”, de extraordinaria erudición, y seis índices completísimos. La obra ha sido reimpressa por el Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, Frankfurt am Main, 1999. Existe otra edición de Sulayman Dunya (1972). Lammer ha seguido la edición de Bouyges en la reproducción del texto árabe y en su traducción, con algunas variantes de lectura que señala.

M. Asín Palacios tradujo al español las cuestiones VI, XVII y XVIII como apéndice a su estudio sobre Algazel.² De las traducciones al inglés, destaca la bilingüe, de Michael Marmura para Brigham Young University Press (1997). Existe, al menos, otra traducción inglesa, por Sabih Ahmad Kamali, de 1963, para Pakistan Philosophical Congress, de Lahore.

¹ Andreas Lammer, *The Elements of Avicenna's Physics: Greek Sources and Arabic Innovations*, Scientia graeco-arabica 20 (Berlín y Boston: Walter de Gruyter, 2018).

² Miguel Asín Palacios, *Algazel: Dogmática, moral, ascética*, con prólogo de Menéndez Pelayo (Zaragoza: Tipografía y librería de Comas hermanos, 1901). Reimpresión Madrid: Fundación Larramendi, 2020.

Conviene mencionar que el texto de Algacel está contenido en la refutación que Averroes escribió, *La incoherencia de “la Incoherencia”*, a excepción de la introducción, que ocupa las páginas 102 a 137 de la edición y traducción de Lammer. Por tanto disponemos de otras traducciones, además de la de Michael Marmura y la suya alemana, en cuanto la mayor parte está comprendida en la refutación de Averroes.

La primera traducción de *La incoherencia de los filósofos* lo fue al hebreo, por Calonymos Ben Todros (Calonymos el Mayor) entre 1318 y 1328, y solo conservada en manuscritos. Otro Calonymos, Calonymos Ben Meir, tradujo la obra al latín, incompleta, aparentemente del árabe, terminó su traducción el 18 de abril de 1328, y esta fue impresa a partir de 1497. Finalmente, otro Calonymos Ben David (el Joven o Maestro Calo), tradujo de nuevo el texto al latín, indicando que lo hacía del hebreo, la terminó el 27 de noviembre de 1526 y se imprimió en varias ocasiones: 1527, 1550-1552, 1560, 1573-1574, prueba del interés renacentista por la discusión doctrinal objeto de la obra. La traducción de Calonymos el Joven constituye la base de la edición de Beatrice E. Zedler.³

Cualquier traductor agradece la ayuda valiosa de traductores anteriores, algo que también puede hacer su trabajo más lento y complicado. La traducción más reciente es la de Taïeb Meriane, *Destruction de la Destruction*, París: Vrin, 2021. Meriane se dirige a un lector amplio, culto, pero no necesariamente filósofo ni arabista. La claridad, por tanto, es la clave de una traducción. Teniendo en cuenta que Algacel es un dialéctico habilidoso, Meriane ha sabido transmitir el mensaje doble, de Algacel y de Averroes, de manera fluida, con un mínimo de notas a pie de página.

Lammer, en cambio, parece tener en mente a un lector más especializado. En primer lugar, su traducción es útil para el filólogo, por su técnica y porque la complementa con un detallado glosario, árabe-alemán (pp. 459-520). Así pues, un valor de su traducción que quiero destacar es la coherencia en la terminología, por ejemplo, en los términos *shar'* y *shari'a* donde *shar'* siempre es traducido por *Offenbarung* (revelación) y *shari'a* por *geoffenbartes Gesetz* (ley revelada), o en el término de origen persa *milla* por *Konfession* (comunidad religiosa). En otros casos no le es posible, por ejemplo *mahall*, término presente en Avicena,⁴ es traducido como un “*zugrundeliegendes oder aufnehmendes Substrat*”, “un sustrato que yace en la base o es receptor”, pero a veces es una *Stelle* (posición).

Filósofos y teólogos también se beneficiarán de su traducción. La primera cuestión o discusión acusa a los filósofos de que su tesis sobre la eternidad del universo es falsa. Esta primera contiene 4 pruebas “de los filósofos” a favor de su eternidad, cada una seguida de la crítica de Algacel, seguida a su vez de las respuestas de los filósofos, y finalmente de la refutación definitiva por Algacel. La estructura será, para la primera prueba:

³ Averroes, *Averroes' Destructio Destructionum Philosophiae Algazelis*, edited with an introduction by Beatrice H. Zedler (Milwaukee: The Marquette University Press, 1961).

⁴ A.-M. Goichon, prefirió *réceptacle*, y señaló que la traducción medieval latina era *subjectum*, aunque no exclusivamente: Amélie-Marie Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sīnā (Avicenne)* (París: Desclée de Brower, 1938), nº 184, 92.

1. Tesis de los filósofos
 - 1.1. Primera refutación de Algacel
 - 1.1.1. Contraargumento de los filósofos
 - 1.1.1.1. Refutación final de Algacel.

Sin embargo, la estructura argumentativa se complica a menudo porque la primera refutación puede ser doble, los contraargumentos de los filósofos varios, y la refutación final lo puede ser también; es decir, podemos tener por ejemplo 1.1.1.2, 1.1.2, 1.1.2.1, 1.1.2.2, o bien 1.2, 1.2.1, 1.2.1.1. Lammer ha numerado estas posiciones, lo cual ayuda a seguir los argumentos.

Lammer ha traducido otras seis cuestiones. Cuestión IV es una acusación de que los filósofos son incapaces de demostrar la existencia de Dios como creador. Cuestión V acusa a los filósofos de no poder demostrar la unicidad divina. Cuestión VI les acusa de negar los atributos divinos. Cuestión XIII trata del conocimiento que Dios tiene de los hechos particulares, y Algacel considera que los filósofos no tienen un conocimiento tal, que se distinga en el tiempo, antes, durante y después del hecho y refuta su doctrina.

Las cuestiones XVII y XX pertenecen a una segunda parte del libro, concentrada en los problemas relacionados con las ciencias naturales. En la cuestión XVII niega la existencia de la causalidad como la entienden los filósofos, y en la cuestión XX, defiende una lectura literal y no metafórica de la resurrección de los cuerpos.

La selección de las cuestiones es acertada. Solamente la cuestión I, “*Erste Frage*”, justifica ya la traducción, y la dificultad de esta primera cuestión es conocida. A menudo, Lammer utiliza el recurso de explicitar términos y enunciados para facilitar la comprensión, por ejemplo, las 12 líneas del texto árabe en página 222 se han convertido en 36 del texto alemán (p. 223). Aquí Lammer traduce *ma'ná* por *Bedeutungsinhalt* “contenido de significado”, y no simplemente “sentido” porque quiere señalar este contenido. Mi traducción del alemán sería:

También se puede decir: No es posible reducir la posibilidad a un juicio del intelecto, porque el juicio del intelecto no tiene otro contenido de significado que el de concebir la posibilidad –y Lammer añade–: [de algo] (*ibid.*).

Lammer escribe que “[...]a *Incoherencia de los filósofos* es una obra seductora” (p. 43), y encuentra entretenido este “combate de palabras”, *Wortgefecht* de sus páginas. No recuerdo un juicio de valor semejante, pero es un punto de vista novedoso y espero que muchos de los lectores sientan la seducción que el traductor y estudiante de Algacel ha sentido. Para quienes se sientan atraídos por otros aspectos de Algacel, como el sufí, seguramente una traducción de la novela de Reem Bassioney, *El buceador. Abū Ḥāmid al-Ghazzalī*,⁵ les resulte entretenida.

⁵ El Cairo: Dár al-Nahda, 2024.

José Francisco Meirinhos y Pedro Mantas España. Eds. *De Intellectu. Greek, Arabic, Latin and Hebrew Texts and Their Influence on Medieval Philosophy. A Tribute to Rafael Ramón Guerrero. Selected papers.* Córdoba: UCOPress, 2023. ISBN: 9788499277769. Hardback: 30€

Reseñado por IGNACIO VERDÚ BERGANZA

Universidad Pontificia Comillas

iverdu@comillas.edu

El curso pasado, 2023-2024, la Universidad de Córdoba tuvo la feliz idea de publicar un libro poco común y de un valor extraordinario. En este caso se trata de una bella edición, muy cuidada, de un total de 573 páginas, dedicada, por un lado, a homenajear, como ya desde hace tiempo es de justicia hacerlo, a uno de los más destacados investigadores en el campo de la filosofía medieval, y en concreto de la escrita en lengua árabe: el profesor, catedrático, y renombrado filósofo, Rafael Ramón Guerrero. Pero el libro, que es un sentido homenaje, ofrece asimismo una cuidada selección de estudios dedicados, buena parte de ellos, al estudio de la cuestión del intelecto en el período medieval.

El libro, como indica el título, pretende ser un tributo a quien es reconocido, no solo en España, sino en ámbito internacional, como uno de los grandes investigadores y pensadores en su campo, y por ello, tras la presentación a cargo de sus editores, José Francisco Meirinhos y Pedro Mantas España, con la traducción al inglés de Charles Burnett, queda dividido en tres partes: una dedicada a la figura de Rafael Ramón Guerrero, en la que el propio homenajeado expone los que han sido los hitos de su vida académica y, por otro lado, se da a conocer su ingente producción, una segunda parte titulada *De Intellectu*, que recoge un total de catorce artículos de los que hablaré más adelante, y una tercera titulada *Varia Philosophica*, que alberga un total de nueve artículos.

El volumen que reseño tiene su origen en el congreso internacional celebrado en la Faculdade de Letras da Universidade do Porto los días 6 y 7 de febrero de 2020 bajo el título *De intellectu: Greek, Arabic, Latin and Hebrew Texts and Their Influence on Medieval Philosophy. A Tribute to Rafael Ramón Guerrero*, un congreso que tuvo un extraordinario éxito internacional, acudiendo investigadores del mundo entero, lo que motivó la edición y publicación de los textos más valiosos y sugerentes de los presentados, escritos en español, inglés e italiano, y distribuidos en las secciones ya indicadas: *De Intellectu* y *Varia Philosophica*.

La sección *De Intellectu* se inicia con el estudio del profesor de la Universidad de Düsseldorf Görge K. Hasselhoff dedicado al Maestro Eckhart y su concepción del intelecto presente en su interpretación del Génesis, y en concreto del primer versículo

“En el principio, creó Dios el cielo y la tierra”, sobre el que meditó en sus dos comentarios al Génesis (*Liber parabolarum Genesis y Expositio Genesis*).

Lu Jiang, de la Sun Yat-Sen University, de Canton, China, estudia por su parte el *Lingyan lishao*, de Francesco Sambiasi, entrando en el debate en torno a si era o no una adaptación del comentario de los conimbricenses al *De Anima* de Aristóteles, estudiando su introducción, su estructura y la sección dedicada al intelecto, y concluyendo que no es propiamente la adaptación que otros estudiosos han mantenido.

Celia López Alcalde, de Granada, en el tercero de los estudios, se centra en la compleja recepción de la psicología aviceniana, entrando en diálogo con la tradición agustiniana que ensalza el valor de la memoria en la obra de Pedro Hispanus *Portugalensis Scientia libri de anima*.

El cuarto de los estudios se lo debemos a Cecilia Cintra Cavaleiro de Macedo, de la Universidade de São Paulo, Brasil, y en este caso se trata de un detallado análisis del *Fons Vitae* de Ibn Gabirol, de su peculiar concepción de la relación materia y forma, de lo que ha de entenderse por sustancia, y de la tesis original de este autor, según la cual lo que conocemos como inteligencia estaría también compuesto de materia y forma.

Giovanni Mandolino, de la Università degli Studi di Padova, por su parte, centra su atención en valiosos textos de uno de los filósofos cristianos de los siglos X y principios del XI que son conocidos como aristotélicos de Bagdad, pero no han recibido la atención que merecen por parte de los investigadores. En este caso hablamos de Yahya ibn `Adi y sus estudios sobre la naturaleza y las funciones del intelecto.

André Martin, de la Charles University de Praga, centra su atención en la posición mantenida por Gonsalvus Hispanus respecto de la actividad del alma y la causalidad de sus objetos, de raíces agustinianas, y su influencia en las tesis al respecto de Petrus Iohannis Olivi.

La presencia de Averroes en la obra *De homine* de Alberto Magno, y en concreto en su concepción del intelecto, es el asunto abordado por la profesora María Manuela Brito Martins, de la Universidade Católica Portuguesa, quien repasa los estudios sobre las fuentes arábigo-latinas del pensador dominico y aborda algunos de los problemas relacionados con el intelecto que se le presentan a tan renombrado maestro.

El siguiente artículo, dedicado a estudiar el papel del intelecto humano y de la inteligencia divina en el *De opificio mundi* de Johannes Philoponus y, cómo no, el modo en que el alejandrino trata de hacer armoniosa la relación entre el Génesis y Aristóteles, se lo debemos al profesor de la Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano Tiziano Ottobrini.

Por su parte, Gregorio Piaia, de la Università di Padova, aborda la interesante relación entre el aristotelismo y la apologética calvinista, centrándose en la crítica llevada a cabo por Philippe Duplessis-Mornay, el más destacado representante de los

hugonotes, a las interpretaciones heterodoxas sobre el intelecto, como podían ser las de Jacopo Zabarella, Francesco Pendasio o Francesco Piccolomini.

Josep Puig Montada, reconocido especialista en el pensamiento de Averroes de la Universidad Complutense de Madrid, afronta en este caso el estudio del modo en que el pensador cordobés abordó la cuestión del conocido como “intelecto adquirido”.

La doctrina del intelecto al inicio del “Arte Cuaternario” del *ars Luliano* es lo que constituye el núcleo del artículo presentado por el profesor de la Sorbona Constantin Teleanu. Es de reseñar como el profesor Teleanu muestra con claridad la presencia del san Agustín en la propuesta de Llull.

Las *species intelligibiles* y su protagonismo en la teoría sobre el intelecto y su actividad de Tomás de Aquino es el objeto de estudio del profesor Tamar Tsopurashvili, quien profundiza en la idea de abstracción defendida por el Aquinate.

La profesora de la Universidad de Utrecht Sarah Virgi dirige su atención a Algacel, y, en concreto, a la grave cuestión de lo que sea propiamente el alma humana, a la que se refiere como intelecto o alma racional, mostrando la complejidad del asunto, dadas las distintas lecturas que han suscitado sus textos, en no pocas ocasiones considerados incoherentes, oscuros o contradictorios.

Finaliza la segunda sección del libro con María Leonor Xavier, de la Universidade de Lisboa, quien plantea una cuestión clave y rastrea en autores medievales como san Agustín, san Anselmo, santo Tomás de Aquino posibles claves para avanzar en la respuesta: ¿qué es pensar?

La tercera sección, *Varia Philosophica*, se compone de nueve estudios, el primero de los cuales se lo debemos a la profesora de la American University in Cairo y de la Universidade de Lisboa Catarina Belo. En este caso se ha ocupado de presentar las referencias clave sobre Averroes que podemos encontrar en las *Quaestiones disputatae de veritate* de Tomás de Aquino, escritas en París entre 1256 y 1259.

Un estudio de la versión latina de los fragmentos conservados del tratado de Johannes Philoponus *De aeternitate mundi contra Aristotelem*, versión recogida, a su vez, en la traducción latina del comentario de Simplicio al *De caelo*, realizada, en este caso, por Guillermo Moerbeke, es lo que nos presenta la profesora de la Universidade Estadual de Campinas Fátima Évora, centrando su atención en la relación entre naturaleza y movimiento.

Francisco León Florido, de la Universidad Complutense de Madrid, aborda la apasionante historia de los tempranos intentos por hacer compatibles y más que eso, armoniosos, los pensamientos, en torno a lo divino, de Aristóteles y Platón; las polémicas encendidas, los apasionados intérpretes, y sus profundas influencias.

José Luis Fuertes Herreros, prestigioso profesor de la Universidad de Salamanca, siguiendo con sus profundos estudios de autores injustamente olvidados, centra su

atención en este caso en una obra de un extraordinario éxito en pleno siglo XVI, la *Imagen da Vida Christam y la Segunda parte dos diálogos da imagen da vida Christam*, del monje jerónimo Heitor Pinto, remarcando los acentos estoicos presentes en la obra y los aspectos premodernos que podemos encontrar en ella.

El estudio del profesor de la Universidad de Santiago de Compostela Martín González Fernández resulta de gran interés, aunque solo sea por las cuestiones que aborda y el modo en que las enlaza. El artículo se divide claramente en tres partes. La primera parte la dedica a analizar la crítica que el profesor Rafael Ramón Guerrero llevó a cabo a la obra de E. Bloch *Avicena und die Aristotelische Linke*. La segunda parte del artículo se centra en las reflexiones de Nicola Polloni y de Alexander Fidora acerca de la noción de “ontologías toledanas”, derivadas de la influencia del *Fons Vitae*, fundamentalmente en Domingo Gundisalvo, así como en la deriva panteísta de este nuevo neoplatonismo y su presencia en la escuela de Chartres. Por último, el artículo analiza la influencia de Ibn Gabirol en la producción de Giordano Bruno, y las similitudes entre la lectura de Giordano y la de su predecesor David de Dinant.

Celina A. Lérторa Mendoza, de la Universidad Nacional del Sur, nos aporta un estudio detenido sobre la presencia de Avicena y de Averroes en los comentarios a la *Física* de Aristóteles que realizaron Roberto Grosseteste y Tomás de Aquino.

El comentario a la *República* platónica de Averroes, y la cuestión de la mujer en esta obra planteada es el objeto de estudio del artículo presentado por la profesora de la Universidad de Gante Tineke Melkebeek.

Susana Beatriz Violante, de la Universidad Nacional de Mar de Plata, por su parte, centrándose, sobre todo, en la traducción de Rafael Ramón Guerrero del *Tratado decisivo* de Averroes, centra su atención en el modo en que el pensador cordobés aborda la espinosa y compleja cuestión de la conexión entre la ley religiosa y la filosofía.

Por último, la tercera sección del libro culmina con un texto especialmente emocionante, sentido, bello y sincero, de Amelina Correa Ramón, de la Universidad de Granada y sobrina del tan justamente homenajeado Rafael Ramón Guerrero. Su aportación se divide en dos partes. La primera de ellas recoge, de modo exquisito, una serie de imborrables recuerdos de la infancia en los que su tío dejó una huella imborrable. La segunda parte se centra en el significado hagiográfico e iconográfico de dos extraordinarias mujeres del siglo XV, místicas, visionarias y de extraordinaria autoridad e influencia: Beatriz da Silva y Osanna Andreasi.

Pocas veces se reúne en un libro la participación de especialistas venidos de tan diversas universidades, pocas veces se ofrecen estudios de tan alta calidad y pocas veces un homenaje resulta tan merecido. Por todo ello considero una suerte poder disponer de esta obra, lo que, sin duda, hay que agradecer a sus editores y la Universidad de Córdoba, una vez más.

Petrus de Alvernia. *Questiones super I-VII libros Politicorum. Critical Edition and Study*
by Marco Toste. Leuven: Leuven University Press, 2022. 921 p. ISBN: 9789462703186.
Hardback: 200€

Reseñado por JULIÁN GIGLIO
Universidad de Buenos Aires
thebargeman@gmail.com

La aparición de la edición crítica del comentario en *Questiones* de Pedro de Alvernia significa un hecho importante para los estudios de la recepción del *corpus aristotelicum* en general, y de la filosofía práctica aristotélica en particular. Significa, además, un paso importante en la puesta a disposición del público especializado de un panorama más acabado de la lectura e interpretación que el maestro parisino realizó del texto aristotélico. Debe recordarse que Pedro realizó dos comentarios parciales del texto traducido por Guillermo de Moerbeke. En primer lugar, el *Scriptum*, un comentario literal que completa la obra inconclusa de Tomás de Aquino, que comienza a partir del libro III. En segundo lugar, el comentario en *Questiones*, que culmina en el libro VII.

El primero de ellos, que fue editado recientemente por Lidia Lanza en el año 2021, fue concebido como una continuación del comentario realizado por Tomás. Tanto es así, que un gran número de los códices que contienen el comentario tomista contienen también el *Scriptum* e, incluso, en un número importante de los testigos el comentario de Pedro comienza desde el primer capítulo del libro III, remplazando los capítulos de este libro comentados por Tomás. Este remplazo llegó al punto de modificar la descripción en la longitud en *peciae* que representaba el comentario tomista (de 14 a 12). El conjunto de ambas partes (libros I y II de *Sententia libri Politicorum* tomista; y libros III-VIII del *Scriptum* de Pedro), además, fue considerado enteramente tomista desde la edición de 1492 realizada por el dominico Ludovico Valenza de Ferrara. La influencia de este comentario literal en autores de los siglos posteriores fue estudiada en detalle por Lanza.

El segundo comentario, realizado en *Questiones* es el que presenta este libro, y que contiene los comentarios a los libros I-VII. Este comentario es el primero realizado en *Questiones a Política*, por lo que representa un caso imprescindible de estudio para la comprensión del modo en que tanto el texto aristotélico, como algunos problemas motivados y/o derivados de este, circuló en el ámbito parisino, y desde allí al resto del occidente latino. El texto de la edición crítica se basa en los tres testigos del comentario: P (Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 16089, fol. 274ra-319ra); F (Frankfurt am Main, Universitätsbibliothek, Praed. 51, fol. 172ra-179rb); y B (Bologna, Biblioteca Universitaria, fol. 68rb-79vb).

Toste señala en la Introducción (pp. 3-48) que las secciones más influyentes del comentario fueron aquellas en las que Pedro presentó una doctrina más original (p. 5).

Otra cuestión de particular interés es el intenso uso que Pedro hace del *corpus aristotelicum*. Si bien esto es algo que ya se encuentra presente en comentarios previos, como el de Alberto o Tomás, el Alverniense hace un uso mucho más completo y complejo del mismo, haciendo referencias a las nociones de actualidad y potencialidad, movimiento y reposo, e incluso “al esquema causal para explicar fenómenos políticos” (p. 8).

Aunque Pedro de Alvernia ha merecido una menor atención, fue, sin lugar a dudas, uno de los maestros parisinos más relevantes del primer cuarto del siglo XIV. Contemporáneo de Siger de Brabante, Boecio de Dacia, Enrique de Gante, Godofredo de Fontaines y Jacobo de Viterbo, su importancia salta a la luz al observar que “es uno de los pocos autores medievales cuyos comentarios aristotélicos fueron transmitidos” a través del sistema de *pecia* (p. 10). Sin embargo, la academia nunca le prestó a la obra de Pedro la atención o el interés que tuvo sobre sus contemporáneos. Se lo consideró un autor ortodoxo y, como tal, recibió menos atención que otros contemporáneos, aun teniendo en sus comentarios tesis condenadas en 1277 y consideradas radicales (p. 11). Quizás esto se deba al hecho de que las *Questiones* “es un texto escrito por un maestro universitario en estrecha relación con su enseñanza” (p. 13). Es cierto que, como señala Toste, la *Política* tuvo un papel secundario en la enseñanza universitaria, sin ser nunca incluida en los *curricula* regulares parisinos, aunque sí en las universidades alemanas o de Europa central (p. 15). El alto contenido de lenguaje técnico hizo que la influencia del comentario apareciera hacia dentro de la propia tradición de comentarios, o en textos como el *Defensor de la Paz* de Marsilio de Padua, tema que Toste ha profundizado en otros trabajos.

El volumen, de más de 900 páginas, se organiza en dos partes. En la primera parte el autor presenta un “Estudio interpretativo” organizado en siete capítulos. En la segunda parte se presenta la edición crítica del comentario, y la transcripción de sesenta y nueve preguntas (libros I-III.13) presentes en el testigo B, en los *folia* previos a las *Questiones* (Bologna, Biblioteca Universitaria, fol. 60ra-68rb).

En el capítulo 1 (pp. 49-117), Toste trabaja sobre la autoría del comentario. Señala que, si bien la autoría únicamente fue cuestionada por Odd Langholm, tampoco ha habido un intento sistemático de demostrarla. Para esto analiza y compara las *Questiones* con otros comentarios de Pedro a obras aristotélicas, como ser *Metafísica*, *Física* y *Sobre el cielo*. Y hace foco, especialmente en el segundo apartado del capítulo, en la relación entre ambos comentarios a *Política* (pp. 76-117). Este apartado, ordenado en subapartados temáticos, es de particular interés para aquellas personas interesadas en la influencia del Alverniense en comentarios y textos de filosofía política posteriores.

En el capítulo 2 (pp. 119-143), el autor presenta las razones y argumentos a tener en cuenta para la datación de la obra, la cual, concluye, debe haber tenido lugar entre 1291 y 1296. El *terminus ante quem* queda establecido por la mención de Pedro de otras facultades en tres ocasiones, lo que muestra que es producto de su paso como *magister* por la Facultad de Artes. En 1296, Pedro alcanza su grado de doctor en teología y

presumiblemente abandona sus tareas docentes en Artes. Por otro lado, para determinar el más complejo *terminus post quem*, Toste analiza una serie de cuestiones que desarrolla a lo largo del capítulo. En primer lugar, sitúa las *Questiones* dentro del conjunto de la obra de Alvernia, ubicándola como una obra posterior a los comentarios al *De caelo* y a *Metaphysica*. En segundo término, establece la relación temporal entre ambos comentarios. Plantea, con buen juicio, que el hecho de que Pedro completase varios de los comentarios incompletos de Tomás debe considerarse un respaldo al trabajo del primero, con lo cual es poco probable que sucediese si fuese un maestro muy joven. En tercer lugar, en lo que representa el apartado más rico del capítulo, presenta un análisis de las pocas instancias en las que es posible rastrear referencias a autores contemporáneos. Allí trabaja sobre las *Quodlibeta* de Enrique de Gante, Jaime de Viterbo, Godofredo de Fontaines y, finalmente, el uso que identifica del comentario de Egidio Romano al *Liber de causis*. En este proceso refuerza, además, la postura de Griet Galle y William Courtney, quienes afirman que Pedro continuó dictando clases en la Facultad de Artes mientras era estudiante en la Facultad de Teología.

En el capítulo 3 (pp. 145-193) el autor trabaja la relación entre las *Questiones* y la versión de los libros I-III.13 del testigo B (fol. 60ra-68rb), el cual termina por demostrar que es una *reportatio*. Toste muestra, además, que los rastros de la oralidad en las *Questiones* se deben a su carácter original de *reportatio*, lo que explica también la estilística del texto, menos embellecida respecto del *Scriptum*, y concluye que por el estilo (que contiene tanto rastros de oralidad como de edición) lo más probable es que haya tenido frente a sí una versión de la *reportatio* y dictase la nueva versión al escriba (p. 176). Tras haber analizado la presencia de ciertos problemas y argumentos presentes en la *reportatio*, concluye que esta circuló de manera autónoma en el ámbito parisino, presumiblemente entre 1291 y 1296. Sin embargo, quizás el dato de mayor relevancia es que la circulación de esta versión parcial no tuvo influencia en la *tabula quaestionum* de los comentarios posteriores (p. 193).

En el capítulo 4 analiza las fuentes utilizadas por Pedro: la *Ética Nicomáquea*, el neoplatonismo, Tomás, Alberto, Egidio Romano y Enrique de Gante, mientras que en el capítulo 5 presenta la estructura y la *Tabula Quaestionum*. En el capítulo 6, Toste presenta las influencias del comentario sobre el comentario a *Política* de Nicolás de Vaudémont, también escrito en *questiones*, y sobre el de Radulfo Brito a *Ética*, así como también en el *Defensor de la paz* de Marsilio de Padua. Lo que representa un panorama ineludible para cualquier interesado en la evolución de la recepción de *Política*. Por último, en el capítulo 7, detalla y presenta la labor de edición crítica de la obra.

Como se señaló al principio de estas páginas, la aparición de este libro es un paso importante en los estudios de la recepción de la filosofía práctica y de *Política* en el occidente latino, y tiene todas las características para convertirse en material de referencia obligada dentro de la disciplina.

Nikolaus von Autrécourt. *Allgemeine Abhandlung gegen die Aristoteliker. Lateinisch – Deutsch.* Herausgegeben, übersetzt und erläutert sowie eingeleitet von Harald Berger (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters 62). Freiburg im Breisgau: Herder Verlag, 2024. 442 p. ISBN: 9783451024238. Hardback: 70€

Reseñado por GUSTAVO FERNÁNDEZ WALKER
Göteborgs Universitet
gustavo.fernandez.walker@gu.se

En su fundamental estudio sobre la vida y la obra de Nicolás de Autrécourt, Zénon Kaluza llamaba la atención sobre algunos inconvenientes en la edición del tratado *Exigit ordo* entonces disponible (a cargo de J. R. O'Donnell y publicada en el primer volumen de *Mediaeval Studies* en 1939). Si bien hubo intentos por realizar una nueva edición crítica del tratado, ninguno pudo concretarse hasta esta edición de Harald Berger, que llega acompañada de una traducción al alemán, introducción y notas. La traducción al italiano de Antonella Musu (Pisa, 2009) incluía el texto latino de la edición de O'Donnell, incorporando algunas modificaciones sugeridas por Kaluza en su monografía, especialmente en lo relativo a la ubicación de algunos pasajes del capítulo acerca de la eternidad de las cosas, que O'Donnell había incluido en el primero de los dos prólogos de la obra. En cualquier caso, contar con una edición crítica comentada y anotada seguramente ofrecerá nuevo impulso a los estudios sobre Autrécourt, un autor que, a pesar de su breve carrera académica (de hecho interrumpida por su convocatoria a Avignon y posterior condena) dejó mucho material para el estudio de las corrientes de pensamiento de la primera mitad del siglo XIV y su influencia en los siglos posteriores.

Uno de los puntos de controversia apuntados por Kaluza se refiere al título con el que la obra llegó a nosotros: ¿se trata de un tratado “universal” o de un tratado “útil”? Las traducciones modernas no resuelven la cuestión: así encontramos títulos como *The Universal Treatise* (Kennedy et al., 1971) o *Il Trattato Utile* (Musu, 2009), al que ahora se añade este *Allgemeine Abhandlung gegen die Aristoteliker*. Berger defiende la elección de O'Donnell de “*universalis*”, por otro lado consistente con las abreviaturas del copista para otros términos como “*universale*”, “*universaliter*”, etc. Además de estas consideraciones paleográficas, el tratado de Nicolás es, según Berger, “universal” en la medida en que, de acuerdo con las *Auctoritates Aristotelis*, “*omne ens aut est in anima aut extra animam*”. En efecto, el tratado de Nicolás analiza la realidad extramental en los capítulos 1 a 5, y la intramental en los capítulos 6 a 10.

Por su parte, Kaluza defendía la lectura de “*utilis*” en términos gramaticales: el *incipit* de la obra, tal como es transmitida en el único manuscrito conservado (ms. Oxford, Bodleian Library, Canon. Misc. 43), reza “*Incipit tractatus u*lis magistri Nicholai de Ultricuria ad videndum, an sermones Peripateticorum fuerint demonstrativi*”. Como señala Kaluza, la cláusula introducida por “*ad videndum*” se explica como complemento de un adjetivo como “*utilis*”, pero resulta mucho más difícil de justificar gramaticalmente si el adjetivo en

cuestión fuese “*universalis*”. La clara impostación dialéctica del tratado (más de una vez Nicolás señala que no pretende refutar a Aristóteles sino proponer alternativas tanto o más probables que los argumentos de los peripatéticos) no hace sino reforzar esta ambigüedad: la dialéctica misma, en su doble condición de *docens / utens* puede ella misma ser considerada a la vez “universal” y “útil”.

Berger rescata también la estructura de *quaestio* de muchos de los capítulos (34), notando el reemplazo de la partícula *utrum* por *an* y la explícita referencia a los interrogantes que estructuran los capítulos como *problemata* en lugar de *quaestiones*, todo lo cual refuerza la inclusión del tratado en la tradición de la dialéctica medieval. Que tal es también la lectura de Berger se puede colegir de la elección del adverbio “*contra*” (*gegen*) para el título del tratado: la partícula *contra*, habitual en tantos textos medievales, casi no aparece en el tratado de Autrecourt, si bien da cuenta de su intención general.

Otra sugerencia de Kaluza se refiere a la identidad del “*ultimus de expositoribus Aristotelis*” (p. 216). Berger contempla la posibilidad de que Nicolás se refiera a un maestro contemporáneo, como Buridán o el “maestro Egidio” con el que Nicolás mantuvo correspondencia, pero no considera la propuesta de Kaluza de ver en el pasaje en cuestión los ecos de la discusión acerca del vacío en el *Comentario a la Física* de Walter Burley, compuesto por esos mismos años. La sugerencia de Berger de considerar “*ultimus*” en el sentido de la imposibilidad de ulteriores comentarios a Aristóteles tras la exhaustiva refutación de Nicolás no parece plausible, especialmente si se tiene en cuenta que el propio Nicolás sugiere en el comienzo del tratado que, en la medida en que sus argumentos son presentados “*probabiliter*”, él mismo espera que, en el futuro, “del mismo modo en que las palabras de Aristóteles parecían probables y ahora no lo parecen tanto, así alguien vendrá a cuestionar la probabilidad de las mías” (*sic veniet unus qui tollet probabilitatem ab istis*, p. 104). Por este tipo de observaciones vertidas en los prólogos de su obra, Berger rescata también las habituales menciones en la bibliografía dedicada a Nicolás a la posibilidad de incluir su nombre en la variada tradición del escepticismo (p. 22). Sea de ello lo que fuere, “*ultimus*” parece en este pasaje referirse al comentario “más reciente” del que Nicolás tiene noticia. Como señala Kaluza, ello descartaría la posibilidad de que se tratase de Buridán, cuyo comentario a la *Física* es posterior a los años de redacción del tratado.

A las similitudes señaladas con el pasaje respectivo del comentario de Burley se debe sumar también la naturaleza del tratado de Nicolás, resultado de su actividad en la Facultad de Artes: en la medida en que se trata de una “obra en construcción” e inconclusa debido al proceso y condena de su autor, muchas de las referencias que se leen en sus páginas hacen referencia a la actividad viva (es decir, oral) de la institución parisina, y no necesariamente a los testimonios escritos que sobrevivieron. Hay allí otro punto de interés en el texto de Nicolás, cuya naturaleza fragmentaria puede resultar irritante para un lector moderno, pero que evoca de alguna manera el contexto de enseñanza en el que fue gestado.

Berger dedica el volumen “a la memoria de los pioneros” en las investigaciones sobre el filósofo lorenense: Joseph Lappe, Paul Vignaux, J. Reginald O’Donnell, Julius Weinberg, Lambertus M. de Rijk y Zénon Kaluza. Esta edición del tratado de Nicolás de Autrécourt es una magnífica contribución para los interesados en continuar esa senda.

María Martín Gómez. Ed. *El pensamiento vivo de la Escuela de Salamanca. Filosofía y guerra.* Granada: Comares, 2024. 200 p. ISBN: 9788413698441. Paperback: 22€

Reseñado por JORGE VALLE ÁLVAREZ

Universidad de Salamanca

jor_valle@usal.es

Aunque nunca haya dejado de constituir un tema de actualidad –pues no hay centuria en la que no haya provocado “matanzas, incendios y devastaciones”, por utilizar las mismas palabras de Francisco de Vitoria, uno de los protagonistas del libro que aquí se reseña–, la invasión rusa de Ucrania y el desencadenamiento de un conflicto bélico en suelo europeo, más de veinte años después del final de las guerras de Yugoslavia, ha puesto de nuevo a la guerra en el centro de la conversación pública. Lo ha hecho, especialmente, en una Europa que siente cada vez más cercana la amenaza de la extensión de la guerra ruso-ucraniana hacia el oeste, y mientras los conflictos armados no dejan de sucederse en África, Asia o América Latina. El mundo ha alcanzado el pico más alto de conflictos desde la Segunda Guerra Mundial, según el estudio sobre la paz global que anualmente publica el Institute for Economics and Peace. Fueron estas coordinadas actuales las que empujaron a María Martín Gómez, doctora y profesora de filosofía española en la Universidad de Salamanca y especialista en el pensamiento de la Escuela de Salamanca, a preguntarse por la pertinencia de pensar la guerra desde la filosofía y seguir, para ello, el camino abierto por otros autores que también le dedicaron espacio en sus reflexiones escritas.

En esa larga tradición filosófica sobre la guerra que se remonta a Heráclito en la Edad Antigua y que tiene en san Agustín y santo Tomás de Aquino a sus máximos exponentes medievales, figuran también ínclitos teólogos como Francisco de Vitoria, Domingo de Soto o Melchor Cano. Todos ellos pertenecieron a una escuela de pensamiento, con origen en la Salamanca de principios del siglo XVI, que pusieron su inteligencia al servicio de la resolución de los problemas de su tiempo desde los distintos puntos de vista que aportaban la filosofía, el derecho o la economía, y entre los que se encontraba también, y como hoy en día, la guerra. Por consiguiente, la recuperación del pensamiento cívico de la Escuela de Salamanca –así se titula el proyecto docente y de investigación financiado por la Fundación Tatiana en la que se enmarcó el Simposio Internacional que dio origen a este libro y que se celebró en febrero de 2023 en la Facultad de Filosofía de la universidad salmantina– se convirtió para la autora en una oportunidad para evidenciar la permanencia de las teorías doctrinales de la Escuela de Salamanca. De ahí el título elegido tanto para el simposio como para el monográfico, en lo que supone, como bien aclara Martín Gómez en la presentación de la obra que edita, una referencia a la colección de estudios sobre filosofía española que dirigió el exiliado republicano Joaquín Xirau en México, y de la que *El pensamiento vivo de Séneca* de María Zambrano constituye el ejemplo más significativo.

Siguiendo esta estela, *El pensamiento vivo de la Escuela de Salamanca: Filosofía y guerra* consta de doce capítulos, precedidos de la ya citada presentación, que estudian las teorías sobre la guerra que elaboraron algunos de los más ilustres pensadores del Renacimiento español. El primer capítulo, firmado por Matthias Lutz-Bachmann, profesor en la Universidad Johann Wolfgang Goethe de Frankfurt, aborda la transformación que el concepto de guerra justa (*bellum iustum*) sufrió a lo largo de la Edad Media, especialmente en la obra de Santo Tomás de Aquino, hasta llegar a las primeras décadas del siglo XVI, cuando la Escuela de Salamanca lo actualizó a los nuevos tiempos, caracterizados por la aparición del Estado moderno, el debilitamiento del poder del papado como árbitro entre las potencias cristianas, el empuje del luteranismo o la conquista del vasto continente americano por parte de los europeos.

Sobre la aportación de los pensadores salmantinos al debate sobre la guerra justa versa precisamente el segundo capítulo, escrito por María Martín Gómez. Partiendo de la premisa de que pensar únicamente desde el ámbito jurídico un problema de conciencia, como es la participación en un conflicto armado, resultaba insuficiente, Francisco de Vitoria y sus seguidores incidieron en la vertiente moral de toda guerra, y es ahí para la autora “desde donde se pueden hacer aportaciones a las guerras que se suceden en nuestros días” (p. 31). También sobre Vitoria escribe Heinz-Gerhard Justenhoven, del Instituto de Teología y Paz de Hamburgo. El académico alemán se centra en el tercer capítulo en el enfoque teológico de la doctrina del *bellum iustum*, en las posibles bases para la fundación de un orden internacional, en los límites éticos de la violencia en la guerra y en los problemas derivados de la cuestión de si la guerra puede ser justa para ambos lados, todo ello para demostrar la actualidad de las ideas de Francisco de Vitoria sobre la guerra justa. Y M^a Idoya Zorroza, de la Universidad Pontificia de Salamanca, escribe el quinto capítulo sobre la pertinencia o no de la esclavitud por causa de guerra, también desde las ideas vitorianas.

Como se decía al principio, Vitoria es el principal protagonista del libro, pero no el único. Los capítulos cinco y seis están, en este sentido, dedicados a otros dos pensadores de la Escuela de Salamanca que reflexionaron sobre la guerra a partir de un mismo conflicto bélico: el que enfrentó a Felipe II con el papa Paulo IV a mediados del siglo XVI. David Jiménez Castaño, profesor de la Universidad de Salamanca, aborda las discrepancias entre Domingo de Soto y el rey de España a partir del análisis de las cartas que se intercambiaron ambos y de los pareceres que escribió el dominico, mientras que el teólogo de la Universidad de Navarra Juan Belda Plans expone los principales puntos que articulan la teoría de la guerra justa que desarrolló Melchor Cano en su parecer sobre la guerra entre España y el Papado. El capítulo séptimo, escrito por Michael Schulz, de la Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, se centra en la figura de Bartolomé de las Casas y su defensa del derecho de los indígenas americanos de hacer la guerra justa contra la ocupación española; el octavo, obra de Jörg Alejandro Tellkamp, de la Universidad Autónoma Metropolitana, sobre las dudas de Luis de Molina acerca de las causas que pueden sostener una guerra; el noveno, de José Ángel García Cuadrado, de la Universidad de Navarra, sobre la doctrina de la guerra en Domingo Báñez; el décimo, de

Francisco Castilla Urbano, de la Universidad de Alcalá de Henares, sobre el jesuita José de Acosta y su parecer sobre la guerra de China; y el undécimo, sobre las consideraciones de Francisco Suárez sobre la guerra, a cargo de Luis-Carlos Amezúa Amezúa, de la Universidad de Valladolid. El libro se cierra con un último capítulo, escrito por Maximiliano Hernández Marcos, de la Universidad de Salamanca, sobre Emer de Vattel, un autor que escribe doscientos años después de la llegada de Vitoria a Salamanca, pero cuyas teorías sobre la guerra continúan desarrollando las ideas del fundador de la Escuela salmantina.

El pensamiento vivo de la Escuela de Salamanca: Filosofía y guerra pone de manifiesto, y en varios idiomas, no sólo la relevancia que el pensamiento de Vitoria y sus seguidores tuvo en su tiempo y en las corrientes filosóficas posteriores, sino también que la guerra es un aspecto crucial en la historia de la humanidad y que por ello la filosofía, ya sea de manera directa o indirecta, lo ha tratado en todas y cada una de las etapas históricas y debe seguir haciéndolo en la actual pues, como asegura Martín Gómez, “en un modelo de representación donde conceptos como moralidad, culpa o justicia han sido sustituidos por términos más instrumentales se hace todavía más urgente recuperar el análisis filosófico de la guerra” (p. 40).

José Antonio Fernández López. *Problemas fundamentales de la filosofía medieval. Una lectura contemporánea*. Madrid: Guillermo Escolar, 2025. 464 p. ISBN: 9788419782878. Paperback: 24€

Reseñado por SERGI CASTELLÀ MARTÍNEZ

Universitat Pompeu Fabra

sergi.castella@upf.edu

Independientemente de su capacidad de penetración en los planes de estudio de los grados de filosofía o humanidades, es hoy en día y desde hace décadas bien conocido que la época convencionalmente llamada “medieval” contiene, en los planos diacrónico y sincrónico, una pluralidad insoslayable de tradiciones, doctrinas y planteamientos contrapuestos e interrelacionados. La mayor virtud de este libro es servir de complemento a la convencional exposición diacrónica de escuelas y pensadores, desde Agustín hasta el siglo XIV, por medio de una aproximación sintética pero detallada a las más influyentes contribuciones de los pensadores medievales en aquello que el autor identifica como los asuntos clave que los empujaron al ejercicio filosófico: la asunción de las tradiciones filosóficas paganas, la relación entre la fe y la razón, la imagen del mundo en tanto que creado por Dios, el alcance del conocimiento humano, el problema de los universales, la justificación racional de la existencia de Dios y la dialéctica entre la libertad y la gracia.

En este sentido, la máxima preocupación de Fernández López es identificar aquellas cuestiones que permiten comprender la complejidad del llamado “propósito religioso” de la filosofía medieval, “el de hacer inteligibles las proposiciones de la teología” (p. 13), tanto en cuanto a los distintos modos de armonización de los métodos y resultados de la investigación teológica y filosófica como a los modos de argumentación de la trascendencia que habilitaron un desarrollo autónomo de la filosofía al margen de la revelación. Uno de los méritos principales del libro es la clara exposición de la relevancia de estas cuestiones para sus protagonistas, todos ellos figuras canónicas de la disciplina. El limitado espacio impide que comparezcan en las discusiones representantes de la revolución filosófica y teológica expresada en lenguas neolatinas, como Marguerite Porete o Jan van Ruusbroec.

El libro se abre con “Una breve panorámica histórico-filosófica” (pp. 29-83) que ubica los temas en sucesión diacrónica y razona la necesidad de cristianos, judíos y musulmanes de servirse de los esquemas y métodos de pensamiento helenos, a fin de poder comunicar y enseñar las vías de purificación y de acceso a la salvación reveladas por los textos sagrados. Es muy notable el esfuerzo, a lo largo de todo el volumen, de integrar a filósofos de los tres principales cultos abrahámicos en la discusión. Si bien breve, la inclusión de pensadores menos conocidos, como el aviceniano andalusí Ibn Tofayl (s. XII) o el peripatético crítico Hasdai Crescas (s. XIV), líder de la comunidad judía de la Corona de Aragón, sirve para mostrar por un lado la diversidad general de matices y propuestas

acerca del primer motor inmóvil (pp. 181-182) o de la unidad neoplatónica (pp. 227-228), y por otro lado la entreverada dinámica filosófica de cada tradición religiosa. Dicho de otro modo, la exposición de Fernández López no subordina a Maimónides y Averroes al papel de intermediarios o interlocutores de la tradición filosófica cristiana.

Los dos primeros capítulos de los “Problemas” (pp. 91-114; 115-157) se ocupan del nacimiento del sentido del filosofar medieval, es decir, las razones que llevan a interpretar la Sagrada Escritura a la luz del neoplatonismo, el peripatetismo y el estoicismo, así como al contraste de la especulación acerca de la realidad psíquica, física y metafísica con el dato revelado. Fernández López reseña la novedad dogmática del cristianismo al habilitar la comunicación entre lo divino y lo humano por medio de la Encarnación, y comprende la asunción de las estructuras conceptuales de la gnoseología y metafísica helenas como medios aptos para satisfacer las necesidades comunicativas de una religión en expansión: primero, la misión apologética ante las dilatadas tradiciones paganas, y, a partir del concilio de Nicea, la custodia y justificación racional, en permanente estatuto de polémica, de la ortodoxia doctrinal en tanto que enseñanza. Es especialmente interesante la exposición del tránsito del significado de la “fe” entre el hebreo *emuná* y el griego *pistis*, por el que el sustento fiducial comunitario de raigambre judía recibe “una caracterización conceptual mediada por la metódica del pensamiento griego” que desemboca en el desarrollo de una dogmática racional y dialéctica (pp. 96-97). Y al inicio del capítulo segundo, acerca de la dialéctica fe-razón, es igualmente importante el recordatorio de la constante espiritual que recorre la empresa filosófica en la Edad Media: “el que las cosas no se agotan en la función inmediata con la que las percibimos, en su forma fenomenológica, en que todo remite a una dimensión trascendente” (p. 115). Así, Fernández López exhibe el reto filosófico mayúsculo que suponía la consideración religiosa del mundo como exuberante obra de Dios y su simultáneo ocultarse, lo que impulsó la percepción neoplatónica y agustiniana de la mutua dependencia entre el descubrimiento de la verdad y el acceso a la salvación. El capítulo muestra con habilidad cómo la indicibilidad de Dios devino estrategia dialéctica para la armonización de la función racional humana como *ancilla theologiae*, y también cómo este mismo presupuesto religioso fue crucial para la separación de ambas disciplinas académicas, en Averroes o en Guillermo de Ockham. A pesar del carácter sintético de los capítulos, Fernández López matiza con efectividad la atribución de la llamada “doctrina de la doble verdad” a Averroes: “Todo conflicto entre la Ley divina y la verdad filosófica demostrada es aparente y superable, consecuencia de una incorrecta hermenéutica del texto sagrado o de una excesiva literalidad en su estudio” (p. 137).

El tercer capítulo (pp. 159-204) sigue la cuestión de los límites del discurso racional, en relación con el conocimiento del mundo en base al presupuesto de su creación por Dios. El encaje de la pluralidad del mundo y un Dios infinito, y la existencia del mal, son los problemas que impulsan los distintos modos de dualismo neoplatónico pero también el trabajoso encaje categorial peripatético del Creador en la continuidad del ser. Así, Fernández López muestra cómo el fracaso de la “símbiosis entre el dato revelado y el conocimiento científico” propició “el desarrollo de una ciencia cada vez más

independiente del corpus de verdades religiosas” (p. 187). El capítulo cuarto (pp. 206-260), centrado en las alternativas gnoseológicas, resigue el hilo rojo de la polémica filosófica fundamental entre el iluminismo neoplatónico y el peripatetismo acerca del lugar en el que se halla la verdad de las cosas, si dentro del alma o en la naturaleza misma. Así resume el autor la doctrina epistemológica aristotélico-tomista: “La acción de los cuerpos sobre los sentidos del sujeto que los percibe depende del hecho de que la naturaleza de las cosas físicas está realmente en ellas” (p. 238). A partir de la exposición de la metódica abstracción tomista y de la acentuación de la cognoscibilidad de los individuos en Escoto y Ockham, se da la transición, en el quinto capítulo (pp. 261-298), al problema de los universales. En esta sección, Fernández López recuerda la centralidad de Boecio tanto para realistas como para nominalistas. Trata el irrealismo de Abelardo –“la universalidad es meramente lingüística, no una característica del mundo” (pp. 279)– y el conceptualismo tomista, que abstrae los universales de los particulares a los que los sentidos y la razón tienen acceso, y dedica un gran esfuerzo a exponer el tránsito de los universales en Ockham, entendidos como conceptos predicados y no cosas, pasando así del ámbito de la ontología a la lógica.

El sexto capítulo (pp. 299-367) recopila los principales argumentos de la existencia de Dios. Al inicio, el autor razona por qué algo que no era concebido como un problema esencial para los creyentes atrajo la atención de tantos filósofos: “Al hombre dotado de razón le compete, mediante la reflexión y la argumentación, aproximarse al conocimiento de su existencia, una búsqueda alejada, en cualquier caso, por la certeza fiducial, la consistencia del propio entendimiento humano y su búsqueda de una ultimidad que lo trascienda más allá de la finitud” (p. 301). El último capítulo (pp. 369-416) se adentra en la dialéctica entre la libertad de dicho ser finito y la gracia de un Dios presciente. Tras destacar el tono antideterminista de la Biblia, Fernández López señala el fundamento agustiniano de la comprensión de la gracia como precondición de la libertad, y no como objetivo. Además, desmenuza los argumentos de Tomás y Escoto acerca de la voluntad y la tendencia humana al bien, certificada por la posibilidad radical de su negación.

El libro no ofrece una recapitulación acerca de la “lectura contemporánea” de la historia de la filosofía medieval. Fernández López ha diseminado esta función, “en forma de introducción, corolario o contrapunto” (p. 25), a lo largo del libro. Al acentuar la pluralidad interna de las tradiciones filosóficas y religiosas de la Edad Media, así como su interrelación permanente, el autor se ha propuesto –y consigue– no condicionar la selección de “problemas” a aquellos que pudieran ser percibidos como “problemas contemporáneos”. De este modo, una pluralidad de autores modernos comparece en las páginas del libro, como Alfred North Whitehead, Hannah Arendt y Noam Chomsky, poniendo así de manifiesto la “intempestividad” de los pensadores medievales y “afirmando una diacronía creativa más allá de todo anacronismo” (pp. 15-16). Por ello, y además de deber ser prescritos en los cursos de filosofía medieval, los “problemas” de este libro deberían hallar algunos de sus más atentos lectores entre los estudiantes e investigadores del pensamiento contemporáneo.

John C. Stephens. *Between Three Worlds: Spiritual Travelers in the Western Literary Tradition.* Eugene: Wipf & Stock, 2023. 154 p. ISBN: 9781666758733. Paperback: US\$ 25

Reviewed by PATRÍCIA CALVÁRIO
 Université Catholique de Louvain
 patricia.calvario@uclouvain.be

This book explores the theme of the spiritual journey in Western literature, from the Middle Ages to the Modern Period. The author defines a spiritual journey as the quest for the *summum bonum*, the ultimate reality that fulfills the human desire for knowledge and love.

Stephens classifies the spiritual journey narratives into theological, mystical, mythopoetic and allegorical. Through this framework, he analyses the works of Augustine, Peter Abelard, Margery Kempe, Swedenborg, Hawthorne, Kafka, Hermann Hesse, and C.S. Lewis. The aim is to reveal how they handled their ardent quests to connect with the divine, to which they have equated the “ultimate end”.

The book begins with a preface that clarifies the main concepts –*Summum Bonum* and the spiritual journey–, outlines the work’s goals, and places the subject in context while addressing its complexities, particularly in relation to the modern period, during which literary narratives express a critical stance towards the fundamental values of Christianity.

The book includes twelve chapters. The first one, an introduction (pp. 1-14), begins by demonstrating that the idea of a spiritual journey was already present in Palaeolithic religious expressions, such as shamanism. The phenomenon of shamanism is also a characteristic of contemporary indigenous cultures, which include cosmological journeys of the soul. Moreover, the concept of journey is reflected in rites of passage and pilgrimages, which can be geographical, metaphorical, or both. Augustine, in his *Confessions*, for instance, uses the concept of pilgrimage as a metaphor to describe his journey to God (p. 12).

Chapter 2 (pp. 15-26), titled *The Spiritual Journeys of Prophets, Sages and Philosophers*, explores the journeys of Siddhartha, Zoroaster, Muhammad, Pythagoras, Abraham, Jesus, and Paul. These journeys illustrate that their goals could vary significantly. For example, Siddhartha sought enlightenment, Pythagoras pursued spiritual wisdom, and the Hebrew prophets were commissioned by God to travel across the land. Paul and Zoroaster undertook missionary work, while Jesus is described as a “spiritual traveller who traversed the cosmos to provide salvation for humanity” (p. 23).

Chapters 3 and 4 (pp. 27-52), titled *Augustine and His Confessions* and *The Many Misfortunes of Peter Abelard*, respectively, examine Augustine’s and Abelard’s personal

quests to find God, which Stephens designates as theological journeys. In his autobiographical writing, Augustine employs the metaphor of a journey or pilgrimage, with the concept of *summum bonum* as the ultimate goal of his spiritual journey. As for Abelard, he focuses on his “misfortunes” (p. 44).

Chapters 5, *Margery Kempe, the Mystical Pilgrim*, and 6, *The Occult World of Emanuel Swedenborg* (pp. 53-75), are devoted to two distinctive examples of what Stephens designates as mystical journeys, each offering a perspective on the quest for the divine. The first is the spiritual journey of the medieval laywoman Margery Kempe (1373-1438), whose autobiographical work, *The Book of Margery Kempe*, chronicles her intense spiritual experiences, including visions, revelations, and divine encounters. The second is the eighteenth-century journey of Emanuel Swedenborg (1688-1772), a Swedish philosopher, theologian, and mystic, whose *Heaven and Hell* presents his visionary experiences of the afterlife and detailed accounts of the spiritual world. Both authors claim to have been divinely inspired visionaries, receiving direct revelations from God. In these chapters, Stephens examines how their writings, while separated by centuries and different cultural contexts, reflect the personal journeys of spiritual travellers who sought to transcend the earthly realm in pursuit of divine love and truth.

In Chapter 7, titled *The Mythopoetic Journey: Medieval and Classical Texts* (pp. 76-86), Stephens explores the concept of the mythopoetic journey, a third distinct category of spiritual journey. These journeys often depict the voyages of gods and heroes, conveyed through the mediums of poetry and mythology. Stephens aims to identify the underlying features of the mythopoetic journey by comparing two medieval Christian narratives –*Sir Orfeo* and Dante’s *Inferno*– with their classical counterparts –Ovid’s story of Orpheus and Eurydice and Virgil’s *Aeneid*. By analysing the similarities and differences between these works, Stephens seeks to clarify some of the key elements that have shaped the mythopoetic journey in the history of Western literature.

In Chapter 8, *Heaven, Hell, and Purgatory in Medieval Christianity* (pp. 87-98), the author examines a range of narratives that describe mythopoetic journeys to heaven, hell, and purgatory, with a particular focus on themes of “sin” and moral concerns. Stephens discusses works such as Chaucer’s *The Parson’s Tale*, the visions of St. Fursey, *Drythelm’s visit to Purgatory* as narrated by Bede, St. Andrew’s journey to heaven, the *Purgatory of St. Patrick*, and the *vision of Tundale*.

Chapter 9 (pp. 99-111) focuses on *allegorical journeys in the Middle Ages and Early Modern Era*. The author examines the Old English poem *The Dream of the Rood*, the medieval poem *The Pearl*, William Langland’s *Piers Plowman*, and John Bunyan’s *Pilgrim’s Progress*. The author aims to highlight that there is a common theme in these stories: following Christian principles leads to salvation and the attainment of the *summum bonum*. This optimism contrasts with the “spiritual pessimism” of Hawthorne and Kafka, explored in Chapter 10, titled *Descending into the World of Spiritual Pessimism: Hawthorne and Kafka* (pp. 112-124).

Finally, in Chapter 11, *The Spiritual Journey Re-envisioned: Hermann Hesse and C.S. Lewis* (pp. 125-137), Stephens analyzes the efforts of Hesse and Lewis to reformulate or reinterpret Western spirituality by introducing new symbols and religious ideas that address the questions or crises of faith of their time.

The book, *Between Three Worlds: Spiritual Travelers in the Western Literary Tradition*, concludes with a comprehensive summary of the key themes explored in each chapter. By examining how spiritual travelers in Western literature navigate between the physical, metaphysical, and allegorical realms, Stephens highlights the human quest for meaning, transcendence, and the ultimate good. This work not only sheds light on the richness of spiritual narratives in Western literature but also invites readers to contemplate the relevance of these journeys in contemporary contexts.