

A medieval manuscript illustration featuring three figures, likely kings or nobles, standing under a golden archway. The figures are depicted with beards and crowns, wearing richly colored garments. The background is a golden grid pattern. A small blue square with the letters 'CS' is in the top right corner.

CS

Per philosophica documenta
Estudios en honor de Francisco Bertelloni

Carolina Fernández y Mariano Pérez Carrasco
(editores)



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

Per philosophica documenta

Per philosophica documenta

Estudios en honor de Francisco Bertelloni

Carolina Fernández y Mariano Pérez Carrasco (editores)



Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Decano Américo Cristófalo	Secretario de Investigación Marcelo Campagno	Consejo Editor Virginia Manzano Flora Hilert Marcelo Topuzian
Vicedecano Ricardo Manetti	Secretario de Posgrado Alejandro Balazote	María Marta García Negroni Fernando Rodríguez Gustavo Daujotas
Secretario General Jorge Gugliotta	Secretaria de Transferencia y Relaciones Interinstitucionales e Internacionales Silvana Campanini	Hernán Inverso Raúl Illescas Matías Verdecchia
Secretaria de Asuntos Académicos Sofía Thisted	Subsecretaria de Bibliotecas María Rosa Mostaccio	Jimena Pautasso Grisel Azcuy Silvia Gattafoni
Secretaria de Hacienda y Administración Marcela Lamelza	Subsecretario de Hábitat e Infraestructura Nicolás Escobari	Rosa Gómez Rosa Graciela Palmas Sergio Castelo
Secretaria de Extensión Universitaria y Bienestar Estudiantil Ivanna Petz	Subsecretario de Publicaciones Matías Cordo	Ayelén Suárez Directora de imprenta Rosa Gómez

Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras
Colección Saberes

Imagen de tapa: Ms Hunter 231, Glasgow University Library, Escocia, c. 1325-1335

ISBN 978-987-8927-04-6

© Facultad de Filosofía y Letras (UBA) 2021

Subsecretaría de Publicaciones

Puan 480 - Ciudad Autónoma de Buenos Aires - República Argentina

Tel.: 5287-2732 - info.publicaciones@filo.uba.ar

www.filo.uba.ar

Per philosophica documenta. Estudios en honor de Francisco Bertelloni /
Carolina Fernández... [et al.]; editado por Carolina Fernández
y Mariano Pérez Carrasco.-
1a ed.- Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Editorial de la Facultad de Filosofía
y Letras Universidad de Buenos Aires, 2021.
420 p.; 14 x 21 cm. - (Saberes)

ISBN 978-987-8927-04-6

1. Homenajes. 2. Ensayo Filosófico. 3. Política. I. Fernández, Carolina, ed. II.
Pérez Carrasco, Mariano, ed.
CDD 172

Índice

Prefacio	11
<i>Carolina Fernández y Mariano Pérez Carrasco</i>	
Capítulo 1	
El uso de los conceptos de <i>naturaleza</i> y <i>finalidad</i> en el pensamiento político de Dante según Francesco Ercole y Bruno Nardi	15
<i>Victoria Arroche</i>	
Capítulo 2	
<i>Est electio possibilium?</i> Particularidades sobre la teoría de la decisión en la segunda recepción latina de la <i>Etica Nicomachea</i>	27
<i>Valeria Andrea Buffon</i>	
Capítulo 3	
Incunables sobre teoría política medieval	49
<i>Roberto Casazza</i>	
Capítulo 4	
Sobre el objeto historiográfico "filosofía política medieval"	75
<i>Julio Antonio Castello Dubra</i>	

Capítulo 5

- Estado de naturaleza y *populus* en la teoría política romana.
M. Terencio Varrón y M. Tulio Cicerón, fuentes patrístico-medievales 95
Laura Corso de Estrada

Capítulo 6

- Política medieval en clave narrativa 115
Enrique C. Corti

Capítulo 7

- La Sección de Estudios de Filosofía Medieval y el comienzo
de la proyección internacional de las investigaciones en el área 125
Claudia D'Amico

Capítulo 8

- Transmutación y movimiento según el tiempo en Jacques Legrand.
(*Compendium utriusque philosophie* IV, 1-2) 139
Daniel A. Di Liscia

Capítulo 9

- El legado del pensamiento político medieval. Un estado de la cuestión 163
Carolina Julieta Fernández

Capítulo 10

- Normas morales y de gobierno político en el *Sirr Al-Asrâr*
(*Secretum Secretorum*) 197
Rafael Ramón Guerrero

Capítulo 11

- Poncio, intérprete de Escoto. La reformulación de la metafísica 221
Celina Ana Lértora Mendoza

Capítulo 12

- La excepción y la regla. Monstruosidades y anomalías en los comienzos
de la Modernidad 249
Silvia Manzo

Capítulo 13	
El público de la teoría política de la escolástica medieval <i>Jürgen Miethke</i>	283
Capítulo 14	
Los demonios en la literatura patrística. Más allá del mito <i>Rubén Peretó Rivas</i>	315
Capítulo 15	
<i>Unde licet dicere philosophiae alios nomen usurpasse, nos vitam.</i> Sobre la superación cristiana de la filosofía en el <i>De contemptu mundi</i> de Euquerio de Lyon <i>Mariano Pérez Carrasco</i>	337
Capítulo 16	
Sobre la <i>civilis pax seu tranquillitas</i> en Marsilio de Padova <i>Gregorio Piaia</i>	355
Capítulo 17	
Ecos del <i>De anima</i> . La <i>Epístola sobre el intelecto</i> de Alfarabi (872-950) y el <i>Idiota. De mente</i> de Nicolás de Cusa (1401-1464) <i>Paula Pico Estrada</i>	373
Capítulo 18	
Mediación pontifical y mediación civil en el orden del mundo <i>Damián Jorge Rosanovich</i>	387
Capítulo 19	
La incertidumbre moral en la filosofía medieval. Notas de investigación <i>Alfredo Storck</i>	401
Los/las autores/autoras	411

Prefacio

Carolina Fernández y Mariano Pérez Carrasco

El 13 de noviembre de 2019 se realizó en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires una jornada en homenaje al profesor Francisco Bertelloni, que contó con la participación de numerosos colegas de esta y de otras casas de estudios. El encuentro concluyó con un acto presidido por la decana, Dra. Graciela Morgade, en el que fue entregada una placa recordatoria de parte de sus colegas y amigos. El presente volumen recoge diecinueve trabajos —de los cuales muchos fueron presentados en aquella ocasión— que dialogan con los diversos intereses que ha cultivado a lo largo de los años el homenajeado. Participan estudiosos de Italia, España, Brasil y Alemania, además de un nutrido grupo de colegas argentinos/as, muchos/as de los/as cuales han sido discípulos/as de Francisco Bertelloni.

Francisco Bertelloni nació en Buenos Aires en 1947. En 1975 egresó de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA como Profesor de Filosofía y en 1989 recibió el título de

Doctor en Filosofía y Letras por dicha universidad, que sería el centro de su vida académica. Cursó seminarios de filosofía medieval en la Universidad Gregoriana de Roma (1976-1977) y estudios de postgrado en Friburgo gracias a una beca del Deutscher Akademischer Austauschdienst. Desde 1975 fue secretario de redacción de la revista *Patristica & Mediaevalia*, fundada por la Dra. María Mercedes Bergadá, y desde 1987 sería su director por más de treinta años. Ese mismo año obtendría el cargo de Profesor titular de la cátedra de Historia de la Filosofía Medieval de la Facultad de Filosofía y Letras y el de Profesor asociado de Teoría Política y Social I de la carrera de Ciencias Políticas de la UBA, y sería designado director del Centro de Estudios de Filosofía Medieval del Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras. En la actualidad es director del Instituto de Filosofía “Dr. Alejandro Korn” de dicha Facultad e Investigador Superior del Conicet.

Su actividad académica se ha centrado en el estudio de la teoría política medieval, desde la *Donatio Constantini* hasta la bula *Unam Sanctam*, desde la teoría hierocrática de Egidio Romano hasta las obras de Dante Alighieri y Marsilio de Padua, pasando por los trabajos políticos de Tomás de Aquino. Ha llevado a cabo una intensa actividad docente expresada en el dictado de seminarios de grado y de posgrado y en la formación de recursos humanos. Los resultados de esa actividad pueden constatarse en la difusión que han alcanzado los estudios de teoría política medieval y renacentista en nuestro medio en las últimas décadas.

Como director del Centro de Estudios de Filosofía Medieval, su actividad se ha caracterizado por una apertura a diversos intereses y corrientes de estudio. Ha favorecido todas las iniciativas académicas valiosas. El resultado de esa apertura se nota en la significativa variedad de las actividades desarrolladas en el Centro de Estudios de Filosofía

Medieval, que tiene su foco en los estudios filosóficos del período patrístico y medieval, pero que acoge asimismo colegas del ámbito de la literatura y la historia, del período renacentista y de la primera Modernidad.

Este volumen toma su título de una expresión de Dante en su principal tratado político. Página central en la historia del pensamiento político, la *Monarchia* de Dante presenta una antropología que, en virtud de la íntima escisión que produce en el ser humano, ha sido interpretada como una anticipación del dualismo que caracterizaría el período moderno. A la escolástica distinción entre el ámbito de la fe y el de la razón, Dante suma una radical distinción en el seno del ser humano entre un fin puramente natural, que podría ser alcanzado a través de la filosofía (*per philosophica documenta*), y el cristiano fin sobrenatural, alcanzable a través de la fe. Desde sus primeros trabajos de los años 1980 hasta el presente, el profesor Bertelloni ha desarrollado una actividad eminentemente analítica que se esfuerza por distinguir en el pensamiento político lo que corresponde al ámbito de la filosofía y de la razón de lo que corresponde al ámbito del dogma y de la fe. No sorprende, en consecuencia, que esta página dantesca haya constituido uno de los ejes de sus investigaciones académicas. Bajo ese signo dantesco se colocan los trabajos que ofrecemos a continuación.

Capítulo 1

El uso de los conceptos de *naturaleza* y *finalidad* en el pensamiento político de Dante según Francesco Ercole y Bruno Nardi¹

Victoria Arroche

A pesar de la evidente presencia de elementos neoplatónicos en la obra de Dante, no es menos cierto que en los primeros capítulos de su tratado *Monarchia* nuestro autor sostiene una teoría acerca del fin del imperio y de los fines de las comunidades particulares —familia, aldea, vecindad, ciudad y reino— que abreva en una corriente de pensamiento conformada a partir del aporte decisivo de los textos aristotélicos que ingresaron al Occidente latino entre los siglos XII y XIII. Esta escuela identificada con la filosofía peripatética sostiene la idea, precisamente, de que cada entidad posee un fin propio que, al ser alcanzado, constituye por naturaleza su perfección. En ese sentido, Dante considera que la totalidad de la humanidad posee un fin cuya consecución implica su perfección y que está vinculado con una potencia específica de la *naturaleza humana*.

1 Este capítulo es una versión acotada del artículo “Dos tesis historiográficas del siglo XX en torno al uso de los conceptos de *naturaleza* y *fin* en el pensamiento político de Dante” que fue publicado en el dossier del núm. 73 de *Cuadernos de Filosofía* (Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2019).

Bajo la dirección de Francisco Bertelloni hemos discutido los conceptos de *naturaleza* y *finalidad* durante varios años en el marco de numerosos grupos de investigación, de interpretación y de análisis de textos de teoría política medieval. Una de las cuestiones que aparecen con mucha claridad a partir de esas lecturas (2004a, 2004b y 2009) es que el tratamiento acerca de la finalidad de cada comunidad particular y la subordinación de algunos fines respecto de otros determinan el grado de autonomía que adquieren las distintas instituciones. Justamente, uno de los problemas que examina Dante en su tratado *Monarchia* es la autonomía del imperio frente a la Iglesia.

Sobre ese punto en particular, en la primera mitad del siglo XX, expusieron sus ideas Ercole (1884-1945) y Nardi (1884-1968), elaborando dos tesis acerca del origen del imperio, vinculadas con la forma en la que Dante habría entendido los conceptos de *finalidad* y de *naturaleza humana*. Sus análisis se dieron en el marco de dos categorías historiográficas utilizadas en el examen de las teorías políticas en la Edad Media, a saber, el denominado “agustinismo político” y la llamada filosofía “aristotélico-tomista” (Arquillière, 1934; Bertelloni, 2011: 14-15; Ercole, 1921: 141-167).

De acuerdo con el “agustinismo político”, la monarquía o imperio sería, según Dante, una institución fundada directamente por Dios como consecuencia del pecado original que afectó a la totalidad de la humanidad y, justamente por eso, la monarquía se instaura como remedio contra ese pecado. El fin del imperio, por lo tanto, quedaría subordinado a un fin superior, en la vida futura, al cual puede llegarse a través de ciertos poderes administrados por la Iglesia —como el bautismo— que constituyen la condición de posibilidad para alcanzar ese fin último.

En cambio, si se considera válida la caracterización propuesta por la filosofía aristotélico-tomista, la idea de

finalidad, vinculada conceptualmente con la noción de *naturaleza*, implicaría que, si la monarquía fuera una institución natural, entonces su fin, que constituye la entelequia o perfección de la sociedad humana, sería alcanzable en esta vida sin ayuda *ab extra*. Ello indicaría, asimismo, que el imperio posee una cierta autonomía respecto de la Iglesia.

1. La posición aristotélico-tomista de Ercole y el carácter sobrenatural del imperio

La polémica entre Ercole y Nardi se desarrolla en torno a uno de los argumentos principales del libro I de la *Monarchia*:

Veamos ahora cuál es el fin de toda la sociedad humana. Y para esclarecer aquello que buscamos advertimos que del mismo modo como la naturaleza determina el pulgar a un fin preciso, a otro fin toda la mano, a otro el brazo y por último a un fin distinto de todos ellos a todo el hombre, así también uno es el fin al que la naturaleza determina el individuo, otro el fin al que determina la comunidad doméstica, así otro será el fin de los que viven en vecindad, otro el de quienes lo hacen en la ciudad, otro el del reino y otro, superior a todos los otros, aquel en virtud del cual Dios eterno, por medio de su arte que es la naturaleza, creó todo el género humano. Es precisamente este fin el que buscamos como principio rector de nuestra investigación. (Dante, *Mon.* I, 3, 1-3)²

2 "Nunc autem videndum est quid sit finis totius humane civilitatis [...] Et ad evidentiam eius quod queritur advertendum quod, quemadmodum est finis aliquis ad quem natura producit pollicem et alius ab hoc ad quem manum totam et rursus alius ab utroque ad quem brachium aliusque ab omnibus ad quem totum hominem; sic alius est finis ad quem singularem hominem, alius ad quem

En su obra *Il pensiero politico di Dante*, Ercole afirma que los fines de las comunidades particulares son naturales, mientras que el fin de la monarquía o imperio no lo es:

La enumeración y descripción que encontramos en el texto de Dante de estas *comunitates* naturalmente *necessarias*, y que constituyen, por lo tanto, el esqueleto natural de la sociedad humana (*umana civiltà*), deriva estrictamente de la doctrina aristotélico-tomista [...] La ciudad y el reino no presuponen, por encima de ellas, de manera natural, ninguna otra comunidad mayor que las integre porque, justamente, su fin propio natural es la *sufficiencia* [...] Y, si alguno argumentase que, para Dante, la *monarquía universal* no es menos necesaria [que las comunidades] para la *vida feliz* de los hombres, hago notar que si bien es cierto que, para Dante, la monarquía universal es necesaria, de ninguna manera es *naturalmente* necesaria. Esta es, en verdad, el remedio ordenado directamente por Dios, junto con la Iglesia, contra las consecuencias de un hecho *no natural*, tal como fue y es el *pecado*. Si no existiese el pecado, la monarquía universal no hubiese sido jamás necesaria. (Ercole, 1928: 78-80, n. 1)³

ordinat domesticam comunitatem, alius ad quem viciniam, et alius ad quem civitatem, et alius ad quem regnum, et denique ultimus ad quem universaliter genus humanum Deus eternus arte sua, qua natura est, in esse producit. Et hoc queritur hic tanquam principium inquisitionis directivum".

- 3 "Ora la enumerazione e descrizione che in Dante si incontra di queste *comunitates* naturalmente *necessarie*, e costituenti quindi la naturale ossatura della umana civiltà, è di preta derivazione aristotélico-tomistica, come del resto, da Aristotele e da San Tommaso ne deriva il concetto informatore [...] La città e il regno non presuppongono al di sopra di sè naturalmente alcun'altra maggiore *communitas* integratrice: appunto perché il loro fine naturale è proprio la *sufficiencia* [...] Chè, se alcuno opponesse essere per Dante non meno necessaria alla *vita felice* degli uomini la *monarchia universale*, non ho per ora da osservare se non che la monarchia universale, se è certo per Dante necessaria, non è però affatto *naturalmente* necessaria. Essa è invero il rimedio ordinato direttamente da Dio, con la Chiesa, contro le conseguenze di un fatto *non naturale*,

La sociedad humana, según la argumentación de Ercole, se constituye a partir de la existencia de una serie de comunidades menores respecto del imperio. A ello refiere cuando explica que esas comunidades son necesarias pues conforman el esqueleto natural de la *umana civiltà*. El carácter natural de las comunidades particulares tiene relación con que sus fines no se vinculan con un hecho sobrenatural y, por ello, son alcanzables sin la ayuda ni la intervención de elementos que se encuentren por fuera de las capacidades específicas de esas comunidades. Así, Ercole señala que el fin de la ciudad o del reino es la suficiencia (*sufficiencia*) y, con este término, el historiador subraya la capacidad de esos grupos para alcanzar su fin propio sin la intervención de la Iglesia, y de esta forma indica su grado de autonomía.

Por eso, puesto que las comunidades particulares poseen un fin propio que constituye su perfección, en lo que atañe a esas comunidades y a la *umana civiltà*, naturalidad y necesidad se identifican. Según Ercole, este tipo de naturalismo se correspondería con la idea de naturaleza presente en los textos aristotélicos que ingresaron en el siglo XIII al Occidente latino.

No sucede lo mismo respecto de la monarquía. Esta institución no es natural, porque fue establecida exclusivamente en virtud de la existencia de un hecho sobrenatural: el pecado. Como remedio contra esa enfermedad, fue creada directamente por Dios, y en virtud de la herencia que la humanidad recibe de los primeros padres, el imperio resulta necesario para su redención; pero puesto que su justificación obedece a un hecho sobrenatural, el imperio o monarquía no es *naturalmente* necesario.

quale fu ed è il *peccato*. Se non ci fosse il peccato, la monarchia universale non sarebbe mai stata necessaria". Cursivas en el original.

En ese sentido, el concepto de *suficiencia*, establecido en relación a esos fines, caracteriza a las comunidades particulares que, por ejemplo, deberían poder evitar la intervención eclesiástica en aquello que atañe a la resolución de un conflicto.

En cambio, el caso de la totalidad de la sociedad humana que es dirigida hacia su fin por el monarca resulta diverso, pues ella no puede alcanzar su fin propio —la vida feliz— por sí misma. El imperio cumple esa función: limitar la avaricia proveniente del pecado original, ya que eso afecta a toda la humanidad y, consecuentemente, ordenarla o dirigirla hacia su fin propio, a saber, la felicidad.⁴ Sin embargo, también según esta formulación, la totalidad de la humanidad debería resignar su autonomía frente al poder espiritual como consecuencia del pecado (Ercole, 1928: 136-142).

Ahora bien, en el libro I del tratado *Monarchia*, Dante no describe al fin de la totalidad de la humanidad como la felicidad en general, sino que destaca la existencia de una operación específica, la actualización del intelecto posible, que constituye la perfección de la potencia última del ser humano, a saber, su *virtus intellectiva*. No se trata, entonces, de una satisfacción de necesidades para la suficiencia de la vida,⁵ sino de la perfección natural de los seres humanos, que cada uno, como individuo, solo puede alcanzar en cuanto ciudadano (*cive*) o miembro de una sociedad.

De hecho, a partir de su propio análisis, Ercole encuentra una “aparente contradicción” en la argumentación dantesca:

Si Dios ha creado a los hombres para la felicidad, también en la tierra, y quiso que la felicidad terrena con-

4 Ejemplos que apoyen esta lectura en *Monarchia*, Libro III, 4, 14 (fórmula *ratione peccati*); Libro III, 15, 10 (*in camo et freno*); *Convivio*, IV, 9, 10 (el emperador es el “cavaliatore dell’umana volontade”).

5 Es decir, las necesidades básicas para la vida refieren a aquello que los animales resuelven naturalmente como el calor, el frío, el alimento y la defensa de la vida.

sista en el uso virtuoso del intelecto, ¿cómo se explica que cada hombre sea, por la ley de la naturaleza [...], insuficiente para alcanzar aquello que es su fin natural, sin el cual la vida humana sería un tender continuo hacia un bien inalcanzable? La explicación de este contraste es claramente sentida por Dante aunque [él] no la exprese explícitamente y se conecta con los principios fundamentales de la metafísica y la psicología dantesca, que Dante toma, más o menos fielmente, de la tradición aristotélico-tomista. (Ercole, 1928: 57)⁶

Por último, resulta interesante destacar que en el apartado III del capítulo III de su libro, Ercole analiza el concepto de “fin de la totalidad de la humanidad” según aparece en *Monarchia* I, 3 y allí parece replantear el modo en que podría interpretarse el concepto de *finalidad* en el tratado político de Dante:

En realidad y sin duda, hay algo en el primer libro de la *Monarchia* que no aparece en el *Convivio* ni en la *Comedia*, y en otras obras de Dante, y es el esfuerzo con el que Dante logra afirmar, sobre bases filosóficas en parte originales frente al tomismo [...] la autonomía del fin terreno del hombre. (Ercole, 1928: 147-148)⁷

-
- 6 “Se Dio ha creato gli uomini per la felicità, *anche sulla terra*, e ha voluto che la felicità terrena consista nell'uso prudente, cioè virtuoso dell'intelletto, come avviene che ciascun uomo sia, per legge di natura [...] insufficiente a conseguire quello che è il suo fine naturale, senza il quale la vita umana è un tendere senza possa a un bene inafferrabile? La spiegazione di questo contrasto è chiaramente sentita da Dante, e si riconnette ai principi fondamentali della metafísica e della psicología dantesca, quali Dante apprende, più o meno fedelmente, alla tradizione aristotélico-tomista”. *Cursivas en el original.*
- 7 “C'è, in realtà, e senza dubbio, nel primo libro della *Monarchia* qualcosa che non c'è nè nel *Convivio*, nè nel *Poema*, nè in altre opere di Dante: ed è lo sforzo, con cui Dante riesce ad affermare, su basi filosofiche, in parte originali di fronte allo stesso tomismo [...] la autonomia del fine terreno dell'uomo”.

2. La posición agustiniana según Nardi y el carácter sobrenatural de las comunidades particulares y del imperio

Cito directamente a Bruno Nardi:

El modo diverso en el que se entiende la naturalidad y racionalidad del Estado, en la patrística y en el tomismo, se funda sobre el modo diverso de concebir la naturaleza humana en sí [...]. [P]or ahora, basta haber establecido la verdad que existe en la oposición, afirmada por Ercole y puesta en duda por Parodi, entre el pensamiento patrístico y el tomista, en torno al concepto de Estado. (Nardi, 1967: 224-225)⁸

Y sigue:

Pero es evidente que, aún en el marco del procedimiento demostrativo de la política aristotélica, él (Dante) siempre tiene delante de los ojos de la mente el concepto de una naturaleza intrínsecamente viciada y disminuida [...]. [N]ecesario y por lo tanto natural resulta para el hombre ser ciudadano o tener un rey; pero tal necesidad es [...] el resultado de la intrínseca corrupción actual de la naturaleza humana [...]. En este sentido tiene que ser comprendida la naturalidad del Estado según Dante y no en el sentido aristotélico-tomista. Para él, el “régimen temporal” en general, es decir, cualquier forma de Estado y no solo el imperio, se torna necesario a partir de la im-

8 “Il modo diverso d'intendere la naturalità e razionalità dello Stato, nella Patrística e nel tomismo, si fonda sul diverso modo di concepire la natura umana in sé [...] per ora ci basti avere stabilito in che consista il nocciolo di verità che è nell'opposizione, assertita dall'Ercole e messa in dubbio dal Parodi, fra il pensiero patrístico e quello tomístico, intorno al concetto di Stato”.

perfección de la naturaleza humana y es un remedio
contra infirmitatem peccati. (Nardi, 1967: 227-228)⁹

Me interesa destacar la noción de *naturaleza* que propone Nardi, pues el autor no parece plantear una oposición conceptual entre las nociones *natural* y *sobrenatural*, sino más bien comprender la naturalidad del ser humano y de sus instituciones políticas como productos de un hecho sobrenatural —el pecado— que constituiría la naturaleza/esencia de la humanidad y de sus instituciones. Ahora bien, esta interpretación genera un problema conceptual en relación a la teoría política dantesca en el libro I, pues, si el fin al que tiende la humanidad —sea natural o sobrenatural— debe alcanzarse necesariamente porque la naturaleza no hace nada en vano, ¿por qué la humanidad estaría incapacitada para alcanzar ese fin y en qué sentido el imperio constituiría un remedio contra el pecado cuando, en rigor, se trataría de una institución fundada sobre la base de un hecho sobrenatural? Es decir, según la lectura de Nardi podría ponerse en duda la *necesidad* del imperio y del monarca para la consecución del bien del mundo, pues bastaría con la existencia de la Iglesia para que la humanidad alcance su fin. Sin embargo, esa *necesidad* es aquello que Dante se ocupa de afirmar en la argumentación de todo el libro I.

9 “Ma è evidente che, pur accogliendo il procedimento dimostrativo della politica aristotelica, egli [Dante] ha sempre dinanzi agli occhi della mente il concetto di una natura umana intrinsecamente viziata e diminuita [...] necessario, e quindi naturale, è all'uomo che “fosse cive”, e “rege avere”; ma tale necessità è [...] risultante dell'intrinseca corruzione attuale della natura umana [...]. In questo senso va intesa appunto la naturalità dello Stato secondo Dante, e non nel senso aristotelico-tomista. Per lui, il “regimen temporale” in genere, cioè qualunque forma di Stato, e non il solo Impero, è reso necessario dall'imperfezione della natura umana, ed è un rimedio ‘contra infirmitatem peccati’”.

3. Conclusión

Tanto Ercole como Nardi postulan que el planteo político de Dante tiene como trasfondo teórico y doctrinal una determinada metafísica que implica una posición ontológica, antropológica y gnoseológica. En el caso de Ercole, la naturalidad de los fines de las comunidades particulares se construye sobre la llamada “doctrina aristotélico-tomista”. Por ello, mientras que las comunidades particulares resultan “aristotélicamente” suficientes, la monarquía queda excluida del ámbito de la naturaleza. Esta doctrina resulta insuficiente a la hora de explicar el modo en el que se relacionan, conceptualmente, la totalidad de la humanidad y el monarca, puesto que este es la guía de esa totalidad hacia su fin propio, que se define como alcanzable en *esta vida*. En efecto, considero que la base aristotélico/tomista dificulta la interpretación de los numerosos pasajes en los que Dante estima que la monarquía es necesaria porque constituye la condición de posibilidad para que la humanidad alcance su fin último y ejerza su operación específica en el ámbito temporal y contingente. Asimismo, esta concepción del fin de la monarquía como sobrenatural genera la paradoja de que la institución que debe conducir a todas las comunidades particulares hacia su fin —por ejemplo, el imperio—, de acuerdo con la insuficiencia que la caracteriza, debe subordinarse al fin superior del papado. En cambio, las comunidades menores que se ordenan al fin de la monarquía se manifiestan autónomas para alcanzar su fin propio y, en ese sentido, cumplen con un requisito que la institución a la que se ordenan no tiene, a saber, la *suficiencia*.

En el caso de Nardi, hemos señalado la dificultad que comporta, no solo considerar el imperio, sino también todo tipo de formación comunitaria de carácter temporal, como el resultado de un hecho sobrenatural como es el pecado.

Precisamente, esta interpretación supone la teoría antropológica agustiniana según la cual la naturaleza humana se revela imperfecta para alcanzar su fin y ello conduciría a postular una entidad natural creada con un fin que, sin embargo, no podrá alcanzar nunca por su propia potencia.

En suma, según nuestra lectura, algunos de estos problemas conceptuales provienen del hecho de priorizar un paradigma teórico-explicativo en el que tienen que encajar las distintas propuestas filosóficas de los intelectuales medievales, por sobre el examen específico de la operatividad que adquieren los nuevos conceptos filosóficos con los que esos pensadores contaron en el siglo XIII. En ese sentido, el punto de partida de muchas de nuestras investigaciones fue una tarea clave propuesta por el Prof. Bertelloni, a saber, estudiar *el pasaje de la fundamentación teológica a la fundamentación filosófico-teórica de la política en el siglo XIII*. Sin duda, esa consigna abrió la posibilidad de pensar con profundidad el uso que se hizo de los conceptos de *finalidad* y *naturaleza*, no solamente en la construcción de la teoría política, sino también como un valioso aporte para comprender la especificidad de la filosofía medieval y el interés que ella suscita como pensamiento original.

Bibliografía

Arquillière, H-X. (1934). *L'Agustinisme politique, Essai sur la formation des théories politiques au Moyen Age*. París, Vrin.

Bertelloni, F. (2004a). Filosofía y teoría política en la Edad Media (modelos causales en las teorías políticas de Tomás de Aquino y Egidio Romano). *Anales de Estudios Clásicos y Medievales*, vol. 1, pp. 61-90. Neuquén.

_____. (2004b). Sobre las fuentes de la Bula Unam Sanctam (Bonifacio VIII y el De Ecclesiastica Protestate de Egidio Romano). *Pensiero Politico Medievale*, vol. II, pp. 89-122.

- _____ (2009). Algunas interpretaciones de la causalidad final aristotélica en la teoría política medieval. Filippi, S. (ed.), *Cuestiones de antropología y ética en la filosofía patristica y medieval*, pp. 203-223. Rosario, Paideia.
- _____ (2011). Natura multipliciter dicitur. Variantes en el uso del concepto de natura en la teoría política medieval a partir de la segunda mitad del siglo XIII. *Scripta Mediaevalia*, núm. 4 (2), pp. 11-29.
- Dante Alighieri (1965). *De Monarchia*. Ricci, P. G. (ed.). Verona, Mondadori.
- _____ (2004). *Convivio*. Inglese, G. (ed.). Milán, BUR.
- Ercole, F. (1921). Medio Evo e Rinascimento nella dottrina politica di Dante. *Giornale Dantesco*, vol. XXIV, pp. 141-167.
- _____ (1928). *Il pensiero politico di Dante*. Milán, Alpes.
- Nardi, B. (1967). Il concetto dell' Impero nello svolgimento del pensiero dantesco. *Saggi di Filosofia Dantesca*, pp. 215-275. Firenze, La Nuova Italia.

Capítulo 2

Est electio possibilium?

Particularidades sobre la teoría de la decisión en la segunda recepción latina de la *Ética Nicomaquea*

Valeria Andrea Buffon*

En la recepción de la *Ética Nicomaquea* (EN), la teoría aristotélica de la decisión marca un punto insoslayable para la escolástica latina, ya que pone sobre el tapete, sin aludir a ella, la discusión sobre el libre albedrío y sobre el estatuto de la voluntad como facultad del alma. En este breve escrito pretendo dar un paisaje general de los abordajes de la decisión (*electio*) hacia fines del siglo XIII y principios del XIV, para poder abordar una característica particular de la decisión, que es el hecho de que hay elección entre acciones que son posibles para nosotros. Esto implica el cruce entre dos análisis: por un lado, la recepción latina de la *Ética Nicomaquea* en la forma de comentarios surgidos de la enseñanza universitaria parisina o en relación con ella, y, por otro lado, las discusiones que en cuanto al tema del *liberum arbitrium*

* Agradezco especialmente la colaboración de Manuel Dahlquist por su asesoramiento respecto de las teorías modales en la Edad Media. Además, esta investigación ha sido posible gracias al aporte de la ANPCyT (Proyecto PICT 2016-0612), y de la Universidad Nacional del Litoral para nuestro proyecto CAI+D sobre el pensamiento de Aristóteles. Quería finalmente agradecer al Prof. Francisco Bertelloni por su apoyo y generosidad, que me permitieron dedicarme a esta profesión.

preceden y se superponen con la discusión aristotélica del III libro de la *EN* ya desde las primeras interpretaciones.

Primero se mostrará el desarrollo de la recepción de la *Ética* en París, listando los comentarios de los que tenemos noticia hoy e indicando sus ediciones cuando estas estén disponibles. A continuación, observaremos cómo se recibe de forma conceptual el libro III de la *EN* y su interacción con tradiciones y fuentes fundamentales en la discusión escolástica en sus comienzos. Finalmente, focalizaremos en la discusión puntual sobre el capítulo segundo del libro III, donde se aprecian algunos puntos que serán retomados a lo largo de este siglo de interpretación, y en particular en las interpretaciones de Radulfo Brito y Juan Buridán.

1. Introducción histórica

La recepción de la *EN* se hace disponible al Occidente latino en forma de traducciones. Cada traducción dio lugar a una nueva recepción, cuyas vicisitudes posibilitan novedades desde el punto de vista de la interpretación.

La primera traducción, confeccionada por Burgundio de Pisa hacia 1150 (Bossier, 1996: 81-116), aunque supuestamente completa, circula ya desde el comienzo en forma fragmentaria. Desde finales del siglo XII, circulan conjuntamente los libros II y III, y hacia comienzos del siglo XIII se evidencia la circulación independiente del libro I. A partir de este advenimiento, el conjunto de los libros II y III pasa a ser conocido como *Ethica Vetus*, y el libro I como *Ethica Noua*. Existe un manuscrito (y solo uno) que presenta fragmentos correspondientes a los restantes libros, pero que no ha circulado como para propiciar cursos y comentarios (*Aristoteles Latinus*, ed. Gauthier, 1972a: 98-124).

Una segunda traducción es confeccionada hacia 1246-1247 por Roberto Grosseteste (*Aristoteles Latinus*, ed. Gauthier, 1972b), la cual es casi inmediatamente utilizada y comentada por Alberto Magno en su *Super Ethica* (1968). Sobre esta traducción existe una revisión, la *Recensio Recognita*, probablemente hecha por Guillermo de Moerbeke hacia 1260 (*Aristoteles Latinus*, ed. Gauthier, 1973), sobre la cual se basan los restantes comentarios del siglo XIII y XIV.

Finalmente, este segundo ciclo de interpretaciones se cierra hacia 1417 con la traducción de Leonardo Bruni, que dará lugar a una tercera recepción junto con la traducción de Juan Argyropoulos (ca. 1456-1470), quien enseñó en Florencia y promovió el estudio de la *Ética* en esas latitudes (Lines, 2002: 185-190).

Listamos a continuación los comentarios existentes entre 1235 y 1350 (nos basamos en Wieland 1981; Costa, 2017):

- » Primera recepción (entre 1230 y 1250):
 - › Lectura Abrincensis (Vetus) (1235-1240)
 - › Lectura Parisiensis (Noua y Vetus) (1235-1240)
 - › Lectura Neapolitana (Noua frag.) (1235-1240)
 - › Lectura Pseudo-Iohannes de Peckham (NV) (1241-1244)
 - › Scriptum Roberti Kilwardby (NV) (ca. 1245)

- » Segunda Recepción (a partir de 1250):
 - › Alberto Magno, *Super Ethica* (Kübel, Münster, 1968) (1250-1252).
 - › Tomás de Aquino, *Summa Theologica IaIIae* (Commissio Leonina 1889) (1271-1272).
 - › Anónimo, *Questiones super Eth. Nic.*, Erlangen, Universitätsbibliothek 213 (post 1272).
 - › Anónimo, *Questiones super Eth. Nic.*, París, BnF, lat. 14698 (Costa, 2010) (ca. 1280).

- › Pedro de Alvernia, *Questiones super Eth. Nic.*, Leipzig, Universitätsbibliothek 1386, París, BnF lat.16110 (Celano, 1986) (ca.1280).
 - › Anónimo, *Questiones super Eth. Nic.*, París, BnF, lat. 16110 (1285/1290?).
 - › Anónimo, *Questiones super Eth. Nic.*, Erfurt, Amplo-niana, F. 13.
 - › Egidio Romano, *Questiones super Eth. Nic.*, París, BnF, lat. 16089 (ca.1295/1305).
 - › Radulfus Brito, *Questiones super Eth. Nic.*, primera redacción (Costa, 2008) (ca.1295).
- » Algunos comentarios del siglo XIV:
- › Radulfo Brito, *Questiones in libros Ethicorum* (segunda redacción) (1301).
 - › Guido Terrena, *Questiones super Ethicam Nicomacheam* (1313).
 - › Gerardo Odón, *Sententia et expositio cum quaestionibus super libros Ethicorum Aristotelis* (1326).
 - › Walter Burleigh, *Questiones in libros Ethicorum* (1334).
 - › Juan Buridán, *Questiones in libros Ethicorum* (1350).¹

Ahora bien, hay una serie de argumentos y consideraciones que la tradición generalmente utiliza para esta interpretación. En primer lugar, el concepto agustino-damasceniano de *voluntad* como facultad humana (Gauthier, 1970: 255-266)² se encuentra a la base de todas las interpretaciones, incluyendo la de Buridán. Por el contrario, en Aristóteles la voluntad es un mero querer como una actividad del alma, pero no una facultad en sí misma. Las elecciones o decisiones

1 En los casos de Burley y Buridán, los años mencionados son los de composición. Las ediciones utilizadas son las del Renacimiento: Buridan (1489) y Burley (1500).

2 Gauthier a su vez hace hincapié en la importancia crucial, en este desarrollo, de Máximo el Confesor en su concepción de la θέλησις. Para otra visión cf. Sorabji (2004).

pertenece a una *uoluntas*: a modo de definición esquemática (esta definición es crucial, pero no la podemos profundizar aquí), la voluntad constituye una facultad auto-moviente relacionada estrechamente y quizás dependiente en algún sentido de la razón o del intelecto.³

De acuerdo con la célebre discusión escolástica sobre la preeminencia, en el libre albedrío, de la razón o de la voluntad, los autores adquieren una amplia gama de matices. Esta discusión se ve intensificada, o incluso incoada en su versión escolástica, a partir de la interrelación en la primera recepción de la *EN* entre el libro III de esta y la definición de *liberum arbitrium* de Pedro Lombardo.⁴ En efecto, los primeros comentaristas interpretan la *prohairesis-electio* como identificada con el libre albedrío, muy probablemente por influencia de las *Sentencias* de Pedro Lombardo (Buffon, 2020). Recién a mediados del siglo XIII se comienza a distinguir entre decisión y libre albedrío.

3 La bibliografía sobre este tema es muy profusa. Una interesante discusión sobre el estado de la cuestión puede verse en Normore (1998), Lagerlund-Yrjönsuuri (2002) y Pink (2004).

4 Pedro Lombardo (1971), *Sententiae*, libro II, dist. 24, cap. 3, pp. 452-453: "*Liberum vero arbitrium est facultas rationis et voluntatis, qua bonum eligitur gratia assistente, vel malum eadem desistente. Et dicitur 'liberum' quantum ad voluntatem, quae ad utrumlibet flecti potest; 'arbitrium' vero quantum ad rationem, cujus est facultas vel potentia illa, cujus etiam est discernere inter bonum et malum. Et aliquando quidem, discretionem habens boni et mali, quod malum est eligit; aliquando vero quod bonum est. Sed quod bonum est, nisi gratia adjuta, non eligit; malum vero per se eligit. Est enim in anima rationali voluntas naturalis, qua naturaliter vult bonum, licet tenuiter et exilliter, nisi gratia juvet, quae adveniens juvat eam et erigit ut efficaciter velit bonum. Per se autem potest velle malum efficaciter. Illa igitur rationalis animae potentia, qua velle bonum vel malum potest, utrumque discernens, liberum arbitrium nuncupatur. Quod bruta animalia non habent, quia ratione carent; habent tamen sensum et appetitum sensualitatis". Sobre este tema véase, entre otros, Zavattero (2017).*

2. *Electio*: sus características principales en la segunda recepción de la *EN*

En el capítulo segundo del tercer libro de la *EN*, Aristóteles presenta tres características principales de las decisiones (*electiones*)⁵ que las distinguen del querer: (1) la decisión se toma sobre lo que es posible; (2) eso posible debe serlo para uno mismo (no podemos decidir sobre las acciones de los otros); y (3) las elecciones recaen sobre aquello que lleva a un fin. En contraste con la decisión, el querer puede (1) ser sobre cosas imposibles, (2) sobre los demás, y (3) generalmente se quiere un fin.

Pero tampoco es un querer, aunque manifiestamente está muy próxima a él; pues [a] *la elección no lo es de las cosas imposibles*, y si uno dijera que las elige, se creería que es un insensato, *pero el querer puede recaer <también> en las cosas imposibles*, como la inmortalidad; y [b] el querer puede recaer también en cosas que en modo alguno podrían ser hechas por uno mismo; por ejemplo, que venza determinado actor o determinado atleta; pero nadie elige cosas de esa clase, sino solo las que piensa que pueden ser hechas por él mismo; además, [c] el querer recae más bien en el fin, mientras que la elección lo es de las cosas que llevan al fin; por ejemplo, queremos estar sanos, pero elegimos las cosas mediante las cuales estaremos sanos, y queremos ser dichosos, y decimos [tal cosa], pero no es coherente decir: “Elegimos [ser] dichosos”, pues en general la elección parece referirse a lo que depende de nosotros. (Aristóteles, *EN*, III.2, 1111b-19-29, trad. Sinnott, 2007)⁶

5 Cabe mencionar que Burgundio de Pisa traduce *νοοπίσταις* como *eligentia*, mientras que Roberto Grosseteste como *electio* (Buffon, 2020).

6 Las cursivas son nuestras. Reproducimos aquí la traducción latina más utilizada a partir de 1260, que es la revisión de la traducción de Roberto Grosseteste: Aristoteles Latinus (1973),

Ahora bien, si al principio los comentaradores identificaron decisión y libre albedrío (Buffon 2020, Zavattoni 2017), con el correr del tiempo esta última discusión fue quedando exclusivamente para un contexto teológico, mientras que la discusión sobre la *electio* se desarrolló principalmente en los comentarios a la *EN* y textos filosóficos relacionados con ella. Sin embargo, puede verse una correlación entre una y otra discusión.

Este hecho es particularmente evidente en las *Quaestiones* de Juan Buridán sobre la *EN*. Allí, la cuestión sobre la decisión se encuentra precedida de varias *quaestiones* relativas a la naturaleza de la voluntad y su relación con las otras potencias del alma, principalmente la razón. Como sabemos, el libro tercero comienza discutiendo la distinción entre lo voluntario y lo involuntario, y no tematiza en ningún momento la voluntad como tal. El comentario de Buridán, por su parte, dedica las seis primeras *quaestiones* —las cuales ocupan más de diez folios— a la discusión sobre la voluntad antes de discutir otros temas más cercanos a la literalidad de la fuente.⁷ Una vez zanjadas todas esas

p. 414, 14-24: "*Set neque voluntas, quamvis propinqua esse videatur. Electio quidem enim non est impossibilium, et si quis dicat eligi videbitur utique insipiens esse; voluntas autem est impossibilium, puta immortalitatis. Et voluntas quidem est et circa ea que nequaquam per ipsum operata sunt utique, puta ypocritam aliquem vincere vel atletam; eligit autem talia nullus, set quecumque existimat fieri per ipsum. Adhuc autem voluntas quidem finis est magis, electio autem eorum que ad finem; puta sanitatem volumus. Eligimus autem per que sani erimus. Et felices esse volumus quidem et dicimus. Eligimus autem dicere non congruit. Universaliter autem videtur electio circa ea que in nobis esse*".

- 7 Buridán (1489), ff. 46va-57ra.: "Circa Tercium librum ethycoreum 1) Primo queritur utrum sit possibile quod uoluntas ceteris omnibus eodemmodo se habentibus determinetur aliquando ad unum oppositorum aliquando ad aliud. [...] 2) Secundo queritur: utrum uoluntas sit actiua illorum actuum oppositorum in quorum utrumque ipsa potest libere ceteris eodemmodo se habentibus iuxta determinata in alia questione. [...] 3) Queritur tertio: utrum actum uolendi aut nolendi precedat in ipsa uoluntate aliquis alter actus aut alia quecumque dispositio mediante qua actus uolendi fiat in ipsa uoluntate. [...] 4) Queritur quarto: utrum propositis duobus bonis per rationem: maiori bono et minori bono impossibilibus uoluntas dimisso maiori bono possit uelle minus bonum. [...]"

cuestiones de urgente actualidad en el ambiente filosófico-teológico de nuestro autor, y relacionada directamente con todas estas problemáticas, se desarrolla su novedad en la interpretación de una característica particular de la decisión, a saber, que esta versa sobre las cosas posibles para nosotros. La conocida característica enunciada por Aristóteles, que el querer puede ser de lo imposible pero la decisión o elección debe ser de cosas posibles, ha sido analizada por los intérpretes de todo el siglo XIII, entre ellos, Radulfo Brito (2008), también conocido como Raoul le Breton.

Radulfo, siguiendo en parte la interpretación de Tomás de Aquino,⁸ retoma este punto en su comentario a través de la *quaestio*: “*Vtrum electio habeat esse impossibilem vel solum possibilem*”, donde aclara las características de la elección, esto es, que se eligen los medios y no los fines, y aquellos que son posibles, o que *creemos* que lo son:

Digo dos cosas a la pregunta. Primero, que la elección es de aquellas cosas que nos parecen posibles. Segundo digo que aunque la elección sea de aquellas cosas que nos parecen posibles, sin embargo, muchas veces

5) *Queritur quinto: utrum uoluntas possit uelle contra uel propter iudicium rationis. [...]* 6) *Queritur sexto: utrum uoluntas moueat alias potentias anime. [...]* 7) *Consequenter queritur septimo: utrum omnes nostre operationes uiolente sint inuoluntarie*”. Para una lista completa véase Faral (1946).

- 8) Tomás de Aquino, *STh* Ia IIae, q. 13, art. 5: *Utrum electio sit solum possibilem*. Resp.: “*Respondeo dicendum sicut dictum est electiones nostrae referuntur semper ad nostras actiones. Ea autem quae per nos aguntur, sunt nobis possible. Unde necesse est dicere quod electio non sit nisi possibilem. Similiter etiam ratio eligendi aliquid est ut ex hoc possimus consequi finem, vel ex hoc quod ducit ad finem. Per id autem quod est impossibile, non potest aliquis consequi finem, cuius signum est quia, cum in consiliando perveniunt homines, ad id quod est eis impossibile, discedunt, quasi non valentes ulterius procedere. Apparet etiam hoc manifeste ex processu rationis precedente. Sic enim se habet id quod est ad finem, de quo electio est, ad finem, sicut conclusio ad principium. Manifestum est autem quod conclusio impossibilis non sequitur ex principio possibili. Unde non potest esse quod finis sit possibilis, nisi id quod est ad finem fuerit possibile. Ad id autem quod est impossibile, nullus movetur. Unde nullus tenderet in finem, nisi per hoc quod apparet id quod est ad finem esse possibile. Unde id quod est impossibile sub electione non cadit*”.

la elección es de aquellas cosas que realmente no son posibles. Primero se declara así: que la elección es de aquellas cosas que creemos poder hacer por nosotros, pero no creemos poder hacer por nosotros sino aquellas cosas que nos parecen posibles. Asimismo, la elección es de algo reflexionado anteriormente, como parece por lo dicho; pero la reflexión solo es de aquellas cosas que están en nuestro poder, como dice el Filósofo en la letra, de allí que dice que, cuando por medio de la reflexión alguien intenta algo que no está en nuestro poder hacer, entonces descarta el actuar; por lo tanto, la elección es de aquellas cosas que están en nuestro poder y que parecen posibles. Asimismo, si algún fin es posible, también aquellas cosas que son para el fin son necesariamente posibles; pero en toda elección, la elección es necesariamente de aquellas cosas que son hacia un fin que es posible para nosotros; por lo tanto, la elección es de aquellas cosas que nos *parecen* posibles. En segundo lugar se declara que a veces los hombres eligen algunas cosas que les *parecen* posibles, pero que no pueden completar; pero aquellas cosas que los hombres no pueden completar no son posibles para ellos; por lo tanto, a veces la elección no es de aquellas cosas que son *realmente* posibles.⁹

9 Las cursivas son mías. Radulfus Brito (2008), *Questiones super libros ethicorum*, l. III, q. 67, pp. 338-339: "*Dico duo ad questionem. Primo quod electio est eorum que nobis videntur possibilis. Secundo dico quod licet electio sit eorum que videntur nobis possibilis, tamen multotiens electio est eorum que realiter non sunt possibilis. Primo declaratur sic: quia electio est eorum que credimus posse per nos fieri; modo non credimus per nos posse fieri nisi illa que nobis videntur possibilis. Item. Electio est alicuius preconiliati, ut patet ex dictis; modo consilium solum est de hiis que sunt in potestate nostra, ut Philosophus dicit in littera, unde dicit quod cum per consilium aliquis devenit ad aliquid quod non est in potestate nostra, tunc dimittit operari; ergo electio est eorum que sunt in potestate nostra et que videntur possibilis. Item. Si finis aliquis est possibilis, et ea que sunt ad finem necessario sunt possibilis; modo in omni electione necessario electio est eorum que sunt ad finem nobis possibilem existere; ergo electio est eorum que videntur nobis possibilis. Secundum declaratur:*

Radulfo hace entonces un pequeño cambio en la interpretación tomista, que implica que no siempre lo que elegimos es posible, pero no porque podamos elegir o decidir hacer lo imposible, sino porque algo que *creíamos* o que *nos parecía* posible, finalmente no lo es, o como dice el autor, no es *realmente* posible. Aquí se establece entonces una distinción entre las cosas que creemos poder hacer y las que realmente podemos hacer, lo cual es un interesante matiz. Sin embargo, Radulfo no elabora más al respecto. Ahora bien, en el contexto del desarrollo de las *Questiones* de Radulfo, la cuestión sobre la reflexión (*consilium*) sigue inmediatamente a la cuestión sobre la decisión (*electio*). Puesto que la reflexión (*consilium*) “es una cierta investigación de la razón práctica sobre las cosas que están en nuestro poder hacerlas” y que luego de reflexionar elegimos,¹⁰ podríamos deducir, que esta creencia errónea puede terminar siendo un error de la razón en su evaluación de la acción a elegir. Encontramos algo similar en Walter Burley, quien rechaza la convertibilidad entre la voluntad y la elección, esto es, todo lo que elegimos es voluntario, pero no todo lo voluntario es elección, porque existen algunas elecciones “repentinas” que no son elecciones porque no se hacen “a partir de la deliberación de la razón”.¹¹ El hecho de seguir la letra de Aristóteles lleva

quia aliquando homines eligunt aliqua que videntur eis possibilis, que tamen non possunt perficere; <modo ea que homines non possunt perficere>, sibi non sunt possibilis; ergo aliquando electio est eorum que realiter non sunt possibilis”.

10 Radulfus Brito (2008), l. III, q. 68, pp. 340: “*Dico ad questionem quod ipsius finis non est consilium, immo consilium est eorum que sunt ad finem. Quia consilium est quedam inquisitio rationis practice in agibilibus a nobis que sunt in potestate nostra, quia primo aliquis deliberat et postea preeligit aliquid et postea sequitur operatio*”.

11 Walter Burley (1500), f. 42va: “*Omnis electio est uoluntaria sed non omne uoluntarium est electio. Ergo electio non est idem conuertibiliter cum uoluntario. Maior patet de se et minor declaratur dupliciter. Primo sic: Pueri et bruta participant uoluntario et non participant electione, ergo non omne uoluntarium est electio: ‘Et repentina’. Secundo probatur eadem minor sic: ea que repente et subito facimus sunt uoluntaria quia principium eorum in nobis est: sed talia repentina non sunt*

a los intérpretes de la *EN* a darle generalmente un peso más fuerte a la razón o al intelecto en la toma de decisiones.

3. Buridán y la elección entre alternativas *impossibles*

No parece ser el mismo caso el de Buridán. De hecho, aunque los autores no se ponen de acuerdo respecto a la posición de Buridán sobre la libertad de la voluntad humana,¹² no se puede soslayar el hecho de que él hace un tratamiento desproporcionado de la voluntad si pensamos que la *EN* no la trata como un tema central. Como vimos más arriba, Buridán dedica varias *quaestiones extra litteram* a este punto, que responde a un tema candente entre los teólogos de la época pero que nuestro autor, que es un maestro de artes y por lo tanto no comenta las *Sentencias*, discute en diversos comentarios a obras de Aristóteles.

Ahora bien, aunque todas las cuestiones analizadas por Buridán en este verdadero tratado sobre la voluntad son dignas de gran atención, no podrían examinarse atentamente en la brevedad de este estudio. Por lo tanto, en esta ocasión nos limitaremos a señalar un punto en el que él parece aportar una novedad en el marco de la interpretación medieval de la *EN*: la elección entre alternativas imposibles. En lo que sigue presentamos el marco que estos conceptos tienen en la lógica modal del siglo XIV, para poder comprender la aplicación de Buridán al análisis de la *electio*.

secundum electionem quia non fiunt ex deliberatione rationis. Ergo non omne uoluntarium est electio uel ex electione'.

12 Entre la copiosa bibliografía al respecto *cfr.* Zupko (1995), Monahan (1954), Lagerlund (2002), Rescher (1960), Vos Jazcn (1993) y Knuutila (1993).

3.1. *Compossibilia e impossibilia*. Conceptos modales preexistentes

Aunque la lógica modal fue desarrollada desde la antigüedad, la composibilidad, esto es, la posibilidad conjunta de dos alternativas, fue investigada más a fondo por Juan Duns Scoto y otros autores del siglo XIV (Knuuttila, 1993: 138-145 y 2017). Sin embargo, los conceptos de *composibilidad e imposibilidad* se usaban ya por lo menos desde el siglo XIII, principalmente aplicados a la discusión sobre la eternidad o novedad del mundo, por ejemplo, en Tomás de Aquino.¹³ Justamente, entre las discusiones de la comisión de la condena de 1277 se encuentran las cuestiones sobre el poder divino, a colación de las cuales Enrique de Gante desarrolla sus dos teorías modales en relación con el poder de Dios. Posteriormente, las teorías de Duns Scoto y de Guillermo de Ockham se desarrollan en parte como crítica a Enrique.

Utilizamos a manera de abordaje sumario el análisis de Simo Knuuttila (1993). Él muestra que, según Duns Scoto, toda cosa pensable recibe un ser posible (*esse possibile*) en el segundo instante de la naturaleza, en el cual esas cosas son entendidas como los correlatos intencionales del poder y elección divinos. Las cosas en esta área del ser posible tienen propiedades que son mutuamente excluyentes. Esto quiere decir que, si bien tales propiedades pueden pertenecer a los sujetos separadamente, ellas no son *composibles*. Por lo tanto, las posibilidades deben ser pensadas como distribuidas en clases sobre la base de relaciones de composibilidad. La imposibilidad, entonces, no es otra cosa que imposibilidad entre propiedades o estados de cosas posibles. Uno de los conjuntos composibles en los que las posibilidades están repartidas es entonces elegido por la

13 Tomás de Aquino, *In Aristotelis libros De caelo et mundo*, l. 1, Lectio 29, núm. 5, p. 116a.

voluntad divina para ser actualizado a través del poder divino (Knuutila, 1993: 139-140). Ahora bien, una característica importante de la reformulación de Scoto de la contingencia es la insistencia en que las alternativas son sincrónicas, es decir, que siguen siendo alternativas en el momento mismo de la elección. Ahora bien, uno no puede sostener esta visión sin abandonar la tesis aristotélica de la necesidad del presente. Entonces, el acto externo de la voluntad divina es libre solo si es una elección entre alternativas genuinas y en un sentido real podría ser otra cosa que lo que es (Knuutila, 1993: 141-142). Según Knuutila (1993: 151-153 y 156-160; 1981: 163-258), este concepto de Scoto tiene gran influencia en otros filósofos del siglo XIV, entre ellos Ockham y Buridán; sin embargo, ha tenido algunas críticas al respecto, que llaman a la prudencia en este tipo de interpretación (Vos, 1993: 149-150; van der Lecq, 1983: xxxix).

En cuanto a Buridán, su lógica modal no comporta una definición de composibilidad, por lo menos, en la *Suma sobre la dialéctica*.¹⁴ Sin embargo, él utiliza los términos de composibilidad e imposibilidad de forma coherente con Scoto y da una definición en las *Questiones longe super Librum Perihermeneias*:

Y por eso con otras palabras se suele poner la regla: que nunca a partir de premisas posibles y composibles se sigue una conclusión imposible, pero bien se sigue una conclusión imposible a partir de premisas posibles, de las cuales cualquiera es posible (si fueran *imposibles*, esto es que no pueden ser verdaderas *simultáneamente*).¹⁵

14 Eso no implica que no use el término, ya que utiliza el concepto negativo "*impossibilitas*" en el tratado de las Falacias (Buridán, 2008) de las *Summulae de Dialectica* 7.4.6; 7.4.10.

15 Las cursivas son mías. "*Et ideo sub aliis uerbis solet poni talis regula quod numquam ex premissis possibilibus et compossibilibus sequitur conclusio impossibilis. Sed bene sequitur conclusio impossibilis*

Si aplicamos esta regla a la decisión o elección de alternativas posibles de acción según el texto aristotélico, las alternativas posibles —ya que lo imposible queda fuera del ámbito de lo que podemos hacer— pueden ser, o bien compositibles, o bien imposibles, es decir que pueden o no ser verdaderas simultáneamente. No hay en el texto de Aristóteles nada que nos indique una precisión aquí. Veremos ahora cuál es la aplicación de esta concepción en el comentario de Buridán a la *Ética Nicomaquea*.

3.2. Aplicación de la compositibilidad/imposibilidad a la teoría de la decisión

Respecto del tema de las alternativas sincrónicas podemos ver algunos ejemplos en la archidiscutida q. 1 del libro III: “si es posible que la voluntad, estando todo lo demás igual, se determine algunas veces a uno de los opuestos y *algunas veces* a otro”,¹⁶ la cual de diversas maneras avanza sobre la discusión sobre la elección y en cierta forma la anticipa. Allí, la palabra clave es “algunas veces” porque estos opuestos, si son imposibles —es decir que no puedan ser verdaderos simultáneamente—, pueden ser elegidos para la acción de a uno por vez y no *simultáneamente*.

Es posible respecto de un mismo fin querido que haya dos o más medios por los cuales el fin puede ser alcanzado, siendo sin embargo imposibles, por ejemplo: de París a Aviñón puedo ir por Lyon o por Dun, de los

ex premissis possibilibus quarum quelibet est possibilis, si sint impossibiles, idest quod non possunt simul esse uere” (Buridán, 1983: 53).

16 Para un resumen más o menos abarcador de esta discusión cfr. Lagerlund (2002). Juan Buridán (1489), *Questiones in libros Ethicorum*, l. III, q. 1: “*Circa tercium librum ethicorum primo queritur: Vtrum sit possibile quod uoluntas ceteris omnibus eodemmodo se habentibus determinetur aliquando ad unum oppositorum aliquando ad aliud*”.

cuales ambos se presentan a la voluntad bajo la razón de bien. Y la voluntad puede aceptar cualquier bien presentado a ella bajo la razón de bien, y no puede aceptar los dos *simultáneamente* a causa de la *incompossibilidad*. Por eso, puede determinarse libremente a cualquiera de ellos sin que cualquier otra cosa la determine; o también, puede no determinarse a ninguno de ellos, sino quedar en suspenso hasta que sea investigado por medio de la razón cuál vía fuera mejor o más expeditiva.¹⁷

Si bien lo querido es el fin, cuya posibilidad o imposibilidad no se discute aquí, los medios para alcanzarlo deben ser imposibles, es decir, la voluntad no puede aceptar dos alternativas *simultáneamente*. La voluntad ejerce ambas acciones, querer y aceptar; sin embargo se discute aquí sobre la aceptación, que podríamos hacer corresponder con la *electio* (decisión), que será discutida posteriormente. Siguiendo la letra de Aristóteles, y la costumbre entre los comentaristas, Juan Buridán se pregunta, en la q. 13 del tercer libro, si la decisión (*electio*) versa sobre el fin o sobre lo que es para el fin.¹⁸ Su interpretación de Aristóteles, entre los argumentos, indica que:

17 Las cursivas son mías. "*Possibile [fol. 46 vb] est respectu eiusdem finis uoliti duo vel plura esse media per que finis potest attingi, impossibilia tamen; uerbi gratia quod de Parisius ad Auinionem possum ire vel per Lugdunum vel per Dunonem, quorum utrumque presentatur uoluntati sub ratione boni. Et uoluntas quodcumque bonum sibi praesentatum sub ratione boni acceptare potest, et non potest simul illa duo acceptare propter impossibilitatem. Ideo libere potest se determinare ad quodlibet illorum absque alio quocumque determinante ipsam; uel etiam, potest ad neutrum illorum se determinare, sed in suspenso manere donec fuerit inquisitum per rationem quae uia fuerit expedientior uel melior*" (Buridán, 1489, f. 46va-b).

18 Buridán, 1489, q. 13, ff. 63rb-64ra: "*Vtrum electio sit ipsius finis uel solum eorum que sunt ad finem?*".

La elección restringe la volición porque la volición es tanto de los posibles como de los imposibles y tanto de lo actuable por nosotros como de lo no actuable por nosotros. Pues, alguien puede querer ser inmortal y vencer a los gigantes, pero porque la elección tiende a la acción efectiva, por eso nada elegimos a menos que creamos que es posible y actuable por nosotros.¹⁹

Aquí Buridán retoma la clasificación acostumbrada, ni siquiera distingue, como lo hizo Radulfo Brito entre lo que *creemos posible* y lo que *es* posible. Solamente indica que la volición (*volitio*) es tanto de lo posible como de lo imposible (esto según el testigo manuscrito *V* (fechado en 1363) ya que la edición renacentista de 1489 lee *impossibilis*). Una vez aclarado el ámbito de la volición, se puede definir propiamente la elección:

La elección, en cambio, es el deseo tendiente hacia la prosecución de lo elegible de este modo, en la medida en que tiende a la prosecución del bien *posible actuable por nosotros*, propuesto con otro bien *imposible* y reflexionado de antemano, esto es, que ha sido juzgado por reflexión que debe ser preferido a otro bien.²⁰

19 Las cursivas son mías. "*Electio contrahit volitionem quia volitio est tam possibilium quam impossibilium (cod. V f.53rb) impossibilium editio 1489 f. 63va) et tam operabilium per nos quam non operabilium per nos. Vellet enim aliquis immortalis esse et deincere gigantis, sed quia electio tendit in actuale opus, ideo nihil eligimus nisi quod credimus esse possibile et per nos operabile*" (Buridán 1489, f. 63va).

20 Las cursivas son mías. "*Electio autem est desiderium tendens in huiusmodi eligibilis prosecutionem, secundum tendens in prosecutionem boni possibilis operabilis per nos cum alio bono impossibili proposito et preconiliati, id est per consilium iudicati quod sit alteri bono preferendum*" (Buridán, 1489, f. 63va).

Con esta definición queda claro que, aunque podamos querer varios bienes imposibles, solo podemos elegir uno *por vez*:

Pues elegir es preferir o anteponer, entre muchos bienes propuestos, este a aquel, y dejar a un lado el otro; por causa de esto es necesario que aquellos muchos bienes entre los que cae la elección tengan mutuamente una cierta *imposibilidad*. Pues, si podemos aceptarlos *al mismo tiempo* y proseguir, también así fácil y cómodamente [aceptar tanto uno] como otro de ellos por sí, entonces no habría ninguna elección entre ellos; por consiguiente, es evidente que lo elegible es el bien propuesto con otro bien *imposible*.²¹

En la respuesta nos da algunas precisiones más en relación con la racionalidad de la elección. Ya que la elección comporta una reflexión para llegar a una preferencia entre los bienes queridos, que deben ser también *imposibles entre sí*. Estos bienes —aquí coordina con la segunda característica de las elecciones— son los medios para llegar a un fin, y para que sean buenos deben ser *compatibles con el fin*, sobre los cuales puede haber reflexión, excepto sobre el fin último sobre el cual no hay reflexión. Es por esto que sobre algunos fines, excepto el fin último, puede haber reflexión, y por lo tanto, elección:

21 Las cursivas son mías. "*Est enim eligere pluribus propositis bonis hoc illi preponere vel preacceptare et aliud dimittere; propter quod oportet quod illa bona plura inter que cadit electio quandam habeant ad inuicem impossibilitatem. Si enim possemus simul acceptare ea et prosequi et ita faciliter et commode sicut alterum ipsorum per se, nulla inter ea caderet electio; igitur patet quod eligibile est bonum cum altero impossibili bono propositum*" (Buridán, 1489: f. 63vb).

Asimismo, lo reflexionable es un bien propuesto *imposible* con otro bien, pero el fin no tiene ningún bien imposible con él, porque como dice el Comentarador en el segundo libro de la *Metafísica*, nada es bueno sino por las causas finales. De tal manera que todo bien, a partir del hecho de que es bueno, es una vía del fin o que lleva al fin. Y cada uno tiene tanto de malicia cuanto es un impedimento del fin; y así *nada es bueno que sea imposible con el fin*, de tal manera que así entonces sobre el fin no hay reflexión. Y debes saber que si los fines diversos parecen a veces *imposibles*, como los fines de las múltiples diversas artes, esto es porque no son fines últimos, sino ordenados a un fin ulterior, porque hay un único y solo fin último de todos los actos humanos como fue declarado en el primer libro. Pero no es en nada inconveniente que muchas cosas ordenadas al mismo fin sean imposibles, como yo puedo ir desde París a Aviñón por un atajo, o por Orléans; y procurarme a veces salud o bien con una dieta o bien con la evacuación y así sobre otras cosas (Buridán, 1489: q. 13, resp.).²²

22 "Item, consiliabile est bonum cum altero impossibili bono propositum, sed finis nullum habet sibi impossibile bonum quia sicut dicit Commentator secundo Methaphisice: nihil est bonum nisi propter causas finales, ita quod omne bonum ex eo est bonum uia est finis vel conferens ad finem. Et unumquodque tantum habet de ratione malicie quantum est impedimentum finis; et ita nihil est bonum quod est impossibile fini ut sic igitur de fine non est consilium. Et scias quod si fines aliquando diuersi videatur impossibiles, ut fines diuersarum multarum artium, hoc est quia non sunt fines ultimi, sed in vltiorem finem ordinati, quoniam unus est solus finis ultimatus omnium actuum humanorum sicut in primo libro fuit declaratum. Plura autem ordinata in eundem finem nullum est inconueniens esse impossibilia ut quod de Parisius ire possum ad Auinionem compendio uel Aurelianum; et sanitatem procurare aliquando uel dieta uel euacuatione et sic de aliis" (*Ibid.*, f. 64ra).

4. Observaciones finales

A partir de esta breve discusión, nos gustaría enfatizar la originalidad de Buridán en la interpretación del libro III de la *EN*. Su teoría de la decisión se enmarca en la recepción de la *Ética Nicomaquea*. Aristóteles considera allí la decisión o elección (*prohairesis*) como determinante de la acción a partir de un querer (*boulêsis*, traducida como *uoluntas*) más amplio que puede querer cosas *imposibles*, sin embargo, la deliberación o reflexión humana y la decisión que es su resultado solo versan sobre lo *posible*. Buridán, por su parte, redefine el campo, tanto de lo *elegible* como de lo *reflexionable*, especificando una particularidad entre las alternativas de la elección, y es que deben ser imposibles entre sí, es decir, que no pueden ser verdaderas al mismo tiempo. Si se pueden elegir dos cosas al mismo tiempo, serían composites; entonces no hay una verdadera elección. Por lo tanto, la verdadera reflexión práctica implica la consideración de dos (o más) acciones imposibles, entre las cuales una ha de prevalecer. Esta precisión restringe en gran medida el texto aristotélico, que desde su primera recepción había sido considerado más literalmente. Ahora bien, si las decisiones o elecciones entre las acciones se limitan a lo imposible, esto nos remite a un problema ulterior que ha desvelado a muchos y es: ¿qué sucedería si la reflexión no llega a una decisión entre los imposibles?

Bibliografía

Fuentes

Alberto Magno (1968-1972). *Super Ethica*. Ed. Kübel, Münster, Aschendorff.

- Aristoteles Latinus (1972a). *Ethica Noua et Vetus*, transl. Burgundio de Pisa. Ed. R.-A. Gauthier. Leiden/Bruselas, Desclée de Brouwer (AL 26.2).
- Aristoteles Latinus (1973). *Ethica Nicomachea*, transl. recognita, ed. R.-A. Gauthier. Leiden/Bruselas, Brill/Desclée de Brouwer (AL 26.4).
- Aristoteles Latinus (1972b). *Ethica Nicomachea*, transl. R. Grosseteste. Ed. R.-A. Gauthier. Leiden-Bruselas, Brill-Desclée de Brouwer (AL 26.3).
- Aristóteles (2007). *Ética Nicomaquea*. Trad. E. Sinnott. Buenos Aires, Colihue.
- Juan Buridán (1489). *Quaestiones super decem libros Ethicorum*. París, Vivès.
- Juan Buridán (1363). *Quaestiones super decem libros Ethicorum*. Ms. Ciudad del Vaticano, Biblioteca Apostólica Vaticana, Urb. lat. 198 (=V).
- Juan Buridán (1983). *Questiones Longe super Librum Perihermeneias*, ed. Van der Lecq, R. Nijmegen, Ingenium Publishers.
- Juan Buridán (2008). *Summulae de Dialectica. Tractatus de Fallaciis*. En línea: <http://individual.utoronto.ca/pking/resources/buridan/Summulae_de_dialectica.txt> (consulta: 29-07-2020).
- Pedro Lombardo (1971). *Sententiae*. Grottaferrata, Colegio Saint Bonaventura.
- Radulfo Brito, *Questiones super Ethica Nicomachea*. Ed. I. Costa (2008). *Le questioni di Radulfo Brito sull'Etica Nicomachea*. Turnhout, Brepols (Studia Artistarum 17).
- Walter Burley (1500). *Expositio super libros Ethicorum Aristotelis*, Venecia.

Literatura secundaria

- Bossier, F. (1996). L'élaboration du vocabulaire philosophique chez Burgundio de Pise. Hamesse, J. (ed.), *Aux origines du lexique philosophique européen*, pp. 81-116. Louvain-la-Neuve, FIDEM.
- Buffon, V. (2020). Primeros abordajes sobre la *proereses* o *eligentia* en los comentarios a la *Ética a Nicómaco* anteriores a 1250. *Dissertatio* Revista de la Universidad Federal de Pelotas, volumen suplementar, pp. 3-29.
- Costa, I. (2017). La *Ética Nicomaquea* en París (1270-1300). Buffon, V., Cervera Novo, V., Fernández Walker, G. y Bohdziewicz, S. (eds.). *Philosophia Artistarum. Discusiones filosóficas de los maestros de artes de París (siglos XIII-XIV)*. Santa Fe, UNL.

- Faral, E. (1946). Jean Buridan. Notes sur les manuscrits, les éditions et le contenu de ses ouvrages. *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, pp. 1-53.
- Gauthier, R. A. (1970). Aristote, *Éthique à Nicomaque*. Edición, traducción y comentarios: R. A. Gauthier y J. Y. Jolif. Paris, Béatrice Nauwelaerts.
- Knuuttila, S. (1981). Time and Modality in Scholasticism. *Reforging the Great Chain of Being. Study of the History of Modal Theories*, pp. 163-258. Dordrecht, Springer.
- _____ (1993). *Modalities in Medieval Philosophy*. London, Routledge.
- _____ (2017). Medieval Theories of Modality. Zalta, E. (comp.), *Stanford Encyclopaedia of Philosophy*, verano. En línea: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/modality-medieval/>> (consulta: 24-7-2020).
- Lagerlund, H. y Yrjönsuuri, M. (2002). *Emotions and choice from Boethius to Descartes*. New York, Springer.
- Lagerlund, H. (2002). Buridan's Theory of Free Choice and Its Influence. Lagerlund, H. y Yrjönsuuri, M., *Emotions and choice from Boethius to Descartes*, pp. 173-204. New York, Springer.
- Lines, D. (2002). *Aristotle's Ethics in the Italian Renaissance (ca. 1300-1650)*. Leiden, Brill.
- Monahan, E. J. (1954). Human Liberty and Free will According to John Buridan. *Mediaeval Studies*, vol. XVI, pp. 72-86.
- Normore, C. (1998). Picking and Choosing: Anselm and Ockham on Choice. *Vivarium*, núm. 36, pp. 23-39.
- Rescher, N. (1960). Choice Without Preference. *Kant-Studien*, núm. 52, pp. 142-175.
- Sorabji, R. (2004). The concept of the will from Plato to Maximus the Confessor. Pink, T. y Stone M.W.F. (eds.), *The Will and Human Action*, pp. 6-28, London, Routledge.
- Vos Jaczn, A. (1993). Buridan on Contingency and Free Will. Bos, E. P. y Krop, H. A. (comps.), *John Buridan: A Master of Arts*, pp. 141-155. Nijmegen, Ingenium Publishers.
- Vos Jaczn, A., Veldhuis, H., Looman-Graaskamp, A. H., Dekker, E. y Den Bok, N. W. (1994). *John Duns Scotus Contingency and Freedom*. Lectura I 39. Dordrecht-Boston-Londres, Kluwer Academic Publishers.

- Walsh, J. J. (1964). Is Buridan a Sceptic about Free Will? *Vivarium*, núm. 2, pp. 50-61.
- Wieland, G. (1981). *Ethica-Scientia Practica. Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert*. Münster, Aschendorff.
- Zavattero, I. (2017). *Liberum arbitrium est facultas rationis et voluntatis*. Sulla definizione di libero arbitrio all'inizio del Duecento. Leone M.-Valente L. (eds.), *Liberta e determinismo. Riflessioni medievali*, p. 143-169, Canterano, Aracne editrice.
- Zupko, J. (1995). Freedom of Choice in Buridan's Moral Psychology. *Mediaeval Studies*, núm. 57, pp. 75-99.

Obras consultadas

- Aristóteles, *Ethica Nicomachea*. Ed. I. Bywater (1894). Oxford, Clarendon (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniense).
- Aristóteles, *Ethica Nicomachea*. Ed. Susemihl, Fr. y Apelt, O. (1903). Leipzig, Teubner.
- Costa, I. (2012). Le théologien et l'Éthique à Nicomaque. Sur les usages théologiques de la morale aristotélicienne au XIVe siècle. *Médiévales*, núm. 63, pp. 75-89.
- _____ (2013). The ethics of Burley. Conti, A. (comp.), *A companion to Walter Burley, Late Medieval Logician and Metaphysician*, pp. 321-346. Leiden, Brill.
- Dihle, A. (1982). *The Theory of Will in Classical Antiquity*. Berkeley-Los Angeles, University of California Press.
- Michael, B. (1985). *Johannes Buridan: Studien zu seinen Leben, seinen Werken und zur Rezeption seiner Theorien im Europa des späten Mittelalters*, Ph.D. dissertation. Freien Universität Berlin.

Capítulo 3

Incunables sobre teoría política medieval

Roberto Casazza

Este pequeño aporte bibliográfico no constituye una investigación original sobre la teoría política medieval, ni desarrolla especulativamente conceptos centrales del campo historiográfico ampliado en nuestro país por Francisco Bertelloni y sus discípulos/as. Lejos de tales aspiraciones, se propone tan solo presentar una herramienta muy útil para el estudio de la teoría política medieval y del Renacimiento poco conocida en nuestro medio. Se trata del Incunabula Short Title Catalogue (ISTC),¹ un catálogo internacional de todos los libros editados en el siglo XV, que permite el acceso digital a gran parte de las obras en él reunidas, además de informar sobre autores, impresores, editores, peculiaridades de cada edición, y, especialmente valioso, la existencia de ejemplares de cada obra en numerosas bibliotecas del mundo. Desde la Biblioteca Nacional argentina estamos colaborando con el ISTC, radicado en la British Library de Londres, aportando los datos de incunables aún no registrados en el ISTC en bibliotecas de América Latina. Ya hemos

1 En línea: <<https://data.cerl.org/istc/>>.

dado con unos cincuenta nuevos registros, que están en proceso de incorporación a dicho catálogo, en el que hay en la actualidad tan solo 676 ítems provenientes de bibliotecas de nuestra región.

En ocasión de la jornada que dio origen a este libro en homenaje a Francisco, presenté una compilación de textos sobre teoría política medieval que triplicaba la lista de registros aquí reseñados, de modo que quien quiera acceder a esa lista más amplia podrá solicitárnosla especialmente. La que sigue es, entonces, una selección de los textos editados durante el siglo XV que, según nuestra consideración, resultan más interesantes para el estudio de la teoría política medieval. La compilación abarca solo la época de los incunables, es decir, los aproximadamente cuarenta y cinco años de imprenta que median entre la *Biblia de Gutenberg* (publicada en Mainz, hacia 1455) y el 31 de diciembre del año 1500, período de la historia de la imprenta dentro del cual los libros aparecidos reciben el nombre de incunables (*incunabula*):²

1. Platón, Plutarco
2. Aristóteles
3. Comentarios a la *Política* de Aristóteles
4. Donación de Constantino
5. Espejos de príncipes
6. Exhortaciones a gobernantes
7. Agustín de Hipona, agustinismo político
8. Egidio Romano
9. Tomás de Aquino
10. Sobre las potestades papal y regia

2 Muchas de las obras que aquí listamos tuvieron reediciones en años siguientes cercanos. En general, no las hemos sumado a este listado atendiendo al hecho de que quien esté interesado en algún ítem puede verificar rápidamente sus ediciones ulteriores mediante el buscador del ISTC.

11. Bulas
12. Tradición del *De officiis*
13. Tradición del *Código de Justiniano*
14. Tradición de las *Decretales*

1. Platón, Plutarco

Plato :

Opera [Latin]. Tr: Marsilius Ficinus
Florence : Laurentius (Francisci) de Alopa,
Venetus, [1484-85]. – f°.

Plato :

Opera [Latin]. Tr: Marsilius Ficinus
Venice : Bernardinus de Choris, de
Cremona and Simon de Luere, for Andreas
Torresanus, de Asula, 13 Aug. 1491. – f°.

Plutarchus :

Opuscula varia: De politica et imperatoria institutione
(Tr: Nicolaus Sagundinus). De liberis educandis
(Tr: Guarinus Veronensis). De civili institutione
(Tr: Nicolaus Sagundinus)
[Milan? : Uldericus Scinzenzeler?, about 1500]. – 4°.

2. Aristóteles

Aristoteles :

Politica (Tr: Leonardus Brunus Aretinus)
[Barcelona : Nicolaus Spindeler, about 1481]. – f°.

Aristoteles :
Politica (Tr: Leonardus Brunus Aretinus).
Add: Oeconomica
Paris : Georg Wolf, for Durand Gerlier, 19
Jan. 1489/90. – 4°.

Aristoteles :
Politica (Tr: Leonardus Brunus Aretinus. Comm:
Thomas Aquinas and Petrus de Alvernia). With the
'Conclusiones' of Ludovicus Valentia
Rome : Eucharius Silber, 19 July 1492. – f°.

Aristoteles :
Politica (Tr: Leonardus Brunus Aretinus. Comm:
Thomas Aquinas and Petrus de Alvernia). With the
'Conclusiones' of Ludovicus Valentia
Venice : Simon de Luere, for Andreas Torresanus,
de Asula, 31 Oct. 1500. – f°.

Aristoteles :
Politica. Oeconomica. Tr: Leonardus Brunus Aretinus,
Comm: Ferdinandus Rhoensis
Salamanca : Juan de Porras, 26 Feb. 1502. – f°.

Aristoteles :
Politica. Tr: Guilelmus de Moerbeka.
Comm: Johannes Versoris
Cologne : Heinrich Quentell, 8 Mar. 1492. – f°.

Aristoteles :
Politica. Tr: Guilelmus de Moerbeka.
Comm: Johannes Versoris
Cologne : Heinrich Quentell, 4 July 1497. – f°.

Aristoteles :

Politica [French] Le livre de politiques (Tr: and comm: Nicolaus Oresme). Oeconomica [French] Yconomique (Tr: and comm: Nicolaus Oresme)

Paris : [Antoine Caillaut and Guy Marchant],
for Antoine Vérard, 8 Aug. 1489. – f°.

Aristoteles :

De regimine principum. Tr: Johannes Hispanus (Hispalensis)

[Leipzig : Martin Landsberg, about 1490-95]. – 4°.

Aristoteles :

Secreta secretorum (Tr: Philippus Tripolitanus)

Text ends: Et haec sufficiant pro nunc. Add: Johannes Gallensis: De instructione principum; Breviloquium de philosophia sanctorum

[Cologne : Arnold Ther Hoernen, about 1475]. – 4°.

Aristoteles :

Opera [Latin]. Comm: Averroes. Ed: Nicoletus Vernia
Venice : Andreas Torresanus, de Asula and
Bartholomaeus de Blavis, de Alexandria (in part for
Johannes de Colonia), 1483. – f°.

Aristoteles :

Opera [Latin]. Ed: Augustinus Niphus. Comm: Averroes
Venice : [Johannes and Gregorius de Gregoriis, de
Forlivio], for Octavianus Scotus, 1495-96. – f°.

Aristoteles :

Opera [Latin]

Venice : Johannes and Gregorius de Gregoriis,
de Forlivio, for Benedictus Fontana, 13 July 1496. – f°.

Aristoteles :

Opera [Greek]. Contains also works of Galenus (II);
Philo Judaeus (II); Theophrastus (II-IV); Alexander
Aphrodisaeus (IV)

Venice : Aldus Manutius, Romanus, 1495-98. – f°.

3. Comentarios a la *Política* de Aristóteles

Buridanus, Johannes :

Quaestiones et dubia in Aristotelis Politica.

Ed: Ludovicus Bochin

Paris : Wolfgang Hopyl, for Durand

Gerlier, [about 1489]. – f°.

Buridanus, Johannes :

Quaestiones et dubia in Aristotelis Politica

Paris : Nicolaus de Prato, for Jean Petit, 24 June 1513. – f°.

Bartolus de Saxoferrato :

Tractatuli. With tables of contents to Aristoteles:

Politica, and Thomas Aquinas:

In octo libris Politicorum

Leipzig : Gregorius Böttiger (Werman), 5 Oct. 1493. – 4°.

Crab, Gilbertus :

Commentum in Aristotelis Politica et Oeconomica

[Paris : n.pr.], for Jean Petit, [after 1500?]. – 4°.

Castrovol, Petrus de :

Commentarius super libros Politicorum et

Oeconomicorum Aristotelis (secundum novam

Leonardi Aretini translationem)

Pamplona : Arnaldo Guillen, de Brocar, 8 June 1496. – f°.

Thomas Aquinas :
Commentum in libros Politicorum Aristotelis.
Ed: Joannes Ferrarius
Barcelona : Nicolaus Spindeler and Petrus
Brun, 18 Dec. 1478. – f°.

4. Donación de Constantino

Constantinus, Imperator :
[Donatio Constantini :] Privilegia sacerdotum
[Leipzig : Gregorius Böttiger (Werman), about 1494]. – 4°.

Constantinus, Imperator :
Donatio Constantini
[Rome : Marcellus Silber, not before 1510]. – 4°.

5. Espejos de príncipes

Wimpheling, Jacobus :
Agatharchia vel Epitoma conditionum boni principis
Strassburg : Martin Schott, 21 Nov. 1498. – 4°.

Pius II, Pont. Max. (formerly Aeneas Sylvius Piccolomini) :
De educatione puerorum ad regem Bohemiae Ladislaum
[Cologne : Ulrich Zel, about 1470]. – 4°.

Manrique, Gomez :
Regimiento del principe
[Zamora : Antonio de Centenera, about 1482]. – 4°.

Mendoza, Fray Iñigo de :
Vita Christi fecho por coplas. Add: Sermon trovado

sobre el yugo y coyunda que el rey D. Fernando trae por divisa. Jorge Manrique: Coplas por la muerte de su padre. Gomez Manrique: Regimiento de principes [Zaragoza : Paul Hurus and Johann Planck, about 1479-84]. – f°.

Peraudi, Raimundus, commissary :
Avisamenta ad quae caesar et principes,
praelati et civitates imperii attendere debent
[Strassburg : n.pr., Jan. 1504]. – 4°.

Valera, Diego de :
Doctrinal de príncipes
[Zaragoza : Paul Hurus, about 1492-95]. – 4°.

Statuta Delphinatus (Dauphiné) :
Libertates per principes delphinos
Viennenses delphinalibus subditis concessae
Grenoble : [n.pr.], for François Pichat and Barthélemy
Bertolet, [after 4 Mar. 1508]. – 4°.

6. Exhortaciones a gobernantes

Bessarion, Cardinal :
Epistolae et orationes. With added works
[Paris] : Guy Marchant, 21 Oct. 1500. – 4°.
Incluye: Epistola ad Ludovicum XII regem Francorum

Boccaccio, Giovanni :
De casibus virorum illustrium [Spanish]
Cayda de principes. Tr: Pedro Lopez de Ayala,
Alfonso Garcia and Juan Alfonso de Zamora

Seville : Meinardus Ungut and Stanislaus Polonus,
29 Dec. 1495. – f°.

Campanus, Johannes Antonius :
Oratio ad principes Germanorum contra Turcos
in conventu Ratisponensi anno 1471 habita
[Rome : Stephan Planck, between 1481 and 1487]. – 4°.

Innocentius VIII, Pont. Max. (Giovanni Battista Cibo) :
Breve 8 May 1489 “Quanto studio et labore”
ad imperatorem, reges et principes ad expeditionem
in Turcos faciendam
[Mainz : Peter Schoeffer, after 8 May 1489]. – f°.

Maffeus, Celsus :
Dissuasoria ne christiani principes ecclesiasticos
usurpent census. Prelim: Domitius Calderinus: Epistola
ad Jacobum Card. Papiensem. Hermolaus Barbarus:
Epistola ad Celsum Maffeum. Add: C. Maffeus: Quaestio
an aliqua res publica possit conducere Judaeos ad
foenerandum sine peccato; Epistola ad Jacobum Card.
Papiensem de morte S. Sixti cardinalis episcopi.
Philippus Beroaldus: Epistolion
Bologna : Franciscus (Plato) de Benedictis,
27 June 1494. – 4°.

Zovenzonius, Raphael :
Carmen concitatorium ad Principes Christianos
in Turcum; Carmen actum Tergestae coram
Frederico III Imperatore
[Venice] : Adam de Ambergau, [about 1471]. – 4°.

Nixstein, Johannes, commissary :
Indulgentia, 1482. For promoting the war

against the Turks
[Northern Germany : Printer of Nixstein,
before 18 Mar. 1482]. – Bdsde.

Hochstraten, Jacobus de :
Justificatorium principum alamaniae
[Cologne : Hermann Bumgart, 1508]. – 4°.

Lupoldus Bambergensis :
Germanorum veterum principum zelus et fervor
in christianam religionem Deique ministros. Add:
Sebastian Brant. Ed: Jacobus Wimpheling
Basel : Johann Bergmann, de Olpe, 15 May 1497. – f°.

Wimpheling, Jacobus :
Philippica in laudem et defensionem Philippi comitis
Rheni Palatini Bavariae ducis
Strassburg : Martin Schott, 19 Nov. 1498. – 4°.

7. Agustín de Hipona, agustinismo político

Augustinus, Aurelius :
De civitate dei
[Subiaco : Conradus Sweynheym and Arnoldus
Pannartz], 12 June 1467. – f°.

Augustinus, Aurelius :
De civitate dei
Venice : Johannes and Vindelinius de Spira, 1470. – f°.

Augustinus, Aurelius :
De civitate dei

Rome : Ulrich Han (Udalricus Gallus) and Simon Nicolai Chardella, 4 Feb. 1474. – f°.

Augustinus, Aurelius :
De civitate dei
Venice : Nicolaus Jenson, 2 Oct. 1475. – f°.

Augustinus, Aurelius :
De civitate dei
Venice : Gabriele di Pietro, 1475. – f°.

Augustinus, Aurelius :
De civitate dei
Naples : Mathias Moravus, 1477. – f°.

Augustinus, Aurelius :
De civitate dei
Venice : Bonetus Locatellus, for Octavianus Scotus,
9 Feb. 1486/87. – 4°.

Augustinus, Aurelius :
De civitate dei (Comm: Thomas Waleys
and Nicolaus Trivet)
[Strassburg : Johann Mentelin, not after 1468]. – f°.

Augustinus, Aurelius :
De civitate dei [French] De la cite de dieu.
Comm: & Tr: Raoul de Preslles
Abbeville : Pierre Gérard and Jean Du Pré
(printer of Paris), 1486/87. – f°.

Augustinus, Aurelius :
De civitate dei [Italian] De la cita d' dio

[Venice? : Antonio di Bartolommeo Miscomini, about 1476-78]. – f°.

Quaja, Johannes Genesisus :
De civitate Christi
Reggio Emilia : Ugo Rugerius, 22 Jan. 1501. – 4°.

Waleys, Thomas :
Commentum super libris Augustini De civitate dei
Toulouse : Henricus Mayer, 12 Oct. 1488. – f°.

8. Egidio Romano

Aegidius (Columna) Romanus :
De regimine principum
[Augsburg : Günther Zainer], 27 June 1473. – f°.

Aegidius (Columna) Romanus :
De regimine principum. Ed: Oliverius Servius
Rome : Stephan Plannck, 9 May 1482. – f°.

Aegidius (Columna) Romanus :
De regimine principum [Catalan] Lo libre
del regiment dels princeps. Tr: Arnau
Stranyol (?). Ed: Aleix de Barcelona
Barcelona : Nicolaus Spindeler, for Joan
Çacoma, 2 Nov. 1480. – f°.

Aegidius (Columna) Romanus :
De regimine principum [Spanish]
Regimiento de Los Principes. Tr: Juan
García de Castrojeriz
Seville : Meinardus Ungut and Stanislaus

Polonus, for Conradus Alemanus and
Melchior Gorricio, 20 Oct. 1494. – f°.

9. Tomás de Aquino

Thomas Aquinas :
De rege et regno
[Utrecht : Nicolaus Ketelaer and Gerardus
de Leempt, 1473-74]. – f°.

Thomas Aquinas :
Opuscula (73). Ed: Antonius Pizamanus,
with a life of St. Thomas
Venice : Bonetus Locatellus, for Octavianus
Scotus, 31 Dec. 1498. – f°.

Thomas Aquinas :
De regimine principum
[Cologne : Arnold Ther Hoernen, about 1472]. – 4°.

Thomas Aquinas :
De regimine principum
[Cologne : Arnold Ther Hoernen, about 1480]. – 4°.

10. Sobre las potestades papal y regia

Corsettus, Antonius :
De potestate regia; De minimis; De verbis geminatis;
De privilegio pacis; De fallentiis ad regulam spoliatorum;
De materia Trebellianicae
Venice : Bernardinus Stagninus, de Tridino, 9 Aug. 1499. – f°.

[Dialogus inter clericum et militem super
dignitate papali et regia:] Disputacio inter
clericum et militem. Add: Compendium de
vita Antichristi
[Cologne : Printer of Augustinus, 'De fide', about 1473]. – 4°.

Ockam, Guilielmus :
Decisiones VIII quaestionum
super potestate summi Pontificis. Ed: Johannes Trechsel
Lyons : Johannes Trechsel, 8 Oct. 1496. – f°.

Alexander de Sancto Elpidio :
De ecclesiastica potestate
Turin : Nicolaus de Benedictis and Jacobinus Suigus,
10 Feb. 1494. – 4°.

Alliaco, Petrus de :
De potestate Papae et auctoritate Cardinalium
[Paris : Antoine Caillaut, about 1483-84]. – 4°.

Applanus, Constantius :
Soliloquia de humani arbitrii libertate et potestate.
With additions
Cremona : Carolus de Darleriis, 4 Oct. 1496. – 4°.

Augustinus de Ancona :
Summa de potestate ecclesiastica
Augsburg : [Johann Schüssler], 6 Mar. 1473. – f°.

Augustinus de Ancona :
Summa de potestate ecclesiastica. Ed: Paulus de Bergamo
Rome : In domo Francisci de Cinquinis, 20 Dec. 1479. – 4°.

Augustinus de Ancona :

Summa de potestate ecclesiastica. (Ed: Paulus de Bergamo)
[Lyons : Petrus Ungarus (Pierre Hongre), not after 1480]. – f°.

Barbatia, Andreas :

Repetitio super titulis “De officio et potestate iudicis delegati”,
“De officio legati”, “De officio iudicis ordinarii”
Pavia : Antonius de Carcano, 15 May 1488. – f°.

Corsettus, Antonius :

De potestate regia; De minimis; De verbis geminatis;
De privilegio pacis; De fallentiis ad regulam spoliatorum;
De materia Trebellianicae
Venice : Bernardinus Stagninus, de Tridino,
9 Aug. 1499. – f°.

Caraziis, Martinus de :

Tractatuli
Milan : Uldericus Scinzenzeler, for
Johannes de Legnano, 10 July 1494. – f°.

Gerson, Johannes :

De ecclesiastica potestate et de origine iuris
et legum tractatus
[Paris : Ulrich Gering, Martin Crantz
and Michael Friburger, about 1473-74]. – 4°.

Monte, Petrus de :

De potestate Romani Pontificis et generalis Concilii
[Rome : Wolf Han (Lupus Gallus), about 1476]. – 4°.

Pavinis, Johannes Franciscus de :

De officio et potestate Capituli Sede vacante
Rome : Georgius Lauer, 1481. – f°.

Poggius, Johannes Franciscus :
De potestate Papae et Concili
[Rome : Johannes Beplin, about 1512]. – 4°.

Quaestio de potestate Papae
[Paris : Printer of Johannes Climacus 'Scala
Paradisi' (BMC VIII 229), after 1500?]. – 4°.

Rosellis, Antonius de :
Monarchia, sive De potestate Imperatoris ac Papae
Venice : Hermannus Liechtenstein, 23 June 1487. – f°.

Sandeus, Felinus :
Super titulo „De officio et potestate iudicis delegati“
[Milan] : Uldericus Scinzenzeler, for
Johannes de Legnano, [1493]. – f°.

Turrecremata, Johannes de :
De potestate Papae et concilii generalis
Cologne : Heinrich Quentell, 9 Sept 1480. – 4°.

Turrecremata, Johannes de :
Summa de ecclesia contra impugnatores potestatis summi
pontificis et LXXIII quaestiones super potestate et auctori-
tate Papali ex sententiis sancti Thomae Aquinatis
Lyons : Johannes Trechsel, 20 Sept. 1496. – f°.

Wimpheling, Jacobus :
Defensio immunitatis ecclesiasticae
[Basel : Johann Bergmann, de Olpe, 1494-97]. – 4°.

11. Bulas

Bonifacius VIII, Pont. Max. (formerly Benedetto Gaetano) :

Bulla “Unam Sanctam”. Comm: Johannes Franciscus de Pavinis. Preceded by Innocentius III: Littera ad Balduinum I. Add: Johannes Franciscus de Pavinis: In Extravagantes Johannis XXII [Rome : Georgius Lauer, about 1478]. – f°.

Bullae et constitutiones. By Paulus II; Johannes XXII; Benedictus XII; Eugenius IV; Martinus V; Nicolaus V [Rome : Bartholomaeus Guldinbeck, about 1477-80]. – 4°.

Antoninus Florentinus :

De censuris ecclesiasticis, sive de excommunicationibus. De sponsalibus et matrimonio. Add: Paulus II: Bulla 11 May 1465,

«Cum omnibus iudiciis». Paulus II:

Bulla 23 Nov. 1464, “Cum detestabile scelus”.

Bulla 3 Mar. 1469, “Etsi dominici gregis”.

Pius II: Constitutio 17 Nov. 1461, “Auctoritate apostolica”

Venice : Johannes de Colonia and Johannes

Manthen, 23 Sept. 1474. – 4°.

Innocentius VIII, Pont. Max. (Giovanni Battista Cibo) :

Bulla 11 Dec. 1488 “Domini et salvatoris nostri” indulgentiarum sancte Cruciatæ

[Ulm : Johann Reger, after 11 Dec. 1488]. – Bdsde.

12. Tradición del *De officiis*

Ambrosius, S :

De officiis

[Cologne : Ulrich Zel, about 1470-72]. – 4°.

Ambrosius, S :

De officiis

[Rome : Johannes Philippus de Lignamine, about 1471]. – f°.

Ambrosius, S :

De officiis. Add: Pseudo-Seneca:

De quattuor virtutibus cardinalibus

[Paris : Ulrich Gering, Martin Crantz
and Michael Friburger, about 1472]. – f°.

Basilii Magnus :

Epistola ad Gregorium Nazianzenum de

officiis vitae solitariae. Tr: Franciscus Philelphus

[Venice : Printer of Basilii, 'De vita solitaria'], 1471. – 8°.

Cicero, Marcus Tullius :

Opera. Ed: Alexander Minutianus

Milan : Guillermus Le Signerre, for

Alexander Minutianus, 1498-99. – f°.

Cicero, Marcus Tullius :

Scripta philosophica

Rome : Conradus Sweynheym and

Arnoldus Pannartz, 1471. – f°.

Cicero, Marcus Tullius :

Laelius, sive de amicitia (Comm:

Omnibonus Leonicensus)

[Milan : Leonardus Pachel and Uldericus
Scinzenzeler, about 1483]. – f°.

Cicero, Marcus Tullius :
De legibus
[Venice : Printer of Ausonius, about 1472]. – f°.

Cicero, Marcus Tullius :
De officiis. Add: Paradoxa Stoicorum. Hexasticha XII
Sapientum de titulo Ciceronis. Horatius Flaccus: Ad T.
Manlium Torquatum (Carm. IV 7)
[Mainz] : Johann Fust and Peter Schoeffer, 1465. – f°.

Cicero, Marcus Tullius :
De officiis. Add: Paradoxa Stoicorum;
Laelius, sive de amicitia; Cato maior,
sive de senectute; Somnium Scipionis
Venice : Vindelinus de Spira, 13 Aug. 1470. – 4°.

Cicero, Marcus Tullius :
De officiis. Add: Paradoxa Stoicorum.
Hexasticha XII Sapientum de titulo Ciceronis.
Horatius Flaccus: Ad T. Manlium Torquatum (Carm. IV 7)
Strassburg : Heinrich Eggestein, 1472. – 8°.

Cicero, Marcus Tullius :
De officiis [French] Des offices
Lyons : [Jean de Vingle], 11 Feb. 1493/94. – f°.

Isocrates :
Praecepta ad Demonicum. Add: Plutarchus:
De liberis educandis (Tr: Nicolaus Luscus
and Guarinus Veronensis). S. Hieronymus:
De officiis liberorum erga parentes

(Ed: Johannes Calphurnius). Johannes Sulpitius Verulanus:
De moribus puerorum. (Pseudo-) Vergilius:
De vino et Venere; De littera Y; De Musarum inventis.
Martialis: Carmen ad seipsum (Epig. 10.47).
Prelim: Augustinus Tactensis: Epistola
Laurentio Venturino
[Brescia : Boninus de Boninis, de Ragusia, about 1490]. – 4°.

Murmellius, Johannes :
De officiis discipulorum; De duplici voluptate.
Add: Hieronymus, De officiis clericorum et sacerdotum;
Hermannus Buschius, Carmen
Zwolle : Peter van Os, [about 1505]. – 4°.

Seneca, Lucius Annaeus :
De moribus humanae vitae. Add: Marsilius Ficinus:
De officiis cuiuslibet necessaria
Leipzig : Jacobus Thanner, 1499. – 4°.

Valerius Maximus, Gaius :
Facta et dicta memorabilia. Add: De dignitatibus,
magistratibus et officiis Romanorum compendium
Paris : [Au Soufflet Vert (Louis Symonel et Socii)], 1475. – f°.

13. Tradición del *Código de Justiniano*

Justinianus :
Codex Justinianus. Comm: Franciscus Accursius
Mainz : Peter Schoeffer, 26 Jan. 1475. – f°.

Justinianus :
Codex Justinianus (with the Glossa
ordinaria of Accursius). Ed: Andreas Rommel

Nuremberg : Johann Sensenschmidt and
Andreas Frisner, 24 June 1475. – f°.

Justinianus :
Codex Justinianus. Comm: Franciscus Accursius
Venice : Andreas Calabrensis, Papiensis, 31 Aug. 1485. – f°.

Justinianus :
Codex Justinianus (with the Glossa Ordinaria of Accursius)
Venice : Antonius de Stanchis de Valentia, 25 July 1486. – f°.

Justinianus :
Codex Justinianus (with the Glossa ordinaria
of Accursius and the Summaria of Hieronymus Clarius)
Venice : Baptista de Tortis, 10 Jan. 1493/94. – f°.

Justinianus :
Codex Justinianus (with the Glossa ordinaria of Accursius
and the Summaria of Hieronymus Clarius).
With additional supplements. Ed: Johannes de Gradibus
Lyons : Petrus Ungarus (Pierre Hongre), 18 Aug. 1496. – 4°.

Sensenschmidt, Johann and Andreas Frisner :
Bücheranzeige [Advertisement for the Codex of
Justinianus with the commentary of Accursius (GW 7723)]
Nuremberg : Johann Sensenschmidt and Andreas
Frisner, [1475]. – Bdsde f°.

Turnhout, Johannes de :
Casus breves super totum corpus legum vel iuris civilis,
ex lecturis Bartoli de Saxoferrato, Baldi de Ubaldis et
Jacobi de Bellovisu (Digesta (I). Codex, Institutiones,
Authentica. Liber feudorum (II). Partes I-II
[Lyons : Johannes Siber, about 1481-85]. – f°.

Azo, Portius :
Summa super I-IX librum Codicis et super
Institutionibus. Johannes Bassianus: Summa ad
Pandectas vel Digestorum libros. Collationes ad
Authenticam seu Novellas constitutiones, cum
additionibus Francisci Accursii. Petrus Placentinus:
Summa super tribus ultimis libris Codicis,
a Pillio continuata
Pavia : Christophorus de Canibus with Stephanus de
Georgiis, for S.N.D.B., 25 July, 25 Sept. 1484. – f°.

14. Tradición de las *Decretales*

Bonifacius VIII, Pont. Max. (formerly
Benedetto Gaetano) :
Liber sextus Decretalium (with gloss of
Johannes Andreae)
Basel : Michael Wenssler, 10 Dec. 1477. – f°.

Bonifacius VIII, Pont. Max. (formerly
Benedetto Gaetano) :
Liber sextus Decretalium. Comm: Johannes Andreae.
Add: Johannes Andreae: Super arboribus
consanguinitatis et affinitatis; Clemens V: Constitutiones;
Comm: Johannes Andreae; Johannes XXII: Decretales
extravagantes. Ed: Franciscus Moneliensis
and Alexander de Nevo
Venice : Nicolaus Jenson, 1479. – f°.

Bonifacius VIII, Pont. Max. (formerly
Benedetto Gaetano) :
Liber sextus Decretalium (With gloss of
Johannes Andreae). Ed: with additions by Hieronymus

Clarius. Add: Johannes Andreae: Super arboribus consanguinitatis et affinitatis. Clemens V: Constitutiones; the 'Summaria' and 'Divisiones' of Andreae, Dominicus de Sancto Geminiano, and others; and the 'Decretales extravagantes communes selectae'
[Lyons : Johannes Siber, not after Nov. 1494]. – f°.

Bonifacius VIII, Pont. Max. (formerly Benedetto Gaetano) :
Liber sextus decretalium. Comm: Johannes Andreae. Prelim: Johannes Andreae, Super arboribus consanguinitatis et affinitatis.
Add: Clemens V, Constitutiones. Comm: Johannes Andreae. Decretales extravagantes (I-II)
[Lyons] : Nicolaus de Benedictis, 25 June 1500. – f°.

Clemens V, Pont. Max. (formerly Raimundus Bertrandi del Goth) :
Constitutiones (cum apparatu Johannes Andreae).
Add: Johannes XXII: Decretales extravagantes.
Gloss by Jesselinus de Cassanis. P.I,II.
Ed: Johannes Franciscus de Pavinis
[Rome : Johannes Bulle, about 1478]. – f°.

Clemens V, Pont. Max. (formerly Raimundus Bertrandi del Goth) :
Constitutiones (cum apparatu Joannis Andreae)
Add: Decretales extravagantes Joannis XXII
Venice : Nicolaus Jenson, 1476. – f°.

Gregorius IX, Pont. Max. (formerly Ugolino, Count of Segni) :
Decretales cum glossa. Comm: Bernardus Parmensis
[Strassburg : Heinrich Eggestein, 1470-72]. – f°.

Gregorius IX, Pont. Max. (formerly Ugolino,
Count of Segni) :
Decretales, cum glossa
Rome : Ulrich Han (Udalricus Gallus) and Simon Nicolai
Chardella, de Lucca, 20 Sept. 1474. – f°.

Gregorius IX, Pont. Max. (formerly Ugolino,
Count of Segni) :
Decretales cum glossa. Ed: Franciscus Moneliensis
[Venice] : Johannes Herbort, de Seligenstadt,
for Johannes de Colonia, Jenson et Socii, 10 Sept. 1481. – f°.

Gregorius IX, Pont. Max. (formerly Ugolino,
Count of Segni) :
Decretales cum glossa. Comm: Bernardus Parmensis
Speyer : Peter Drach, 16 Aug. 1486. – f°.

Gregorius IX, Pont. Max. (formerly Ugolino,
Count of Segni) :
Decretales cum glossa. Comm: Bernardus Parmensis.
Add: Hieronymus Clarius
Venice : Baptista de Tortis, 10 Oct. 1496. – f°.

Johannes XXII, Pont. Max. (formerly Jacques Duèze) :
Constitutiones Johannis Papae XXII cum apparatu
Jesselini de Cassanis necnon cum additionibus Johannis
Francisci de Pavinis. Decretales extravagantes communes
selectae Johannis XXII, Benedicti XI et Clementis V
Venice : Baptista de Tortis, 4 Sept. 1497. – f°.

Koelner de Vanckel, Johannes :
Summarium textuale et conclusiones super Clementinas
et Decretales extravagantes Johannis XXII
[Cologne] : Johann Koelhoff, the Elder, 27 Oct. 1484. – f°.

Sandeus, Felinus :
Super Decretales
Venice : Andreas Torresanus, de Asula, 1497-99. – f°.

Schoeffer, Peter :
Bücheranzeige [Advertisement for Schoeffer's Gratianus,
Decretum (1472) and Gregorius IX, Decretales (1473)]
[Mainz : Peter Schoeffer, about 1473]. – Bdsde.

Gratianus :
Decretum Gratiani abbreviatum. Add: Stilus et practica
curiarum spiritualium
[Toulouse : Henricus Mayer, about 1488-90]. – 4°

Sancto Georgio, Johannes Antonius de :
Super Decretum Gratiani
Rome : [Andreas Freitag?], 1 July 1493. – f°.

**El *De regimine principum* de Egidio Romano (en español)
en un incunable de la Biblioteca Nacional Mariano Moreno
(Buenos Aires, Argentina)**

Aegidius (Columna) Romanus :
De regimine principum [Spanish]
Regimiento de Los Principes. Tr: Juan García
de Castrojeriz
Seville : Meinardus Ungut and Stanislaus
Polonus, for Conradus Alemanus and Melchior
Gorricio, 20 Oct. 1494. – f°.

Acceso digital al volumen en: <https://catalogo.bn.gov.ar/F/T5UG1GITG1B7UAFDDX9ASAMHNMLFA3GT1I2NP8F8JHF2GBIKBT-12970?func=full-set-set&set_number=013030&set_entry=000002&format=999>.

Incunables en bibliotecas latinoamericanas según el ISTC:

País	Cantidad
Argentina	48
Brasil	226
Chile	25
Colombia	97
Cuba	12
Ecuador	3
México	239
Perú	14
Uruguay	4
Venezuela	8
Total	676

Capítulo 4

Sobre el objeto historiográfico “filosofía política medieval”

Julio Antonio Castello Dubra

En este trabajo me propongo un modesto ejercicio de reflexión historiográfica sobre una de las áreas de investigación que en mayor medida identifican la trayectoria del profesor Bertelloni: la filosofía política medieval. Pretendo precisar algunos rasgos salientes del objeto de este campo de investigación de modo que resulte, al mismo tiempo, si no una reseña completa de la producción académica del profesor Bertelloni, al menos un panorama suficientemente abarcador de algunas de sus líneas de investigación y de las principales ideas elaboradas y sostenidas a lo largo de años.

Sabemos hace tiempo que la historia es cualquier cosa menos la recolección de información dentro de un campo dado, como si hubiera algo así como un objeto de estudio constituido que es examinado en su evolución durante un determinado período de tiempo. Es bastante admisible que, por el contrario, es preciso delimitar ese campo de estudio, reconstruir, si no construir el objeto. Esta afirmación es tanto más evidente cuando se trata de la historia de la filosofía medieval. La vastedad y la complejidad del

campo de estudio lo hacen particularmente difícil. Ante todo, la imposibilidad de establecer un criterio meramente cronológico se manifiesta en el hecho de que el período que presuntamente abarcaría la filosofía de una edad “intermedia” entre la antigua y la moderna se superpone con las últimas fases de la primera y los albores de la segunda. Dicho de otro modo, la filosofía medieval empieza mucho antes de donde debería empezar y termina mucho después de donde debería terminar. En verdad, estas anomalías del criterio cronológico no hacen sino poner de relieve los problemas derivados de una naturalización del esquema de las grandes “edades históricas” —Antigua, Media, Moderna, Contemporánea—. La imposición del *canon* de esas edades lleva prontamente a la necesidad de hacer lugar para lo que desde ese mismo momento tiene que ser calificado como “fenómenos de transición”. De allí la aparición de etiquetas que abran una grieta en esas definiciones, como las de “Tardoantiguo” o “Tardomedioevo”.

Para superar estas limitaciones o, más precisamente, para poner en cuestión estos presupuestos historiográficos, en los últimos años vengo proponiendo en mis cursos una definición de “filosofía medieval” como la apropiación de la filosofía antigua por y para cada uno de los tres mundos culturales que constituyen el denominado período medieval: el mundo cultural judío, el cristiano y el islámico. Esta definición tiene la ventaja de ofrecer un reconocimiento de la especificidad filosófica del pensamiento medieval, al mismo tiempo que hace justicia a su especificidad histórica, la gravitación que tienen en el período medieval las cosmovisiones correspondientes a cada uno de los tres grandes monoteísmos o las “religiones del libro”.

Sin embargo, esta definición también revela algunas limitaciones o, más precisamente, requiere de inmediato una cierta ampliación. Cuando pasamos a la aplicación de

esta definición al interior de cada uno de los mencionados universos culturales, nos encontramos, por ejemplo, con que la *falsafa* o filosofía islámica se ajusta perfectamente a dicha definición: es correcto y pertinente definir a la filosofía islámica como la continuación de la filosofía griega en el Islam (Ramón Guerrero, 1996: 55). Desde este punto de vista, un movimiento discursivo como el *kalam*, aquella suerte de apología que intenta construir una versión racionalizada de la fe islámica, *no es la falsafa* o filosofía —por mucho que también se apropie de elementos filosóficos— y en su evolución se convierte más bien en un discurso *contrario* a la filosofía. Y sin embargo, precisamente por ello, su relevancia como crítica de la filosofía hace que deba ser incluida de un modo u otro en la consideración de la historia del pensamiento filosófico del Islam clásico.

Pues bien, algo más delicado ocurre cuando se trata de delimitar aquello que podría constituir una “filosofía política medieval”. Ciertamente, disponemos de la expresión “filosofía política”, como una suerte de subárea de la filosofía práctica, esto es, la relativa a la acción humana en su dimensión social —para distinguirla de la ética o la moral—, y que eventualmente podría ser distinguida —o no, como discutiremos más adelante— de la filosofía del derecho. Tal filosofía política es la que se ocuparía de la discusión filosófica —por su naturaleza, su profundidad o su abordaje— de cuestiones relativas al origen de la sociedad, los modelos de organización política, el fundamento del poder político y de la propiedad, etcétera. Pues bien, no puede negarse que uno encuentra en el período medieval ese tipo de reflexiones teóricas, no solo en el mundo cristiano, sino también en el islámico. El problema aparece cuando uno quiere justificar la especificidad *filosófica* de ese tipo de reflexiones. La dificultad no radica en que tales elaboraciones teóricas no alcancen un nivel de profundidad o sistematicidad que

les daría el carácter filosófico. En tal sentido, aunque sea un procedimiento habitual, es altamente cuestionable basar la especificidad filosófica de un desarrollo teórico en su magnitud o su trascendencia histórica. Semejante apreciación —que, por lo demás, contiene en buena medida un juicio de valor, con todo lo que ello implica— comete el error de confundir lo que resulta propiamente filosófico con “la *gran* filosofía”. El error quizá no es tan análogo a la ciencia, porque no hay tal cosa como “la *gran* ciencia” por oposición a “la *pequeña* ciencia”; algo es científico o no lo es, pero la cuestión puede reformularse en el sentido de la ciencia certera y la que finalmente se descubre que no llega a tal: si solo la ciencia acertada fuera ciencia, prácticamente toda la ciencia pasada dejaría de ser ciencia, o bien solo sería ciencia la presente y ni siquiera ella, tan solo la futura. El caso es distinto y mucho más grave con el arte: es altamente cuestionable decir que solo “el gran arte” o el arte mayor es arte.

Pero volvamos a la filosofía, a la filosofía política, y más específicamente a la filosofía política medieval. No deja de presentar ciertas dificultades el ejercicio de buscar la especificidad filosófica de las reflexiones teóricas medievales en el campo de la praxis humana organizada socialmente. Y ello no por el juicio de valor aludido, sino por ciertos rasgos históricos que son constitutivos del desarrollo del pensamiento político medieval. Aclaremos que de aquí en más nos vamos a limitar al pensamiento político del mundo cristiano, que ha sido el objeto de la especialidad del profesor Bertelloni. Para empezar, hay que decir que la “literatura política” que debe tomar en consideración el estudio del pensamiento político medieval incluye una diversidad de prácticas discursivas o géneros literarios, como por ejemplo, los denominados “espejos de príncipes” (Miethke, 1993: 19-21), la jurisprudencia misma —ya

sea romana o canónica—,¹ tratados eclesiológicos acerca de problemas específicos —sobre la potestad del papa, sobre la pobreza evangélica, etcétera—, o elaboraciones insertas en escritos teológicos o jurídicos. En otras palabras, no podemos limitarnos a considerar el pensamiento político medieval solo en tratados o textos que expresamente se proponen desarrollar total o parcialmente una ciencia política (*scientia civilis*). Y ello porque el concepto mismo de “ciencia política”, articulado teóricamente e integrado en el esquema general de la filosofía práctica, no estuvo disponible, al menos en el mundo occidental cristiano, hasta la reaparición de la *Política* aristotélica a mediados del siglo XIII. Este es precisamente uno de los temas que a lo largo de su trayectoria académica el profesor Bertelloni se ha ocupado de rastrear y de precisar.² Antes del ingreso de la *Política* en la currícula universitaria, los autores medievales se las ingeniaron para llenar la laguna de la *Política* con otras fuentes, como Cicerón o el derecho romano, lo que manifiesta, de algún modo, cierta percepción de la necesidad de cubrir ese espacio. Las *divisiones philosophiae* de los maestros de artes de la primera mitad del siglo XIII testimonian todavía la herencia del viejo esquema tripartito de la filosofía práctica legado por Boecio y Casiodoro, sin lograr aun una verdadera articulación de su contenido. En el prólogo de su *Super Ethica*, Alberto intenta resolver el lugar de la política dentro de la tradicional división de la filosofía práctica a su modo, con recursos teóricos propios o apenas sugeridos por Aristóteles, a falta del texto de la *Política* aun no disponible (Bertelloni, 2000: 16-23). En cambio, en el texto que oficia de introducción a su *Comentario a la Política*, Alberto

1 Cfr. la afirmación de Walter Ullmann: “Puede decirse que la ley medieval era doctrina política aplicada, y de hecho durante extensos períodos de la Edad Media, la ley constituye el único elemento de que dispone el historiador para identificar la doctrina política pura...” (1999: 17).

2 Cfr. Bertelloni, 1989, 1995, 1996, 1998a, 1998b, 1998c, 2000a, 2000b, 2000c, 2005b y 2009.

ya puede mostrar que la suficiencia de la filosofía práctica no se alcanza hasta que *se la completa* con la ciencia política, un cuerpo teórico integral que, ahora sí, tiene a la mano (Bertelloni, 2000: 23-36).

El verdadero acabamiento de este proceso puede registrarse en el proemio del *Comentario a la Política* de Tomás de Aquino, donde se reconoce plenamente a la política como una disciplina más dentro del cuadro general del conocimiento humano. Allí Aquino establece la *necesidad* de esta ciencia: para completar el cuadro general del conocimiento humano; su *género*: el de las ciencias prácticas; su *puesto* y jerarquía dentro de dicho género: como ciencia principal o arquitectónica; y su *modo* y *orden* de proceder: de lo simple a lo compuesto y mostrando “cómo pueden perfeccionarse los casos particulares” (Tomás de Aquino, *Sententia libri Politicorum*, proemio).

Ahora bien, esta ciencia política recuperada fue elaborada en dos tipos de producciones. Un primer tipo está dado por una literatura “académica”, que comprende los comentarios a la *Política* o a las demás obras de filosofía práctica, o las cuestiones disputadas sobre temas políticos que se desprenden de este tipo de obras. Se trata de textos relativos a un mundo histórico y un ambiente institucional pasado, lo cual exigía una cierta “adaptación” a las instituciones del presente. Por otro lado, el género del comentario se limitaba, en principio, a exponer la *intentio auctoris*, de modo que el contenido no necesariamente debe considerarse opinión del autor del comentario. Estas dos características hacen que la problemática de estos textos sea más bien teórica, por así decir, abstracta, poco relacionada con las situaciones y los conflictos políticos del presente, o en todo caso, que su posible relación no sea manifiesta. El segundo tipo es el de una cierta literatura política, parcialmente teórica, en la que ideas o tesis originadas o inspiradas en la *Política*

son aplicadas a circunstancias concretas, generalmente relacionadas con el conflicto de jurisdicción entre el “poder espiritual” de la jerarquía eclesiástica y el poder político secular, los ámbitos que en la Edad Media se denominaban *sacerdotium* y *regnum*.

Ahora bien, el problema no solo radica en los géneros de textos en los que se recoge el pensamiento político medieval, sino en la concepción misma del ámbito de lo “político” que allí se supone debe tratar. Como bien señala Ullmann (1999: 19), es significativo que hasta el vocabulario mismo de lo “político” no aparece sino prácticamente hasta que reaparece la *Política* aristotélica. Ocurre que, en buena medida, en un largo primer período, el pensamiento medieval no dispone de una concepción de lo político como una esfera de la vida práctica dotada de sentido en sí misma, y sobre todo, de carácter natural. Ello no ha de sorprender, porque, todavía más, por influencia del pensamiento de Agustín o, en todo caso, como parte de una tradición consolidada a lo largo de siglos a partir de ciertas tendencias u orientaciones del pensamiento agustiniano, el pensamiento medieval no dispone del concepto de una “naturaleza” *en general* como un ámbito de la realidad dotado de valor y de sentido en sí mismo, relativamente autónomo y digno de consideración o de una investigación por sí mismo, esto es, tomando su estudio como un fin. En su lugar, predomina una concepción que se ha dado en llamar “simbolismo”, a saber, que la naturaleza carece de una significación en sí misma, antes bien, es un *signo* que remite a, que revela o manifiesta a su Creador, como un “libro” que debe ser leído o interpretado para comprender a su autor (Wieland, 2000; Gregory, 1964). La proyección de esto al plano político implica que la dimensión política del ser humano, en cuanto implica una relación de subordinación o de *dominium* de uno sobre otro, no corresponde a la naturaleza originaria

del ser humano, tal como se expresa en el estado adánico, sino, en todo caso, es una consecuencia del pecado original (San Agustín, *De la ciudad de Dios*, XIX 15). Así las cosas, la autoridad política, lo que se conoce con el nombre de “poder temporal” o “secular” obtiene su legitimación por el mandato divino o, en última instancia, por estar incluida dentro del gobierno divino.

Esta concepción predominante sufrió un considerable desplazamiento con la introducción de una nueva concepción presuntamente inspirada en Aristóteles acerca de la naturalidad de la condición social y política del ser humano o de la naturalidad de la existencia y la finalidad de la comunidad política misma. La importancia de esta concepción estriba en que con ella no solo se reconocía la dimensión política humana con un sentido positivo —y no solo como consecuencia o remedio de un evento negativo que podría no haber ocurrido—, sino que planteaba un bien o una felicidad humana a nivel político deseable o de alguna manera alcanzable en esta vida. Con ello, a su vez, no solo se aseguraba un ámbito de estudio específico como para añadir una nueva ciencia, la *scientia civilis*, sino que se abría una oportunidad especial para aquellos interesados en la fundamentación de la legitimidad del poder político secular, esto es, los teóricos partidarios de la autonomía del imperio frente a las pretensiones de supremacía política por parte del papado. El historiador Walter Ullmann ha destacado la presunta “revolución” que significó el reingreso de la *Política* aristotélica en el medio universitario occidental, al cual le atribuye la consolidación de una tesis “ascendente” sobre el origen del poder político, en oposición a la “tesis” descendente predominante en el período anterior (1999: 14-15). El esquema historiográfico de Ullmann ha sido fuertemente criticado, o bien por considerar que esa clasificación es demasiado esquemática como para agrupar la complejidad

de las corrientes políticas medievales, o bien porque deja de lado otras fuentes importantes del pensamiento político medieval, fundamentalmente Cicerón (Nederman, 1998: 3; Nederman, 1996: 565), si no es que se trata finalmente de un mero “lenguaje” aristotélico con el que podría cubrirse un contenido muy diverso (Black, 1996).³ Durante muchos años Bertelloni ha seguido de cerca los alcances de esta crítica y se ha dedicado a revisar y precisar la relevancia del reingreso de la *Política* aristotélica para la configuración de la teoría política tardomedieval.

La concepción aristotélica de la politicidad natural del ser humano comprende, en verdad, un conjunto de tres tesis íntimamente relacionadas y desplegadas en los primeros capítulos de la *Política*, a saber: que la *pólis* misma es por naturaleza; que el ser humano es por naturaleza un animal político y que la *pólis* es anterior por naturaleza a cada uno de los individuos (Aristóteles, *Política* I 2, 1252b27-1253a38). La primera se inscribe en una comprensión teleológica que hace de la *pólis* el fin hacia el cual tienden las comunidades antecedentes, la casa y la aldea; la segunda apunta al sentido eminente en que el ser humano es un animal sociable, mucho más que el resto de los animales, y ello por poseer en común un sentido de justicia; la tercera es la antítesis de la abstracta teoría moderna que hace del individuo una entidad anterior a la constitución contractual de la sociedad política. En cualquier caso, está claro que la concepción que suponen estas tesis va mucho más allá del mero hecho de que el ser humano necesita vivir en sociedad para proveerse mutuamente recursos en orden a las necesidades primarias de la vida, como la subsistencia, el amparo ante la intemperie, la defensa frente los enemigos, etcétera. La *pólis*

3 Como continuación de la línea de Nederman en cuanto al rescate de la influencia de Cicerón, pueden señalarse los trabajos de Janet Coleman (2000).

supone todas esas cosas, pero es algo más: ni más ni menos que el ámbito de la realización ética del ser humano. Una característica significativa de los autores tardomedievales es la escasa o nula atención que prestan a esta especificidad ética del ideal político de Aristóteles. Por más que la recojan y la enuncien, lo cierto es que tienen una tendencia a considerar las condiciones iniciales de indigencia que llevan al ser humano a vivir en sociedad. Así por ejemplo, cuando en su *De regno* Tomás de Aquino se dispone a parafrasear el *locus* aristotélico de que el ser humano es un animal naturalmente político, lo fundamenta en “lo que manifiesta la necesidad natural”: el humano carece de buena parte de los recursos naturales con que cuentan el resto de los animales y en su lugar debe procurárselos con el oficio de sus manos. Si incluye el plano cognitivo, que es propio del hombre, es solo para decir que el trabajo que debe hacer la razón humana de extraer las conclusiones de los principios naturalmente evidentes no lo puede hacer una sola persona, sino que requiere una colaboración recíproca;⁴ en definitiva, alude a la división del trabajo (*Del reino*, I, cap. 1; Tomás de Aquino, 2003: 63-64; Castello Dubra, 2004).⁵ En Marsilio de Padua ya ni siquiera hallamos explícitamente la frase que enuncia la politicidad natural: en su lugar, refiere al impulso o la tendencia natural hacia tal tipo de comunidad (*El defensor de la paz*, I iv, § 3; Marsilio de Padua, 1989: 15). Pero Marsilio revestirá ese impulso natural con una fuente

-
- 4 En el pasaje aludido, Robles Chueca traduce erróneamente *in communi* por “en comunidad” (Tomás de Aquino, 1989: 6-7), cuando, en verdad, Aquino se está refiriendo al conocimiento “en común” (es decir, “en general”) de los principios de los que se deducen cada uno de los conocimientos específicos. Solo en la siguiente frase refiere que ese conocimiento no puede alcanzarlo una sola persona. Tursi traduce correctamente “en común” (Tomás de Aquino, 2003: 64).
- 5 El despliegue de esta argumentación podría sugerir una distinción entre el plano de la *sociabilidad* y de la más estricta *politicidad*, identificado, al más puro estilo medieval, con el surgimiento del *dominium*. Al respecto, *cfr.* Bertelloni, 2003 y 2004c.

ciceroniana: el principio de la apetencia o inclinación natural por la suficiencia de la vida, extensible a todos los animales (*El defensor de la paz*, I iv, § 2; *ibid.*). Esta suficiencia se refiere fundamentalmente a las necesidades primarias de la vida. Si incluye la regulación de los actos transitivos de las personas, en una palabra, la aplicación de una norma de justicia, es para evitar disputas y conflictos que puedan culminar en la disolución de la comunidad política y, con ella, la privación de la suficiencia de la vida.⁶

No es una casualidad que los autores tardomedievales no puedan o no quieran retener esta especificidad práctica de la política aristotélica. La situación es, en cierto sentido, similar a lo que ocurre en el plano de la ética. El pensamiento medieval cristiano era impermeable al reconocimiento de un ideal de perfección humana realizable en esta vida, por cuanto la felicidad plena y absoluta está dada por la bienaventuranza para los elegidos en la otra vida, lo que hacía de cualquier candidato a la felicidad terrena una felicidad imperfecta, y de la conducta virtuosa un mero *medio* para alcanzar la felicidad perfecta. No obstante, los autores medievales lograron, no sin ciertas tensiones, delimitar el espacio de una naturaleza relativamente autónoma, dentro del cual se podía desarrollar el proyecto de una ciencia de la comunidad política. Este espacio ciertamente no desplazó la omnipresencia de la causalidad divina o el plano de la historia de la salvación; por el contrario, se articuló con ellos, de manera más o menos coherente, según los diversos autores (Bertelloni, 2011b).

En este punto es donde confluyen las nociones medulares de *naturaleza* y *causalidad*, a las que Bertelloni ha dedicado

6 Marsilio insiste recurrentemente en esta serie de consecuencias; *cfr. El defensor de la paz*, I iv, § 4 (Marsilio de Padua, 1989: 16); I v, § 7 (1989: 21); I xv, § 6 (1989: 77); I xvii, § 3 (1989: 98); I xix, § 12 (1989: 115); II ix, § 12 (1989: 214-215).

en el último período de su trayectoria una considerable atención.⁷ En particular, se ha dedicado a “tipificar” —uno de sus verbos preferidos— dos modelos contrapuestos de causalidad, representados por Tomás de Aquino y Egidio Romano. El primero habilita un espacio para un orden natural relativamente autónomo, subsumido ulteriormente en un fin trascendente, y permite así una solución presuntamente armoniosa para las relaciones entre el poder temporal y el espiritual. El segundo, basado en un esquema fuertemente neoplatónico, subsume toda acción natural —en el plano político, toda potestad temporal— en la causalidad de la causa primera, justificando así la legitimidad de la intervención papal (Bertelloni, 2004a, 2004b). A este modelo “descendente” le responde Juan de París, integrando el modelo naturalista del *De regno* de Tomás de Aquino, el modelo descendente de la teoría de la Iglesia y una articulación original con vistas a la legitimación de la independencia de la monarquía francesa (Bertelloni, 2006a).

Quisiera ahora finalizar con una referencia al autor que expresa de manera más acabada el perfil del filósofo político medieval. A mediados de la década de 1990, en pleno uso de mis facultades mentales, inscribí un proyecto de investigación doctoral sobre la filosofía política de Marsilio de Padua bajo la dirección del profesor Bertelloni. Aunque escogí el tema con total libertad, está demás decir que el contacto con su trayectoria a través de varios de sus cursos tuvo mucho que ver con esa decisión. Creo que no es exagerado sostener que es Marsilio quien ha llegado a encarnar la plasmación más neta de una filosofía política dentro del pensamiento político cristiano. Para ello, no hace falta responder a las reservas o los cuestionamientos en razón del carácter circunstancial o polémico de la obra de Marsilio o,

7 Cfr. Bertelloni, 2004a, 2004b, 2005a, 2006a, 2006b, 2011b, 2012a, 2013 y 2015.

incluso, sus motivaciones o componentes ideológicos. La propuesta teórico-política de Marsilio de Padua, tal como está desplegada en su *Defensor de la paz*, se ajusta como quizá ninguna otra a un “paradigma filosófico” del pensamiento político medieval. Desde luego, ello no se debe al mero hecho de la utilización de la *Política* aristotélica, ni mucho menos a que esta utilización sea conforme o fiel a la doctrina original de Aristóteles. Marsilio acomete su empresa de refutar la doctrina de la plenitud de poder papal, que atribuye al pontífice romano una “jurisdicción coactiva universal”, esto es, una jurisdicción política suprema que incluye y subordina la de cualquier gobernante temporal. Con vistas a ello, se propone ni más ni menos que una fundamentación de la legitimidad del poder político secular sobre bases estrictamente filosóficas. Según él mismo lo refiere, en la primera sección procede por demostración racional a partir de principios naturalmente evidentes a todo entendimiento humano sano (*El defensor de la paz*, I i, § 8; Marsilio de Padua, 1989: 8), ateniéndose a las causas naturales que acontecen regularmente o en la mayor parte de los casos. Es en esta sección donde se concentran los principales resultados de Marsilio correspondientes al fin de la comunidad política, las causas de la constitución de sus respectivas partes, entre ellas, la parte principal o gobernante, la naturaleza y finalidad de la ley, los modos de institución del gobierno y la fuente de la coactividad de la ley.⁸

Para determinar todos esos asuntos, Marsilio se mueve en un terreno estrictamente filosófico. En tal sentido, todo ese itinerario debe entenderse como una realización del ideal de la *scientia civilis* con la que se compromete, o más bien, con una aplicación de las herramientas de esa *scientia*

8 Sobre Marsilio pueden consultarse los siguientes trabajos: Bertelloni, 2002a, 2002b, 2011a, 2012b, 2014, 2016 y 2018. Me permito remitir a dos de los míos: Castello Dubra, 2002 y 2005.

civilis a un caso particular, uno que, paradójicamente, su máximo exponente, Aristóteles, no pudo examinar, porque aconteció en un tiempo posterior y porque excede el marco de las causas naturales (*Defensor de la paz*, I i, § 3; Marsilio de Padua, 1989: 5). Puede que el desarrollo filosófico de Marsilio tenga poco de “aristotélico”, por estar influido por otro tipo de fuentes; puede incluso que por momentos pierda de vista la especificidad práctica de la política y caiga en una reducción de la misma a los principios de la *scientia naturalis*; de lo que no puede caber duda es de la naturaleza filosófica de su respuesta. Marsilio se pronuncia *desde* el lugar de la filosofía. Su respuesta representa el sustento teórico, “científico”, de una acción política que dará a su obra “el término que ella espera obtener de fuera” (*Defensor de la paz*, I i, 6; Marsilio de Padua, 1989: 7).

Por cierto, no es esa la única dimensión de la obra de Marsilio. Su propio objetivo exige paralelamente una dimensión exegética o teológica, y no menos importante es la histórica. La confluencia de estas perspectivas tiene lugar especialmente en la extensa segunda *dictio* del *Defensor pacis*, donde sienta las bases de su eclesiología. Es verdaderamente significativo que Marsilio se permita infiltrar algunos de los conceptos o aun las argumentaciones filosóficas de la primera *dictio* en el desarrollo de su teoría de la Iglesia. Marsilio efectúa una verdadera transposición de las categorías de la comunidad política natural a la “comunidad fiel”, esto es, de la *universitas civium* a la *universitas fidelium*. El punto culminante de esta orientación está dado por la reaparición de los argumentos utilizados en la primera *dictio* para demostrar la tesis central de que la autoridad legislativa es la corporación de la totalidad de los ciudadanos o su parte preponderante, los cuales son extendidos a tesis netamente eclesiológicas, como la de que le corresponde al Concilio General la autoridad de determinar los pasajes

dudosos de la Escritura (*DP* II xx, 4; Marsilio de Padua, 1989: 355), o que le corresponde al juez humano la institución de los oficios eclesiásticos, esto es, la designación de las autoridades episcopales (*Defensor de la paz*, I xvii, § 11; Marsilio de Padua, 1989: 329). Marsilio pretende hacer valer los mismos silogismos “con solo cambiar el término medio de la premisa menor”. Quizás este compromiso filosófico permita explicar el conocido hecho de que Marsilio, aun siendo un singular precedente del conciliarismo del siguiente siglo, no fue tan utilizado por los autores conciliaristas, más inclinados a basarse en fuentes teológicas o jurídicas, aparte del hecho, claro está, de que la radicalidad de las tesis de Marsilio no se ajustaban a las exigencias de la situación histórica del siglo XV.

La preocupación por rescatar la filosofía política medieval puede conducir muchas veces a un intento desmesurado de desligarla de otras aproximaciones o abordajes del fenómeno político. Entre otras, aparece a veces la necesidad de deslindarla del abordaje meramente jurídico. En general, a veces se distingue la “filosofía del derecho” como un campo específico de la filosofía práctica, al lado de la filosofía política, más bien por necesidades curriculares que otra cosa. En el período medieval, esto puede ser admisible solo parcialmente, en especial para el momento en que, con el desarrollo de las universidades y la consiguiente diferenciación de las facultades de Artes y de Derecho, surge una separación entre quienes estudian al filósofo y quienes comentan el derecho, sea el romano o el canónico. Lo cierto es que el pensamiento político medieval, por mucho que haya conquistado con esfuerzo y a lo largo del tiempo la autonomía de su campo, por razones históricas quedó fuertemente determinado por la concepción y la práctica de la ley. Esta es quizá una de las deudas o de las tareas pendientes que quedan para el conjunto de discípulos a quienes les

toca continuar con la labor pionera que en el medio local comenzó el profesor Bertelloni: profundizar la imbricación entre los desarrollos tradicionales sobre la sociedad y el poder políticos, y la extensa y rica elaboración teórica de la ley y del derecho en la Edad Media.

Bibliografía

Trabajos del profesor Bertelloni citados

Bertelloni, F. (1989). Preparación del ingreso de la *Política* de Aristóteles en Occidente. Reconstrucción de un capítulo de la historia del pensamiento político medieval. *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, núm. 9, pp. 337-70.

_____ (1991). De la política como *scientia legislativa* a lo político por naturaleza. *Patristica et Mediaevalia*, núm. 12, pp. 3-28.

_____ (1995). Presupuestos de la recepción de la *Política* de Aristóteles. Domínguez, F., Imbach, R., Pindl, Th. y Walter, P. (eds.), *Aristotelica et lulliana magistro doctissimo Charles H. Lohr septuagesimum annum feliciter agenti dedicata*, pp. 35-54. The Hague, Martinus Nijhof.

_____ (1996). El surgimiento de la *scientia politica* en el siglo XIII. Reconstrucción histórica de un nuevo espacio conceptual. Bertelloni, H., Zurutuza, H. y Botalla, H. (comps.), *El hilo de Ariadna. Del tardo antiguo al tardo medioevo*, pp. 175-208, Rosario, Homo Sapiens.

_____ (1998a). El lugar de la política dentro de la tripartición de la *philosophia practica* antes de la recepción medieval de la *Política* de Aristóteles. *Veritas*, núm. 43, pp. 563- 576. Porto Alegre.

_____ (1998b). Überlegungen zur Geschichte der dreigliedrigen "*philosophia practica*" vor der mittelalterlichen Rezeption der aristotelischen "*libri morales*". Walter, P. y Domínguez, F. (eds.), *Festschrift Helmut Riedlinger Zum 75 Geburtstag*, pp. 367-388. Stuttgart.

_____ (1998c). Zur Rekonstruktion des politischen Aristotelismus (Die Entwicklung der dreigliedrigen *philosophia practica* vor der Rezeption der aristotelischen *libri morales*). Aertsen, J. y Speer, A. (eds.), *Was ist Philosophie im Mittelalter? Qu'est-ce que la philosophie au moyen âge? What is Philosophy in the Middle Ages?* Akten

des X. Internationalen Kongresses für Mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, 25. bis 30. August 1997 in Erfurt. *Miscellanea Mediaevalia*, 26, pp. 999-1011. Berlín-Nueva York, De Gruyter.

_____ (2000a). El testimonio de Alberto Magno sobre la recepción de la *Política* de Aristóteles. (Sobre la formación de la política como teoría a partir de 1265). *Patristica et Mediaevalia*, núm. 21, pp. 37-96.

_____ (2000b). Les schèmes de la *philosophia practica* antérieurs à 1265: leur vocabulaire concernant la politique et leur rôle dans la réception de la Politique d'Aristote. *L'élaboration du vocabulaire philosophique au moyen âge*. Actes du colloque de la société international pour l'étude de la philosophie médiévale. Leuven-Laanve, septiembre de 1998, pp. 171-202. Brepols, Turnhout.

_____ (2000c). La tradición medieval prearistotélica y la formación de la *politica* como teoría a partir de 1265. *Tópicos. Revista de Filosofía*, núm. 18, pp. 9-39. México.

_____ (2002a). Marsilio de Padua y la filosofía política medieval. Bertelloni, F., Burlando, G. (eds.), *Filosofía medieval*, pp. 237-262. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

_____ (2002b). Marsilius of Padua. Gracia, J. E. y Noone, T. B., *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, pp. 413-420. Malden, Blackwell.

_____ (2003). El tránsito de la sociedad a la politicidad en la *Summa theologiae* de Tomás de Aquino. Martins, A. N., *Sociedade civil. Entre miragem e oportunidade*, pp. 253-268. Coimbra, Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra (Portugal).

_____ (2004a). Anwendung von Kausalitätstheorien im politischen Denken von Thomas von Aquin und Aegidius Romanus. *Politische Reflexion in der Welt des späten Mittelalters. Political Thought in the Age of Scholasticism: Essays in Honour of Juergen Miethke*, pp. 85-108. Brill, Leiden.

_____ (2004b). Filosofía y teoría política en la Edad Media. Modelos causales en las teorías políticas de Tomás de Aquino y Egidio Romano. *Anales de estudios clásicos y medievales*, núm. 1, pp. 61-90.

_____ (2004c). Sociabilidad y politicidad (*dominium*) en la *Summa theologiae* de Tomás de Aquino (Sobre la recepción tomista de la *Política* de Aristóteles). De Boni, L. A. y Pich, R. (eds.), *A recepção do pensamento greco-romano, arabe e judaico pelo Occidente medieval*, pp. 361-377. Porto Alegre, Edipucrs.

- _____ (2005a). Algunas reinterpretaciones de la causalidad final aristotélica en la teoría política medieval. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, núm. 15, pp. 343-371. Campinas, Brasil.
- _____ (2005b). Quando a política começa a ser ciência. Antecedentes históricos e requisitos científicos da teoria política nos séculos XIII e XIV. *Analytica*, núm. 9, pp. 13-38. Porto Alegre.
- _____ (2006a). La crisis de la monarquía papal mediante un modelo causal ascendente: Juan de París, *De regia potestate et papali*. *Veritas*, núm. 51, pp. 49-66. Porto Alegre.
- _____ (2006b). Algunas reinterpretaciones de la causalidad final aristotélica en la teoría política medieval. Filippi, S. (ed.), *Cuestiones de antropología y ética en la filosofía patristica y medieval*, pp. 203-223. Rosario.
- _____ (2009). ¿Qué significa *politica* en STh. I, q. 96, a. 4? Sobre la génesis de la semántica de un vocablo. Meirinhos, J. y Weijers, W. (eds.), *Florilegium mediaevale. Études offertes à Jacqueline Hamesse à l'occasion de son éméritat*, pp. 19-37. Louvain-la-Neuve, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales.
- _____ (2011a). Die Philosophie legt Rechenschaft ab über die Offenbarung. Zum politischen Averroismus im *Defensor Pacis* des Marsilius von Padua. Krieger, G. (ed.), *Herausforderung durch Religion. Begegnungen der Philosophie mit Religionen in Mittelalter und Renaissance*, pp. 357-373. Würzburg, Königshausen & Neumann.
- _____ (2011b). *Natura multipliciter dicitur*. Las variaciones del concepto de naturaleza en la teoría política medieval. *Scripta Mediaevalia*, núm. 4, pp. 11-29.
- _____ (2012a). La misma causa no puede producir efectos contrarios (Modelos causales en las teorías políticas de Egidio Romano y Marsilio de Padua). Musco, A., Compagno, C., D'Agostino, S. y Musotto, G. (comps.), *Universalità della ragione. Pluralità delle Filosofie nel Medioevo*. XII Congreso Internazionale di Filosofia medioevale, 17-22 de septiembre, vol. II.1, pp. 549-556. Palermo, Officina di Studi Medievali.
- _____ (2012b). La filosofía explica la revelación. Sobre el averroísmo político en el *Defensor Pacis* de Marsilio de Padua. *Patristica et Mediaevalia*, núm. 34, pp. 17-36.
- _____ (2013). Naturaleza y teoría política en la Baja Edad Media. Corso de Estrada, L. y Soto Bruna, M. J. (eds.), *Concepciones de la ley natural. Medioevo latino y escolástica española e iberoamericana*, pp. 201-218. Pamplona, EUNSA.

- _____ (2014). Naturaleza y racionalidad de la ley en Marsilio de Padua. Corso de Estrada, L. E., Soto-Bruna, M. J. y Zorroza, M. I. (eds.), *Ley y razón práctica en el pensamiento medieval y renacentista*, pp. 191-204. Pamplona, EUNSA.
- _____ (2015). La resemantización de la *natura* aristotélica en la argumentación de la teoría política medieval. Fuertes Herreros, J. L. y Poncela González, A. (eds.), *De Natura. La naturaleza en la edad media*, vol. I, pp. 17-38. Salamanca, Humus.
- _____ (2016). Las paradojas de la ley en Marsilio de Padua: formalismo y/o naturalismo jurídico en el *Defensor Pacis*. *Revista española de filosofía medieval*, núm. 23, pp. 55-66.
- _____ (2018). "Von Natur aus". Warum für Marsilius von Padua das Gesetz auch "von Natur aus" ist. Bachmann, M., Carron, D. y Spindler, A., (eds.), *Von Natur und Herrschaft. Natura und Dominium in der politischen Theorie des 13. und 14. Jahrhunderts*, pp. 169-190. Frankfurt, Campus Verlag.

Demás autores citados

- Black, A. (1996). *Political Thought in Europe. 1250-1450*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Castello Dubra, J. A. (2002). La significación política del concepto de justicia en Marsilio de Padua. *Principios. Revista de filosofía*, núm. 9, pp. 179-202. Natal (Brasil), UFRdN.
- _____ (2004). ¿Naturalmente "sociable" o "político"? Tomás de Aquino y la doctrina aristotélica de la politicidad natural del hombre. De Boni, L. A. y Hofmeister Pich, R. (eds.), *A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo Ocidente Medieval*, pp. 379-407. Porto Alegre, Edipucrs.
- _____ (2005). Figura y función del gobernante en el *Defensor pacis* de Marsilio de Padua. *Deus mortalis. Cuaderno de filosofía política*, núm. 4, pp. 31-65.
- Coleman, J. (2000). *History of Political Thought: From Ancient Greece to Early Christianity*. Malden, Blackwell.
- Gregory, T. (1964). L'idea di natura nella filosofia medievale prima dell'ingresso della fisica di Aristotele. *Atti del terzo Congresso Internazionale di Filosofia medievale*. Passo della Mendola, 31 de agosto - 5 de septiembre, pp. 27-65. Firenze, Sansoni.
- Marsilio de Padua (1989). *El defensor de la paz*. Trad. Luis Martínez Gómez. Madrid, Tecnos.

- Miethke, J. (1993). *Las ideas políticas de la Edad Media*. Buenos Aires, Biblos.
- Nederman, C. J. (1988). Nature, sin and the origins of society: the Ciceronian tradition in Medieval political thought. *Journal of the History of Ideas*, núm. 49, pp. 3-26.
- _____ (1996). The Meaning of 'Aristotelianism' in Medieval moral and political thought. *Journal of the History of Ideas*, núm. 57, pp. 563-585.
- Ramón Guerrero, R. (1996). *Historia de la filosofía medieval*. Madrid, Akal.
- Tomás de Aquino (1989). *La monarquía*. Trad. Laureano Robles y Ángel Chueca. Madrid, Tecnos.
- _____ (2003). *Del reino*. Trad. Antonio D. Tursi. *Del ente y de la esencia. Del reino*. Buenos Aires, Losada.
- Ullmann, W. (1999). *Historia del pensamiento político en la Edad Media*. Barcelona, Ariel.
- Wieland, G. (2000). La recepción de la *Política* aristotélica y el desarrollo del concepto de Estado en el medioevo tardío en Tomás de Aquino y Marsilio de Padua. *Patristica et Mediaevalia*, núm. 21, pp. 22-36.

Capítulo 5

Estado de naturaleza y *populus* en la teoría política romana

M. Terencio Varrón y M. Tulio Cicerón, fuentes patrístico-medievales

Laura Corso de Estrada

1. Preliminares

Una de las preguntas altamente significativas de la teoría política en perspectiva filosófica es la que plantea como *quaestio*: cuál es la causa de la generación de la vida en común y si tal espacio común constituye una realidad natural. Una mirada histórico-fenomenológica hace patente la dificultad de la respuesta, comprometida con situaciones que, de hecho, manifiestan comportamientos humanos que retraen de la afirmación de la vida en común como una realidad propiamente natural y, por ende, como un efecto del dinamismo tendencial natural de la condición humana.

Solo a modo de mención hago presente que Aristóteles había puesto atención en esta problemática y que se detuvo en ella. En *Política* I, 1 desarrolla por cierto un primer argumento a favor de la politicidad natural del hombre, del que encontramos antecedentes en Platón (*República* II, 369 b). Conforme a esta primera argumentación Aristóteles apela, en su analítica de la constitución de diversas *comunidades* (*koinoníai*) en un proceso ascendente de progresiva

composición de las mismas, a la indigencia del individuo para la consecución de bienes cuya obtención conlleva la asociación y, por ende, la necesidad del otro o de otros (*Política* I, 1; 1252 a 24-1252 b 31). Conforme a este primer argumento prueba, como examina Bertelloni, dos tesis: la primera, que “el hombre es político por naturaleza”, la cual conlleva “su esencial pertenencia a la *pólis*”; la segunda: que “la *pólis* existe por naturaleza” y que, por ende, “no es un artificio, sino una comunidad natural” (2020: 13). Así, Aristóteles presenta la *pólis* —sigue Bertelloni— como lo que resulta de “la continuidad” teleológica con las comunidades pre-políticas, fases de una “secuencia genética” en la “cadena de necesidades” (2020: 15).

Pero con motivo de este argumento, Aristóteles introduce dos observaciones de interés, reveladoras de la amplitud de su perspectiva ante el tema que lo ocupa. Por una parte, en el mismo *locus* de *Política* I, 1, pero ya en un contexto histórico-descriptivo, evoca a Homero en un pasaje de *Odisea* (IX, 105-115)¹ -que Aristóteles mismo considera expresivo de tiempos primitivos- en el que se describen los rasgos de quienes viven *dispersos* (*sporádes*) y, consecuentemente, habitan el mundo sin regirse por ley alguna, sin abocarse incluso a un trabajo esforzado para alcanzar el sustento sino librados a la providencia de las circunstancias, atendiendo a las necesidades de los propios, mujer e hijos, mas desvinculados de otros (*Política* I, 1; 1252 b 23-24). Texto que Aristóteles refiere en *Política* I, 1, para subrayar precisamente esto: que en aquellos tiempos, manifiestamente pre-políticos conforme al contexto de su exposición, la vida común se ciñe a la de los que están unidos por tal parentesco inmediato y estrecho (*Política* I, 1; 1252 b 23-24).

1 En el pasaje al que Aristóteles remite se describe la tierra de los cíclopes.

Por otra parte, en *Política* I, 1, Aristóteles se detiene en la ponderación de aquel que, siendo hombre y, por tanto, carente de una naturaleza autosuficiente y de una índole superior como la de un dios, pero también afectado por las circunstancias azarosas de la vida, es: *á-polis* —*sin polis, sin ciudad*— (*Política* I, 1; 1253 a 1-7). Y a este lo califica, distinguiendo así el plano de la naturaleza de la condición humana del de conductas de las que el hombre es dueño, como *malo* (*faulós*), y a quien describe como —siguiendo nuevamente a Homero (*Iliada* IX, 64)— “sin familia, sin ley, sin afectos” (*Política* I, 1; 1253 a 1-7). Pues el “modelo aristotélico”, como acertadamente subraya Bertelloni, enlaza el finalismo perfectivo humano con la politicidad natural (Bertelloni 2020: 15). Pero el caso del hombre “sin ciudad” no refuta la exégesis de Bertelloni en relación con su analítica de la argumentación aristotélica ya referida a favor de la politicidad del hombre, según la cual “no existen individuos en estado de naturaleza como primer momento lógico del estado de naturaleza” (Bertelloni 2020: 16), dado que Aristóteles parece reconocer —con estas apreciaciones en las que me he detenido— el lugar de la autodeterminación humana ante el finalismo natural.

Así, en *Política* I, 2, Aristóteles sostiene que el hombre es *animal político* “más que toda abeja y que todo animal gregario” (*Política* I, 2; 1253 a 7-9). Pero en *Historia de los animales*, cuando clasifica a estos entre: *gregarios* (*aguelaiia*) y *solitarios* (*monadiká*), se detiene en aquellos que, como el hombre, son capaces de una *obra común* (*érgon koinón*), esto es: la abeja, la hormiga, la grulla; si bien observa que, a pesar de ello, el hombre puede no tener comportamientos propios de los gregarios (*Historia animalium* 487 b 33-488 a 14).

2. M. Terencio Varrón: *Populus* y *theologia civile*

La historia de las ideas políticas romanas pone de manifiesto que, más allá de la constitución de hecho del poder de Roma, de su expansión y de su consolidación, aquella pregunta en torno a la realidad natural de la vida común y sus rasgos propios tenía espacio teórico. Sin duda como efecto de consideraciones platónicas y aristotélicas previas, pero asimismo como expresión de la teoría política romana en desarrollo. En este sentido, me permito sostener que el testimonio de Marco Terencio Varrón en sus *Antiquitates* es expresivo de la ponderación de la cuestión que nos ocupa. Según el testimonio de Agustín en *De Civitate Dei*, mi afirmación tal vez se relativizaría porque Agustín sostiene que Varrón habría escrito en sus *Antiquitates*, primero, “de las cosas humanas” (*rerum humanorum*) y, luego, “de las divinas” (*divinorum*), porque en la historia romana han sido primero las ciudades y, luego, los dioses.² Pero entiendo que la analítica que Varrón ofrece en sus *Antiquitates* sobre los géneros de *teología* (*theologia*; *De civitate Dei* VII, 6) revela cierta ponderación del problema; en particular, en relación con los componentes de lo que —en *Antiquitates*— Varrón hace presente bajo la formulación: *populus*.³

En realidad, el propósito primario de ese juicio de Agustín es poner de manifiesto el fundamento mundano y percedero de la concepción romana acerca de lo divino. Y contrastarlo con la “religión verdadera” (*vera religio*): “no instituida por ciudad terrena alguna”, dado que “ella

2 *De civitate Dei* VI, 4: “Iste ipse Varro propterea se prius de rebus humanis, de divinis autem postea scriptisse testatur, quod prius exstiterint civitates, deinde ab eis haec instituta sint”.

3 *Populus*: formulación que tomo de la edición crítica de Burkhardt Cardauns, *M. Terentius Varro Antiquitates*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur-Mainz, F. Steiner Verlag GmbH-Wiesbaden, 1976, LI, 7 (6 et 8). Se cita: M. T. Varrón, *Antiquitates*.

misma es la que instituyó a la ciudad”.⁴ Con motivo de ello, Agustín ha conservado valiosos pasajes de *Antiquitates* en los que Varrón clasifica “tres géneros de teología” (“*tria genera theologiae*”) entendida como “ciencia de lo divino” (“*ratio de diis*”).⁵

Varrón sostuvo que “hay tres géneros de teología” (“*tria genera theologiae [...] esse*”), “esto es: de la ciencia que se desarrolla acerca de lo divino” (“*id est rationis quae de diis explicatur*”).

1. En primer lugar: “mítico” (“*mythikon*”), “del que máximamente hacen uso los poetas”.⁶ Género que Varrón caracteriza en *Antiquitates* como aquél “en el que hay muchas cosas fabulosas contra la dignidad y la naturaleza de los inmortales”.⁷ Crítica de la cual se hace eco Agustín (*ib.*).
2. En segundo lugar: “natural” (“*physikon*”), género “acerca del que los filósofos legaron muchos libros, en los cuales se explayaron sobre los dioses”.⁸ Género que Varrón ciñe a elaboraciones de escuelas (*ib.*), pues no alcanza a recoger una adhesión mayoritaria, dado que, en rigor, la cuestiona (*De civitate Dei* IV, 27); género que Agustín traduce: “natural” (“*naturale*”; *De civitate Dei* VI, 5).

4 *De civitate Dei* VI, 4: “*Vera autem religio non a terrena aliqua civitate instituta est*”; “*ipsa instituit civitatem*”.

5 Cfr. la formulación enunciada en *De Civitate Dei* VI, 5.

6 Varrón, *Antiquitates* I, 7 (6 et 8): “*Mythicon appellant, quo maxime utuntur poetae*”; cfr. también Agustín, *De civitate Dei* VI, 5.

7 *De civitate Dei* VI, 5: “*in eo sunt multa contra dignitatem et naturam immortalium ficta*”.

8 Varrón, *Antiquitates* I, 8 (10a): “*de quo multos libri philosophi reliquerunt: in quibus est dii qui sint, ubi, quod genus*”.

3. En tercer lugar, Varrón presenta el género de la “teología civil” (“*theologia civile*”), al que designa de este modo “por el pueblo” (“*quo populi*”; *Antiquitates* I, 7 (6 et 8)). Género “que deben administrar en las ciudades los ciudadanos y máximamente los sacerdotes”.⁹ Lo que Varrón explicita, en el contexto de la misma clasificación, afirmando que el tercer género de teología conviene a la composición de lo que “es propio de la ciudad” (“*pertinet ad urbem*”; *Antiquitates* I, 10 (53)).

Pero cabe subrayar que Varrón pondera inconveniente para la ciudad el plano mitológico, porque su elaboración acerca del ámbito divino lo priva de su dignidad propia; de allí, su adhesión a las concepciones filosóficas sobre la naturaleza de la divinidad. Por lo cual, advertimos que, si bien Varrón hace presente la creencia divina común como componente unitivo de la vida en la ciudad, a la vez se detiene críticamente en el contenido del objeto de la creencia, y se pronuncia a favor de la pureza conceptual del componente divino, como la que puede aportar una elaboración filosófica.

Es significativo subrayar que Agustín parece apreciar este juicio de Varrón cuando refiere, en el contexto de sus comentarios sobre elaboraciones filosóficas acerca de lo divino propias del helenismo que precede a la cristianidad, que “este mismo autor tan penetrante y docto también dice que solo parecen comprender qué es Dios quienes creyeron que Él es el alma que gobierna el mundo por vía del movimiento y de la razón”.¹⁰ Y añade al respecto

9 *Antiquitates* I, 9 (31): “*Tertium genus est [...] quod in urbibus cives, maxime sacerdotes [...] administrare debent*”.

10 *De civitate Dei* IV, 32: “*Dicit etiam idem auctor acutissimus atque doctissimus, quod hi soli ei videantur animadvertisse quid esset Deus, qui crediderunt eum esse animam motu ac ratione mundum gubernantem*”.

una consideración que, si bien expresa las limitaciones de Varrón, no conlleva su negativa a recoger de su testimonio la relevancia del componente divino en la constitución del *populus*. Así, Agustín dice que se separa de las palabras de Varrón en cuanto ha dicho que Dios es un alma que gobierna el mundo, porque Dios es el Creador del alma. Pero concede que esta tesis con la que busca refutar a Varrón no podría haber sido sostenida por este, por no hallarse en posesión de la verdad sobre la naturaleza del verdadero Dios, aun cuando parece haberse acercado a ella (*De civitate Dei* IV, 31). En este contexto, solamente subrayo —dado que excede las posibilidades del presente capítulo— la concepción agustiniana de tradición ciceroniana de la *lex aeterna* en *De Libero arbitrio* I, 6, donde se argumenta a favor de la necesidad de que aquello que pertenece al ámbito de lo mutable y temporal sea regulado por lo que no posee esa misma naturaleza, sino una inmutable y eterna; la “que se halla impresa en nosotros” (“*quasi impressa nobis*”) y que se identifica con lo eterno e inmutable que solo existe en Dios (*De libero arbitrio* I, 6).

Ahora bien, si la *theologia civile* constituye entonces un componente que ingresa en la constitución del *populus*, la espontaneidad de conductas humanas que, por ejemplo, podrían vincular a los hombres por obra de una creencia común, como en el caso del primer género de teología, el mitológico, no sería para Varrón equivalente a la agrupación de hombres que compone el *populus* (aun cuando, como sostiene Agustín en *De civitate Dei*, Varrón no habría definido propiamente el contenido de la teología civil). Por consiguiente, aun la espontaneidad de inclinaciones a la vida común no es suficiente para la predicación de la noción de *populus* y, por ello, no parece que Varrón concibiera el *populus* como un mero producto histórico y, consecuentemente, como un fenómeno de hecho. Desarrollos en los que se ha detenido con penetración Merio Scattola

para subrayar la relevancia del componente teológico en la constitución de la comunidad política y, asimismo, el valor de los textos agustinianos en la relectura de Varrón para la elaboración de dicho componente en la historia de las ideas políticas.¹¹ Componente que Agustín reelabora en su lectura receptivo-crítica de Varrón, según he referido brevemente antes, desde una concepción supra-mundana de la realidad de lo divino, por la que queda asimismo resignificado el alcance de la existencia político-mundana del hombre (Scattola, 2008: 16-17).

3. M. Tulio Cicerón: *Populus* y estado de naturaleza

En la teoría política ciceroniana, la afirmación de la *lex naturalis* y el acceso humano al *naturae ius* no conlleva la ausencia de la ponderación detenida de un cierto estado de naturaleza revelador de componentes complejos y expresivos de tendencias dispersas, heterogéneas e incluso movilizadoras de un desorden de la jerarquía de la naturaleza, que la concepción de la *lex naturalis* y el *naturae ius* conllevan. Por de pronto, Cicerón presentó en *De Republica* la opción contrapuesta, no solo como posibilidad teórica, sino como opción política de hecho. Pues si bien allí sostiene, por ejemplo, que hay un “amor” dado por naturaleza, “para defender el bien común” (*De republica* I, 1, 1: “*hoc definitio, tantam esse necessitatem virtutis generi hominum a natura tantumque amorem ad communem salutem defendendam datum*”), se detiene en el desarrollo de la postura conforme a la cual no hay “ningún derecho natural” (*De republica* III, 8, 13: “*ius enim, de quo quaerimus, civile est aliquod, naturale nullum*”); lo que parece probar el hecho de la diversidad de

11 He desarrollado el tema en otro estudio; Corso de Estrada (2020), Scattola (2008).

concepciones del derecho, de disposiciones, de normas y de costumbres (*De republica* III, 10, 17: “*Genera vero si velim iuris, institutorum, morum consuetudinumque describere, non modo in tot gentibus varia, sed in una urbe, vel in hac ipsa*”). Por lo cual, la condición natural del hombre, que asimismo revela la *indigencia* (*imbecillitas*) del individuo aislado, conduce razonablemente a acordar un *pacto* (*pactio*) entre los pueblos y quienes los gobiernan con vistas a la concordia cívica (*De republica* III, 13, 23: “*iustitiae non natura nec voluntas, sed imbecillitas mater est*”). Por lo cual, como asimismo se enuncia en el pasaje: “*pactio fit inter populum et potentis*”).

Pero hay un *locus* anterior al del *De Republica* que he referido inmediatamente *supra*, que pertenece al juvenil *De inventione Rhetorica*, donde Cicerón describe con colorido literario que: “Hubo un tiempo en el que los hombres andaban errantes por los campos, por todas partes, al modo de las bestias [...] no se gobernaban por ninguna consideración del pensamiento, sino principalmente por los impulsos del cuerpo” (*De inventione Rhetorica* I, 2, 2: “*Nam fuit quoddam tempus, cum in agris homines passim bestiarum modo vagabantur [...] nec ratione animi quicquam, sed pleraque viribus corporis administrabant*”). Ahora bien: ¿Es posible conciliar esta descripción de la condición de tales hombres con la tradición ciceroniana del *naturae ius*, o aun más con la noción de *populus* que el autor romano formula años después en *De Republica*? Pues en efecto, allí pone en boca de Escipión Emiliano —quien sería más tarde recordado como el Segundo Africano, personaje histórico-literario de indudable significación en el ámbito de la romanidad—, que “la cosa pública es la que pertenece al pueblo” (*De republica* I, 25, 39: “*Est igitur, inquit Africanus, res publica res populi*”). Ahora bien, Escipión Emiliano define expresamente *populus* y sostiene que “no es toda agrupación de hombres reunidos de algún modo, sino la agrupación de la multitud que constituye una

sociedad: asociada a partir del acuerdo en un derecho y en un beneficio en común” (*De republica* I, 25, 39: “*inquit Africanus [...] populus autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus*”).

En el mismo *locus* del *De republica*, recogiendo la tesis acerca de la indigencia del individuo aislado como razón de ser de la vida común, según lo hiciera Aristóteles pero distinguiéndose a la vez de su proceso argumentativo, Cicerón pone en boca de Escipión Emiliano la siguiente postura: la primera causa de dicha asociación “no es tan solo la indigencia humana sino, por así decirlo, cierta tendencia natural a la asociación [que se halla ínsita en su condición misma]; dado que el género humano no es de hombres solitarios ni aislados, sino que de tal modo fue engendrado” (*De republica* I, 25, 39: “*prima causa coeundi est non tam imbecilitas quam naturalis quaedam hominum quasi congregatio; non est enim singulare nec solivagum genus hoc, ita generatum*”). Por ende, conforme a este pasaje ciceroniano, cabría la exégesis de que la indigencia que se revela, si atendemos por ejemplo al *locus* del *De inventione Rhetorica* entre individuos aislados y librados a cierto estado de naturaleza, no conlleva de suyo la existencia de una inclinación natural a la vida común, aunque en los hechos una situación de indigencia pueda conducir a la vinculación de los hombres entre sí. Pues, en efecto, podría conducir simplemente a la apropiación de un bien —que supone una obra común—, más con independencia de su participabilidad por otros y/o a la realización de un mero *pactio*.

El texto temprano del *De inventione Rhetorica* en el que me he detenido parece permitir vínculos teóricos con los pasajes citados del *De republica*. Porque allí Cicerón afirma que hubo un conductor de aquellos hombres, quien los “reunió en un mismo lugar y congregó a los hombres dispersos en

los campos y [...] los indujo a algo útil y honorable”; y que tal hombre fue “quien los hizo transitar de una condición salvaje y no humana a la de hombres cultivados y templados” (*De inventione Rhetorica* I, 2, 2: “*Quo tempore quidam magnus videlicet vir et sapiens [...] qui dispersos homines in agros [...] congregavit et [...] inducens utilem atque honestam [...] ex feris et immanibus mites reddidit et mansuetus*”). ¿Qué revelaría entonces el estado de naturaleza? Que la vida práctica de la que surge la vida común, en un bien participado en común, no es fruto de la espontaneidad de la condición de la naturaleza, aun cuando la naturaleza posea inclinaciones ínsitas con respecto a ella procedentes de una *lex naturalis* que lo inclina conforme a un finalismo tendencial. En términos ciceronianos, tal vez podría definirse entonces, como de hecho procura justificarse en *De republica*,¹² que Roma no es el fruto de un mero fenómeno histórico.

En el contexto de la teoría política ciceroniana, ese tránsito que describe el texto del *De inventione Rhetorica* exige la emergencia de la racionalidad en la conciencia progresiva de la propia condición racional, que conduzca al hombre a discernir en sí un cierto plano del sí mismo, en el que se manifiesta la naturaleza humana ínsita en su individualidad. Lo cual, una vez develado, lo vuelve apto para percibir los principios que dimanen de la ley de la naturaleza de la que se halla investido. Esto es, si *populus*, conforme ya he citado según la definición de Cicerón, “no es toda agrupación de hombres reunidos de algún modo, sino la agrupación de la multitud que constituye una sociedad a partir del acuerdo en un derecho y en un beneficio en común” (*De republica* I, 25, 39), cabe decir que el *populus* no dimana espontáneamente de la condición de la naturaleza, aun cuando la naturaleza se halle investida de la ley natural.

12 He desarrollado componentes del tema en Corso de Estrada, 2008.

Como he sostenido en otros estudios, la tradición acerca de la *lex naturalis* y el *naturae ius* conlleva un discernimiento de planos de la naturaleza y de la predicación de dichas formulaciones, fruto de la reelaboración de Cicerón con respecto a fuentes académico-estoicas (Curso de Estrada, 2008: Secc. I, cc. 2-4, pp. 51-144). Por lo que el estado de naturaleza que nuestro autor romano describe en *De inventione Rhetorica*, o la asociación humana conforme a un mero pacto que conduzca a la apropiación de bienes necesarios bajo una razón de participación individual, constituyen manifestaciones pre-políticas de las que no se deriva el *populus*. Pues la realización del *populus* en su concreción histórica exige al hombre —en términos de Cicerón— el previo tránsito a un “género de vida” (“*genus vitae*”; *De finibus bonorum et malorum* III, 7, 23, *passim*) que cabe propiamente a la realización perfecta de su naturaleza y que conlleva la asunción de su racionalidad. De allí que, como acertadamente subraya C. Lévy, en la elaboración de su teoría política, Cicerón parece haber aspirado a un arquetipo humano en el que se despliega la búsqueda de una unidad entre vida contemplativa y vida práctica (Lévy, 1992: 111).

Por lo cual, sin ingresar ahora en una analítica que excede el alcance de este estudio, me permito sostener que aquel hombre que se introduce en el relato del *De inventione Rhetorica*, esto es: el que genera una transformación en la vida de los hombres dispersos y errantes y quien genera el tránsito a otro modo de vida que allí mismo se describe, más que el papel de una autoridad movilizadora en términos de gobierno, se revela —en el contexto de la filiación platónica de Cicerón— como el *sapiens* que es capaz de despertar la condición del hombre, para que éste realice en sí mismo dicho tránsito. Lo que evoca en cierto modo al hombre que fue capaz de liberarse en la alegoría platónica de la caverna en *República* o a Sócrates en la *Apología*

(*Republica* VII, 516 e y ss.; *Apologia* 30 e, 39 b y c, *passim*). En la teoría moral y política de Cicerón, ese proceso conlleva su reelaboración de la concepción estoica de la *oikeiosis*, la que vierte técnicamente como *conservatio sui* (*De finibus bonorum et malorum* III, 4, 16) —cuyo análisis he desarrollado en otros trabajos—, como progresivo desenvolvimiento del primer impulso de la naturaleza a inclinarse a su conservación y al rechazo de lo contrario. Mas Cicerón presenta la “*conservatio sui*” como un proceso de apropiación de una jerarquía de bienes que trasciende el plano biológico y que, en el paulatino desenvolvimiento del sí mismo, alcanza la consecución del bien moral y del paradigma humano que conlleva la realización virtuosa de la vida en común.¹³

Ahora bien, conforme a la teoría política ciceroniana la asunción de la condición de humanidad permite al hombre develar en sí la comunidad de naturaleza de sí mismo con el dios, por su semejanza en la Racionalidad Suma que es Ley Primera¹⁴. Lo cual genera entre los dioses y los hombres una comunidad en la recta razón y en la ley, y tiene como efecto el causar una comunidad entre los dioses y los hombres en lo que les es común (*De legibus* I, 7, 23; *cfr.* también: I, 12, 33). De allí que Cicerón también adhiera a la tesis de tradición estoica según la cual los dioses y los hombres son “de una misma ciudad”, ya que existe “una primera sociedad del hombre con el dios en virtud de la razón” (*De legibus* I, 7, 23: “*ei civitatis eiusdem habendi sunt*” y “*prima homini cum deo rationis societas*”). Por lo que “este mundo en su conjunto ha de ser considerado como una ciudad común de los dioses y de los hombres” (*De legibus* I, 7, 23: “*iam*

13 *Cfr.* el estudio más reciente (Corso de Estrada, 2019).

14 *Cfr.* entre numerosos pasajes del *corpus* ciceroniano: *De republica* III, 22, 33; *De legibus* I, 6, 18; II, 4, 8; *passim*. He desarrollado este tema en “Tradición ciceroniana sobre la ley natural: lectura filosófica de la naturaleza”, Estudio preliminar a Marco Tulio Cicerón, *Sobre las leyes*, pp. LV-LXXVIII.

universus sit hic mundus una civitas communis deorum atque hominum existimanda”). Cicerón parece así haber elaborado un desarrollo filosófico-político del componente teológico, históricamente vigente en la religión romana misma, por el que procura alcanzar una razón causal de la realidad natural de la vida común y del finalismo perfectivo de ésta. Y en tal contexto concibe, ya en el ámbito de la antigua Roma, la formulación y la significación de *humanitas*, la que en lenguaje de nuestro autor conviene a “aquel [hombre] que ha cultivado el alma” como “cierto alimento de su humanidad” (*De finibus bonorum et malorum* V, 19, 54: “*animi cultus ille [...] quasi quidam humanitatis cibus*”; *cfr.* entre otros pasajes: *De officiis* II, 14, 51). Dado que define que “sólo son hombres quienes han sido cultivados por las artes propias de la [condición de] humanidad” (*De republica* I, 17, 28: “*qui essent politi propriis humanitatis artibus*”). Por ende, sólo son éstos los que pueden realizar el *populus*.

4. Consideraciones finales

La historia de las ideas revela la persistencia y la significativa recepción de tesis de la teoría política romana, y bajo este respecto su proyección más allá de las estructuras histórico-políticas de Roma. La teoría política medieval no fue ciertamente ajena a la problemática de discernir la razón de ser de la vida común desde un plano propiamente filosófico. Y el propósito de este acotado estudio ha sido subrayar algunos componentes aportados por los testimonios de Varrón, recogidos y repensados por Agustín y, en una línea de continuidad, por Cicerón, en relación con las manifestaciones humanas y su arquetipo político-moral, a la relectura y resignificación medieval de una teoría política en contexto propio.

De allí que tal recepción también revele que es preciso discernir con matices precisos el modo en que estos testimonios constituyen una mediación para la elaboración de la teoría política medieval. Por ello, la recepción de *Antiquitates* de Varrón que —ciertamente asentada en la autoridad de Agustín— transita el pensamiento político posterior y, asimismo, la recepción parisina del siglo XIII de la concepción política ciceroniana en torno al componente filosófico-teológico de la vida común, conduce a revisar adjetivaciones que, proyectadas sobre el medioevo, no corresponden a su penetración para ponderar el componente teológico de lo político.

El seguimiento de fuentes permite advertir el esfuerzo especulativo del siglo XIII por elaborar los componentes de una filosofía política. Y bajo este respecto me detengo sumariamente en tres aportaciones de los testimonios romanos que he examinado a la labor hermenéutica medieval.

En primer lugar, en su aportación para extender el espacio de la vida común más allá de estructuras histórico-políticas concretas. Pues, aun cuando se atienda a los condicionamientos histórico-políticos del alcance de la noción de *populus* en Roma antigua, los rasgos del *populus*, siguiendo a Varrón y a Cicerón desde una perspectiva teórica, permiten un alcance universal como el que conlleva la aspiración de la teoría política medieval. En este sentido, la definición ciceroniana de *populus* que he vertido *supra*, en rigor asienta esta posibilidad de desarrollo teórico de modo neto al definir que en todo hombre hay ínsita una *lex naturalis* que lo vuelve apto para la vida común a partir de un *naturae ius*.

En segundo lugar, en su aportación para establecer el fundamento de la vida común universal en una realidad supra-humana, de naturaleza divina. Lo cual ha sido apreciado por Agustín en los testimonios de Varrón, más allá de sus limitaciones. Pero lo que constituye un componente

neto de la cosmología teológica ciceroniana que asienta, de modo originario, en la semejanza de los hombres con la divinidad por la participación de la racionalidad, la causa de la constitución de la primera comunidad, la de los hombres con el dios.

En tercer lugar, en su adhesión y aportación a una teología política de elaboración filosófica, que justifica la capacidad natural del intelecto humano para conocer el principio matriz de la regulación de las conductas humanas en la vida común. Postura que en Cicerón conlleva un desarrollo particularmente significativo, como Domingo de Soto se detiene a subrayar en su *De Iustitia et Iure*, para justificar que ya Tulio había advertido que la *lex aeterna* que gobierna el mundo y la *lex naturalis* inscripta en los hombres son accesibles a la razón natural, como queda contenido en el *Tractatus de legibus* de Tomás de Aquino de *Summa Theologiae* (Domingo de Soto, *De Iustitia et Iure* I, q. 1, a.2).

En efecto, encuentra amplio sustento en el *corpus* de Tomás de Aquino el hecho de que la recepción de la *Política* aristotélica no trajo consigo el desplazamiento de la tradición ciceroniana sobre la *lex naturalis* y el *naturae ius*, sea por sus diferencias, sea por sus afinidades.¹⁵ Sólo a modo ilustrativo, hago mención ahora del pasaje del temprano *In Sententias*, donde el escolástico recoge e incorpora a su propia elaboración teórica del *ius*, la definición ciceroniana del *De inventione Rhetorica*. Allí precisa que “derecho natural se dice de muchas maneras” (“*ius naturae multipliciter*”), y que hay un modo de predicación por el que “algo se dice derecho natural: por [su] principio, porque [éste] se encuentra ínsito en la naturaleza”, como lo define Tulio en su *Rhetorica* (Tomás de Aquino, *In Sententias* IV *dist.* 33, q.1, a. 4 ad 4:

15 He desarrollado este tema, en el contexto del vasto número de citas expresas que Tomás de Aquino lleva a cabo de Cicerón, en el ya citado Corso de Estrada, 2008 (en particular secc. II y III).

“*aliquod ius dicitur naturale ex principio, quia naturae est inditum. Et sic definitur Tullius in libro Rhetorica*”). De modo afín, en *Summa Theologiae*, Tomás de Aquino evoca a Tulio Cicerón con motivo de su exposición sobre el gobierno del mundo, para sostener con él que: “el mismo orden cierto de las cosas demuestra de modo manifiesto el gobierno del mundo [...] como fue dicho por Aristóteles e introducido por Tulio en su *De natura deorum*” (*Summa Theologiae* I q. 103, a. 1, c.: “*ipse ordo certus rerum manifeste demonstrat gubernationem mundi [...] ut ab Aristotele dictum, ut Tullius introducit in libro De natura deorum*”).

Bibliografía

Fuentes

Agustín (1947). *Del libre albedrío*. Edición bilingüe. Madrid, BAC.

_____ (1949). *La ciudad de Dios*. Edición bilingüe. Madrid, BAC.

Aristóteles (1969). *Historia animalium*. Traducción y anotación: P. Louis. Paris, Les Belles Lettres.

_____ (2005). *Política*. Edición bilingüe y traducción: J. Marías y M. Araújo. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

Cicerón, Marco Tulio (1965). *De inventione Rhetorica*. Revisión: E. Stroebel. Stuttgart, Teubner.

_____ (1967). *De finibus bonorum et malorum*. Anotación y traducción: J. Martha; edición revisada por C. Lévy (1999). Paris, Les Belles Lettres.

_____ (1968). *De legibus*. Anotación y traducción: G. De Plinval. Paris, Les Belles Lettres.

_____ (1992). *De republica*. Recognovit K. Ziegler. Stuttgart, Teubner.

_____ (2002). *De Somnium Scipionis. Tradizione Medievale ed Edizione Critica*, R. Caldini Montanari. Firenze, Galluzzo.

- _____. (s/f). *Sobre las Leyes*. Estudio preliminar, edición bilingüe anotada y apéndices L. Corso de Estrada. Buenos Aires, Colihue.
- Domingo de Soto (1556). *De Iustitia et Iure De Iustitia et Iure libri decem*. Salamanca, edición facsimilar (1967). Introducción histórica y teológico-jurídica V. Carro. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, vol I.
- Homero (1982a). *Ilíada*. Traducción: E. Crespo. Revisión: C. García Gual. Madrid, Gredos.
- _____. (1982b). *Odisea*. Traducción: J. Pabón. Revisión: C. García Gual. Madrid, Gredos.
- Platón (1959). *República*. Anotación y traducción: E. Chambry. Paris, Les Belles Lettres.
- _____. (1966). *Apología*. Anotación y traducción: M. Croiset. Paris, Les Belles Lettres.
- Tomás de Aquino (1980). *Scriptum super libros Sententiarum, Summa Theologiae*. R. Busa, curavit. Stuttgart, Frommann-Holzboog.
- Varrón, Marco Terencio (1976). *M. Terentius Varro Antiquitates*. Ed. B. Cardauns, Wiesbaden, Akademie der Wissenschaften und der Literatur-Mainz, F. Steiner Verlag GMBH.

Estudios bibliográficos

- Bertelloni, F. (2020). El carácter teleológico de la naturaleza en la teoría política medieval. Di Leo Razuk, A. (comp.), *Tradición y modernidad de la teología política*, cap. 2. Buenos Aires, Colihue.
- Corso de Estrada, L. (2008). *Naturaleza y vida moral. Marco Tulio Cicerón y Tomás de Aquino*. Pamplona, EUNSA.
- _____. (2019). 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*, núm. 57, pp. 375-398.
- _____. (2020). El modelo filosófico-teológico del cosmos como ciudad: La Stoa, Cicerón y los maestros parisinos del siglo XIII. Di Leo Razuk, A. (comp.), *Tradición y modernidad de la teología política*, cap. 3. Buenos Aires, Colihue.
- Lévy, C. (1992). *Cicero Academicus, Recherches sur les Académiques et sur la Philosophie Ciceronienne*. Paris-Rome, Palais Farnèse-École Française de Rome.

Scattola, M. (1999). *Das Naturrecht vor dem Naturrecht. Zur Geschichte des "ius naturae"*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag.

_____ (2008). *Teología política, léxico de política*. Traducción: H. Cardoso. Buenos Aires, Nueva Visión.

_____ (2012). La virtud de la justicia en la doctrina de Domingo de Soto. *Anuario Filosófico*, núm. 45/2, pp. 313-341.

Capítulo 6

Política medieval en clave narrativa

Enrique C. Corti

1. Fray Guillermo y el poder papal

1.1. Los hechos históricos

Las ideas filosófico-políticas vigentes al comenzar el siglo XIV sostienen que el papa —como sucesor del apóstol Pedro— tiene el poder y la obligación de dirigir al pueblo de los creyentes, es decir, la comunidad que es iglesia.

La bula *Unam Sanctam* (1302) de Bonifacio VIII ofrecía una síntesis de la doctrina política del papado extraída de diversas fuentes: la Biblia, san Cipriano, pseudo-Dionisio, san Bernardo, Hugo de san Víctor y Tomás de Aquino, entre otros. Establecía:

- a) Una sola Iglesia santa, católica y apostólica existe en el mundo, fuera de la cual no hay salvación; representa un solo cuerpo místico cuya cabeza es Cristo y su vicario el papa.

- b) En ella hay dos espadas: la espiritual y la temporal. La Iglesia maneja la espiritual; los príncipes, la temporal, aunque siempre según indicación o permiso del pontífice.
- c) Como Dios ha ordenado todas las cosas subordinando las inferiores a las superiores, la espada temporal debe subordinarse a la espiritual, que es más excelente. La potestad espiritual tiene que “instituir” la temporal y juzgarla, si no fuese buena o se desviase de la justicia. Por oposición, cualquier desviación de la potestad espiritual solo puede ser juzgada por Dios.
- d) El hombre sólo puede salvarse si se somete al pontífice romano.

1.2. *El nombre de la rosa* en los hechos

Las obras políticas de Guillermo de Ockam son posteriores a su estancia en Aviñón; de hecho, no abordó las relaciones entre el poder civil y el eclesiástico hasta su época de Munich. Si sus obras filosóficas-teológicas se sitúan antes de abandonar Aviñón en 1328, sus escritos sobre política son posteriores. Hacia 1333-1334, con *Opus nonaginta dierum* inicia su polémica: ya se habían consumado los hechos decisivos de la coronación imperial de Luis de Baviera y el nombramiento de un antipapa. El pensamiento de Ockam se manifestó con gran claridad y moderación en sus dos obras más maduras: *Breviloquium de principatu tyrannico super divina et humana, specialiter autem super imperium et subjectos imperio a quibusdam vocatis summis pontificibus usurpato* (1339-1340) y en *De imperatorum et pontificum potestate* (1346-1347), última exposición y síntesis sobre política eclesiástica.

Invoca la autonomía de la potestad civil, sostiene que hubo orden legítimo antes de Cristo y de la Iglesia; el imperio no fue legitimado por primera vez en el bautismo de Constantino; el imperio gentil romano ya poseía verdadera jurisdicción y fue reconocido por Cristo y los Apóstoles.

Guillermo de Baskerville es —en *El nombre de la rosa*— la voz narrativa del *Venerabilis Inceptor*, una de cuyas refutaciones recae sobre la tesis que sostiene que el pontífice romano tiene más poder sobre el imperio que sobre los demás reinos. Veía Ockham que, si así fuese, los papas, que entendían ser intermediarios en la concesión del poder temporal a los emperadores, no los considerarían más que altos funcionarios de la estructura jerárquica papal de gobierno. Al respecto, Guillermo de Baskerville expresa “sería muy extraño que el papa tuviese jurisdicción sobre las cosas del imperio” y “el papa no tiene sobre el imperio más derechos que sobre los otros reinos, y como no están sujetos a la aprobación del papa ni el rey de Francia ni el sultán, no se ve por qué sí debería estarlo el emperador de los alemanes y de los italianos” (Eco, 1985: 434). Esta doctrina que Eco pone en boca de Guillermo corresponde a *Breviloquium de potestate papae* (1340). En el libro IV de esta obra, las tesis de Ockham son:

- a) El Imperio Romano fue un imperio legítimo con autoridad propia recibida de Dios a través del pueblo, sin que tuviera que ser legitimado por Pedro y sus sucesores:

Quod imperium romanum non est a papa [...] Oppinio quod romanum imperium est a populo [...], Oppinio quod romanum imperium est a solo Deo. (Baudry [ed.], 1937: 101, 106-107)

- b) En analogía con su convicción de la independencia del poder del emperador romano, traslada Ockham dicha convicción al siglo XIV y sostiene que el papa no posee mayor poder sobre el imperio romano-germánico que sobre los otros reinos. La idea de que el papa no goza de la plenitud de poder en los asuntos temporales ni en los espirituales es una tesis reiterada por Ockham:

Si papa per preceptum et ordinationem Christi talem haberet plenitudinem potestatis ut omnia tam in temporalibus quam in spiritualibus sine omni exceptione posset de jure que non obviant legi divine neque juri naturali, lex christiana esset horrendissime servitutis et incomparabiliter majoris quam fuerit lex vetus. (Baudry [ed.], 1937: 20)

2. Fray Guillermo... de Baskerville

2.1. La trama intertextual

La pelea entre el doctor Moriarty y Sherlock Holmes —titulada *El problema final* (Conan Doyle, 1980, I: 671-690)— que termina con la caída de ambos contendientes en el despeñadero de la cascada de Reichenbach, en Meiringen, produjo generalizada indignación entre sus seguidores del Strand Magazine. Tal fue el clamor de los lectores, que Conan Doyle comenzó a reconsiderar la continuidad de la saga. Holmes había desaparecido de la escena y su autor detestaba el personaje.

Estando en Norfolk con un ocasional acompañante en esa oportunidad, Conan Doyle escucha una serie de leyendas supuestamente acontecidas en Dartmoor, en el Devonshire,

donde se erige uno de los establecimientos penitenciarios más terribles de Inglaterra: la historia concerniente a un sabueso infernal que casi inmediatamente se convirtió en protagonista involuntario. La historia de una antigua familia de Devon —los Baskerville— sobre la cual pesaba una maldición espectral en forma de un sabueso endemoniado. Mr. Fletcher Robinson¹ fue quien acompañaba al doctor Conan Doyle en dicha oportunidad y a quien éste le concedió la coautoría del famoso relato “El sabueso de los Baskerville” (1980, I: 263-438).

Ya en la ficción, cuando Sherlock Holmes —que había agotado todos sus recursos habituales sin éxito a la vista y estaba desolado por el aparente fracaso de su trabajo— mira como al descuido los retratos familiares suspendidos a un lado de la escalera en la mansión Baskerville, se ilumina su mente. Reconoce lo parecido del rostro de Mr. Stapleton —personaje del páramo en la historia— y el de un Baskerville en la galería de la escalera. El tal Stapleton es, en los hechos, descendiente bastardo de los Baskerville aunque derechohabiente a la herencia de la familia que permanece —a causa de lo ignorado de su existencia bastarda— en manos de Sir Henry of Baskerville, único descendiente reconocido hasta ese momento. Lo demás pertenece a la historia de la narración: el éxito de la investigación corona tanto trabajo, resuelve el misterio y restaura la autoestima de Holmes.

Lo que cabe destacar aquí es que lo *casual* y *equivoco* que ayuda al detective a resolver el caso es *esencial* al personaje Guillermo de Baskerville, a la impronta metodológica de la investigación del fraile y al clima espiritual del maestro de

1 Bertram Fletcher Robinson (1870-1907) —escritor y periodista— ayudó a Conan Doyle con la trama general y los detalles locales de una historia titulada *El sabueso de los Baskerville*. Anteriormente, Conan Doyle había hecho desaparecer a Holmes y a Moriarty en una historia titulada *El problema final* que se publicó en diciembre de 1893. Es así que Conan Doyle hace reaparecer a su personaje.

Adso: debe su gentilicio, sus métodos y su personalidad a esta filiación intertextual.

Adso — [...] *Jorge* ha vencido, pero vos habéis vencido a *Jorge*, porque habéis puesto en evidencia su trama.

Guillermo — No había tal trama, y la he descubierto por equivocación. (Eco, 1985: 595)

2.3. La trama y las historias

La trama del proceso de investigación se materializa en las tres incursiones que Adso y Guillermo efectúan, juntos, en pos del secreto de la biblioteca, y constituyen una historia conjeturable en el marco de las tres ciencias teóricas aristotélicas: la primera incursión es “física” —ciencia del ente móvil—, donde nos espanta nuestro propio reflejo móvil, o *idola specus*; la segunda es “matemática” —ciencia de la identidad entre las cosas que nosotros conocemos y las que se conocen de modo absoluto, donde el mundo fuera de nosotros es idéntico al de dentro de nosotros—; la tercera es “metafísica” —ciencia que exige el traspasamiento de la puerta custodiada por nuestros ídolos o imágenes (o espectros), los que el espejo obedientemente nos devuelve—.

Es obvio que la puerta del espejo —que obtura o franquea el acceso al *finis Africae* desde la biblioteca— devuelve nuestros propios ídolos, del mismo modo que los devuelve el lenguaje, en su literalidad, cuando la letra permanece al margen de los sentidos espirituales. Otro tanto sucede en dirección inversa, los sentidos espirituales al margen de la letra engendran espejismos vacíos de todo contenido, excepto el del deseo.

Únicamente descifrando el sentido literal se abre la puerta y franquea el paso hacia los sentidos restantes: el alegórico, el tropológico y el anagógico. Una vez operada la letra —*age primum et septimum de quatuor*— se desobtura el pasaje a los otros sentidos, al más allá de ella. En ese más allá se reconcilian los cuatro sentidos de la escritura una vez que la letra es operada en su sentido literal; solo después de operada se muestra el sentido completo y cuadriforme.

Cuando ya se ha recorrido el laberinto espacial de Teseo —la historia policial—, y el laberinto también espacial de la biblioteca, que entrama otra historia, queda, por fin, el laberinto rizomático: sin entrada ni salida, laberinto temporal en sentido estricto que se inaugura con la ecpirosis iniciada en el *finis Africae* y consume la biblioteca toda y la Abadía. El laberinto de Teseo conduce hasta Jorge de Burgos y el abad Abbone, su cómplice encubridor. El laberinto manierista de la biblioteca conduce —las tres incursiones mediante— al *finis Africae*. El laberinto temporal conduce a la experiencia del desencuentro inevitable entre el *sensus litteralis* y el *sensus anagogicus* cuando han desaparecido las mediaciones tropológica y alegórica. Solamente la tercera incursión es exitosa, y a la vez paradójica: una vez traspuesto el espejo, los nombres pierden su asidero en la letra. De allí en adelante, en *El nombre de la rosa* se apela solo al deseo como intérprete privilegiado. Irónicamente, Eco titula:²

Séptimo día — Noche: Donde, si tuviera que resumir las prodigiosas revelaciones que aquí se hacen, el tí-

2 En "Funes el memorioso" (Borges, 1994: 485-490) Borges narra el personaje de Ireneo Funes, que a causa de su memoria prodigiosa, e intentando reconstruir su pasado, nunca tuvo dificultad alguna en llevarlo a cabo, aunque cada reconstrucción de un día de su vida le insumía nada menos que veinticuatro horas. Se percibe que estaba aquejado de los mismos síntomas que Eco en el momento de titular los acontecimientos de la noche del séptimo día, que corresponden a la incursión "metafísica" en el *finis Africae*.

tulo [“el nombre”, podría leerse] debería ser tan largo como el capítulo, lo cual va en contra de la costumbre. (Eco, 1985: 561)

Entre lo que dice el *sensus litteralis* y lo que quieren decir los sentidos espirituales con el deseo como su intérprete privilegiado, media la puerta del espejo que clausura la letra tornándola sobre sí misma al devolver contra nosotros nuestros ídolos, a la vez que libera la interpretación de su sujeción literal para ir más allá del espejo en un cierto traspasamiento metafísico. Esta liberación, sin embargo, deja sin anclaje a los sentidos espirituales, de tal modo que el deseo como intérprete, y la letra, quedan a uno y otro lado del espejo, no frente a frente, sino separados por él. Guillermo y Adso, en ese preciso orden, los representan.

Es posible denominar “puerta del deseo” a la que porta el espejo, porque más allá de ella, dentro del recinto que celosamente custodiaba, los cuatro protagonistas que el séptimo día por la noche se debaten en el *fnis Africae*, buscaron qué quería decir la letra. Para el Abad Abbone quería decir “salvar el honor de la abadía presenciando en aquel lugar el suicidio de Jorge de Burgos, con el cual se sellaría la escandalosa seguidilla de crímenes” (Eco, 1985: 562). Para Jorge de Burgos quería decir “ejecutar lo que había interpretado como la voluntad de Dios: impedir que la autoridad de Aristóteles confiriese sentido inteligible a la risa” (Eco, 1985: 579-580). Para Guillermo quería decir encontrar el segundo libro de la *Poética* de Aristóteles y confirmar prácticamente todas sus hipótesis sobre lo que había ocurrido en la abadía alrededor de ese libro. Para Adso, quería decir “hallar palabras para el amor, que no discernía muy claramente de la pasión”.³

3 En el primer ingreso en la biblioteca junto con Guillermo, Adso sufre alucinaciones motivadas por

Bibliografía

- Baudry, L. (1937). *Guillelmi de Occam Breviloquium de potestate papae*. Edición crítica. Paris, Vrin.
- Borges, J. L. (1994). *Obras Completas*. Emecé, Buenos Aires.
- Bertelloni, F. (1982). *Constitutum Constantini y Romgedanke*. La donación constantiniana en el pensamiento de tres defensores del derecho imperial de Roma: Dante, Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham. *Patristica et Mediaevalia*, núm. 3, pp. 21-46.
- _____ (1997). *Para leer El nombre de la rosa de Umberto Eco*. Buenos Aires, Eudeba.
- Bouchard, N. y Pravadelli, V. (1998). *Umberto Eco's Alternative: The Politics of Culture and the Ambiguities of Interpretation*. Oxford, Peter Lang.
- Caesar, M. (1999). *Umberto Eco: Philosophy, Semiotics, and the Work of Fiction (Key Contemporary Thinkers)*. Cambridge, Polity Press.
- Coletti, Th. (1988). *Naming the Rose: Eco, Medieval Signs and Modern Theory*. Ithaca, Cornell University Press.
- Conan Doyle, A. (1988). *El sabueso de los Baskerville*. Barcelona, Aguilar.

el humo que despiden las hierbas colocadas por orden de Jorge para ahuyentar a los indeseables visitantes furtivos y es rescatado por aquél, que lo encuentra delirando frente a un ejemplar del Apocalipsis abierto en la página de la *mulier amicta sole* (Eco, 1985: 213). La segunda vez se aventura sin su maestro en la biblioteca y sin saber lo que busca (Eco, 1985: 283), pero ocurre después de haberse entrevistado con Ubertino da Casale en la capilla y de haber oído de él la admonición: "Pero debes aprender a distinguir entre el fuego del amor sobrenatural y el delirio de los sentidos. Hasta a los santos les cuesta distinguirlo" (Eco, 1985: 282). Siente un desasosiego indescriptible que lo mueve a desobedecer y entra en ella. Ya en la biblioteca —donde presiente y dice para sí *de te fabula narratur* (Eco, 1985: 294)— y frente a la imagen femenina de la *mulier amicta sole* del Apocalipsis de Juan, Adso se siente conturbado. Inmediatamente, al salir de la biblioteca y al igual que el lector ingenuo, se topa de hecho con la imposibilidad de una historia: se topa en la cocina con la muchacha y mantiene un encuentro amoroso con ella, el único amor terrenal de su vida de la que nunca supo el nombre. En la tercera oportunidad que visita la biblioteca lo hace nuevamente acompañado de su maestro, y continúa buscando pistas conceptuales, palabras para el amor, que a esta altura de los acontecimientos ya era su amor por la mujer. Allí, nuevamente al igual que la vez anterior, *de te fabula narratur* (Eco, 1985: 394).

Corti, E. (1998). Estructuras y efectos de sentido en *El nombre de la rosa*. *Stromata*, núm. 54/3-4, pp. 239-265.

Eco, U. (1985). *El nombre de la rosa*. Barcelona, Lumen-De la Flor.

_____ (1987). *Apostillas a El nombre de la rosa*. Barcelona, Lumen-De la Flor.

Haft, A. J. (1999). *The Key to The Name of the Rose*. Michigan, University of Michigan Press.

Tani, S. (1984). *The doomed Detective: The Contribution of the Detective Novel to Postmodern American and Italian fiction*. Carbondale, Southern Illinois University Press.

Capítulo 7

La Sección de Estudios de Filosofía Medieval y el comienzo de la proyección internacional de las investigaciones en el área

Claudia D'Amico

La segunda mitad del siglo XX ha sido de una riqueza inédita para la historiografía filosófica concerniente al período medieval. Comenzaron lentamente a vislumbrarse propuestas tendientes a independizar el estudio estrictamente filosófico del teológico y a abrir la perspectiva de la investigación más allá del límite del pensamiento cristiano en general y católico en particular.

En nuestro país, hacia la mitad del siglo, comenzó a estudiarse el período en el marco de las universidades nacionales. Las primeras cátedras estuvieron en manos de profesores que no solo se ocupaban del pensamiento de Tomás de Aquino sino que profesaban ellos mismos la filosofía tomista. Sin duda, el pensamiento del Aquinate era una buena carta de presentación para el pensamiento cristiano en el ámbito laico, en tanto permitía diferenciar claramente los contenidos que podían ser objeto de la argumentación racional de aquellos aceptados por la revelación. Solo para ejemplificar el clima de época me permito mencionar la reunión de importantes tomistas, entre los que se destacaron

Juan Ramón Sepich, Octavio Derisi y Leonardo Castellani, en el célebre Primer Congreso Nacional de Filosofía que tuvo lugar en Mendoza en el año 1949. Como se sabe, el Congreso declarado “nacional” reunió, sin embargo, a filósofos de todo el mundo, principalmente europeos de diversa procedencia que se encontraban por primera vez después de la Segunda Guerra, muy lejos de casa, en tierra neutral. De la larga lista de quienes asistieron o enviaron sus trabajos para la publicación en las actas —baste mencionar nombres como Gadamer, Ricoeur, Hartmann o el propio Heidegger, que no pudo viajar pero envió su adhesión y su texto—, encontramos solo unos pocos nombres de peso ligados al estudio de la filosofía medieval. Merecen destacarse el tomista italiano Cornelio Fabro y el francés Réginald Garrigou-Lagrange. Por otra parte, entre los intelectuales homenajeados encontramos el nombre del gran medievalista Martin Grabmann, quien había sido invitado, había avisado que no podía viajar debido a su edad y finalmente había muerto pocos meses antes del congreso. El discurso laudatorio estuvo a cargo del profesor de la Universidad Nacional de Córdoba, Nimio de Anquín, quien en la mención de su obra y su actividad de medievalista destacó, no solo sus estudios monográficos sino también el descubrimiento de algunas obras de autores medievales desconocidas hasta el momento, poniendo así en evidencia el carácter específico de los estudios de esta área particular de conocimientos (Nimio de Anquín, 1950: 613).

Entre los/as participantes nacionales ligados/as al pensamiento medieval que encarnaban el pensamiento tomista se encontraba también Tomás D. Casares, célebre creador de los cursos de cultura católica, y quienes serían sus continuadores: Gastón Terán, quien presentó una exposición sobre el pensamiento de Boecio (Terán, 1950), y una de las pocas mujeres participantes, María Mercedes Bergadá,

con una exposición sobre un escolástico tardío, Francisco Suárez (Bergadá, 1950). El propio Terán fundó más tarde la cátedra de Historia de la Filosofía Medieval en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, a la cual se incorporó María Mercedes Bergadá.

Atentos a este marco general, conviene ahora subrayar el desafío particular que representaba llevar adelante estudios de filosofía medieval en nuestro país y en general en nuestra región. Por una parte, representaba un reto extender los estudios más allá de los límites de la escolástica latina del siglo XIII; por otra, era necesario atender a la especificidad propia de los estudios medievales. Trascender los límites de los pensadores considerados “canónicos”, cuyos textos, por lo mismo, eran accesibles, implicaba recorrer un universo en el cual un sinnúmero de manuscritos se encontraban sin editar o en proceso de edición. Los procesos paleográficos y ecdóticos concernientes a la fijación de textos reflejan la vitalidad del área, toda vez que el material se presentaba siempre renovado; sin embargo, para los investigadores/as de la región se encontraban geográficamente muy lejanos. Esto hizo que la tarea de integración al nivel más alto de la especialidad se lograra muy lentamente. Con todo, un largo camino requiere siempre un primer paso y ese paso lo dio para nuestro país María Mercedes Bergadá.

Consciente de las limitaciones, pero con una perspectiva clara acerca del rigor de la disciplina, Bergadá funda en 1967 el primer Centro de Estudios de Filosofía Medieval de América Latina y lo asocia a la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (SIEPM). No huelga destacar que no era frecuente que una mujer en los años sesenta llevara a cabo sola esta iniciativa. Por otra parte, es necesario subrayar que la intención de Bergadá fue que el Centro naciera con proyección internacional. Desde entonces se constituyó en un ámbito de investigación que logró

que la filosofía medieval en Argentina se encaminara en la dirección de los estudios histórico-filológicos en decidida relación con otros centros del mundo. De hecho, Bergadá se contactó con muchos especialistas europeos que rápidamente expresaron su interés por el Centro de Buenos Aires: Fernand van Steenberghen, Albert Zimmermann y especialmente Jean Danielou. Bergadá se propuso, en primer lugar, constituir una biblioteca y lo hizo en el comienzo con sus propios libros. Construyó al mismo tiempo una hemeroteca que contaba con importantes publicaciones europeas obtenidas por obsequio, pues no se contaba con recursos para suscripciones. El Centro funcionó en un pequeño espacio de la sede de la Facultad de Filosofía y Letras situada en la calle 25 de Mayo al 200, que luego se fue ampliando hasta lograr contar con dos grandes salas para libros, revistas y el dictado de seminarios. Una de las salas, años más tarde, albergaría completa la biblioteca de Vicente Fatone, con volúmenes inhallables e impresionantes tablillas de palimpsestos.

El Centro se constituyó en un lugar de trabajo para muchos investigadores e investigadoras locales que desde allí pudieran proyectarse internacionalmente. Hoy parece sencillo, pero en años en que las comunicaciones eran por correo y los libros encargados a Europa llegaban en barco era toda una proeza de verdadera pionera. Por fin, la adquisición de un micro-lector para la lectura de microfilms abría la maravillosa posibilidad de leer manuscritos en el sur del sur de América.

En 1970 la propia Bergadá publica con el sello del Centro una *Contribución bibliográfica para el estudio de Gregorio de Nyssa* y poco después su traducción del *De hominis opificio*. Si bien la producción de Bergadá se concentró en el pensamiento del Niceno (1968, 1970, 1990 y 1996), su actividad docente la condujo a publicar traducciones de autores

escolásticos como Tomás de Aquino (1951) y de medievalistas europeos contemporáneos como Jolivet o Maritan, a fin de volver accesible a los alumnos/as las principales discusiones que se llevaban a cabo en el área.

En 1975 funda la revista *Patristica et Mediaevalia*, cuyo primer número cuenta con artículos científicos de investigadores del Centro. En esta primera publicación debe ser destacado algo inédito en la región: aparece la edición crítica anotada de un texto breve, a cargo de Omar Argerami: el *De aeternitate mundi* de Iohannis Peckham. También en ese volumen se encuentra un artículo de Bernardo Carlos Bazán, especialista en el siglo XIII, profesor en Mendoza y editor en Louvain de *Quæstiones in tertium De anima - De anima intellectiva - De aeternitate mundi* de Siger de Brabante (1972). El volumen incluye además una sección llamada “Fichero de revistas” en cuya presentación resulta claro cuál era la proyección que Bergadá pensaba para el Centro y la revista. Escribe que su objetivo principal es “... prestar una colaboración a los estudiosos de la filosofía patristica y medieval en nuestro país y en los demás países latinoamericanos, donde casi nunca es cosa fácil tener acceso a una cantidad suficientemente amplia de revistas especializadas...”. Y agrega: “... a fin de ofrecer a nuestros lectores un panorama de cuáles son hoy los principales temas de controversia en nuestro campo. Esperamos que este trabajo sea de utilidad para nuestros colegas y contribuya a despertar el interés de los jóvenes investigadores”. A partir de entonces y hasta hoy, el Centro y la revista son el principal órgano de difusión de estudios de filosofía medieval con proyección internacional en Latinoamérica. Además de su biblioteca, que fue creciendo a lo largo de los años, se destaca su hemeroteca, que a fuerza de canje y tesón pretende estar actualizada.

Entre esos “jóvenes investigadores” mencionados por Bergadá se encontraban aquellos/as a los cuales bastante

tempranamente los mayores intentaban pasarles la posta, Francisco Bertelloni y Silvia Magnavacca. Después de un lapso de tiempo relativamente breve bajo la dirección de Omar Argerami, un joven Francisco Bertelloni se hizo cargo de la dirección del Centro hacia 1985-1986.

Se unieron al Centro un joven latinista, Antonio Tursi, quien ingresaba también como auxiliar de la cátedra de Filosofía Medieval; Daniel Di Liscia, quien hiciera después su doctorado en Alemania, y también, como auxiliar, la autora de estas líneas. Sentíamos gran admiración por nuestros maestros y, sobre todo, un gran sentido de pertenencia. Estar en el Centro nos permitía tener contacto con investigadores ya consagrados que venían de vez en cuando, como el anselmiano Eduardo Briancesco o el gran especialista en el período carolingio, Gustavo Piemonte, quien a fines de la década de 1980 dictó en el Centro un célebre seminario anual sobre Escoto Eriúgena. Por su parte, Silvia Magnavacca comenzaba a trascender las fronteras con sus estudios acerca de la influencia de los autores de la Patrística en el Renacimiento italiano.

Las referencias podrían multiplicarse. Con todo, en lo que sigue me concentraré en la tarea de investigación del director del Centro por más de tres décadas, Francisco Bertelloni, a quien se dedica este volumen de homenaje. Si bien muchas de las menciones se repetirán en otras contribuciones, la intención en este caso es mostrar el desarrollo de una vida académica que se inició profesionalmente en el Centro fundado por Bergadá y a quien él dio su propia impronta marcadamente filosófica.

Después de graduarse en la Universidad de Buenos Aires, Bertelloni completó su formación en Europa; primero en Italia, luego en Alemania. Puntualmente en Friburgo tomó contacto con profesores de filosofía medieval —en especial con el gran estudioso del aristotelismo medieval

Charles Lohr—, en cuyos cursos accedió, según él mismo suele contar, a una perspectiva histórico-genética de las ideas filosóficas medievales. Al regresar, Bertelloni trajo el “método” y creo que esto es lo que dejó marcado en quienes han sido sus discípulos/as directos/as y en quienes, sin serlo, trabajamos muy cerca de él. El “método”, si bien consiste fundamentalmente en procurar la reconstrucción de la evolución del pensamiento medieval tomando en consideración, además de sus vertientes doctrinales, las circunstancias históricas y culturales del período, nunca pierde de vista el horizonte filosófico que atiende a la génesis de las ideas. Para Bertelloni y desde allí para todos/as los/as investigadores/as que trabajamos en el Centro, después convertido en Sección de Estudios de Filosofía Medieval, nunca hubo una oposición entre lo histórico, lo filológico y lo sistemático. La complementación entre el texto y el contexto se considera siempre al servicio de las ideas.

Las primeras producciones de Bertelloni ya pusieron de manifiesto esta perspectiva. Comenzó realizando estudios sobre uno de los problemas filosóficos más decisivos del período, el problema de los universales, cuya evolución reconstruyó desde la Antigüedad (Aristóteles), el neoplatonismo (Porfirio) y la Antigüedad Tardía o los albores de la Edad Media (Boecio), mostrando la relevancia de esas posiciones clásicas en la redefinición medieval del problema, especialmente en la *Logica ingredientibus* de Pedro Abelardo, considerado como precursor de las posiciones nominalistas que eclosionaron en la escolástica tardía (Bertelloni, 1986a, 1987, 1988, 1995a y 1997a).

Al mismo tiempo o todavía más tempranamente, Bertelloni había comenzado a interesarse en problemas de filosofía política medieval, que es el campo en el cual sus trabajos han logrado posicionarse como bibliografía citada y consultada a nivel internacional. Ese interés en la

filosofía política resultó en el abordaje de varios tópicos. En primer lugar, un grupo de artículos dedicados a la *Donatio Constantini* (Bertelloni 1982, 1983-1984 y 1985a) o específicamente a determinados autores como Dante (1981), Marsilio de Padua (1985b, 1986b) y Guillermo de Ockham (1986c), en los que se percibe una orientación hacia el estudio de las argumentaciones que en los tratados eclesiológico-políticos medievales justifican la independencia del poder temporal respecto del espiritual. En este caso, Bertelloni intentó mostrar que el proceso de separación del orden temporal respecto del espiritual implicó una paulatina secularización del orden político y, al mismo tiempo, facilitó el surgimiento de lo que más tarde sería el Estado moderno.

Siguió un largo período dedicado a estudiar la preparación de la recepción de la *Política* de Aristóteles en el mundo intelectual de la Edad Media latina en el siglo XIII; de este período surgieron una gran cantidad de trabajos en los cuales puso de manifiesto las dificultades que, hasta el siglo XIII, encontró la política como disciplina para adquirir estatus científico y, consecuentemente, para ocupar un lugar dentro del esquema tripartito de la llamada *philosophia practica* (1993, 1994, 1995b, 1995c, 1996a y 1996b).

Bertelloni logró reconstruir los principales momentos de la historia intelectual tardo-antigua y medieval —desde los comentaristas neoplatónicos de Aristóteles hasta Alberto Magno— en los que el vocablo “política” fue asumiendo significados diferentes entre sí hasta adquirir, en la segunda mitad del siglo XIII, un contenido conceptual muy definido que logró imponerse en el discurso de la teoría política, reemplazando definitivamente un contenido predominantemente jurídico de la política (1998).

En un tercer momento, Bertelloni desplazó su interés hacia la reconstrucción de las bases filosóficas de la teoría política medieval. De ello surgieron trabajos que mostraron

en modo en que algunas categorías y conceptos filosóficos provenientes del mundo clásico o forjados por la misma escolástica fueron utilizados por la teoría política medieval a efectos de fundamentar el “orden político”. En este caso son predominantes los trabajos que destacan el uso teórico-político de modelos causales, a veces de tradición aristotélica, a veces de origen neoplatónico (1997b, 2004, 2005a, 2005b).

Por último, debe destacarse la temática más reciente a la que se ha dedicado Bertelloni: las oscilaciones de la teoría política medieval entre la tradición comunitarista y el individualismo moderno. En este caso, ha mostrado que a partir de Tomás de Aquino la teoría política explicó el surgimiento del Estado u orden político utilizando dos modelos: por una parte, utilizó el modelo aristotélico clásico según el cual la *pólis* a) garantiza el logro del fin último y la realización plena del hombre; b) es la realización de una perfección o entelequia natural del hombre; c) es expresión de un paradigma vinculado a la eticidad y a la racionalidad humanas; d) es la apoteosis del ámbito de lo público en oposición a lo privado (el *oikos*). Pero por la otra, la teoría política medieval utilizó simultáneamente un modelo protomoderno, distinto del aristotélico, que caracteriza el surgimiento del orden político a) como resultado de las necesidades de la vida y de la conservación del individuo; b) como predominio de lo privado sobre lo público; c) como tránsito desde un estadio de conflictos interindividuales hacia un estadio de neutralización de esos conflictos mediante el ejercicio de vínculos de dominio. Esa dualidad muestra que la teoría política medieval se mueve como en una suerte de *pendant* entre tradición clásica y modernidad protoburguesa (2007, 2009, 2010).

La breve referencia a su trabajo tiende solo a subrayar hasta qué punto el director de un espacio de investigación puede dejar su huella.

Durante las últimas décadas, la Sección de Estudios de Filosofía Medieval es el lugar que convoca a los principales referentes del área. Hay una multiplicidad de proyectos radicados allí de muy diversa índole acreditados por distintas instituciones: la propia universidad (UBACyT), la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica (PICT-ANPCyT) y el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (PIP-CONICET). Se sucedieron proyectos bilaterales (por ejemplo, con CAPES de Brasil o DAAD de Alemania) e investigadores/as formados/as y en formación han realizado estancias en centros del más alto nivel en todo el mundo.

Cabe agregar que además de todas las actividades con reconocimiento institucional, la Sección es hoy un lugar vital que reúne grupos de estudio o de lectura permanente compuesto por docentes y estudiantes acerca de un tema o un autor medieval con un espíritu de completa horizontalidad. Esto también tiene que ver con la impronta de la dirección. Francisco Bertelloni no solo nunca fue un obstáculo para ninguna propuesta, sino que ha sido y sigue siendo un gran facilitador que hace de la Sección el lugar de todos y todas. Vayan en estas pocas líneas mi propio agradecimiento y el de todos sus miembros.

Bibliografía citada

Bergadá, M. M. (1950). El aporte de Francisco Suárez a la filosofía moderna. *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía* III, pp. 1921-1926. Buenos Aires, Universidad Nacional de Córdoba.

_____ (1968). La concepción de la libertad en el *De hominis opificio* de Gregorio de Niza. *Stromata - Ciencia y Fe*, XXIV, núm. 2-4.

_____ (1970). El puesto del hombre en el cosmos en el *De hominis opificio* de Gregorio de Niza. Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, Dirección General de Publicaciones.

- _____ (1990). La crítica de la esclavitud en la *Homilía IV sobre el Eclesiastés* de Gregorio de Nissa. *Patristica et Mediaevalia*, núm. XI, pp. 69-78.
- _____ (1996). El hombre y su lugar en el mundo en la obra de San Gregorio de Nisa. *Teología*, núm. 67, pp. 7-26.
- Bertelloni, F. (1981). Filosofía política y teología de la historia en la teoría dantesca del Imperio. *Patristica et Mediaevalia*, núm. II, pp. 37-66.
- _____ (1982). *Constitutum Constantini* y *Romgedanke*. La donación constantiniana en el pensamiento de tres defensores del derecho imperial de Roma: Dante, Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham, primera parte. *Patristica et Mediaevalia*, núm. III, pp. 21-46.
- _____ (1983-1984). *Constitutum Constantini* y *Romgedanke*. La donación constantiniana en el pensamiento de tres defensores del derecho imperial de Roma: Dante, Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham, segunda parte. *Patristica et Mediaevalia*, núm. IV-V, pp. 67-99.
- _____ (1985a). *Constitutum Constantini* y *Romgedanke*. La donación constantiniana en el pensamiento de tres defensores del derecho imperial de Roma: Dante, Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham, tercera parte. *Patristica et Mediaevalia*, núm. VI, pp. 57-78.
- _____ (1985b). Acerca del lugar de los griegos en la *translatio imperii* según Marsilio de Padua. *Anales de Historia Antigua y Medieval*, núm. 24, pp. 145-158. Buenos Aires.
- _____ (1986a). *Pars destruens*. Las críticas de Abelardo al realismo en la primera parte de la Lógica *Ingredientibus*. *Patristica et Mediaevalia*, núm. VII, pp. 49-64.
- _____ (1986b). Marsilio de Padua y la historicidad de la *donatio Constantini*. *Cuadernos de historia de España*, vol. IV (Estudios de homenaje a don Claudio Sanchez Albornoz), pp. 3-24. Buenos Aires.
- _____ (1986c). Ein Fehltritt im Ockhams Empirismus? Über eine Stelle des *Breviloquiums*. *Franciscan Studies*, vol. 46, pp. 227-241.
- _____ (1987). *Pars construens*. La solución de Abelardo al problema del universal en la primera parte de la Lógica *Ingredientibus*, primera parte. *Patristica et Mediaevalia*, VIII, pp. 39-60.
- _____ (1988). *Pars construens*. La solución de Abelardo al problema del universal en la primera parte de la Lógica *Ingredientibus*, segunda parte. *Patristica et Mediaevalia*, núm. IX, pp. 3-25.

- _____ (1993). Giuridicità della politica nella riflessione degli artisti prima di 1250. *Veritas*, vol. 38, núm. 150, pp. 209-217. Universidad Católica de Porto Alegre.
- _____ (1994). Politologische Ansichten bei den Artisten um 1230/1240. Zur Deutung des anonymen Pariser Studienplans: Hs. Ripoll 109, fol. 134ra-158 va. *Theologie und Philosophie*, núm. 69, pp. 34-73. Frankfurt.
- _____ (1995a). *Status... quod non est res*. Facticidad del *status* como fundamento de la universalización de lo real en Pedro Abelardo. *Mediaevalia. Textos e Estudos*, vol. 7/8, pp. 153-175. Porto (Portugal).
- _____ (1995b). Presupuestos de la recepción de la *Politica* de Aristóteles. Domínguez, F., Imbach, R., Pindl, Th. y Walter, P. (eds.), *Aristotelica et Lulliana Magistro Doctissimo Charles H. Lohr septuagesimum annum feliciter agenti dedicata*, pp. 35-54. Martinus Nijhoff, The Hague.
- _____ (1995b). Giuridicità della politica nella riflessione degli artisti prima di 1250. Bazán, B. C., Andújar, E. y Sbrocchi, L. G. (eds.), *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge: Actes du IXe Congrès international de Philosophie Médiévale: Ottawa, du 17 au 22 août 1992*, vol. I, pp. 333-341. Nueva York, Legas.
- _____ (1996a). El surgimiento de la *scientia politica* en el siglo XIII. Reconstrucción histórica de un nuevo espacio conceptual. Bertelloni, F., Zurutuza, H. y Botalla, H. (comps.), *El hilo de Ariadna. Del tardo antiguo al tardo medioevo*, pp. 175-208. Homo Sapiens, Rosario.
- _____ (1996b). *Regimen ipsius - Regimen alterius*. Individuum und Gesellschaft in den Quellen des Prologus zu *Super Ethica* des Albertus Magnus. Aertsen, J. y Speer, A. (eds.), *Individuum und Individualitaet im Mittelalter (Miscellanea Mediaevalia 24)*, pp. 479-492. Berlín - Nueva York, Walter de Gruyter.
- _____ (1997a). Nota sobre la tipología onto-gnoseológica del universal en el segundo comentario de Boecio a la *Isagogé* de Porfirio. *Cadernos de historia e filosofia da ciência*, vol. 7, pp. 55-72. Campinas, Brasil.
- _____ (1997b). El uso de la causalidad en la reflexión política de fines del siglo XIII y principios del siglo XIV. *Seminarios de Filosofía*, vol. X, pp. 115-143. Santiago de Chile.
- _____ (1998). El lugar de la *politica* dentro de la tripartición de la *philosophia practica* antes de la recepción de la *Politica* de Aristoteles. *Veritas*, núm. 43, pp. 563-576.
- _____ (2004). Anwendung von Kausalitätstheorien im politischen Denken von Thomas von Aquin und Aegidius Romanus. *Politische Reflexion in der Welt des späten Mittelalters. Political Thought in the Age of Scholasticism: Essays in Honour*

of Juergen Miethke (Studies in Medieval and Reformation thought), pp. 85-108. Leiden, Brill.

_____ (2005a). Algunas reinterpretaciones de la causalidad final aristotélica en la teoría política medieval. *Cadernos de Historia e Filosofia da Ciencia*, XV, pp. 343-372.

_____ (2005b). "Sobre las Fuentes de la bula *Unam Sanctam*. Bonifacio VIII y el *De ecclesiastica potestate* de Egidio Romano". *Pensiero Politico Medievale*, vol. II, pp. 89-122.

_____ (2007). Nähe und Distanz zu Aristoteles. Die neue Bedeutung von *civitas* im politischen Denken des 13. bis XV. Jahrhunderts: zwischen Thomas von Aquin und Nikolaus von Kues. *University, Council, City, Intellectual Culture on the Rhine (1300-1550)*, pp. 324-347. Turnhout (Bélgica), Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale.

_____ (2009). Una resignificación protomoderna del Estado (= *regnum*) en el tratado *De potestate regia et papali* de Juan Quidort de París. *Scripta medievalia*, núm. 2, pp. 55-84.

_____ (2010). Selbsterhaltungstrieb, *Princeps, Lex* und *Ius* im Traktat *De potestate regia et papali* des Johannes Quidort. Fidora, A., Lutz Bachmann, M. y Wagner, A. (eds.), *Lex und Ius. Beiträge zur Begründung des Rechts in der Philosophie des Mittelalters und der frühen Neuzeit*, pp. 175-194. Stuttgart, Fromman-holzboog.

De Anquín, N. (1950). Martín Grabmann. *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, I, pp. 611-613. Universidad Nacional de Córdoba.

Gilson, E. (1929). Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, núm. 4, pp. 4-149.

Siger de Brabant (1972). *Quæstiones in tertium De anima - De anima intellectiva - De æternitate mundi*. Bazán, C. (ed.). Lovaina - París, Publications Universitaires et Béatrice-Nauwelaerts.

Terán, G. (1950). Boecio, filósofo medieval. *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, III, pp. 2057-2060. Buenos Aires.

_____ (1968) Van Steenberghen y su reajuste de la filosofía del siglo XIII. *Sapientia*, vol. XXIII, núm. 87, pp. 59-66.

Tomás de Aquino (1951). *Suma contra gentiles*, 4 vols. Trad. de M. M. Bergadá. Introducción, revisión y notas de I. Quiles. Buenos Aires, Club de Lectores.

Capítulo 8

Transmutación y movimiento según el tiempo en Jacques Legrand

(*Compendium utriusque philosophie* IV, 1-2)

Daniel A. Di Liscia*

Introducción

Continuando críticamente la obra de Aristóteles, los filósofos tardo-medievales ponen el concepto de “movimiento” en el centro de sus investigaciones sobre la naturaleza: “*Ignorato motu necesse est ignorare naturam*” dice el famoso florilegio conocido como *Auctoritates Aristoteles* (J. Hammesse, 1974: 148, sent. 95). El movimiento, como lo subraya una de las “verdades” del texto que luego veremos siguiendo el mismo florilegio, está directamente vinculado al tiempo: “*Quinta veritas <est> quod omnis motus fit in tempore, ut patet 6° Phisicorum, quia tempus sequitur motum et qui non apprehendit tempus non apprehendit motum, ut dicitur 4° Phisicorum*” (lín. 101-102). Ahora bien, el tiempo, en el sentido de la *sucesión*, como lo entiende la escolástica (Maier, 1955: 47-48),

* Este trabajo ha sido realizado en el marco de mi proyecto “Integration und Transformation in der spätmittelalterlichen Naturphilosophie: Jacques Legrands aristotelisches *Compendium utriusque philosophie*” financiado por la Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG, Projektnummer 282682744). Para más información: <<https://gepris.dfg.de/gepris/projekt/282682744>>.

no solamente asume una función central en la definición del movimiento, sino que, además, es un criterio determinante para distinguir entre dos grupos básicos de transmutación, una que ocurre *in tempore* y otra que tiene lugar *in instanti*. Es evidente que bajo esta referencia mutua entre movimiento y tiempo yace una serie de problemas que son de difícil solución y que, no obstante, se refieren al núcleo mismo de la filosofía natural escolástica.

El objetivo central de este breve trabajo es presentar sumariamente la particular interconexión entre estos dos conceptos, *transmutación* y *tiempo*, en dos capítulos de una obra poco estudiada de Jacques Legrand, un autor de fines de la Edad Media. En la primera sección daré algunas informaciones básicas sobre su vida, su obra y el texto a tratar aquí. En segundo lugar, explicaré algunas de sus ideas fundamentales relacionadas con los dos conceptos antes mencionados. Por razones de espacio me concentraré en aquellos aspectos en los cuales nuestro autor cree poder agregar algo nuevo a la física aristotélica. Finalmente ofreceré, a manera de conclusión, algunas observaciones tendientes a situar el *Compendium* dentro del contexto correspondiente y a poner de relieve su significación y originalidad. En la parte final de esta contribución, el lector encontrará una edición provisoria del texto aquí presentado.

Jacques Legrand y su *Compendium*

Algunos pocos datos sobre la vida y la obra de Jacques Legrand (aprox. 1360-1418) están bien justificados, especialmente porque es un caso típico de un “ilustre desconocido” de la filosofía tardo-medieval.

Los primeros años de su vida están todavía en la oscuridad (sigo los trabajos fundamentales de Roth, 1957

y Beltrán, 1967 y 1974). Legrand nació en Toulouse entre 1360 y 1370. Allí mismo ingresó al monasterio de la Orden de los Eremitas de San Agustín, la orden a la que pertenecerá durante toda su vida y en cuyo *studium generale* local adquirió su formación elemental. De aquí pasó al *studium generale* de París, donde obtuvo su *magisterium* probablemente antes de 1412.

Legrand llegó a ser una personalidad importante dentro de su orden y de la política eclesiástica. En 1408 formará parte de la legación destinada a negociar con el papa Benedicto XIII su renuncia en el próximo concilio. Sobre todo, alcanzó merecido renombre como predicador en la corte real. No siempre para contento de todos. En su sermón de 1405 ante la reina de Francia —Isabel de Baviera, una Wittelsbacher— Legrand denuncia la vida disipada de la corte, en la cual, entre otras cosas, “*noctes vertunt in diem*” (Roth, 1957: 316). Poco después, en un no menos famoso sermón, Legrand amonesta al mismísimo rey Charles VI (llamado “*le Bien-Aimé*” pero también, como se sabe, “*le Fou*”) por querer aumentar los impuestos para favorecer una vida privada llena de lujos y banalidad en lugar de emplear ese dinero a fin de fortalecer el poder militar del reino. Luego del asesinato del Duc d’Orléans en 1407 (a quien Legrand también, sin nombrarlo, se había referido poco favorablemente) y de la muerte de su benefactor, Michel de Creney (*aumonier* del rey y, desde 1389, nada menos que su confesor), en 1409 Legrand se convierte en uno de los grandes defensores parisinos de los Armagnacs contra el avance de los Bourguignons. Son épocas de gran crisis política, de guerra civil, las que Legrand vive y protagoniza.¹ En mayo de 1412 —ya se anuncia Azincourt/Agincourt— formará parte de la tercera legación enviada a continuar las negociaciones con

1 Sobre la llamada “*maudite guerre*” cfr. Schnerb (1988).

Inglaterra. A partir de entonces, ya se pierden las huellas de Jacques Legrand. Algunos autores (Roth, 1957, 319) señalan que murió entre 1422 y 1425 y fue sepultado en la iglesia agustiniana de Paris.

Legrand, un contemporáneo de Pierre d'Ailly y Jean Gerson, fue también un escritor prolífico, algunas de cuyas obras alcanzaron una inusual difusión. Su interés central no fue nunca la lógica, la física o —menos todavía— las matemáticas, sino la teología y, sobre todo, la filosofía moral. De su obra más importante, el *Sophologium* (o *Sophilogium*), se conocen más de ciento diez manuscritos. Ella fue, además, impresa varias veces e incluso traducida a lenguas romances. El mismo Legrand tradujo una parte del *Sophologium* al francés (con algunas modificaciones importantes) que alcanzó también gran difusión bajo el nombre de *Livre des bonnes meurs*.²

Hasta ahora se conoce tan sólo una única obra de filosofía natural de Legrand, el llamado *Compendium utriusque philosophie*. Se trata de una obra extensa conservada en dos manuscritos: **G** = Genova, Biblioteca Berio, C.F.53, ff. 2r-235v, y **P** = Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 6752, ff. 4r-236r. En el marco de los estudios dedicados al aristotelismo tardo-escolástico y renacentista, la obra ha recibido poca y despareja atención. Así, por un lado, tenemos un Legrand realmente famoso como personalidad política e intelectual, autor de una de las obras más leídas de su época. Por otro, tenemos el Legrand autor del *Compendium*. Charles Lohr (2013: 229), por ejemplo, incluye una brevísima mención a Legrand en sus repertorios, pero omite precisamente este texto ya mencionado y suficientemente descrito nada menos que por Lynn Thorndike en 1931.³

2 Un repertorio bibliográfico muy bien hecho se encuentra en el artículo antes citado de Beltrán (1974) y sobre todo en la presentación en línea: <<https://arlima.net/no/59>> (consulta: 5-4-2020).

3 Di Liscia (2017) contiene ulteriores referencias bibliográficas como así también una edición de los primeros capítulos de la obra empleando ambos manuscritos.

El título general de la obra, sobre todo en conexión con algunas observaciones del proemio (publicado a partir de P en Lohrmann, 2008: 238-39) da lugar a confusión, como si se tratase de dos filosofías. Pero el contenido del *Compendium* es claro. Se trata de una presentación del conjunto de la filosofía natural vigente en seis libros, siguiendo de manera bastante laxa el orden del corpus aristotélico e integrando otros materiales; algo que responde tanto a un propósito escolar-didáctico (Legrand dice haber preparado este texto para ayudar a los estudiantes a leer Aristóteles) como a los propios intereses del autor. Así, por ejemplo, como ya lo había mostrado suficientemente Thorndike, el *De mineralibus* de Alberto Magno es una fuente importante del *Compendium*. Al mismo tiempo, la insistencia en la temática de la perfección de las especies (*perfectio specierum*) es algo que debe atribuirse a Legrand mismo y a la orientación temática dentro de su orden (este tema es abordado con más detalle en Di Liscia, 2021).

En esta apretada síntesis será de utilidad mencionar todavía una característica específica de este “manual” de filosofía natural, que es relevante para el tema que voy tratar. Legrand acentúa la importancia de una comunicación fluida entre física y metafísica:

Nam considerationes phisice et metaphisice, cum sint speculative rationabili, possunt adunari, quinimmo difficulter possunt ab invicem separari quando precipue aliqua materia debet profundari. (B, f. 12r; P, f. 4r)

Uno de los dos ejemplos que ofrece es inmediatamente relevante para nuestro tema:

Nam cum philosophus naturalis considerat de motu | locali utrum sit successivus, bene etiam congrueret

investigare quid sit talis motus et utrum distinguatur a re mobili. Prima tamen consideratio pertinet philosophie naturali et secunda metaphisice. (B, f. 12r; P, f. 4r)

El físico, por tanto, se ocupa del problema de si el movimiento local es o no sucesivo, es decir, de su carácter temporal. Complementando esta investigación física, el metafísico podrá también indagar en qué medida el movimiento se distingue de la cosa movida, una temática entonces usualmente discutida a partir de Ockham (Maier, 1949: 9-25; 1958: 61-143). Para Legrand, estas perspectivas no solamente son compatibles sino que también se auxilian mutuamente.

Transmutación y tiempo

En el libro IV del *Compendium*, Legrand ofrece un tratamiento sintético de varios de los conceptos fundamentales de la filosofía natural aristotélica: los tipos de cambio y movimiento, los problemas típicos sobre *maxima et minima*,⁴ el infinito, el tiempo, el lugar, el vacío. En general se trata de un resumen crítico de los libros III y IV de la *Physica*, complementando con los pasajes correspondientes del *corpus* (sobre todo de *De anima*, *De caelo* y *De generatione et corruptione*) y los requerimientos de la filosofía y teología tardo-medieval.

Legrand comienza la parte IV de su obra presentando el concepto de “mutación” o “transmutación”. Ello le permite situar su presentación a un grado más alto de generalidad que el de un comentario habitual a la *Physica*. El primer capítulo, el más interesante para nosotros, contiene una discusión general sobre el criterio mismo de acuerdo al cual

4 Legrand sigue de cerca las reflexiones de Albert von Sachsen; *cfr.* Di Liscia (2014).

las transmutaciones han de ser clasificadas; a éste le sucede en los dos capítulos siguientes una serie de sentencias generales (“*veritates*”) que Legrand explica brevemente (por razones de espacio he limitado el texto solamente a las nueve primeras correspondientes al segundo capítulo). Veamos las ideas centrales aquí expuestas.

Transmutatio o más simplemente *mutatio* (“cambio”) es el término general para referirse a todos los movimientos y transmutaciones. En general, hay que distinguir dos tipos básicos: la mutación que tiene lugar *in instanti* y “otra que es sucesiva”, es decir que tiene lugar *partiabiliter in tempore*. Este es el tipo de mutación que comúnmente se denomina “movimiento” (*motus*). De acuerdo con esta idea central, estamos en condiciones de establecer las especies que forman parte del género *transmutatio*. Legrand repite aquí la doctrina habitualmente aceptada según la cual hay cuatro tipos básicos de acuerdo con las categorías de la sustancia, la cantidad, la calidad y el lugar. Así tenemos, correspondientemente, la transmutación llamada generación y corrupción, el cambio cuantitativo (Legrand diferencia muy bien entre el aumento y disminución de la rarefacción y condensación, es decir cuando hay realmente una variación en la cantidad la materia, o simplemente el cambio de volumen), la alteración y, finalmente, el cambio local. Solamente las tres últimas transmutaciones son en sentido estricto *motus*. Por supuesto, dada la dirección del cambio, habrá en total ocho posibilidades. Hasta aquí el resumen de la doctrina aristotélica básica.

Legrand, no obstante, no se conforma con ella. Según él, hay otras transmutaciones que Aristóteles no menciona, tales son: la creación, la aniquilación, la duración, la multiplicación, la transustanciación y la “transaccidentación”. Legrand no se detiene más que en las tres primeras. Con respecto a las dos primeras, Legrand explica primero que

usualmente se entienden la creación como una “producción a partir de nada (*de nihilo*)”, mientras que la aniquilación sería “una mutación de algo en nada (*in nihilum*)”. De acuerdo con este *modus loquendi communis*, la diferencia entre *generatio* y *creatio* está dada por la necesidad o no de un sujeto previo. En efecto, en —por así decirlo— “doctrina aristotélica pura” nada se genera de nada, siempre es necesario un sujeto previo sobre el cual tiene lugar el cambio. Lo mismo en la dirección opuesta. Legrand modifica levemente este principio. Según él, la creación es la producción de una cosa a partir de nada sin necesidad de presuponer un sujeto a partir del cual o en el cual este cambio tenga lugar. El ejemplo que da es importante: “Aunque el alma racional sea creada en el cuerpo, ello no ocurre por necesidad de la creación sino tan solo a causa de la voluntad divina de ordenación” (lín. 28-29). En definitiva: sí, el alma racional es creada en un cuerpo, pero no porque esto sea el resultado de un proceso de cambio que supone un sujeto, sino únicamente a causa de la voluntad divina. Aparentemente, según Legrand toda la cuestión es, no obstante, una cuestión física, no teológica, que en buena medida ya habría sido anticipada por Aristóteles mismo.

Todavía más interesante es su breve discusión del concepto de *duratio*. ¿De qué se trata? Según Legrand, nada menos que de un nuevo tipo de movimiento. También aquí nos advierte sobre el hecho de que se trata de una consideración puramente física. Es más, uno podría preguntarse —enfatisa Legrand— cómo es posible que Aristóteles mismo no haya dicho nada al respecto cuando nosotros mismos tenemos experiencia de un tal movimiento sin la intervención de un milagro sino *de lege naturali*. De hecho, Legrand sostiene que el movimiento de duración se puede definir de la misma manera como se definen los demás movimientos, empleando alguna de las categorías, en este caso, obviamente,

el tiempo. Así, la *duratio* no es otra cosa que una mutación según el tiempo. Legrand explica esto con un ejemplo imaginario, una suerte de experimento pensado. La base de la discusión la ofrece el principio difícilmente rechazable (*maxima famossissima*) según el cual “es imposible pasar de un contradictorio en otro contradictorio sin mutación” (lín. 37-38). Ahora bien, supongamos entonces una cosa cualquiera que no estuviera sujeta a ninguna de las transmutaciones antes mencionadas, es decir que no fuera generada ni corrompida, ni cambiara según la cantidad, la cualidad, o el tiempo. En tal caso, esta cosa podría seguir existiendo por un día o una hora; su duración sería distinta, aunque todo lo demás permaneciera incambiado. Entonces, si por ejemplo se tratara de “Sócrates”, uno podría decir primero “Sócrates tiene exactamente veinte años” y luego de un cierto tiempo, “Sócrates no tiene exactamente veinte años”. Ambas proposiciones, insiste Legrand, son mutuamente contradictorias y, puesto que tiene que haber un cambio y éste no puede haber sido ninguno de los casos conocidos, es evidente que esta transmutación no es sino según el tiempo y, por tanto, “que es necesario poner también este movimiento *phisice loquendo*” (lín. 44-45). Este último aspecto es importante a fin de evaluar correctamente la perspectiva general del *Compendium*. Legrand no se atribuye originalidad absoluta, sino que reconoce que la idea ya es familiar a “los teólogos”. Su contribución consiste esencialmente en acentuar el carácter físico de una tal transmutación.

El segundo capítulo retoma la clasificación básica entre mutación instantánea y temporal y expone nueve *veritates*. Legrand explica con mayor detalle solamente la primera: “todo cuerpo es móvil y todo móvil es cuerpo” (lín. 65-78). Esta sentencia es más fácil de aceptar para Aristóteles mismo que para el aristotelismo cristiano. El problema, brevemente dicho, consiste en lo siguiente: el tiempo es una

magnitud física producida por el fenómeno físico de la resistencia.⁵ La resistencia proviene del medio o del cuerpo mismo; en cualquier caso, está directamente vinculada a la materialidad de los cuerpos.

Ahora bien, el mundo cristiano medieval admite e incluso requiere más entidades que las de la física material y perceptible. Los ángeles, que son incorpóreos, pueden moverse localmente y *successive*, pero no por efecto de algún tipo de resistencia sino por propia decisión libre.⁶

Conclusiones

No es este el momento de grandes generalizaciones. Para ello es necesario un análisis de todo el *Compendium*, algo que todavía depende de la edición completa del texto. No obstante, es posible adelantar algunas observaciones que pueden resultar de utilidad para ulteriores investigaciones.

El *Compendium* de Legrand es un buen ejemplo de integración e innovación a fines de la Edad Media. Por un lado, empleando una selección de sentencias de las *Auctoritates*, el autor trata de resumir las ideas principales de la filosofía natural escolástica. Al mismo tiempo, Legrand no se somete servilmente al sistema del Aristóteles escolástico. Es cierto que sigue gran parte de sus doctrinas, pero no deja de criticarlas y, lo que es más interesante, completarlas integrando materiales difícilmente compatibles con ellas. En esta integración tiene que existir un componente teológico,

5 La idea es realmente intuitiva: a mayor resistencia, mayor tiempo. Si, por el contrario, el cuerpo se mueve con resistencia cada vez menor, cuando la resistencia tiende a cero, el tiempo también tenderá a cero. El movimiento deberá tener lugar en un instante, algo absurdo, que contradice la definición misma de movimiento.

6 Es un clásico problema de la angelología medieval. Ver sobre todo Keck (1998: 109-114), Suárez-Nani (2008) y Keck (2014).

ello es casi inevitable. Tal vez sea este trasfondo de teología latente lo que lleva a Legrand a afirmar una afinidad y comunidad de intereses entre física y metafísica. Como quiera que esto sea, lo cierto es que Legrand, partiendo de la teología y afirmando la importancia de la metafísica, sostiene la existencia de un nuevo tipo de movimiento, el movimiento según el tiempo o *duratio* que él considera que pertenece estrictamente a la física.

La edición del texto

Para la edición de los dos primeros capítulos de la cuarta parte del *Compendium* de Jacques Legrand he utilizado los dos manuscritos antes mencionados. Estudiando el aparato crítico, el lector podrá ver que la mayoría de las veces he optado por la lectura que ofrece P, aunque, en general no hay razón para preferirlo a G. Muchos pasajes son equivalentes en el significado, aunque puedan diferir en la formulación. Además, cabe destacarlo, P también contiene errores serios, aunque, causalmente, en menor cantidad en estos dos capítulos (por ejemplo en P falta la formulación de la “secunda veritas” expuesta en el capítulo 2).

En notas al pie con el símbolo ‘*’ he incorporado referencias a todas las fuentes explícitas. Los autores citados, excepto dos autorreferencias al *Compendium*, son Aristóteles y, solamente dos veces, Averroes. Parece ser evidente que Legrand empleó un florilegio tardo medieval, muy probablemente las *Auctoritates Aristotelis*, editadas y estudiadas por Jacqueline Hamesse (1974). Por este motivo, he incorporado la referencia a la página de esta edición y, entre paréntesis, a la sentencia correspondiente. La conexión con este florilegio es evidente no sólo en la literalidad de la mayoría de las sentencias empleadas, sino sobre todo en aquellos casos que no

son directamente verificables en los textos de Aristóteles. Entre corchetes angulares simples he agregado algunas palabras o enumeraciones para aligerar la lectura.

Capitulum 1: De speciebus transmutationis in generali

| G 105r, P 96v | Sequitur quartus liber cuius primum capitulum (est) de speciebus transmutationis in generali.

Transmutatio est genus⁷ ad omnes motus et mutationes. Verum est tamen quod isti duo termini
5 “transmutatio” et “mutatio” apud philosophos pro
sinonimis habentur | G 105v |. Iste vero terminus “motus”
pro solis mutationibus successivis stare invenitur.
Unde in generali distinctione dicere possumus quod
10 mutatio seu transmutatio est duplex: (a) quedam est
instantanea seu momentanea, que fit in instanti; (b) alia
est successiva, que fit partibiliter et in tempore, et illa
communi nomine dicitur motus, ut dictum est.

Insuper aliter distinguere possumus quod trans-
mutationis multe sunt species. Nam (a) quedam est
15 transmutatio que est ad substantiam, cuiusmodi
est generatio vel corruptio. Unde licet quandoque
dicamus accidentia generari vel corrumpi, sola tamen
substantia proprie generatur vel corrumpitur. (b) Alia
est transmutatio que est ad quantitatem, cuiusmodi est
20 augmentatio, diminutio, rarefactio vel condensatio.
(c) Alia insuper est transmutatio que est ad qualitatem,
cuiusmodi est alteratio. (d) Alia autem transmutatio est
que est ad locum,⁸ que dicitur loci mutatio. Ex quibus
omnibus colligitur⁹ octo esse¹⁰ species transmutationis

7 est genus] genus est G

8 est ad locum] *om. (hom.)* G

9 colligitur] colliguntur G

10 esse] *om.* G

25 quas in diversis locis enumerat Aristoteles, ut in
sequentibus patebit.¹¹

Sunt autem alie species transmutationis quas Aris-
toteles non expressit, cuiusmodi sunt creatio,
annihilatio, duratio, multiplicatio, transsubstantiatio,
30 transaccidentatio. Quia tamen in precedentibus
ostensum est¹² quod Aristoteles tenuit vel saltem
tenere debuit secundum physicam veritatem¹³ animam
creari, ideo videtur quod creatio et annihilatio sunt
transmutationes aliquo modo physice considerationis.
35 Quia tamen ad theologiam potius spectat, ideo pro
praesenti scire sufficiat quod creatio est alicuius de
nihilo productio. Annihilatio autem¹⁴ est econtrario,
scilicet alicuius in nihilum mutatio. Unde communiter
loquentes dicunt quod per hoc differt generatio a
40 creatione,¹⁵ quia generatio¹⁶ est productio rei de aliquo,¹⁷
creatio autem de nihilo.¹⁸ Sed tamen¹⁹ non obstante
hoc modo loquendi communi, quia alias ostensum est
et in sequentibus ostendetur quod forma substantialis
producitur de | P 97r | nihilo per generationem, ideo
45 videtur quod predicta, licet sint communia, aliter
tamen sunt declaranda. Dicamus igitur quod creatio
est productio alicuius rei de nihilo²⁰ nullo tamen

11 in sequentibus patebit] ut patebit in sequentibus G

12 * * Jacobus Magnus, *Compendium ...*, Lib. III, cap. 4: *De perpetuitate anime et eius creatione* (P, ff. 93v-94v; G, ff. 63v-64r). G agrega con respecto a P un largo pasaje de media página. Es la parte final del pasaje incluido ambos manuscritos al cual Legrand refiere aquí: "Sed videre restat an debeat concedi anime intellective creatio etiam secundum physicam veritatem...".

13 tenuit ... veritatem] tenuit aut saltem secundum physicam veritatem tenere debuit G

14 autem] vero G

15 per ... creatione] creatio per hoc differt a generatione G

16 generatio] creatio G

17 aliquo] nihilo G

18 nihilo] aliquo G

19 tamen] om. G

20 productio ... nihilo] rei alicuius de nihilo productio G

subiecto necessario presupposito ex quo vel in quo
fiat. Unde, licet anima rationalis creatur in corpore,
50 hoc non est de necessitate creationis sed solum de
voluntate divine ordinationis. Et isto modo differt a
generatione, quia generatio presupponit subiectum ex
cuius transmutatione fit. Et conformiter | G 106r | ad
55 predicta potest poni differentia inter annihilationem
et corruptionem.

Ceterum motus durationis est omnino phisice
considerationis de quo tamen Aristoteles nihil
tractavit. Unde miror, quia absque miraculo talem
motum experimur etiam de lege naturali. Pro cuius
60 declaratione²¹ sciendum quod duratio nihil aliud
est nisi mutatio rei secundum tempus. Itaque sicut
imaginamur illam rem moveri localiter, quia movetur
de loco ad locum, sic etiam imaginandum est²² quod
res moveri temporaliter quando movetur de tempore
65 ad tempus. Talis autem motus potest dici duratio eo
quod concernit rei durationem. Hunc autem motum
ponere necesse est, quia alias falsificaretur maxima
famosissima que dicit²³ quod impossibile est transire
de contradictorio in contradictorium sine mutatione,
70 quia in casu quo res aliqua signaretur que non
mutaretur aliquo motu predictorum, scilicet que
non generaretur nec corrumperetur nec alteraretur
nec secundum locum mutaretur, et sic de aliis, in tali
enim²⁴ casu, si res aliqua permaneret solum per diem
75 vel per horam, certum est quod efficeretur antiquior
seu maioris durationis. Itaque ubi primo erat verum

21 cuius declaratione] quo P

22 imaginandum est] est imaginandum P

23 alias ... dicit] famosissima maxima alias falsificaretur qua dicitur G

24 enim] om. P

dicere “Sortes est viginti annorum precise”,²⁵ post²⁶ erit
verum dicere “Sortes non est precise viginti annorum”,
que sunt propositiones mere contradictorie. Et
80 quia non est possibile transire de contradictorio
in contradictorium sine mutatione et in tali casu
nulla est transmutatio, nisi secundum tempus,
concluditur igitur²⁷ quod talem motum ponere
etiam phisice loquendo est necesse. Item esto quod
85 in tali re essent aliqui alii motus, puta alterationis
vel augmentationis,²⁸ verumtamen nihil facerent
ad verificationem talium contradictariorum, quia
nec alteratio nec augmentatio facit aliquid ad
rei iuventutem vel antiquitatem, ut clarum est.²⁹
90 Ponendus est igitur³⁰ motus durationis. Hunc
igitur | P 97v | siquidem motum theologi doctores
senserunt sed nomen sibi non imposuerunt. Sed
quod³¹ senserunt patet in eorum pluribus passibus,
ubi dicunt quod sola mutatio temporis sufficit
95 ad hoc quod³² fiat transitus de contradictorio in
contradictorium. Et dant exemplum dicentes quod
deus potest nunc Sortem acceptare et immediate post
non acceptare. Istud autem exemplum theologicum
est. Sed quia in exemplis naturalibus idem motus
100 reperitur, ideo motus | G 106v | durationis est
phisice considerationis. Residuos³³ vero motus
scilicet transubstantationem, multiplicationem,

25 annorum precise] precise annorum G

26 post] postea G

27 igitur] ergo G

28 puta ... augmentationis] ut puta aummentationis vel alterationis G

29 ut clarum est] om. P

30 igitur] om. P

31 Sed quod] quod enim G

32 quod] om. P

33 Residuos] residui G

transaccidentationem³⁴ theologice considerationi remitto.

105

Capitulum 2:³⁵ De quibusdam veritatibus transmutationum in generali

110

Transmutatio, ut ex predictis colligi potest generali distinctione, duplex est. Nam quedam est (a) transmutatio³⁶ instantanea³⁷ que potest vocari³⁸ mutatio, quia sicut³⁹ dicit Aristoteles 5° *Phisicorum*⁴⁰ mutationis proprie dicte⁴¹ due sunt species, scilicet generatio et corruptio, que fiunt in⁴² instanti. (b) Alia vero est transmutatio successiva, que fit partibilter et successive in tempore, de qua dicit Commentator 4° *Phisicorum*⁴³ quod successio motus causatur ex resistentia medii vel resistentia mobili aut utriusque.

115

Predictam etiam distinctionem de transmutatione ponit Aristoteles 5° *Phisicorum*⁴⁴ dicens quod quedam fit

34 transubstantationem ... transaccidentationem] multiplicatio transubstantatio transaccidentatio G

35 ante Capitulum] sequitur *add.* G

36 transmutatio] *om.* P

37 post instantanea] *add.* que sit in instanti G

38 vocari] nomine proprio nominari G

39 sicut] *om.* P

40 * Esta es una idea típica de la física aristotélica que, al menos formulada de esta manera, es difícil de encontrar en los textos de Aristóteles mismo. La fuente bien puede ser la sentencia N° 150 de las *autoritates* (J. Hamesse, *Autoritates Aristotelis*, p. 152, al pie: *locus non inventus*) aunque, ciertamente, no puede excluirse una fuente común.

41 dicte] *om.* G

42 in] *om.* P

43 * Averroes, in *Physica* IV, *com.* 71; f. 162 A. J. Hamesse, *Autoritates Aristotelis*, p. 156 (194).

44 * Sin duda, en *Physica* V Aristóteles trata de la clasificación de los cambios o mutaciones en este libro. No obstante, no necesariamente en el sentido que aquí sugiere Legrand. Véase la nota anterior.

120 transmutatio in tempore et quedam in nontempore.⁴⁵
Verum est tamen quod ex diversis libris Aristotelis
de transmutationibus et motibus multas possumus
colligere⁴⁶ veritates.

125 (1) Quarum prima esse potest quod omne corpus
est mobile et omne mobile est corpus, ut dicitur
7° Phisicorum.⁴⁷ Hec enim veritas intelligenda est non
de omni motu sed precise de motu qui fit successive
ratione resistentie. Nam staret quod angelus qui non
130 est corpus moveretur de loco ad locum successive.
Quia tamen talis successio non proveniret a resistentia,
ideo dictum Aristotelis de motu causato a resistentia
precise intelligi debet. Si vero queratur unde provenit
successio in motu angelico ad hoc dicendum est
135 quod provenit non a resistentia, sed a libertate angeli
sic volentis moveri. Et si ulterius queritur an motus
angelicus possit habere successionem continuam vel
solum discretam, hoc siquidem declarandum erit *libro*
ultimo, ubi de angelis seu intelligentiis⁴⁸ dicitur | P 98r |.
Adhuc circa predictam veritatem dubitari potest de
140 anima rationali, que non est corpus et tamen movetur
continue et successive ad motum corporis, quia motis
nobis moventur omnia que sunt in nobis, ut dicitur
*2° De anima*⁴⁹ (et) *Topicorum*.⁵⁰ Similiter etiam dubitari
145 posset de qualibet forma substantiali, quia non est
corpus nec materia etiam. Ad ista dicendum est quod
predicta veritas intelligenda est de motu per se non

45 nontempore] non tempore 3

46 ante colligere] intelligere scr. et del. G

47 * Aristoteles, *Physica* VII 14, 223a17-20. J. Hamesse, *Auctoritates Aristotelis*, p. 156 (194).

48 * Jacobus Magnus, *Compendium ...*, Lib. VI, cap. 10: *De intelligentiis* (P, ff. 230v-232v; G, ff. 231r-233r). Aquí Legrand se refiere a los ángeles, pero no de la cuestión relativa a la continuidad o no de sus movimientos.

49 * Cf. Aristoteles, *De anima* II, 413 a 21-25; 414 a 12-13.

50 * Aristoteles, *Topica* II, 7, 113a29-30. J. Hamesse, *Auctoritates Aristotelis*, p. 324 (31).

de motu per accidens, et quia anima movetur per
accidens, imo et quecunque pars hominis movetur
per accidens,⁵¹ ideo de ipsa predicta multas intelligi
150 non debet. Et ideo dicit Aristoteles 8° *Physicorum*⁵²
quod omne quod movetur per se est divisibile in
partem moventem⁵³ et in partem motam, nam anima
movet | G 107r | et corpus movetur.

De aliis autem formis substantialibus licet non sit
155 omnino simile verumtamen, quia operatio est a forma,
ideo dicendum est quod forme prime movent et
corpus seu materia movetur. Quia tamen forme
substantiales corporee ratione corporeitatis apte nate
sunt moveri, ideo non esset magnum inconveniens
160 concedere ipsas⁵⁴ esse mobiles. Et quia dictum est
quod omne mobile est corpus, ideo concedendum
erit quod tales forme sunt corpora capiendo corpus
prout est in predicato substantie.

(2) Secunda veritas (est) quod habitibus presentibus
165 in materia, cessat motus,⁵⁵ ut patet primo *De
generatione*.⁵⁶ Hec enim veritas clara est, quia omnis
motus tendit ad habendum quod non habetur, ut
patet 3° *Physicorum*,⁵⁷ ubi dicitur quod motus est
actus entis in potentia secundum quod in potentia,
170 quia scilicet motus est actus incompletus tendens
ad ulteriorem perfectionem et in quantum est in
potentia ad ulteriorem perfectionem vocatur motus.
Et ideo specificat Aristoteles dicens “secundum quod

51 imo ... accidens] om.(hom.) G

52 * Aristoteles, *Physica* VIII, 5, 257a33-34, b12-13. J. Hamesse, *Auctoritates Aristotelis*, p. 157 (216).

53 moventem] moventis G

54 concedere ipsas] ipsas concedere G

55 Secunda ... motus] om. P

56 * Aristoteles, *De generatione et corruptione* I, 7, 324b16-17. J. Hamesse, *Auctoritates Aristotelis*, p. 168 (16).

57 * Aristoteles, *Physica* III, 201a10-ll. J. Hamesse, *Auctoritates Aristotelis*, p. 148 (99).

175 in potentia”. Ex his igitur videtur quod motus cessat
quando actus est completus et perfectus. Et ideo
dicebatur quod habitibus presentibus, cessat motus.

180 (3) Tertia veritas (est) quod non est necesse omne
movens moveri, ut dicitur 2° *De anima*.⁵⁸ Hec enim
veritas patet de primo motore, quod⁵⁹ movet et non
185 movetur, quia sicut dicitur 11° *Metaphisice*⁶⁰ deus
moveret sicut desideratum et amatum. Clarum est
tamen quod Sorte desiderante pomum quod videt,
non est necesse pomum moveri, licet etiam pomum
Sortis desiderium moveat. Non est igitur necesse
185 omne movens moveri.

(4) Quarta veritas (est) quod omne quod movetur ab
alio movetur, ut dicitur 7° et 8° *Physicorum*.⁶¹ Nam si idem
moveretur se | P 98v | ipsum tunc non esset necessarius
ordo causarum essentialiter subordinatarum, quia
190 eadem causa se ipsam movere posset; quod implicat,
quia sequeretur quod idem respectu eiusdem haberet
rationem duorum extremorum. Item sequeretur quod
idem respectu eiusdem esset prius et posterius, quia
sicut dicitur 4° *Metaphisice*⁶² movens naturaliter prius
195 est moto. Item libro *De motu animalium*⁶³ dicitur quod
movens est prius moto et generans generato et nihil est

58 * Aristoteles, *De anima* II, 2, 426a5-6. J. Hamesse, *Auctoritates Aristotelis*, p. 182 (106).

59 uod] quid G

60 * Aristoteles, *Metaphysica* XII, 7,1072 b 3. J. Hamesse, *Auctoritates Aristotelis*, p. 137 (265). El texto referido por Legrand se encuentra claramente en el libro XI de las *auctoritates*, pero no en el libro XI de la *Metaphysica* de Aristóteles sino en el XII.

61 * Aristoteles, *Physica* VII, 1, 241b24; VIII, 4, 256a2-3; 5, 256a19-20. El pasaje en Phys. VII, con “ab alio” corresponde exactamente la formulación que emplea Legrand. En el segundo pasaje, en Phys. VIII, la formulación contiene “ab aliquo”. Ambos aparecen en el florilegio ya citado: J. Hamesse, *Auctoritates Aristotelis*, p. 155 (183) y p. 157 (211).

62 * Aristoteles, *Metaphysica* IV, 5, 1010b37, 1011a1. J. Hamesse, *Auctoritates Aristotelis*, p. 122 (103).

63 * Aristoteles, *De motu animalium* 5, 700a35- b3. J. Hamesse, *Auctoritates Aristotelis*, p. 208 (5). La referencia de Hamesse al capítulo 6 de este texto es errónea.

prius se ipso. Item 2° *De anima*⁶⁴ dicitur quod nihil generat se ipsum sed bene saluat.

200 (5) Quinta veritas (est) quod omnis motus fit in tempore, ut patet 6° *Physicorum*,⁶⁵ quia tempus sequitur motum et qui non apprehendit tempus⁶⁶ | G 107v |, non apprehendit motum,⁶⁷ ut dicitur 4° *Physicorum*.⁶⁸

205 (6) Sexta veritas (est) quod omne ens naturale in movendo movetur, ut dicitur 3° *Physicorum*.⁶⁹ Hec tamen veritas intelligenda est de motu qui fit per transmutationem et successive, quia stat quod obiectum moveat sensum mediante specie intentionali et tamen obiectum non movebitur.

210 (7) Septima veritas (est) quod motus omnis recipit denominationem a termino ad quem, ut dicitur 5° *Physicorum*.⁷⁰ Cuius veritatis ratio est quia a fine denominatur res, ut dicitur 3° *Metaphisice*.⁷¹ Et quia terminus ad quem est finis transmutationis, ideo ab ipso fieri debet denominatio.

215 (8) Octava veritas (est) quod omnis motus fit de contrario ad contrarium, ut dicitur 5° *Physicorum*.⁷² Hec autem veritas intelligenda est de motu qui fit per transmutationem. Si tamen accipiatur contrarietas pro omni oppositione, tunc predicta veritas de omni
220 transmutatione intelligi potest, quia terminus a quo

64 * Aristoteles, *De anima* II, 4, 416b16-17. J. Hamesse, *Auctoritates Aristotelis*, p. 181 (90).

65 * Aristoteles, *Physica* VI, 2, 232b20. J. Hamesse, *Auctoritates Aristotelis*, p. 154 (173).

66 tempus] motum P

67 motum] tempus P

68 * Aristoteles, *Physica* IV, 11, 218b33, 219a3-8. J. Hamesse, *Auctoritates Aristotelis*, p. 151 (136).

Esta sentencia es correcta solamente según G. En P los términos "motus(m)" y "tempus" están invertidos.

69 * Aristoteles, *Physica* III, I, 201a23-25. J. Hamesse, *Auctoritates Aristotelis*, p. 148 (100).

70 * Aristoteles, *Physica* V, I, 224-b7-8. J. Hamesse, *Auctoritates Aristotelis*, p. 152 (147).

71 * Cf. J. Hamesse, *Auctoritates Aristotelis*, p. 121 (72, 73).

72 * Aristoteles, *Physica* V, 2, 226b2-3. J. Hamesse, *Auctoritates Aristotelis*, p. 153 (158).

et terminus ad quem semper habent adinvicem aliquam oppositionem.

225 Sed dubitatur, quia *primo Celi et mundi*⁷³ dicitur quod motus circularis non habet contrarium. Ad hoc dicendum est quod Aristoteles per hoc non intendit negare quin unus punctus circuli opponatur alteri localiter seu dyametaliter, quia tamen talis oppositio non est alterativa seu corruptiva. Ideo dictum est quod motus circularis non habet contrarium. Item
230 quia motus circularis procedit ab eodem in idem, ideo puncta circuli non videntur habere oppositionem eo quod idem punctus est terminus a quo et terminus ad quem, et hoc sub duplici ratione, nam est terminus | P 99r | a quo inquantum ab eo incipit motus et est
235 terminus ad quem inquantum terminat motum. Dicere ergo poterimus quod, licet in circulo non recipiatur talis opposito usquequaque sicut in linea, nihilominus possumus imaginari idem punctum sibimet opponi secundum duplicem rationem prolibatam.

240 (9) Nona veritas (est) quod principium motus est cor, ut patet 3° *De anima*,⁷⁴ ubi dicitur quod organum motus est cor. Item Commentator 7° *Phisicorum*⁷⁵ allegat Galienum dicentem vidi inquit arietem decollatum ambulare huc et illuc, et hoc non posset
245 esse si principium motus animalis esset in capite, concludit ergo quod principium motus est in corde.

73 *Aristoteles, *De caelo et mundo* I, A3, 269a24-25. J. Hamesse, *Auctoritates Aristotelis*, p. 160 (8).

74 *Aristoteles, *De anima* III, 10, 433b14-19. J. Hamesse, *Auctoritates Aristotelis*, p. 188 (172).

75 *Averroes, in *Physica* VII, com. 4, f. 309 C. J. Hamesse, *Auctoritates Aristotelis*, p. 156 (196).

Bibliografía

- Beltrán, E. (1967). Jacques Legrand prédicateur. *Analecta Augustiniana*, núm. 30, pp. 148-209.
- _____ (1974). Jacques Legrand O.E.S.A. Sa vie et son oeuvre. *Augustiniana*, núm. 24, pp. 132-160 y 387-414.
- Di Liscia, D. A. (2014). A tract *De maximo et minimo* according to Albert of Saxony. *SCIAMVS*, núm. 15, pp. 57-104.
- _____ (2017). The subject matter of Physics and Metaphysics in Jacques Legrand's *Compendium utriusque philosophie*. *Revista española de filosofía medieval*, núm. 24, pp. 249-265.
- _____ (2021). Perfections and Latitudes. The Development of the Calculators' Tradition and the Geometrisation of Metaphysics and Theology, Di Liscia, D. A., y Sylla, E. D. (eds.), *Quantifying Aristotle. The Impact, Spread and Decline of the Calculatores Tradition*, Leiden-Boston, Brill (en prensa).
- Hamesse, J. (1974). *Les Auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval. Étude historique et édition critique*. Louvain, Publications Universitaires.
- Keck, D. (1998). *Angels and Angelology in the Middle Ages*. Oxford, Oxford University Press.
- _____ (2014). Bonaventure's Angelology. Hammond, J. M. y Wayne Hellmann, J. A. y Goff, J. (eds.), *A Companion to Bonaventure*. Leiden-Boston, Brill.
- Legrand, J. (1986). *Archiloge Sophie et Livre des bonnes moeurs*. Editor: Evencio Beltran. Paris, Champion.
- _____ *Compendium utriusque philosophie*. Mss: 1) Genova, Biblioteca Berio, C.F.53, ff. 2r-235v, 2) Paris, Bibiothèque Nationale de France, lat. 6752, ff. 4r-236r.
- Lohr, Ch. H. (2013). *Latin Aristotle Commentaries I.1. Medieval Authors A-L*. Firenze, Sismel - Edizioni del Galluzzo.
- Lohrmann, D. (2008). *Motus continuus und motus perpetuus in Technik und Naturphilosophie des späten Mittelalters*. Speer, A. y Wirmer, D. (eds.), *Das Sein der Dauer*, pp. 224-243. Berlin-New York, De Gruyter.
- Maier, A. (1949). *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert*. Roma, Edizioni di Storia e Letteratura.

- _____ (1955). *Metaphysische Hintergründe der spätscholastischen Naturphilosophie*. Roma, Edizioni di Storia e Letteratura.
- _____ (1958). *Zwischen Philosophie und Mechanik*. Roma, Edizioni di Storia e Letteratura.
- Roth, F. (1957). Jacques Legrand (Jacobus Magni) († 1425). *Augustiniana*, núm. 7, pp. 313-326.
- Schnerb, B. (1988). *Les Armagnacs et les Bourguignons. La maudite guerre*. Paris, Perrin.
- Suárez-Nani, T. (2008). Angels, Space and Place: The Location of Separate Substances according to John Duns Scotus. Iribarren, I. y Lenz, M. (eds.), *Angels in Medieval Philosophical Inquiry. Their Function and Significance*, pp. 89-111. Aldershot, Ashgate.
- Thorndike, L. (1931). An Anonymous Treatise in Six Books on Metaphysics and Natural Philosophy. *The Philosophical Review*, núm. 40, pp. 317-40. Incorporado luego en: *A History of Magic and Experimental Science*. New York, Columbia University Press, 1923-1958, 8 vols., vol. III (1934), pp. 569-84.

Capítulo 9

El legado del pensamiento político medieval

Un estado de la cuestión

Carolina Julieta Fernández

En los estudios sobre el pensamiento político del Medioevo Tardío se suele preguntar de una u otra manera qué legó este al pensamiento político de la Modernidad, qué líneas de continuidad y de ruptura existieron entre ambos y cuáles son los criterios mismos para caracterizarlos y distinguirlos entre sí. Para hacer una síntesis exhaustiva de las principales visiones que ha habido sobre estas cuestiones en casi un siglo y medio de historiografía académica debería tomarse en consideración una bibliografía fuera de duda inabarcable. Con todo, es posible hacer un mapa o una clasificación crítica de las principales posiciones, tomando en cuenta estudios previos que han perseguido el mismo objetivo (Burns, 2007 [1988]: 649-652; Bertelloni, 1992a; Miethke, 2000; Nederman, 2009: 1-60).¹ Dividiré esta exposición en una primera parte que va desde fines del siglo XIX hasta los años setenta y una segunda parte que va desde las últimas décadas del siglo XX hasta la

¹ El primer artículo de corte netamente historiográfico que Bertelloni registra pertenece a De Lagarde y data de 1954 (Bertelloni, 1992: 12).

actualidad. Se puede reconocer en el primer período el dominio de narrativas potentemente explicativas y totalizadoras, mientras que el segundo evidencia el giro hacia objetos de investigación particularizados, conforme a la tendencia generalizada de la investigación académica global del último medio siglo. Sin embargo, ello no ha quitado vigencia a la pregunta por el legado de las ideas políticas medievales al pensamiento político posterior. Según el modo en que se ha respondido a ella, así como según los intereses, referentes y marcos de discusión respectivos, se podrán apreciar las diferencias entre las tradiciones académicas de Europa continental y los países angloparlantes, sin excluir los vasos comunicantes entre ellas.

De las últimas décadas del siglo XIX hasta los años setenta: entre Gierke y Tierney

La primera obra de la historiografía moderna dedicada al pensamiento político medieval fue *Das deutsche Genossenschaftsrecht* (1868-1913), de Otto von Gierke (1841-1921).² Aunque esta obra es de referencia obligada, no se la suele contextualizar de manera acabada. Se debe hacer referencia al intenso movimiento de renovación académica y metodológica que significó el *Historismus*, movimiento del siglo XIX entre cuyas principales figuras se contaron Wilhelm von Humboldt (1767-1835) y Leopold von Ranke (1795-1886). Este último fundó la nueva historiografía basada en documentos. Su lema era escribir la historia “como verdaderamente ha sido” (“*wie es eigentlich gewesen*”), la cual veía como una compleja y relativamente contradictoria

2 Para un detalle de los contenidos y las etapas de publicación de esta obra, *cfr.* Barker (1934: ix-xvii).

combinación de particularidad y generalidad, de inmanencia y trascendencia, de relativismo y objetivismo (Iggers, 1983 [1968]).³ Gierke fue un jurista de la escuela historicista alemana de derecho que se propuso escribir una ambiciosa historia de la tradición contraria, la escuela jurídica de derecho natural (Barker, 1934: L-LVI). Escribió desde una perspectiva antirracionalista, antiindividualista y anti-ilustrada. Influido por la revalorización de las particularidades y las identidades nacionales típica del Romanticismo, reivindicó la tradición jurídica germánica. Dentro de una tendencia típicamente germánica a ver el derecho y el lenguaje jurídico como determinantes fundamentales del lenguaje, las ideas y las prácticas políticas, situó en el centro de la escena la dicotomía entre *derecho romano* y *derecho germánico*. De acuerdo con su narrativa, la idea de la ley natural había sido esbozada por Aristóteles (*Ret.* 1373 b 4; *EN* 1134b 18-21), había tenido su nacimiento formal en el helenismo y en Roma, se había estructurado fuertemente en la Edad Media y había eclosionado en la Ilustración. Recibido masivamente en Alemania entre 1500 y 1650 y moldeado sobre la base del derecho romano, el derecho natural había ahogado la tradición jurídica teutónica que a Gierke le interesaba reivindicar. Dicha tradición estaba centrada en los grupos, colectividades o hermandades, es decir, las organizaciones comunitarias medievales de pequeña escala, tales como guildas, fraternidades, comunidades urbanas, gremios y órdenes religiosas. Al elegirlos como tópico central de su reflexión, Gierke hizo de los todos o colectividades políticas, con sus estatutos, reglas y formas

3 Sobre los orígenes del Historicismo *cfr.* Hamilton (1996: 26-29 y 35-36). El Historicismo tuvo una de sus primeras principales formulaciones teóricas en la obra inconclusa de Ernst Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme* (1936), y se define como el énfasis general en la importancia del contexto histórico para interpretar toda clase de textos. Para una definición más completa y documentada *cfr.* Iggers (1983 [1968]: 295-298, especialmente n. 1).

de organización, su objeto de análisis privilegiado (Barker, 1934: XXXIV-XLIX). Sobre esa base montó su propia visión del Estado, entendiendo los grupos contenidos en él como realidades personales en sentido tan real y vívido como los individuos (Barker, 1934: LVII-LXXXVII). Este proyecto político-institucional fue el denominado “pluralismo político”. Sin embargo, tuvo su expresión teórica y práctica más acabada en Inglaterra.

Los comienzos de la historiografía moderna inglesa dedicada a las ideas políticas medievales estuvieron marcados por la denominada *Whig History* de la era Victoriana (en alusión al partido político del mismo nombre), que se puede caracterizar como una interpretación anglicana y liberal del pasado, influida al mismo tiempo por el nacionalismo romántico.⁴ Entre sus figuras eminentes durante la segunda mitad del siglo XIX se contaban William Stubbs (Regius Professor de Oxford, 1867-1884), el famoso historiador del derecho Frederic William Maitland (1850-1907) y el constitucionalista A. V. Dicey (1835-1922). Esta tendencia impuso sobre la lectura del pasado una noción de progreso, al punto de tornarlo una ratificación del presente, e hizo especial énfasis en las instituciones políticas inglesas, como los *juries*, el *habeas corpus*, el Parlamento y el sistema de partidos, los gobiernos locales y, en conjunto, la constitución. En los años veinte, época de la profesionalización académica, historiadores del pensamiento político como Paul Vinogradoff y Ernest Barker plasmaron sustancialmente la misma valoración en planes de estudios que atribuían un lugar destacado al estudio histórico-comparativo del derecho y la historia constitucional, al mismo tiempo que, influidos por el idealismo inglés, resaltaban la dimensión ética del Estado.

4 La crítica a esta tradición historiográfica comenzó formalmente con Butterfield (1965 [1931]). Prefacio de la edición original, V-VI. Cfr. Bentley (1999: 63-71).

La ética política, el derecho constitucional y el derecho positivo eran considerados facetas de una misma y única ciencia, característica de la identidad inglesa (*Englishness*). Las realidades políticas del presente, como la denominada *Rule of Law* del constitucionalismo inglés, eran contempladas en los espejos intemporales de la *pólis* griega o las *Leyes* platónicas (Stapleton, 1994: 20-64). Fue en este marco que Ernest Barker asumió la tarea de continuar la traducción de la obra de Gierke iniciada por Maitland. Pero el interés de los historiadores ingleses por el corporativismo medieval no se explicaba solamente por su estilo de reconstrucción del pasado ni por su perspectiva sobre la formación universitaria, sino además por la adhesión efectiva de algunos de ellos al pluralismo, movimiento político e intelectual que estuvo activo en la Inglaterra del primer cuarto de siglo XX. Entendido como un enaltecimiento de la sociedad civil que, sin embargo, no anulaba el Estado, el pluralismo se apoyaba en los grupos gremiales y religiosos.⁵ No carente de impacto en la filosofía política actual (Wissenburg, 2009: 38-39), tuvo una figura de referencia en Maitland, pero su mayor representante fue John Neville Figgis, junto a Harold Laski y George Douglas Howard Cole (Laski, 1917; Hirst, 1989). Sus principios eran la defensa de la libertad y la atribución de personalidad real a los grupos, por oposición al carácter ficcional de la soberanía del Estado, al que veían como regulador, más que como soberano absoluto.⁶

5 El pluralismo tenía conexiones con las sectas anglicanas denominadas "inconformistas". Uno de sus orígenes puntuales fue un resonante pleito entre dos sectas de la Iglesia presbiteriana por los derechos de sucesión de la Iglesia libre de Escocia, nacida en 1843, el cual llegó hasta la Casa de los Lords (1900-1904). El caso involucraba el concepto de "persona de los consorcios" o *trusts* y fue discutido por Figgis (1913). Cfr. Nicholls (1994 [1975]: 67-68).

6 Barker, el traductor de Gierke, tuvo una actitud más moderada que otros pluralistas. Por una parte, manifestaba ciertos resquemores hacia la exaltación de los grupos, porque temía que redundara en una disolución del Estado (Stapleton, 1994: 68-ss.). Al mismo tiempo, insinuaba

Los pluralistas ingleses vieron la legislación sobre grupos como la gran contribución de Inglaterra a la historia de Occidente. Celosos de la libertad de asociación religiosa, se interesaron por el problema de la relación entre Iglesia y Estado. Figgis (1866-1919), anglicano conservador, influido tanto por Maitland y por el historiador y eclesiástico Mandell Creighton (1843-1901) como por Gierke, fue autor de una línea de investigación que después tendría repercusión en la historiografía. Sostenía que los orígenes del pensamiento político moderno basado en un gobierno limitado o constitucional y en la soberanía popular se remontaban al conciliarismo, la gran respuesta al cisma de 1378 promovida en el Concilio de Constanza (1414), en el que un papa legítimamente elegido había sido depuesto por la suprema autoridad conciliar (Figgis, 1907: 41-70). En cuanto a G. D. H. Cole (1889-1959), fue la figura representativa del denominado *Guild Socialism*. Tanto él, en sus obras *The World of Labour* (1913) y *Guild Socialism Re-stated* (1920), como el arquitecto Arthur J. Penty (1875-1937) en *The Restoration of the Guild System* (1906) y A. R. Orage desde la tribuna de *The New Age*, buscaban formas de organización socioeconómica superadoras de la pobreza y los peligros de la industrialización, así como modelos de representación cualitativo-funcionalista alternativos a la representatividad universal del Estado. Esta forma de socialismo tuvo auge en las dos primeras décadas del siglo, pero posteriormente perdió visibilidad frente a las formas soviéticas y parlamentaristas (Miller, 2000 [1987]).

que el modelo mussoliniano de Estado hallaba un antecedente en la deificación romántica de los grupos suprapersonales (Barker, 1934: XVI). Por lo que respecta a Gierke en relación al nazismo, sobre lo cual Barker expresamente se negó a dar un juicio terminante para el momento en que escribió, cabe decir al menos que la *Genossenschaft* de Gierke era de carácter horizontal, y en ese sentido, se oponía al *Herrschaft* (Iggers, 1983 [1968]: 131-133 y n. 28, 323-324).

Conocer estos presupuestos y aspectos contextuales de las primeras obras modernas sobre la historia del pensamiento político medieval, tanto en Europa continental como en Inglaterra, permite advertir que ellas se encuadraron en proyectos bastante definidos que involucraban desde lo académico hasta lo político, lo económico y lo social, e inclusive lo jurídico y lo religioso. En definitiva, el interés por las ideas políticas medievales se inscribió en el momento de afirmación de los Estados-nación europeos en los albores del siglo XX. Los primeros historiadores modernos de las ideas políticas medievales produjeron una historiografía con evidente influencia de las categorías ideológicas, las clasificaciones, el vocabulario o los intereses argumentativos de los Estados europeos que lentamente comenzaban a desandar su pasado imperial-colonial y comenzaban la experiencia de los Estados modernos y las democracias de masas.⁷ No es casual, entonces, que en los libros que dan virtual carta de nacimiento a la historiografía de las ideas políticas medievales aparezca implícita la amplia cuestión de la identidad en sus diversos registros, desde la individual, la grupal, la étnica, la nacional y hasta la continental, así como diversas asunciones sobre la relación entre la moral, el derecho y la política, y entre la sociedad y el Estado. El panorama intelectual de fines del siglo XIX, con la compleja trama de influencias del historicismo, el romanticismo y el positivismo, incluyó la preocupación por la naturaleza de lo histórico, la relación del presente con el pasado y el modo en que esas relaciones debían reflejarse en el discurso historiográfico. El nacimiento de la historiografía moderna sobre el pensamiento político

7 Un claro ejemplo es otra obra tratada por Miethke en su revisión, la de Dempf (1962 [1929]). Esta se caracteriza por proyectar sobre el Medioevo Tardío categorías propias de la política partidaria de Alemania. Más allá de esa extrapolación, o precisamente a causa de ella, Miethke considera que esta obra inauguró un análisis más contextualizado de las doctrinas políticas por su defensa de intereses concretos. (Miethke, 2000: 15).

medieval, en síntesis, se dio en el marco de una transformación general de los paradigmas social, político y epistemológico (Mailhe, 2016: 50).

En el continente se destacó la obra en seis volúmenes *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age* de Georges de Lagarde (1898-1967). Su visión del siglo XIV como una etapa de declinación con respecto al siglo XIII lo muestra afín al neotomismo francés. Fue criticado porque, mientras que anunció un estudio sobre el espíritu laico, en vez de hacer un estudio sobre ese sector social, se dedicó a reconstruir las ideas de Marsilio y Ockham. En la primera edición de la obra dio un importante lugar a la cuestión de las realidades sociales corporativas estudiadas por Gierke, Pirenne y otros (Michaud-Quantin, 1964; 1970) y consideró la metafísica individualista y la moral voluntarista de Ockham como fundamento de sus ideas políticas. Esa interpretación dícese haber inspirado al historiador del derecho Michel Villey para formular su famosa tesis de que la acepción del *ius* como un poder o *potestas* del sujeto no existía, ni en el derecho romano, ni antes de Ockham (c. 1285 - c. 1347) (Guzmán, 2003). En la posterior versión de la obra (1963), cuya publicación completó poco antes de su fallecimiento, el análisis metafísico y moral sobre Ockham cedió paso a una reconstrucción de sus ideas sobre la independencia y la legitimidad del poder temporal.

El privilegio dado al derecho por los padres fundadores de la historiografía perduró en el estudio que Ernst Kantorowicz hizo sobre el concepto de ficción jurídica en su gran clásico *The King's Two Bodies*. Aunque Gierke diferenciaba las teorías de la *persona ficta* o moral de su propia noción de personalidad real de los Grupos, lo que ambos consideraban central para el pensamiento político medieval era la cuestión de los grupos sociales organizados jurídicamente. Kantorowicz hizo una historia de la ficción de los dos cuerpos del rey,

esto es, de los fundamentos de la idea de corporación unipersonal incorruptible, infalible e invisible en la que se basaba la monarquía (1985 [1957]: 16-17). Se concentró en demostrar que los cimientos del concepto de “soberanía” habían sido colocados cuando el *corpus Christi* paulino pasó a identificarse con el *corpus ecclesiae mysticum*, y este a su vez, con el *corpus reipublicum mysticum* o *corpus morale et politicum* de la comunidad (Kantorowicz, 1985 [1957]: 188-259). El rey, entendido como una *persona ficta* que no perecía junto con el cuerpo mortal, constituía una persona con continuidad jurídica, idea que luego proveería los fundamentos para la continuidad jurídica del Estado (Kantorowicz, 1985 [1957]: 260-296). Aunque Kantorowicz se basó en fuentes más variadas y heterogéneas que sus antecesores —arte, literatura, religión, teología, eclesiología, numismática, pensamiento político y jurídico—, las disciplinas fundamentales de su análisis continuaron siendo el derecho romano y la teología cristiana, fusionados en el concepto de teología política,⁸ mientras que la filosofía tenía un papel secundario. Kantorowicz desarrolló su carrera en EE.UU. porque su oposición pública al régimen en el ámbito universitario le acarrió ser despedido en 1933. Sin embargo, por su anticomunismo y el germanismo de su tesis doctoral sobre Federico II, es acusado hasta hoy de nazi. El segundo traspíe famoso fue en 1950, cuando, siendo profesor en Berkeley en pleno macartismo, se negó a firmar un manifiesto anticomunista y debió mudarse a Princeton (Lerner, 2017).

Fue Walter Ullmann (1910-1983), otro exiliado alemán que había recalado en la Universidad de Cambridge como profesor de historia medieval, quien imprimió un cambio

8 El concepto de “teología política medieval” del subtítulo de *The King's Two Bodies* no tiene relación con Carl Schmitt y su homónimo *Politische Theologie* (1922). Schmitt no aparece mencionado en todo el libro ni en ninguno de los escritos publicados o en los papeles privados de Kantorowicz (Lerner, 2017: 344-359). Cfr. también Scattola (2008).

sustancial en el abordaje a la historia de las ideas políticas medievales. Comparado con los padres fundadores, Ullmann quitó centralidad y protagonismo a las realidades corporativas y desplazó el interés hacia la cuestión del poder, su naturaleza y sus fundamentos. De esta manera, fue un pionero en considerar al pensamiento político medieval como una reflexión sobre el concepto de soberanía. Se hizo famoso por ordenar la historia del pensamiento político medieval en torno del conflicto entre la tesis descendente y la tesis ascendente de gobierno (Ullmann, 1946; 1949; 1971 [1961]; 1999 [1965]). La tesis descendente en la que se basaba el concepto medieval de monarquía, ejemplificado en Francia pero trasladado al conjunto de Europa, se había forjado en la matriz de la teología hierocrática papalista, que hacía del monarca la autoridad excluyente y privaba correlativamente de derechos y de jurisdicción independiente a cualquier otro miembro de la comunidad. El centro de su análisis era el modo en que el derecho romano había sido apropiado por la teocracia papal. Ullman coincidió con Kantorowicz en que la sacralización del poder, típica de las formas teocráticas orientalizantes de la Roma bajoimperial, inseminadas en el derecho romano, fue apropiada siglos más tarde para establecer los fundamentos de las monarquías nacionales de la Europa moderna. En cuanto a la tesis ascendente, tenía sus bases en el feudalismo y en los grupos asociativos o comunidades locales, que habían mantenido viva la idea general de que el gobierno proviene del pueblo, pero la transformación decisiva había sido operada fundamentalmente por un libro: la *Política* de Aristóteles, que desde mediados del siglo XIII había comenzado a circular en su traducción latina. Dicho de manera simplificada, la teología, con asistencia del derecho romano, había sido artífice de la tesis descendente, mientras que la filosofía, con asistencia del derecho germánico, había

provisto los fundamentos para la tesis ascendente. Ullmann dio así un espaldarazo sin antecedentes a una fuente netamente filosófica, la *Politica*, como causante de las transformaciones de la Modernidad.

Los padres fundadores formularon visiones omnicomprendivas del pensamiento político medieval, diferenciándose entre sí en cuanto al elemento que cada uno consideró predominante en la definición de los principios de gobierno (por ejemplo, el derecho romano, los modos de organización germánica, las fuentes eclesiásticas, la filosofía griega). Había una cierta idea de flujo y reflujo de fuentes y tradiciones que perdían y recobraban alternativamente fuerza en distintos contextos y a través de los siglos, aliados en un contexto fáctico determinado, daban nacimiento a nuevas creaciones teóricas. Este tipo de tratamiento de las ideas político-religiosas medievales podía ser acusado de descontextualizado, como sucede con Kantorowicz (Miethke, 2000: 13). Más allá de la variación contextual, subrayaba ciertas continuidades, no como estrictas relaciones de causalidad, sino más bien como asociaciones entre ideas (Lerner, 2017: 344-359). Tanto él como Ullmann consideraban que era posible abstraer principios generales a partir de lo particular, lo individual y lo excepcional. La tarea de los/las historiadores/as era discriminar entre lo permanente y lo transitorio, lo general y lo particular, lo necesario y lo contingente, puesto que “los hechos históricos están condicionados y determinados por principios y concepciones que [no son] de carácter fáctico”; “las acciones y los hechos son simples síntomas de ideas y principios fundamentales” (Ullmann, 1971 [1961]: 16). Según Ullmann, el populismo, entendido como el triunfo de la tesis ascendente de gobierno a fines de la Edad Media, antecedente de la mismísima Revolución Francesa, había encontrado bases favorables, tanto en el concepto aristotélico del ciudadano,

como en el derecho feudal (1971 [1961]: 296-297). El corolario de la tesis ascendente de gobierno, con sus dos principios de origen popular del poder y responsabilidad del gobernante ante el pueblo, fue su aplicación en la esfera eclesiástica por parte de los conciliaristas del siglo XV, subsiguiente al Cisma de 1378. En síntesis, aunque los tintes nacionalistas de la historiografía del siglo XIX se suavizaron, la historiografía de la primera mitad del siglo XX mantuvo un sesgo teleologista. Ullmann se proponía reconstruir “... por qué y cómo el horizonte medieval se convirtió en el que hoy nos es más familiar” (1999 [1963]: 289ss.). Asimismo, si por un lado se le daba prioridad a la abstracción sobre la particularidad, por otro se procuraba dar una visión integrada de teoría y práctica. El populismo medieval se había impuesto gracias a que la recepción de la *Politica* se asentó en el terreno abonado por las prácticas comunitarias del siglo XII (Ullmann, 1999 [1963], pp. 152-153). Esta visión era análoga a la que, desde la historia social y económica, insistía en una correlación entre estructura y superestructura. Dicha correlación podía plantearse al modo liberal pirenniano, que entendía la “revolución urbana” de mediados del siglo XI como germen del posterior capitalismo, o al modo marxista, que interpretaba dicho resurgimiento urbano, y en particular, las rebeliones comunales, como una transformación interna del feudalismo, consistente en la conformación de una sociedad civil politizada y reivindicatoria de derechos (Astarita, 2019).

En los años setenta surgieron los ataques más duros contra la perspectiva historiográfica de Ullmann (Oakley, 1973), y ya para la época de su fallecimiento a principios de los años ochenta se la consideraba superada. Las críticas principales recayeron en el excesivo esquematismo del modelo ascendente/descendente y el excesivo énfasis en la influencia de la *Politica*. Cary Nederman revalorizó el peso del

estoicismo de Cicerón y sostuvo que, dado que Aristóteles fue apropiado tanto por papalistas como por defensores del poder secular, no había nada intrínsecamente populista en él o en su recepción medieval. Esto no le impidió reconocer la perdurabilidad de la influencia de Ullmann (Nederman, 1996; 2004; 2009: 1-12).

A mediados de siglo, el historiador Brian Tierney (1922-2019), un discípulo de Ullmann que desarrolló su carrera en EE.UU., publicó su tesis de doctorado sobre el conciliarismo, que levantó polémica en la época del Concilio Vaticano II. Tierney vio en el conciliarismo del siglo XV las bases del constitucionalismo parlamentarista moderno (Tierney, 1955). Al remontar los fundamentos del pensamiento del siglo XVII a los del siglo XV, y la teoría moderna del Estado a la eclesiología, dejaba expuesto de qué modo el camino a la Revolución Gloriosa (1688) se había ido pavimentando desde el concilio de Constanza. Para trazar ese trayecto, Tierney se inspiró explícitamente en Figgis, pero innovó al retrotraerse aún más atrás, a los canonistas del siglo XII. El modelo colegiado de gobierno limitado por la ley se remontaba, mediante ellos, a los Padres de la Iglesia y a la Biblia. Había una idea tradicional de que la doctrina de Estado constitucional no había emergido sino cuando y porque el humanismo cívico del Renacimiento había dado la espalda al conjunto del pensamiento medieval. Contra ella, Tierney sostuvo que el período entre 1150 y 1650 se debía considerar como un todo de desarrollo continuo. Aunque fue consciente de los peligros del teleologismo historiográfico, en lo respectivo a las teorías de gobierno medievales y modernas, Tierney defendió una historiografía moderadamente continuista. Gracias a él se mantuvo parcialmente vigente la inspiración de Ullmann e incluso se le atribuye una filosofía de la historia arraigada en Figgis, según la cual ciertas ideas tendrían universalidad y se transmitirían

idénticas en su núcleo más allá de las variaciones contextuales (Nederman, 2009: 29-48).

Tierney hizo un trabajo análogo respecto del lenguaje medieval de los derechos individuales. Mostró sus bases medievales y su continuidad con las teorías de los derechos de la Modernidad. Su resurgimiento en la segunda mitad del siglo XX, acicateado por el Holocausto y por el movimiento mundial de Derechos Humanos, sucedía tras dos siglos de descrédito a partir de la Revolución Francesa, asediados desde el utilitarismo, el marxismo, el positivismo jurídico y el relativismo antropológico. Tierney concedió parcialmente la tesis de Villey —por ejemplo, que ni el derecho romano ni la tradición de la ley natural aristotélico-tomista admitían una acepción del *ius* como *potestas*—, pero sostuvo que el primero en admitirla no había sido Ockham, sino, otra vez, los canonistas del siglo XII. Estos habían pergeñado la idea de una ley permisiva, es decir, de un mandato que solo se actualizaba en casos de necesidad que equivalían a derechos inalienables como la vida y todo lo relacionado con la subsistencia o la libertad. Fuera de ellos se abrió una pléyade de *iura et libertates*, desde el derecho a hablar o viajar hasta el derecho a casarse, afiliarse a una corporación gremial o profesional y adquirir propiedades (Tierney, 1997). En el marco de este lenguaje, escolásticos tan diversos como Tomás de Aquino y Pedro de Juan Olivi o Enrique de Gante desarrollaron la idea de la autopropiedad o autoseñorío, según la cual cada ser humano es propietario, señor o amo de sí mismo, de su libertad, de sus acciones y de las cosas externas. Esta idea constituyó la base de fundamentación del derecho de propiedad y el derecho de resistencia, y permitió plantear temáticas como la admisibilidad de autoesclavizarse o la propiedad sobre el cuerpo (Tierney, 2006). El estudio de Richard Tuck (1979, pp. 1-24), cercano al círculo de influencia de Q. Skinner, ratificó esa línea continuista.

Mostró que el argumento más célebre contra el discurso sobre los derechos —como que estos eran reductibles a deberes, obligaciones o mandatos de Dios o de la ley natural— se remontaba a Samuel Pufendorf y a Bentham, pero que las bases para el concepto moderno de *dominium* y para una teoría de los derechos “pasivos” se habían echado en el siglo XII. Los estudios de Virpi Mäkinen ratificaron la visión continuista sobre el derecho a la subsistencia y el deber de autopreservación, desarrollados en el derecho canónico a fines del siglo XII como una teoría que sustentaba la caridad eclesiástica. En Tomás de Aquino, Buenaventura, Juan de París o Godofredo de Fontaines había elementos decisivos del lenguaje de los derechos, aunque solo Ockham llegó a formular una noción de derecho subjetivo (Mäkinen, 2006). En contrapartida, una posición rupturista fue sostenida por Janet Coleman (2006). Discusiones más particularizadas giraron en torno de si es consistente o no que los derechos se deriven de una ley natural, sea esta o no de base teológica, y si los derechos son necesariamente de base individualista o se admiten sujetos colectivos de derechos. La problemática se proyectó en discusiones de las últimas décadas del siglo XX, en tradiciones tan diversas como el libertarismo, el comunitarismo y el feminismo. Se estableció un consenso historiográfico respecto de que en el Medioevo Tardío se había constituido un *lenguaje* de los derechos.

Podemos concluir que, desde sus comienzos a fines del siglo XIX hasta pasada la segunda mitad del siglo XX, hubo un giro perceptible en la historiografía sobre las ideas políticas medievales. El temprano deslumbramiento de Gierke y Maitland por las teorías y prácticas corporativas medievales dio paso al interés por las teorías medievales sobre el poder y la soberanía o sobre los derechos subjetivos. Fue también un giro hacia una historiografía de las ideas políticas medievales menos penetrada por los proyectos políticos

y culturales para el mundo contemporáneo. Hubo cada vez menos margen para el germanismo de Gierke y del joven Kantorowicz o para la *Englishness* de los *Whig Historians*, y en las décadas subsiguientes el calor del debate se trasladó al interior de la cuestión historiográfica.

Desde Skinner a la actualidad

A fines de los años setenta surgieron importantes novedades representadas por Quentin Skinner (1940) y la escuela de Cambridge, que se caracterizó por su preocupación metahistórica sobre el modo en que se desenvolvía y escribía la historia de las ideas políticas en general, y por la cuestión histórica particular del surgimiento del Estado y la filosofía política modernos entre fines del siglo XIII y fines del siglo XVI (Skinner, 1978). Skinner se basó en la filosofía del lenguaje de J. L. Austin y en el contextualismo pragmático de L. Wittgenstein (Goldie, 2006; Nederman, 2009: 13-28). Le interesaba hacer una historia, no de ideas sino de textos, y de textos en contexto: intervenciones dentro de vocabularios normativos cambiantes y superpuestos en diferentes relaciones con realidades sociales y políticas (Brett, 2006: 131). Los textos, a su vez, no se tomaban en abstracción de sus autores/as, sino como modos de intervención activa de los/as autores/as en sus propios contextos prácticos. Al analizar los discursos políticos del pasado se reconstruían las convenciones comunicativas en el contexto único e irrepetible dentro del cual dichos discursos habían sido enunciados; se pretendía, en particular, captar su dimensión performativa o “ilocutoria” (por ejemplo, como actos de advertencia, de incitación, órdenes, prohibiciones, etcétera). Esto permitía reconstruir el significado de los discursos en conexión con la intención de los/las autores/as.

Por su recuperación de la conexión texto-autor/a, el nuevo historicismo parece opuesto al representado por el estructuralismo, que afirmó la “muerte” del autor. Esta última perspectiva tendía, o bien a reducir los textos a sus recepciones, o bien a negar la agencia individual implicada en una concepción tradicional de la autoría. Un texto no era, en un sentido significativo, la obra de un agente consciente y activo que se sobrepusiera a las determinaciones del lenguaje. Lejos de esa visión, el nuevo historicismo reivindicó la posibilidad de un agenciamiento positivo, si bien constreñido dentro de los condicionamientos del ser situado y del contexto comunicativo-lingüístico, reglado por convenciones sociales y, por lo tanto, por reglas públicas de discusión. Esta renovación teórico-metodológica implicaba también la revalorización de la ideología, en tanto atribuía más peso a la producción de legitimidad —un tema típicamente weberiano— que al ejercicio de la fuerza en la explicación de lo social e histórico (Goldie, 2006). Se dejaba de considerar los discursos de los agentes históricos como mera ideología-reflejo de una estructura económica o de poder y se entendía el lenguaje, no solo en su dimensión semántica, sino también en su dimensión pragmática y performativa. Desde la crítica marxista se le podía objetar que hacer del lenguaje una praxis política en sí misma sobredimensionaba sus efectos en la realidad, en detrimento de las relaciones de producción o las hegemonías entre clases. Desde la perspectiva neohistoricista se respondía que el lenguaje político es un artefacto especialmente cargado de elementos retóricos, persuasivos y argumentativos que, al ser pronunciado, produce cambios, tanto conceptuales como prácticos.

El nuevo historicismo revalorizó el género de la historia intelectual, que no se restringía a las fuentes tradicionalmente incluidas en la historia de la filosofía. Incluía otros tipos de discurso político, como el panfleto o la propaganda,

y otros sujetos además de los/as intelectuales, como los educadores o los literatos, en la medida en que revalorizaba las dimensiones retóricas de los discursos y se enfocaba en los lenguajes como creación colectiva, en detrimento de los cánones de grandes autores/as y personas sobresalientes. El interés por la interacción entre los intelectuales de una época y su sociedad, y el franqueo de los límites tradicionales entre la filosofía y otras disciplinas como las ciencias sociales, la literatura, etcétera, fueron características del principal filósofo neopragmatista contemporáneo, Richard Rorty (1931-2007). En la escritura de la historia de la filosofía, Rorty admitió hablar de “reconstrucción racional” (el modelo analítico), “reconstrucción histórica” e “historia del espíritu” (la *Geistesgeschichte* hegeliana), siempre desde una autoconsciencia de la posición “situada” del historiador y en contra de toda “filosofía perenne” y la mera doxografía (Rorty, 1984; Manzo y Waksman, 2016: 14-15). La sociedad entre Skinner y Rorty se reflejó en la colección *Ideas in Context*, editada junto con J. B. Schneewind, que se propuso

discutir el surgimiento de tradiciones intelectuales y de nuevas disciplinas relacionadas con ellas. Los procedimientos, fines y vocabularios que se generaron se pondrán en el contexto de las alternativas disponibles dentro de los marcos de las ideas e instituciones de su tiempo. Mediante estudios detallados de la evolución de tales tradiciones y su modificación por parte de los diferentes públicos, se espera formar una nueva imagen del desarrollo de las ideas en sus contextos concretos. Por este medio, quizá se vea disolverse las distinciones artificiales entre la historia de la filosofía, de las diversas ciencias, de la sociedad y la política y de la literatura. (Padgen, 1987: 2, la trad. me pertenece)

En el modo en que Skinner entendió que transcurría la historia de las ideas no había lugar para las *unit-ideas* ni para los procesos de larga duración, que eran dejados de lado en beneficio de un extremo particularismo de eventos y conflictos, y por tanto, de unidades históricas atomizadas, episódicas y sin interconexiones. De ahí el énfasis en la necesidad de atender a cada contexto particular de argumentación. Los discursos políticos del pasado debían estudiarse como complejos de preguntas y respuestas en contextos comunicativos específicos, idea que Skinner tomó del historiador R. G. Collingwood (1889-1943), pero que provenía originalmente de H. G. Gadamer (1900-2002) y constituía una crítica a la idea kantiana de problemas abstractos de toda encarnación temporal y contingente (Collingwood, 1939: 36-37; Tully, 1988; Hamilton Bleakley, 2006). En esa visión, las largas continuidades o problemas, considerados en abstracción de sus condiciones de producción particulares y contingentes, perdían sentido.

Skinner concedió que el período entre fines del siglo XIII y fines del XVI había sido significativo para la aparición del Estado, aunque consideró que el cambio dramático se había producido desde el modelo medieval de gobierno, basado sustancialmente en la persona del gobernante, al modelo moderno del Estado como un orden legal y constitucional separado, tanto del gobernante como de los gobernados (Skinner, 1978, vol. I: IX-X). Ahora bien, su apuesta típica era rechazar una conexión esencial entre esos y todos los hechos del pasado. El surgimiento del Estado había resultado de la agrupación contingente de eventos esencialmente distintos, expandidos a lo largo del Medioevo Tardío y la Modernidad temprana. Así, el establecimiento de reinos con soberanía territorial en el siglo XIV estaba conectado con la ablación de poderes legales y jurisdiccionales a la Iglesia; la secularización de los Estados, con la necesidad de

dar solución a las Guerras Religiosas del siglo XVI. Los hechos tampoco estaban esencialmente conectados con las ideas. Hubo un cúmulo de fenómenos, como la instauración de una autoridad central relativamente unificada, la estructuración de un aparato creciente de control burocrático, la afirmación de las fronteras territoriales nacionales y la estructuración de un vocabulario centrado en el concepto de *status regni* (Harding, 2001: 262-ss.). Todas esas cosas habían obrado como “precondiciones”, más que como determinantes necesarios del surgimiento de las teorías acerca del Estado (Skinner, 1978, vol. II: 349-ss.). La Edad Media, desde esta perspectiva, conservaba importancia como el tiempo en que se establecieron algunas de esas precondiciones, las cuales fueron retenidas y transmitidas por pensadores en los tiempos subsiguientes, y siglos después, de manera contingente, se amalgamaron en una teoría moderna del Estado. Entre esas precondiciones estaba la recuperación de la *Politica*, a la que Skinner le atribuyó una concepción clásica de la política como idéntica a la moral (1978, vol. I: 49). Se trataba de desterrar la causalidad necesaria, tanto entre los hechos como entre las ideas, de revalorizar la contingencia y el contexto particular de agencia, y de poner al lenguaje en el centro de la historia del pensamiento político. Skinner asestó un duro golpe a las historiografías que, no muchas décadas antes, establecían una conexión sensiblemente más robusta entre presente y pasado. Sin ir más lejos, en el ámbito angloparlante se buscaba identificar la contribución de la *Englishness* anglicana y liberal a la historia universal de las ideas e instituciones políticas. Skinner, en cambio, revalorizó la segunda escolástica, es decir, las fuentes católicas de la filosofía política moderna (Goldie, 2006; Brett, 2006).

En los setenta se hallaba consolidado el neohistoricismo italiano, que significó una reacción contra el neoidealismo de la preguerra representado, por ejemplo, por el filósofo

del fascismo, Giovanni Gentile (1875-1944). Influido por la hermenéutica, el historicismo y el pragmatismo, y por figuras como W. Dilthey, B. Croce o A. Gramsci, se encarnó en la visión de la filosofía como un saber histórico propia de Eugenio Garin (1909-2004), reivindicador del Humanismo cívico del Renacimiento, o en el trascendentalismo de la praxis de Mario Dal Pra. Entre las siguientes generaciones, el medievalista Gregorio Piaia investigó las historias de la filosofía como un género en sí mismo y con historicidad propia. Contra las tradiciones heideggeriana y neoescolástica, que afirmaban la unidad entre hermenéutica e historia de la filosofía, Piaia reivindicó el carácter autónomo de la labor histórico-filosófica y promovió una “descolonización” (siempre incompleta) del texto del pasado, como una remoción de las incontables sedimentaciones que lo han enriquecido, pero al mismo tiempo lo han desfigurado (Piaia, 2012c [2001]). Se negó, tanto a admitir que los textos filosóficos del pasado se resuelvan en su contexto cultural y social, o a aplicarles *a priori* los principios del materialismo histórico, como a considerarlos solamente en sí, en el abstracto reino del pensamiento, en vez de en constante referencia a los/as pensadores/as y a las situaciones histórico-culturales. La buena historiografía de la filosofía permitiría una captación del texto filosófico del pasado en su vecindad respecto del presente, es decir, en lo que tiene de nutricio para este, pero al mismo tiempo de diferente (Piaia 2012b [2001]). Aun respondiendo al medio continental, y especialmente a la rica cultura filosófica italiana, la visión de Piaia reconoció puntos de contacto con el abordaje del nuevo historicismo, al definir la historiografía de la filosofía como una operación interpretativa compleja, tributaria de las historias sectoriales (de la ciencia, de la literatura, de la política, del derecho, etcétera), de la sociología general y en particular de la sociología del conocimiento, de la antropología social

y cultural, de la filología y de la lingüística, entre las principales disciplinas. Piaia aplicó la clasificación de los géneros de historiografía filosófica de Rorty a siglos de manualística (2012a [2001]). Nadie se ha propuesto hasta la fecha pareja empresa respecto de las historias de la filosofía política medieval.

La efervescencia historiográfica registrada en el mundo angloparlante o italiano no tuvo parangón en un ámbito del medievalismo continental como el alemán, con el que Bertelloni se relacionó intensamente desde principios de los años ochenta. Bertelloni venía de estudiar la tradición de recepción de la *Donatio Constantini*. Desde esa época y sus estudios sobre el período medieval como *Romgedanke* (pensamiento sobre Roma), consideraba que el sello del pensamiento político medieval residía en el conflicto por la soberanía: un conflicto que Oriente había resuelto desde el punto de vista práctico, que en Occidente había tenido su expresión paradigmática en la historia de las interpretaciones de la *Donatio* y que solo Marsilio había resuelto de manera consecuente desde el punto de vista teórico. Esta visión tenía en su conjunto un espíritu continuista de afinidad ullmanniana. A partir de su contacto con el *milieu* alemán, Bertelloni se vio marcado por la nueva consciencia académica (representada por la figura de Charles Lohr) acerca de la transformación de las estructuras del saber y sus instituciones en el siglo XIII. Bertelloni se interesó por el modo en que esas transformaciones impactaron en la colocación epistemológica de la política (Bertelloni, 1992b).

La visión de los medievalistas germánicos más representativos, como Jürgen Miethke, fue en cierto modo a contrapelo de la predilección neohistoricista por la historia intelectual. Sin dejar de admitir el interés que podía despertar una historia de las *ideas* políticas, Miethke centró su

interés en la historia de la *teoría* política.⁹ Coincidió en re-dimensionar el papel de la *Política* en la naciente teoría política medieval, enfatizando, en cambio, en la uniformidad transdisciplinaria de la metodología escolástica instaurada en las diversas facultades del mundo universitario europeo desde el siglo XIII. Consideró que solo con los grandes tratados del siglo XIV emergieron teorías políticas propiamente dichas, a la par que asomó un público extra áulico para esos textos (véase su capítulo en este mismo volumen). Al mismo tiempo, admitió la existencia de un proceso de cierta continuidad y creciente autonomización de la ciencia política que culminaba en Maquiavelo (Miethke, 2004). Georg Wieland, en similar sintonía, situó la génesis del Estado moderno en el Medioevo Tardío, en términos de un orden centrado en la vida terrena y la comunidad política, autónomo respecto del orden sacro, en el que se separaban la moral del derecho, y el derecho, de la ley (Wieland, 2000). La crisis consistía, como la habían descrito los padres fundadores, en la conmoción parcial del concepto típicamente medieval de sacralidad del poder político. El Medioevo Tardío (por ejemplo, en Inglaterra) había asistido a la creación de estructuras de gobierno autónomas y diversificadas, y especialmente, a la autonomización de lo político con respecto a la ética y la teología. La incidencia de autores como Alberto Magno, Tomás de Aquino, Juan de París, Dante y Marsilio de Padua en este proceso era entendida en un nivel general y teórico, ajeno a las vicisitudes de la política concreta, como “legitimadores” (Bertelloni, 1998 y 2000). Esto, sumado a los esfuerzos por constituir la política como una disciplina científica en el cuadro de estudios de la universidad medieval, iba en una dirección notablemente afín a la idea moderna de una ciencia política autónoma. En los años

9 Cfr. Castello Dubra, en este mismo volumen.

ochenta los medievalistas alemanes marcaron con énfasis creciente el hecho de que escolásticos como Tomás de Aquino, Juan de París o Marsilio identificaran la política con el reaseguro de condiciones de suficiencia de la vida y la paz. Todas estas formas de caracterizar al pensamiento político del Medioevo Tardío —como época de surgimiento de una ciencia política autónoma, más cercana a la economía que a la ética, y como legitimación del poder fáctico— remitían al bagaje conceptual de Max Weber, figura central en la teoría social contemporánea y en plena recuperación en la Europa de los años ochenta, a través del influyente pragmatismo lingüístico de Habermas. Se intuye que estos especialistas germánicos retenían una conexión más estrecha, de mayor continuidad, entre el Medioevo Tardío y aquellas novedades que Skinner atribuía de manera más exclusiva al mundo del siglo XVII.

En el ámbito angloparlante, en las primeras dos décadas del siglo XXI, medievalistas de larga trayectoria han publicado libros de conjunto en los que vuelven sobre la cuestión del legado del pensamiento político medieval. Frente al continuismo de Tierney y al atomismo de Skinner, Nederman ha propuesto recuperar el concepto de “tradicción” (2009: 23-24). Es un hecho de la cultura, señala, que los residuos del pasado persisten en el presente, tanto en el terreno del lenguaje y las ideas como en el terreno de las estructuras sociales, instituciones y patrones de conducta humana. Son ejemplos la tradición del organicismo o la del constitucionalismo (Nederman, 2009: 36-ss.). La identificación de una única tradición constitucionalista, como la que afirmaron Tierney y sus discípulos, pasa por alto las especificidades del constitucionalismo medieval. Este se caracteriza por una concepción personalizada del gobierno; limitaciones morales-teológicas al ejercicio del poder político, en vez de formales; derechos políticos circunscriptos

a una doctrina de la utilidad común o el bien público, y un modelo de rendición de cuentas por la tarea de gobierno ante una autoridad corporativa o espiritual, no ante individuos libres e iguales. El constitucionalismo y en general el pensamiento político moderno se definen, en contrapartida, por una concepción impersonal del gobierno, basada en el oficio y no en la persona del gobernante; la limitación de los gobernantes mediante control público a los oficios del Estado; la garantía de derechos específicos e imprescriptibles de todos los ciudadanos y el consentimiento individualizado y libre a los gobernantes y sus actos oficiales. El constitucionalismo medieval confía en la complementariedad entre el principio de la jerarquía y el de la responsabilidad del gobernante; el constitucionalismo moderno enfatiza, en cambio, en las limitaciones formales a la acción gubernativa y en la inalienabilidad de los derechos de los gobernados. En lo que respecta a los derechos subjetivos, solo en la Modernidad la idea de los individuos como portadores directos de derechos naturales tuvo consecuencias directamente políticas.

Otro de los grandes protagonistas de la historiografía de la segunda mitad del siglo XX, Francis Oakley, ha coronado su carrera con una obra en la que repasa y se propone reformular la visión del pensamiento político occidental desde sus orígenes griegos a la Modernidad (2012). Contra la metodología tradicional, que por horror al anacronismo se impone poner entre paréntesis toda pregunta del presente a la hora de reconstruir el pasado, Oakley defiende una perspectiva explícitamente actualista que no teme buscar lo significativo del pasado desde la perspectiva del presente. Para ello recurre a la famosa distinción de Frege, Husserl y, más cercanamente, del crítico literario Eric D. Hirsch entre sentido y significación, y se coloca explícitamente bajo la inspiración de Skinner (Oakley, 2012: 225-226). La tesis

fundamental del autor es que debemos buscar en la Edad Media latina las raíces de lo que caracteriza como el secularismo político moderno. Para ello considera necesario deconstruir la idea dominante de que la sacralización del poder típica de la era medieval cristiana fue apenas una anomalía en el marco de un supuesto dominio previo y posterior de la perspectiva secularista y naturalista acerca de la política. Tal como la construye Oakley, esa narrativa dominante considera que la concepción moderna del Estado significa la reemergencia de una concepción puramente política del gobierno inaugurada por los griegos y clausurada por el cristianismo. Lejos de ello, Oakley argumenta que la verdadera anomalía está dada por los grandes clásicos del pensamiento político grecorromano, que fundaron lo político en una perspectiva racionalista, despojada de creencias religiosas. Aristóteles fue apenas una excepción dentro de un panorama, geográfica y cronológicamente amplísimo, en el que el poder aparece asentado en la religión. En un repaso que incluyó la perspectiva comparatista mundial y algunas herramientas de la teoría antropológica, Oakley mostró que, de Oriente a Occidente, desde la revolución del Neolítico y la expansión de los modos de producción agraria en el Mediterráneo (c. 7500 - c. 5000 a. C.) hasta principios del siglo IX d. C., el modelo dominante fue la monarquía sagrada. Esta emerge como la forma más común de gobierno conocida a nivel mundial, tanto por su antigüedad como por su ubicuidad y estabilidad. Concentrar la atención en la *pólis* griega o en la república romana, con sus formas consensuales, representativas, republicanas o democráticas, aparece, ante esa evidencia, como un ejercicio de provincianismo intelectual. (Oakley, 2012, vol. I: IX-XIII). En la Baja Edad Media la monarquía permanece en el centro de la organización social y la reflexión teórica y perdura hasta la Modernidad temprana (Oakley, 2012, vol. II: 1-14). Lo que el

autor califica como la resiliencia de esta forma de gobierno hace posible las teorías del rey por derecho divino de los siglos XVI-XVII. Para Oakley son típicamente modernas la preocupación por el Estado-nación, el énfasis en la naturaleza artificial o instrumental de lo estatal y en el consentimiento como vía de resolución de problemas, la confianza en la autonomía individual y los derechos subjetivos. Esas preocupaciones, sostiene, tuvieron su fecha de nacimiento en la Baja Edad Media. Oakley es un defensor explícito de la continuidad entre lo que denomina los argumentos protoconciliaristas de Juan de París y el proceso de deposición de los papas en los concilios de Pisa (1409) y Constanza (1414-1418), y por su intermedio, los movimientos protestantes de resistencia del siglo XVI en Escocia y Francia y de Inglaterra en el XVII, e incluye la Francia prerrevolucionaria del siglo XVIII (Oakley, 2012, vol. II: 220-223).

No muy lejos de esta visión, que hace nacer las formas políticas modernas de la sutil trama de relaciones con la teología, Bertelloni continuó interesado, en la última década, en temas afines a la discusión sobre el legado de la filosofía política medieval. Se concentró en el modo en que la cuestión de la soberanía planteada por Hobbes constituía el punto de llegada de una vieja tradición de reflexión jalonada por nombres como Francisco Suárez o Marsilio de Padua y se remontaba al conflicto medieval de las dos espadas (Bertelloni, 2018). Hasta hoy, Bertelloni permanece ullmaniano porque reivindica lo mejor de Ullmann: su estudio del pensamiento papalista, de sus orígenes bíblicos y jurídicos y sus relaciones con el modelo monista oriental, y de cómo este entra en conflicto con los argumentos basados en la tradición filosófica grecolatina recuperada en el siglo XIII. En esa vena, Bertelloni ofrece potentes argumentos a favor de una visión de la problemática filosófico-política de los siglos XVI-XVII en continuidad con una larga tradición medieval.

Bibliografía

- Astarita, C. (2019). *Revolución en el burgo: Movimientos comunales en la Edad Media: España y Europa*. Madrid, Akal.
- Barker, E. (1934). Translator's Introduction. The Texts Translated. Gierke, von, O. (1934), *Natural Law and the Theory of Society, 1500 to 1800*, vol. I. Trad. E. Barker. Cambridge, Cambridge University Press.
- Bentley, M. (1999). The English "Whigs". *Modern Historiography. An Introduction*, pp. 63-71. Londres - Nueva York, Routledge.
- Bertelloni, F. (1992a). Los estudios sobre el pensamiento político medieval en el último siglo. *Mediaevalia*, vol. II, pp. 7-34.
- _____ (1992b). Die Rolle der Natur in den Commentarii in Libros Politicorum des Albertus Magnus. *Miscellanea Mediaevalia*, vol. 21/2: *Mensch und Natur im Mittelalter* (ed. Albert Zimmermann), pp. 682-700. Berlín - Nueva York.
- _____ (1994). Politologische Ansichten bei den Artisten um 1230/1240. Zur Deutung des anonymen Pariser Studienplans: Hs. Ripoll 109, fol. 134ra-158 va). *Theologie und Philosophie*, vol. 69, pp. 34-73.
- _____ (1998). El lugar de la *politica* dentro de la tripartición de la philosophia practica antes de la recepción medieval de la Política de Aristóteles. *Veritas*, vol. 43, pp. 563-576.
- _____ (2000). El testimonio de Alberto Magno sobre la recepción de la *Politica* de Aristóteles (Sobre la formación de la política como teoría a partir de 1265). *Patristica et Mediaevalia*, núm. XXI, pp. 37-96.
- _____ (2015). La resemantización de la *natura* aristotélica en la argumentación de la teoría política medieval. Fuertes Herreros, J. L. y - Poncela González, A. (eds.), *De Natura. La naturaleza en la edad media*, vol. I, pp. 17-38. Salamanca, Humus.
- _____ (2018a). Johannes Quidort und der Beginn der neuzeitlichen Staatstheorie. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, núm. 65, pp. 155-172.
- _____ (2018b). El problema de la doble soberanía: desde la teoría política clásica hasta Carl Schmitt. *Deus Mortalis*, núm. 12, pp. 13-36.
- Brett, A. (2006). Scholastic Political Thought and the Modern Concept of the State. Brett, A., Tully, J. y Hamilton-Bleakley, H. (eds.), *Rethinking "The Foundations of Modern Political Thought"*, pp. 20-35. Nueva York, Cambridge University Press.

- Burns, J. H. (2007 [1988]). *Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350 - c. 1450*. Nueva York, Cambridge University Press.
- Butterfield, H. (1965 [1931]). *The Whig Interpretation of History*. New York, The Norton Library.
- Coleman, J. (2006). Are There Any Individual Rights or Only Duties? On the Limits of Obedience in the Avoidance of Sin according to Late Medieval and Early Modern Scholars. Makinen, V. y Korkman, P. (eds.), *Transformations in Medieval and Early-Modern Rights Discourse*, pp. 3-36. Dordrecht, Springer.
- Colingwood (1939). *An Autobiography*. Oxford, Oxford University Press.
- Dempf, A. (1962 [1929]). *"Sacrum Imperium". Geschichte und Staatsphilosophie des Mittelalters und der Politischen Renaissance*. Munich - Berlín.
- Figgis, J. N. (1913). *Churches in the Modern State*. Longman, Londres.
- _____ (1999 [1907]). *Studies of Political Thought from Gerson to Grotius: 1414-1625*. Batoche Books, Kitchener, Ontario, Canadá.
- Finnis, J. (2011 [1980]). *Natural Law and Natural Rights*. Oxford, Clarendon Press.
- Gierke, O. V. (1868-1913). *Das deutsche Genossenschaftsrecht*. Vol. I (1868): Rechtsgeschichte der deutschen Genossenschaft. Vol. II (1873): Geschichte des deutschen Körperschaftsbegriffs. Vol. III (1881): Die Staats und Korporationslehre des Altertums und des Mittelalters und ihre Aufnahme in Deutschland. Vol. IV (1913): Die Staats- und Korporationslehre der Neuzeit.
- Goldie, M. (2006). The context of The Foundations. Brett, A., Tully, J. y Hamilton-Bleakley, H. (eds.) (2006), *Rethinking "The Foundations of Modern Political Thought"*. Cambridge University Press. Versión castellana: "El contexto de Los fundamentos". Trad. E. Gay. *Prismas. Revista de historia intelectual* (2017), núm. 21, pp. 143-157. Presentación de E. Palti, pp. 139-142.
- Guzmán, A. (2003). Historia de la denominación del derecho-facultad como "subjetivo". *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, núm. 25, pp. 407-443. Valparaíso.
- Hamilton, P. (2003 [1996]). *Historicism*. Londres, Routledge.
- Harding, A. (2001). *Medieval Law and the Foundations of the State*. Nueva York, Oxford University Press.

- Hirst, P. Q. (1989). *The Pluralist Theory of the State. Selected Writings of G. D. H. Cole, J. N. Figgis, and H. J. Laski*. Londres - Nueva York, Routledge.
- Iggers, G. (1983 [1968]). *The German Conception of History. The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present*. Edición revisada. Middletown, Connecticut, Wesley An University Press.
- Kantorowicz, E. H. (1957). *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*. Princeton. Versión castellana: Kantorowicz, E. H. (1985), *Los dos cuerpos del rey. Un estudio sobre la teología política medieval*. Trad. Aikin Araluce, S. y Blázquez Godoy, R. Madrid, Alianza Editorial.
- Lagarde, G. de (1956 [1948] [1934]). *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*. París, Presses Universitaires de France. Vol. I (1956 [1948] [1934]) : Bilan du XIII^e siècle. Vol. II (1964 [1948] [1934]) : Marsile de Padoue. Vol. III (1956 [1946] [1942]) : Secteur social de la scolastique. Vol. IV (1946 [1942]) : Ockham et son temps. Vol. IV (1962): Guillaume d'Ockham, Défense de l'Empire. Vol. V (1946 [1942]): Ockham: bases de départ. Vol. V (1963). Guillaume d'Ockham, Critique des Structures ecclésiastiques. Vol. VI (1946 [1942]): Ockham: la morale et le droit.
- Laski, H. J. (1917). The Sovereignty of the State. *Studies in the Problem of Sovereignty*, pp. 6-19. New Haven, Yale University Press.
- Lerner, R. E. (2017). *Ernst Kantorowicz: A Life*. Princeton, Princeton University Press.
- Mailhe, A. (2016). La historia de las ideas como análisis del discurso y la historia intelectual. Una reflexión sobre deslindes y cruces entre ambos campos. Manzo, S. y Waksman, V. (eds.), *¿Por qué seguir contando historias de la filosofía?*, pp. 49-62. Buenos Aires, Prometeo.
- Manzo, S. y Waksman, V. (2016). Introducción. Manzo, S. y Waksman, V. (eds.), *¿Por qué seguir contando historias de la filosofía?*, pp. 9-29. Buenos Aires, Prometeo.
- Michaud-Quantin, P. (1964). La conscience d'être membre d'une Universitas. *Miscellanea Mediaevalia*, núm. 3, pp. 1-15.
- _____ (1970). *Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le may en-age latin*. París, Vrin.
- Miethke, J. (2000). La teoría política del Medioevo Tardío en la vía de la Modernidad. Cambios de perspectiva en los estudios de los últimos decenios. *Patristica et Mediaevalia*, núm. XXI, pp. 3-20.
- Miethke, J. (2004). La teoría política y la universidad en el siglo XIV. *Patristica et Mediaevalia*, núm. XXV, pp. 3-24.

- Miller, D., Coleman, J., Connolly, W. y Ryan, A. (eds.) (2000 [1987]). *Guild Socialism. The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought*. Oxford, Blackwell.
- Nederman, C. J. (1996). The Meaning of "Aristotelianism" in Medieval Moral and Political Thought. *Journal of the History of Ideas*, vol. 57, núm. 4, octubre, pp. 563-585.
- ____ (2004). What is Dead and What is Living in the Scholarship of Walter Ullmann. *Pensiero Politico Medievale*, núm. II, pp. 11-19.
- ____ (2009). *Lineages of European Political Thought. Explorations along the Medieval/Modern Divide from John of Salisbury to Hegel*. Washington, The Catholic University of America Press.
- Nicholls, D. (1994 [1975]). *The Pluralist State. The Political Ideas of John Neville Figgis and his Contemporaries*. EE.UU. - Londres, St. Martin's Press - Palgrave Macmillan.
- Oakley, F. (1973). Celestial Hierarchies Revisited: Walter Ullmann's Vision of Medieval Politics. *Past & Present*, vol. 60, núm. 1, agosto, pp. 3-48.
- ____ (2012). *The Emergence of Western Political Thought in the Latin Middle Ages*, 3 vols. EE.UU., Yale University Press. Vol. I: Empty Bottles of Gentilism: Kingship and the Divine in Late Antiquity and the Early Middle Ages (to 1050). Vol. II: The Mortgage of the Past: Reshaping the Ancient Political Inheritance (1050-1300). Vol. III: The Watershed of Modern Politics: Law, Virtue, Kingship, and Consent (1300-1650).
- Pagden, A. (ed.) (1987). *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Piaia, G. (2012a [2001]). Brucker versus Rorty? A proposito di "modelli" di storiografia filosofica. *Idem, Il lavoro storico-filosofico: questioni di metodo ed esiti didattici*, cap. 6, pp. 89-103. 3ra. ed. revisada y ampliada. Padua, Cleup.
- ____ (2012b [2001]). Identità e compiti dello storico del pensiero medievale. *Idem, Il lavoro storico-filosofico: questioni di metodo ed esiti didattici*, cap. 17, pp. 237-249. 3ra. ed. revisada y ampliada. Padua, Cleup.
- ____ (2012c [2001]). Storia della filosofia e decolonizzazione del passato. *Idem, Il lavoro storico-filosofico: questioni di metodo ed esiti didattici*, cap. 1, pp. 11-30. 3ra. ed. revisada y ampliada. Padua, Cleup.
- Rorty, R. (1984). The Historiography of Philosophy: Four Genres. Rorty, R., Schneewind, J. B. y Skinner, Q. (eds.), *Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy*, pp. 49-78. Cambridge, Cambridge University Press.

- Skinner, Q. (1978). *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 vols. Cambridge, Cambridge University Press. Versión castellana: *Los fundamentos del pensamiento político moderno* (1993), vol. 1: El Renacimiento. Trad. J. J. Utrilla. México, Fondo de Cultura Económica.
- Scattola, M. (2008). *Teología política. Léxico de política*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- Stapleton, J. (1994). Lancashire, Idealism, and Whiggism: The Making of an English Political Scientist, pp. 20-42. The Polis, Law, and the Development of Political Studies at Oxford, 1900-1920, pp. 43-64. *Englishness and the Study of Politics. The Social and Political Thought Of Ernest Barker*. Nueva York, Cambridge University Press.
- Tierney, B. (1955). *Foundations of the Conciliar Theory*. Cambridge, Cambridge University Press.
- _____ (1982). *Religion, Law and the Growth of Constitutional Thought, 1150-1650*. Nueva York, Cambridge University Press.
- _____ (1997). *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law (1150-1625)*. Atlanta, Georgia, Scholars Press (Variorum reprint).
- Tuck, R. (1979). *Natural Right Theories. Their Origin and Development*. Cambridge - Nueva York - New Rochelle - Melbourne Sidney, Cambridge University Press.
- Tully, J. (ed.-introd.) (1988). *Meaning and Context. Quentin Skinner and his Critics*. Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press.
- Ullmann, W. (1946). *The Medieval Idea of Law as Represented by Lucas de Penna: A Study in Fourteenth Century Legal Scholarship*. Londres, Methuen.
- _____ (1948). *The Origins of the Great Schism: A Study in Fourteenth-Century Ecclesiastical History*. Londres, Methuen.
- _____ (1949). *Medieval Papalism: The Political Theories of the Medieval Canonists*. Londres, Methuen.
- _____ (1961). *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*. Versión castellana: *Principios de gobierno y política en la Edad Media* (1971). Madrid, Revista de Occidente.
- _____ (1965). *A History of Political Thought: The Middle Ages*. Middlesex, Harmondsworth. Versión castellana: *Historia del pensamiento político en la Edad Media* (1999), Barcelona, Ariel.

- Wieland, G. (2000). La recepción de la *Politica* de Aristóteles y el desarrollo del concepto de Estado en el Medioevo Tardío en Tomás de Aquino y Marsilio de Padua. *Patristica et Mediaevalia*, núm. XXI, pp. 22-36.
- Wissenburg, M. (2009). *Political Pluralism and the State. Beyond Sovereignty*. Nueva York - Londres.

Capítulo 10

Normas morales y de gobierno político en el *Sirr Al-Asrâr* (*Secretum Secretorum*)

Rafael Ramón Guerrero

El médico Abû Dâwûd Sulaymân b. Hasan b. ʿÛlûl, que sirvió en la corte de los califas omeyas de Córdoba, vivió en la segunda mitad del siglo X y murió después del año 994, compuso una obra titulada *Kitâb tabaqât al-atibbâ' wa-l-hukamâ'* (*Libro de las generaciones de los médicos y de los sabios*) (Ibn ʿÛlûl, 1955), terminada de componer en el año 987. En ella comienza destacando que se ha servido de diversas fuentes: “Me has pedido, oh noble ilustrado, que te escriba, con aquella ciencia que me ha llegado hojeando los libros y las biografías de los antiguos, sobre los primeros que pusieron por escrito el arte de la medicina y hablaron sobre ella antes y después del diluvio” (Vernet, 1968: 450). Nos ha transmitido una breve biografía de Aristóteles (García-Junceda y Ramón Guerrero, 1984-85: 109-123) y entre sus obras menciona algunos apócrifos importantes: la *Teología*, los *Testamentos*, el *Secreto de los secretos* y el *Libro de la manzana*, que prueban que estas obras pseudo-aristotélicas habían adquirido ya cierta difusión en al-Andalus, al menos en su referencia externa (Peters, 1968). De estas obras que menciona, la que tuvo una mayor transmisión e importancia en

el mundo latino medieval fue la titulada en árabe *Sirr al-asrâr*, traducida al latín como *Secretum secretorum*, uno de los primeros textos atribuidos a Aristóteles en el mundo árabe; puede inscribirse dentro de la tradición del género literario conocido por el nombre de “Espejos de príncipes”, conjuntos de apólogos y proverbios con ejemplos político-morales (Maravall, 1983)¹ que utilizan la metáfora del espejo.

El *Sirr al-asrâr* o *Secretum secretorum* tuvo una amplia difusión en el mundo occidental (Grignaschi, 1980; Gaullier-Bougassas, Bridges y Tilliette, 2015). El primer conocimiento que se tuvo de este texto en Europa fue en la versión fragmentaria de Juan Hispanense o Hispalense, realizada a petición de la reina hispana “T.”, que posiblemente alude a Teresa Alfónsez de León (ca. 1080-1130), hija natural de Alfonso VI, condesa de Portugal y madre del primer rey de Portugal, Alfonso Henriques. La reina le pidió a Juan, que era su médico, que le escribiera un pequeño tratado, conocido con los títulos *De Regimine sanitatis* o *Epistula Alexandro de dieta servanda*, que está extraído del *Sirr al-asrâr*. El texto de Juan Hispanense comienza de la siguiente manera:

Domine T. gracia dei Hispanorum regine J. Hispanensis salutem! Cum de utilitate corporis hominis tractaremus, et a me, cum essem medicus, vestra nobilitas quereret brevem libellum de observacione dietarum vel de continencia corporis, id est qualiter debeant se continere qui sanitatem cupiunt observare, accidit ut, dum cogitarem vextre jussioni obedire, hujus rei exemplar ab Aristotile philosopho regi Alexan-

1 Creo que la tesis que expone Maravall de que la tarea intelectual de los árabes se limitó a copiar y coleccionar textos de la antigüedad no puede sostenerse hoy, a juzgar por el conocimiento que tenemos de la gran labor creativa que se realizó en el mundo árabe e islámico.

dro editum repente menti occurreret quod excerpti de libro qui Arabice appellatur Cyrelesar, id est Secretum secretorum, quem fecit, sicut dixi, Aristotiles regi Alexandro magno de dispositione regiminis, in quo multa continentur regi utilia, quem quidam interpres jussu imperatoris sui cum multo labore quesivit, de cuius invencione sic ait. (Pseudo-Aristóteles, 1883: 473-474)

Una versión completa de la obra la realizó Felipe de Trípoli durante la primera mitad del siglo XIII (Manzalaoui, 1982: 55-72), si bien las ediciones del siglo XVI de Alejandro Achillini (1501) y Jacobo Burgofranco (1516) representan nuevas redacciones de la traducción de Felipe (Grignaschi, 1980: 13-ss.; Williams, 2003: 7-ss.). Aunque fue comentada por Roger Bacon, los autores latinos apenas mencionan esta obra en sus escritos, hasta el punto de que Bacon se quejó de la *stulticia aliquorum*, por las mutilaciones que hicieron al texto:

Et multa exemplaria non habent illam doctrinam, quia stulti non voluerunt scribere, set abraserunt a libris suis, sicut exemplaria quatuor que nunc inveni Oxonie non habuerunt illa, nec similiter multa alia, set Parisius habui exemplaria perfecta... Non est hic liber completus in latino, set multa magnalia deficiunt ut patet ex Greco et Arabico. Item, cum in correccione istius exemplaris habui quatuor exemplaria, scio quod ablata sunt ab eis quedam capitula per stultitiam aliquorum. Et ideo querantur in aliis exemplaribus. Solebam enim habere integrum quantum fuit translatum. (Secretum secretorum, Steele, 1920: 39 y 172)

A pesar de esta queja de Bacon, parece que la ausencia de mención no se debe al contenido alquímico y nigromántico

sospechoso a las autoridades eclesiásticas, puesto que no hay referencia alguna a una condena de la obra, sino que pudo deberse al escaso interés que podían tener tales cuestiones en una obra que se suponía que contenía doctrinas morales y políticas de Aristóteles (D'Alverny, 1982: 135).

Un florilegio medieval, el *Parvi flores*, compuesto entre los años 1267-1325, extrae un cierto número de sentencias del *De regimine principum Aristotelis eruditio*, identificado por Jacqueline Hamesse, editora de este texto, con el *Secretum secretorum* (Hamesse, 1974: 22, n. 19).

Fue traducido también al hebreo en la península Ibérica, a comienzos del siglo XIII, por un judío oriundo de Granada (Gaster, 1907 y 1908; Spitzer, 1982). Luego al inglés, al francés, al italiano, al alemán e, incluso, al ruso, entre las lenguas más conocidas. Todas ellas dan, así, testimonio del interés que, a pesar de todo, tuvo para muchos lectores, movidos, en primer lugar, por la popularidad de la leyenda de Alejandro, puesto que ya los latinos estaban al tanto de la correspondencia entre Aristóteles y Alejandro, como se deduce de una cita de la *Disciplina clericalis* de Pedro Alfonso en la que se copia un párrafo de una carta de Alejandro a su discípulo, que parece remitir al *Sirr al-asrâr* (Pedro Alfonso, 1980: 54 y 116) y, en segundo lugar, por los aspectos éticos y políticos que en él se ofrecen.

Pero el *Sirr*, en su versión corta, fue traducido también a las diversas lenguas hispanas (Bizarri, 2015). Lo fue al castellano, primera versión a una lengua vernácula, y es el texto de la *Poridat* (Kasten, 1957; Bizarri, 2010); al catalán, de manera incompleta a partir de la versión castellana; al portugués e, incluso al aragonés, durante el siglo XIV, por Juan Fernández de Heredia (Kasten, 1957: 10). Con estas versiones, se puede decir que el Pseudo-Aristóteles ejerció su influencia en los que se podrían considerar los primeros textos de filosofía hispana en lengua vernácula, cuyo

contenido doctrinal se desarrolla a través de fábulas, de ejemplos y de máximas y sentencias. También influyó en autores como Juan Gil de Zamora (Bizarri, 2014).

El *Sirr al-asrâr* pretende ser una traducción del griego al siríaco y del siríaco al árabe, hecha por Yuhannâ ibn al-Bitrîq (Dunlop, 1959), tal como se lee en la introducción y tal como recoge en su biografía Ibn ʿYulʿul (1955: 67); estaría compuesto por ocho capítulos. Según Grignaschi (1982: 6-7), el texto conocido por el médico andalusí sería el arquetipo inicial sobre el que luego se formaron las dos redacciones hoy conocidas del texto, la corta, compuesta de ocho capítulos, que dataría del siglo XI o primera mitad del siglo XII y la más próxima al arquetipo, representada por la versión de Juan Hispano, y la larga, dividida en diez tratados y conservada en la mayoría de los manuscritos árabes, que concierne a la traducción de Felipe de Trípoli, que corresponde en su mayor parte (hay fragmentos que no se encuentran en el original árabe) al texto hoy conocido (*Sirr al-asrâr*, Badawi, 1954: 65-171).

La obra es presentada como una carta que dirige Aristóteles a su discípulo Alejandro Magno, quien lo había nombrado su consejero, según se dice en el prólogo:

Libro de la Política sobre el régimen de la autoridad, conocido por Secreto de los secretos, que compuso el ilustre filósofo Aristóteles, hijo de Nicómaco de Macedonia, para su discípulo el gran rey Alejandro, hijo de Filipo el de Pellas, conocido por “Bicorne”. Cuando [Aristóteles] se hizo viejo y no tuvo fuerzas para ir en algarada con él y para disponer con él, Alejandro le nombró entonces ministro, se mostró complaciente con él, reconoció su lealtad y lo escogió por su pureza, porque era de correcto parecer, de amplio saber, de penetrante comprensión, sin par por sus elevadas dis-

posiciones, su satisfactoria política y su <conocimiento de las> ciencias divinas...² Por su buen parecer y por seguir su mandato, Alejandro alcanzó todo aquello que de él se divulgó: dominar las ciudades y las regiones, apoderarse de todos los reinos, influir sobre los países de la tierra y a lo largo y ancho de los caminos, de manera que se le sometieron las naciones árabes y no árabes, sin dejar <de hacer> ninguna decisión suya ni desobedecer ninguna prescripción suya. (Sirr, Badawi, 1954: 67-68; Ramón Guerrero, 1998)

Aristóteles ofrece a Alejandro consejos morales y políticos, en forma de instrucciones para que le sirvan de guía en todos sus asuntos, dado que él, Aristóteles, no ha podido acompañarlo en su expedición como consejero y por tanto se encuentra ausente. Le advierte, además de que le ofrecerá secretos que le han sido concedidos por Dios, secretos que deben ser preservados para evitar que caigan en manos de gentes desaprensivas:

Lo que me incumbe por tu petición me obliga a ayudarte, así como es un deber mío <advertirte> de que no me obligues a divulgar este secreto más de lo que yo he depositado en este libro. Puesto que en ello he llegado a un límite, espero que no haya entre tú y él ningún velo en virtud de aquella comprensión con la que Dios te ha creado y de aquel conocimiento excelente que te ha concedido. Medita sus enigmas, en tanto que tu orientación se ordena a él y mi instrucción para ti <versa> sobre él, y te será fácil y te

2 Los mss. 2418, 2419 y 2420 de la Biblioteca Nacional de París añaden, con ligeras variantes entre ellos, lo siguiente: "junto con la fidelidad, el temor de Dios, la piedad, la humildad, el amor a la justicia y el afecto por la verdad". Este añadido se lee también, con alguna variante, en *Poridat* (Bizarri, 2010: 100).

permitirá <obtener> aquel objetivo, si Dios Altísimo quiere. Solamente he señalado los secretos inviolables y he penetrado los sentidos ocultos para que este libro nuestro no caiga en manos de tiranos corruptores y faraones (*farâ'ina*) engreídos; que ellos no vengan a lo que Dios no estableció como merecedor de conocerlo ni los escogió para comprenderlo. (Sirr, Badawi, 1954: 70-71; Ramón Guerrero, 1998)

El libro, por consiguiente, es presentado como un secreto en el que se guarda un tesoro de sabiduría práctica, que es lo que Alejandro había solicitado para gobernar a los persas, recién conquistados.

Pese a esta apariencia de libro escrito por Aristóteles, que parece que gozó de gran estima entre estudiosos árabes, pues Ibn Jaldûn lo cita como “el *Libro de la Política*, que es atribuido a Aristóteles” (1958, I: 81 y n. 29), la obra no es más que una compilación de textos anteriores, que han sido registrados y examinados por Mario Grignaschi (1976 y 1982), entre los que se encuentran una *Epístola sobre el gobierno popular*, que es una de las *Epístolas de Aristóteles a Alejandro* (Grignaschi, 1965-1966), con añadidos de época árabe, por lo que Grignaschi concluye que podría ser el más antiguo “Espejo de príncipes” conocido del mundo islámico, datado quizá en la primera mitad del siglo VIII (Grignaschi, 1967). Esta *Epístola* fue el modelo de un *Libro del gobierno político* (*Kitâb al-siyâsa*), conservado solo en una paráfrasis turca del siglo XVI, del que derivó a su vez el *Kitâb Sirr al-asrâr* (Manzalaoui, 1970-1971) atribuido a Aristóteles, del que me ocupo aquí.

El contenido de la obra es muy diverso. Para exponerlo me sirvo de la edición del texto árabe editado por Badawi, aunque, a juzgar por la versión latina, está incompleto, pues faltan frases e incluso párrafos completos. Tras varias

introducciones (del compilador anónimo, del supuesto traductor, Yahyâ ibn al-Bitrîq y de Aristóteles), comienzan los diez libros, en los que el autor o autores exponen las clases de reyes, recomendaciones de política y de preceptiva moral, astrología, una amplia sección sobre la salud, sobre fisiognomía, sobre la justicia, los escribas, los embajadores, el ejército, la guerra y las ciencias ocultas (onomancia, talismanes, alquimia, lapidario y herbario). En los dos primeros libros se hallan doctrinas sobre la virtud que parecen estar emparentadas con la *Ética nicomaquea* de Aristóteles.

La versión larga está dividida en diez discursos, de los que los dos primeros son los que ofrecen referencias morales y políticas. Tras clasificar en el primer discurso a los reyes en cuatro clases según su generosidad o mezquindad, esto es, en relación con el dinero (Murray, 1978: 83), y recordar la necesidad aristotélica del justo medio, en el segundo discurso presenta las obligaciones que incumben al rey, señalando también las virtudes que le convienen, destacando la importancia de la razón para el buen gobierno. Se ha señalado que esto último fue lo que hizo posible el éxito del libro en Europa: Aristóteles, de quien se creía que era la encarnación de la razón, ofrecía consejos sobre el arte de gobernar precisamente porque procedían de la razón (Murray, 1978: 119-123), que es preponderante en la práctica del poder político.

Los diez discursos llevan el siguiente encabezamiento en el prólogo de la obra:

Este libro mío consta de diez tratados: Tratado primero: Sobre las clases de los reyes. Tratado segundo: Sobre la condición del rey y su disposición; de cómo debe ser su manera de actuar en su fuero interno, en todas sus circunstancias y ordenamientos. Tratado tercero: Sobre la forma de la justicia, por la que el rey se perfecciona y por la que todos, selectos y gente común,

son gobernados. Tratado cuarto: Sobre sus visires, su número y la manera de gobernarlos. Tratado quinto: Sobre los secretarios de los notarios y sus grados. Tratado sexto: Sobre sus embajadores, las disposiciones de éstos y la manera de gobernar en sus misiones. Tratado séptimo: Sobre los veedores de sus súbditos, los que administran el servicio de los tributos y sobre aquellos asuntos de su cancillería que se ocupan de eso. Tratado octavo: Sobre la política de sus generales, sobre los notables y caballeros de sus ejércitos y quienes son de clases inferiores. Tratado noveno: Sobre la política de las guerras, la forma de las estrategias, las precauciones sobre sus consecuencias, cómo dirigir el encuentro de los ejércitos, los tiempos elegidos para ello, el momento del ataque y el nombre del general encargado de los ejércitos y de las guerras. Tratado décimo: Sobre conocimientos particulares pertenecientes a la ciencia de los talismanes, los secretos de las estrellas, cómo conquistar las almas, las propiedades de las piedras y de las plantas, y sobre otras cosas distintas de las que se obtendrá provecho en lo que hemos expuesto, si Dios quiere. (Sirr, Badawi, 1954: 71-72; Ramón Guerrero, 1998)

Por su importancia originaria, me parece más oportuno que resumir el contenido proponer un proyecto³ de versión castellana del discurso primero y de una parte del discurso segundo, para poder apreciar el tenor de las normas morales y políticas que el supuesto Aristóteles dirigió a su discípulo Alejandro. La traducción está realizada sobre el texto árabe de la obra editado por A. Badawi (*Sirr al-asrâr*, 1954). La finalidad de mi versión es interesar al lector en aquellos escritos que

3 Digo "proyecto", porque toda traducción siempre es susceptible de ser mejorada.

han inspirado obras y doctrinas en el pensamiento medieval. Igualmente, esta traslación permitirá cotejar lo expresado en el original árabe con la traducción latina de Felipe de Trípoli y con las distintas redacciones en lenguas vernáculas realizadas a lo largo de la Edad Media, así como compararla con las diferencias existentes entre ellas (Delbouille, 1947; Manzalaoui, 1977; Kasten, 1999; Bizarri, 2010). Reproduzco entre barras la paginación de la edición de Badawi y mantengo los párrafos en que el editor ha dividido el texto.

**Traducción del *Sirr al-asrâr*
(*Secretum secretorum*)**

/73/

**Tratado primero
Sobre las clases de reyes**

Hay cuatro clases de reyes: Un rey que es generoso para sí mismo y generoso para sus súbditos; un rey que es generoso para sí mismo y avaro para sus súbditos; un rey que es avaro para sí mismo y avaro para sus súbditos y un rey que es avaro para sí mismo y generoso para sus súbditos.

Los rûmies (*al-rûm*) dicen que no hay defecto si el rey es avaro para sí mismo y generoso para su pueblo. Los hindúes (*al-hind*) dicen que es correcto [que el rey] sea avaro para sí mismo y para sus súbditos. Los persas (*al-fars*), refutando a los hindúes, dicen que es correcto que el rey sea generoso para sí mismo y para sus súbditos. Todos ellos están de acuerdo en que ser generoso para sí mismo y ser avaro para sus súbditos es un defecto y un vicio para el poder real.

Nos es necesario, si no aplicamos en la investigación, explicar qué es la generosidad y qué es la avaricia, qué es el exceso de la generosidad y cuál es el mal que se sigue de su carencia. Es manifiesto que las cualidades se vician si se aproximan a sus dos extremos y no las acompaña defecto en el discurso, y que la administración de la generosidad es difícil y la administración de la avaricia es fácil.

El límite en la generosidad está en dar lo que es necesario cuando es necesario y en darlo a quien es digno en la medida de su capacidad. Quien se extralimita en esto, se excede y sobrepasa el límite de la generosidad en la administración y cae en el dispendio. Es decir, quien da lo que no es necesario es indigno de alabanza y quien da a destiempo es como quien da [agua] a quien está en la orilla de un río. Quien da lo que no es necesario, /74/ y a quien no lo merece, es como quien pertrecha a su enemigo contra sí mismo. Pero quien da lo necesario en el momento necesario y lo da a quien lo merece es generoso para sí mismo y para sus súbditos; es recto en sus actos y gobernante de sus asuntos. Éste es aquel al que los antiguos han llamado generoso y noble y no aquel que hace regalos y ofrece ricos presentes a quien no lo merece. Tal individuo es un despilfarrador y un derrochador de las riquezas de su estado. La avaricia, en general, es un nombre indigno de los reyes y de los reinos. Cuando se trata de la naturaleza de uno de los reyes, es necesario que confíe las donaciones de su reino a quien sea digno de su confianza, escogido entre sus más íntimos que le evite [ser un avaro]. Alejandro, te digo que cualquier rey que exceda la capacidad de lo que no tiene e imponga a su reino más de lo que pueda soportar se destruye y destruirá. Igualmente te digo, Alejandro, y nunca dejaré de recordártelo que la generosidad, la liberalidad y la permanencia del reino está en privarse de lo que está en manos de la gente y abstenerse de sus bienes. He visto en alguno de los testamentos de Hermes el Grande⁴ que la perfecta fortaleza del rey, la ecuanimidad de su intelecto y la permanencia de sus leyes están en abstenerse de los bienes de la gente.

Alejandro, la causa de la ruina de los reyes de Hanâna⁵ no fue sino que su propósito fue agotar sus tributos y apoderarse de los bienes de

4 En la versión latina, "Hermogenis".

5 En la versión latina "*regi Caldeorum*".

la gente. Éstos se refugiaron en un templo refulgente⁶ e imploraron la ayuda de Dios Altísimo. Él les envió un viento impetuoso⁷ que los hizo extinguirse y las comunidades se levantaron contra ellos y el reino feneció. Si Dios no los hubiese amparado, como los amparó, sus acciones⁸ les habrían llevado a la corrupción de sus estados y a la ruina de sus reinos, porque la riqueza es la causa de la subsistencia de la vida animal⁹ y es parte de ella. No hay subsistencia para la vida si se aniquila esa parte.

/75/ Alejandro: parte de la generosidad y de la liberalidad es renunciar a la imputación [a otros], a la búsqueda de vicios ocultos [de los otros] y evitar mencionar sus donaciones. Así también, la perfección de las virtudes es pasar por alto los reproches, honrar a los generosos, encontrar alegría en el concurso [con los otros], responder al saludo y pasar por alto las faltas de los ignorantes.

Alejandro, te he explicado lo que no les he explicado. Quizá esto fijará en tu mente lo que espero que sea tu tarea y la ebullición de tu intelecto. Ahora te digo una breve máxima que te enriquecerá, incluso si no te hubiera dicho otras.

Alejandro, el intelecto es la cabeza de la gestión. Es la salud del alma y el espejo de los vicios. Por medio de él, se someten las adversidades y se exaltan las cosas deseables. Es la cabeza de las cosas dignas de elogio y la raíz de las cosas excelentes.

Alejandro, el primer instrumento del intelecto es la tendencia a la fama: inclinarse a ella por exceso es causa execrable y censurable; la fama es algo deseable. La autoridad no se busca por sí misma, sino que es buscada por la buena fama. El inicio de la morada del intelecto es la fama y la autoridad produce amor a la fama. Si se busca algo distinto de su modo [de ser], entonces se genera envidia; la envidia produce falsedad y la falsedad es el origen de lo

6 En árabe *Haykal abraq*; puede ser también Templo del Rayo.

7 En varias azoras del Corán se habla de la destrucción de la tribu de 'Ad por un viento impetuoso, como en la azora 69, aleya 6.

8 Leo *al-fi'*, "acción", en lugar de *al-'aql*, "intelecto".

9 Literalmente dice "el alma animal".

reprobable. El resultado de la falsedad es la maledicencia; la maledicencia genera odio; el odio produce injusticia; la injusticia produce conflicto; el conflicto genera rencor; el rencor produce litigio; el litigio genera enemistad; la enemistad produce beligerancia; la beligerancia genera la destrucción de la constitución natural y niega la civilización. Esto lleva a la transgresión de la naturaleza y la transgresión de la naturaleza destruye todo.

Pero cuando la autoridad se inclina al intelecto por sí misma, se genera la verdad y la verdad lleva a la piedad. La verdad es la raíz de las cosas dignas de elogio y es contraria a la falsedad. El temor [de Dios] genera justicia; la justicia produce amistad; la amistad produce liberalidad; la liberalidad genera familiaridad; la familiaridad genera /76/ amistad y la amistad produce desprendimiento y protección. Esto fue lo que instauró la constitución natural e hizo prosperar el mundo.

Alejandro, evita favorecer tus pasiones, pues son destructivas, porque la pasión genera inclinación al alma bestial que no reflexiona y el cuerpo corruptible se complace mientras que el intelecto perdurable se pierde. Favorecer la pasión genera voluptuosidad; el amor a la voluptuosidad transmite avaricia; la avaricia produce amor a la riqueza; el amor a la riqueza lleva a la bajeza; la bajeza lleva a la codicia; la codicia lleva a la perfidia; la perfidia lleva al latrocinio; el latrocinio lleva a perder el honor. De ellos surge el conflicto, que conduce a la destrucción de la religión y del amor y a la ruina del mundo. Esto está en contra de la naturaleza. Dios, loado y exaltado sea, sabe más.

/77/

Tratado segundo Sobre el estado y la disposición del rey y cómo debe conducirse en relación a sí mismo

Lo primero que debe tener el rey respecto a sí mismo es distinguirse por un nombre de reconocida sabiduría, por el que sea expresado y con el que [el pueblo] se dirija a él, de manera que con él se destaque de todos los otros. Es un signo que hace alusión a él y un objetivo al que referirse.

Alejandro, cualquier rey cuyo reino está al servicio de su religión (*dîn*) es digno de la autoridad. Pero cualquier rey cuya religión está al servicio de su reino menosprecia su ley (*nâmûs*). Quien menosprecia la ley, es matado por la ley.

Digo lo que los filósofos divinos (*ilâhiyyûn*) virtuosos, que Dios tenga en su gloria y cuyo ejemplo seguimos, han dicho repetidamente: que lo primero que debe hacer un rey precavido es observar los mandamientos divinos, sin descuidar ni quebrantar ninguno de ellos. Debe mostrar al pueblo vivir austeramente junto con la creencia en ese vivir, pues si muestra diferencia [entre lo que hace y] lo que oculta, no gustará a la multitud, pues eso no se ocultará a la humanidad. No aprobará a quien abandona sus obligaciones, aunque pierda con ello una gran riqueza material. Eso agradará a su Creador y con ello se hará amar por sus siervos. Vinculado con esto, debe exaltar a quienes tienen a su cargo la religión, entre los que están los jueces rectos, los gobernadores, los alfaquíes religiosos y los imâmes. Debe tener grandes propósitos, sin arrogancia, con mentalidad amplia, con buen discernimiento y previendo las consecuencias.

Debe ser compasivo y misericordioso. Si se enoja, no debe actuar con precipitación /78/ y sin deliberación. Cuando la pasión le incite, debe rechazarla por el intelecto y el dominio de sí mismo. Si su pasión es correcta, debe actuar sin reyerta, sin desvergüenza y sin agravio. Debe adornarse para ellos con hermosas galas y vestidos inusuales, que cautiven al ojo, seduzcan al alma y le distinguan de los demás.

Conviene que sea de expresión agradable, elocuente en su lenguaje y de voz sonora, pues la sonoridad de voz es un arma para él cuando tiene que reprender. Debe ser parco en hablar con la voz sonora, a no ser por necesidad y en situación extraordinaria, para que no se le oiga muchas veces, pues, entonces, las gentes¹⁰ se familiarizan con ello, se acostumbran a su manera de hablar y desdeñan su prestigio. Lo mejor para él es que no hable con nadie, salvo para responder. No debe frecuentar la compañía¹¹ de la gente, ni facilitar las tertulias con ellos, especialmente con la gente común.

Cuán loable es el método de los hindúes, al regular a sus reyes, cuando dicen: al aparecer el rey ante el pueblo común se atreven contra él y desprecian su poder. El rey debe mostrarse a ellos solo desde lejos y siempre que esté rodeado de su escolta y de todas sus armas. Una vez al año, cuando llega la estación de la asamblea, aparecerá ante todo su pueblo y el más elocuente de sus ministros, puesto de pie ante él, pronuncia un discurso en el que agradece a Dios y le alaba por la obediencia de ellos hacia el [rey]; les hablará de lo satisfecho que está [el rey] con ellos, de la buena opinión que sobre ellos tiene, les exhortará a la obediencia y les amonestará sobre la desobediencia; luego examinará sus peticiones, satisfará sus necesidades, multiplicará sus dones y perdonará sus faltas; les hará ver lo cercano que es tanto a muchos como a pocos de ellos. Esto solo se hará una vez al año, los aliviará sobre él y se retirará. La impresión que esto les producirá será grande en sus almas; se acrecentará su alegría y sus corazones se impregnarán de ello. Contarán eso a su familia y a sus hijos, de manera que en sus niños crecerá la obediencia y el amor a él. /79/ Sus mujeres quedarán satisfechas con lo que sobre él transmitieron sus hombres.¹² Su recuerdo será alabado en secreto y en público. Con este [acto] estará seguro del levantamiento de los grupos contra él y de las intrigas

10 Literalmente, *al-nufús*, "las almas".

11 Leyendo, con la variante, *mu'āšara*, en vez de *mubāšara*, "ejercicio", "práctica".

12 La traducción de esta frase es conjetural. No la he encontrado ni en la versión latina ni en las castellanas.

de los corruptores. El ambicioso no deseará cambiar algo de su autoridad por causa de ellos.

Es necesario que rebaje todos los impuestos que le llegan, especialmente los de los mercaderes y comerciantes que acuden a su presencia. Porque al abstenerse de sus bienes y tratarlos con justicia, ellos regresarán con más frecuencia, aumentará su número y su país se beneficiará mucho por la variedad de mercancías y ganado. Ésta es la causa de la civilización, porque los comerciantes son narradores de noticias que muestran la fama y magnifican la fealdad. En todo caso, en esto reside la civilización para su país, el aumento en sus ingresos, la hermosura de su condición, el orgullo y la humillación sobre sus enemigos. La renuncia a lo poco, obtiene mucho.

No te inclines a lo que regocija, pues se pierde pronto; busca la riqueza que no se agota, la vida que no decae, la soberanía que no cesa y la permanencia que no se altera y busca el recuerdo que incluye el bien. No te inclines hacia las costumbres de las bestias y de las fieras para saquear lo que encuentran, buscar lo que no han perdido, tener poca compasión por lo que han obtenido, apartarse de lo que muere y seguir los deseos de comer, beber, aparearse y dormir. Alejandro, no te inclines hacia el coito, pues es una propiedad de los cerdos. ¿Qué gloria hay en aquello en la que las bestias te superan? Ello debilita el cuerpo, arruina la vida, corrompe la complexión y promueve las costumbres de las mujeres. Lo hemos comparado [con la propiedad de los cerdos] y eso es suficiente.

El rey debe procurarse descanso en esparcimientos con su familia, pues en eso está el sosiego del alma, la complacencia de los sentidos y la energía del cuerpo. Si [hace] esto, que sea por tres días o según lo considere. Sus nobles no deben saber esto, pero se les debe dar a entender que él administra muchos de los asuntos de ellos en su ausencia. También debe tener informadores que les hagan llegar las noticias. /80/ No debe dejar de comer y divertirse con sus nobles y visires, pero no debe hacerlo más de dos o tres veces al año.

Debe emplearse en ascender a quienes deban ser ascendidos y en rebajar [a quien deba ser rebajado] según sus grados. Para granjearse el afecto de ellos debe elogiarlos personalmente, darles a cada uno bebidas y regalar vestiduras a quien le sea posible. Si el rey se lo regala con ese propósito, se verá más honrado por ese don y le mostrará su afecto. Luego no dejará de hacer eso con el resto de ellos y así hasta que llegue al último de ellos por orden de Dios Altísimo.

Es necesario que el rey tenga mucha gravedad y que se ría poco, pues reírse mucho destruye el prestigio y precipita la vejez. Todos aquellos que asisten a la asamblea del rey deben guardar decoro y mostrar temor. Si alguno de ellos muestra menosprecio, debe ser castigado; pero si es de aquellos cuyo lugar es elevado, su castigo debe ser alejarlo de la asamblea hasta que se abstenga de menospreciar; si resultara que uno de ellos hace eso de propósito para despreciar la presencia [del rey], su castigo ha de ser su muerte. En un libro de los hindúes [se lee]: “Entre que el rey gobierne a su grey o que sea gobernado por ellos, no hay sino prudencia o negligencia”. Y Esculapio dice del sultán: “El mejor de los soberanos es quien se parece a un buitre rodeado de cadáveres, no quien se parece a un cadáver rodeado de buitres”.

Alejandro, la obediencia al sultán surge de cuatro procederes. Son: religión, amor, deseo y temor. Elimina las faltas de toda la gente y suprime la injusticia sobre ellos. No les permitas hablar, porque cuando la grey puede hablar, también puede actuar. Esfuérzate en que no hablen y estarás a salvo de sus acciones. Sabe que el temor es el esplendor del reino. Se dice en un libro de los hindúes: /81/ “Deja que el temor a ti en sus almas sea más agudo que tu arma en sus corazones”. El rey se parece a la lluvia que Dios concede y es una bendición que da vida a la tierra y a quienes viven en ella: perjudica a los viajeros, arruina casa, hace descender rayos, hace fluir torrentes, hace perecer a hombres y animales, encrespa el mar y se intensifica la calamidad sobre su familia. Pero esto no impide a los hombres, cuando consideran los efectos de la gracia

de Dios por la que se vivifican las plantas, de la que afloran los víveres y por la que se expande la misericordia, enaltecer el favor de Dios y agradecerse, y no se hablará de las desgracias que les han caído. El sultán se parece también a los vientos que Dios Altísimo envía anunciando su misericordia, con los que empuja las nubes, transporta semillas de los frutos, da aliento a los hombres,¹³ con ellos hace fluir sus aguas, se encienden sus fuegos y conducen sus barcos; hacen mucho daño en tierra y mar, perjudican sus vidas y sus bienes y causan epidemias y el simún; los hombres pueden quejarse de ello a Dios, pero ello no les hace abandonar la misión que Dios Altísimo les ha asignado. Lo mismo ocurre con el invierno y el verano, el calor y el frío, que Dios Altísimo ha creado como apropiados para el laboreo y la procreación, a pesar del daño y del perjuicio que pueden hacer el calor y el frío, el simún y el frío intenso. Así es lo que le sucede al sultán entre aquellas cosas que no convienen a los [demás] hombres, pues lo que es apropiado para ellos se da en él en un aspecto distinto de éste.

Alejandro, comprueba la situación y el estado de los débiles en tu país y reparte de los bienes de tu casa a los hambrientos. Delega esto en alguien de confianza, que conozca sus desgracias y que ansíe ayudarlos como si fuera tu mismo deseo. Eliminar sus necesidades respecto de sus demandas es un seguro para la ley, un sosiego para los corazones de la gente y una satisfacción para el Creador.

/82/ Alejandro, cuida tus asuntos, para que tus acciones sean correctas. Es una buena medida que la gente piadosa y de paz esté segura y sin miedo en sus corazones y que la gente sospechosa y depravada se calme en sus almas por el miedo a tu venganza, de manera que se imaginen en su retiro que tienes ojos en sus acciones.

Alejandro, ahorra mucho grano para los años [de hambre]. Si fue un año difícil, toma lo que se haya ahorrado en tu país, porque con esto toda corrupción desaparecerá y permanecerá la ley (*al-nâmûs*).

13 Literalmente, "a los siervos" [de Dios] (*al-'ibâd*).

Alejandro, el mandato más firme que te doy y siempre te he dado —si lo obedeces tu gobierno será fuerte y tu reinado será duradero— es que te abstengas de derramar sangre sin razón y de imponer violencia, pues es una cuestión que compete al Creador. Tú solamente puedes [hacer] eso en apariencia, pero no conoces lo oculto. Esfuérzate en esto. El gran Hermes tiene razón al decir: “Cuando una criatura mata a otra semejante sin razón, los ángeles gritan a su Creador y proclaman: ‘Este fulano siervo tuyo ha tratado de hacerse semejante a Ti’. Entonces si lo ha matado como castigo, Dios Altísimo les dice: ‘Mató y ha sido matado’. Pero si ha sido matado por una injusticia de la gente mundana o por falsa sospecha, entonces Dios, loado y ensalzado sea, dice a sus ángeles: ‘¡Por mi gloria y mi poder! Renuncio a la sangre de mi siervo’. Los ángeles no cesan de maldecirlo en todas sus oraciones y rezos, hasta que su sangre sea tomada. Si muere de muerte natural por razón de su destino y no es matado, entonces atraerá la cólera de Dios sobre sí mismo mucho más, porque será uno de los que serán castigados perpetuamente, a no ser que muera con arrepentimiento”. Alejandro, respecto de todos los demás castigos te será suficiente [imponer] un largo presidio y una severa instrucción; no es preciso detallar más eso. En tus sanciones y castigos observa los escritos de tus antepasados divinos y entonces la rectitud acompañará tus acciones.

/83/ Alejandro, trata a tus enemigos débiles como si estuvieran en el nivel más elevado de fuerza; no desprecies al pequeño en eso, pues un desprecio pequeño se vuelve grande, su tratamiento es difícil y su enfermedad es problemática.

Alejandro, guárdate de la perfidia, pues es costumbre de niños y necios; sus consecuencias son malas y aunque se pueda conseguir con ella algo escaso, puede privar de mucho. Así también, cuidate de quebrantar tus juramentos y de traicionar tus pactos, pues ello es una parte muy poderosa de la hipocresía, una merma de la virilidad y la destrucción de muchas de tus cosas mundanas de cuyo menosprecio debes estar en guardia según te he advertido antes.

Alejandro, sabes que en tu mano derecha y en tu izquierda hay dos espíritus que cargan contra ti tus más pequeñas y más grandes palabras y acciones, de las cuales informan a tu Creador; Él es el más sabio. Condúcete, por tanto, sabiendo que todo lo que se hace en secreto o en público está ante su Creador.

Alejandro, ¿qué induce al rey a jurar? No hay mano sobre mano del rey salvo la mano de Dios, loado y ensalzado sea. Nunca hagas uso de él, a menos que incluso para que lo cortes con un cuchillo, no lo violes. Por Dios, Inâj, Safû y Hanânaÿ perdieron sus reinos por violar sus juramentos en pro de los bienes mundanos y su autoridad pereció por el uso de la traición y la violación del pacto en la administración del reino, particularmente en aquellas situaciones en que se requiere la suspensión de acuerdos en la política particular y general. Éste no es el lugar para explicarlo; lo expondré brevemente en este libro en su lugar, si Dios quiere. Reflexiona sobre ello y tendrás éxito, si Dios Altísimo quiere.

/84/ Alejandro, no te aflijas nunca por lo que te haya pasado, porque es propiedad de mujeres y débiles. Muestra educación y virilidad, porque aumentará tus riquezas y someterá a tus enemigos. Ordena a la gente de tu país la lectura y el estudio de las ciencias y de las artes. Recompensa a quienes de ellos conozcan y difundan la comprensión y la ciencia entre ellos. Presta atención a las notas que te eleven sobre las sentencias y agradece sus obras, pues esto aumentará su amor hacia ti. Será una maravillosa política, con la alegría de la situación, la aparición de las letras y de las ciencias y la pervivencia de las historias y la belleza del recuerdo.

Alejandro, el reino de los griegos fue elogiado y sus noticias permanecieron por sus huellas de la ciencia y su afán por ella, hasta el punto de que las doncellas en casa de sus padres estudiaban sus tradiciones necesarias para ellos y su religión, las posiciones de los siete planetas, el arco de la noche y del día, las cuerdas de los arcos y sus aberturas, las revoluciones de la luna durante los días, la determinación de las leyes de los astros y los experimentos en las artes y las ciencias, como la medicina y otras semejantes.

Alejandro, no te fíes del servicio de las mujeres en relación a tus religiones (*diyânâtika*), a no ser de aquella que valora su lealtad por encima de su vida, de tu vida y de tus bienes. Pues tú eres un depósito en sus manos. Cuídate de los venenos, porque han derribado a los reyes. No confíes en un solo médico, pues uno solo puede ser un impostor. Si es posible, ten diez médicos. No tomes el medicamento a no ser con el acuerdo de ellos. Que no te preparen el medicamento sino en presencia de todos tus médicos junto con uno de tus servidores de confianza que sepa discernir las clases de fármacos, su preparación y su peso justo. Recuerda a la madre del rey hindú que te realizó diversos envíos, incluida la niña que se había alimentado /85/ desde su niñez con veneno hasta que su naturaleza se convirtió en víbora. Si yo no lo hubiera reconocido junto con lo que saben expertos de esa clase y sus enfermedades, de manera que se hubiera manifestado la experiencia de que mata al cohabitar con ella y con su sudor, si no fuera por eso y por saberlo, te habría matado.

Hasta aquí el fragmento que he decidido traducir. Como se puede apreciar, además de clasificar a los reyes en función de su magnanimidad o avaricia, las normas de conducta y de gobierno que se ofrecen son muy generales y no proceden de un tratado científico de gobierno político. Lo que sigue son ya cuestiones referentes a saberes y ciencias como astrología, astronomía, medicina y dietética.

Bibliografía

Bizarri, H. O. (2010). *Secreto de los secretos. Poridad de las poridades. Versiones castellanas del Pseudo-Aristóteles Secretum secretorum*. Valencia, Universitat de València.

_____ (2014). Fray Juan Gil de Zamora y una versión del Secretum secretorum. *Studia Zamorensia*, núm. 13, pp. 131-137.

_____ (2015). Le Secretum secretorum en Espagne: de traité médical à miroir du prince. Gaullier-Bougassas, C., Bridges, M. y Tilliette, J.-Y. (comps.), *Trajectoires euro-*

- péennes du Secretum secretorum du Pseudo-Aristote (xiii-xive siècle)*, pp. 187-214. Turnhout, Brepols.
- Bizarri, H. O. (2016). Las "Figuras" de Poridat de las poridades. *Revista de poética medieval*, núm. 30, pp. 47-54.
- D'Alverny, M. Th. (1982). Conclusion. Ryan, W. F. y Schmitt Ch. B. (eds.), *Pseudo-Aristóteles The Secret of Secrets*, pp. 132-140.
- Delbouille, M. (1947). *Le Secret des Secrets. Recherches sur les traductions françaises suivies du texte de Jofroi de Waterford et de Servais Copale*. Paris, École Nationale des Chartes.
- Dunlop, D. M. (1959). The translations of al-Bitrîq and Yahyâ (Yuhannâ) b. al-Bitrîq. *Journal of the Royal Asiatic Society*, núm. 3/4, pp. 145-150.
- García-Junceda, J. A. y Ramón Guerrero, R. (1984-1985). La vida de Aristóteles de Ibn ʿYulʿul. *Anuario del Departamento de Historia de la Filosofía y de la Ciencia*, pp. 109-123. Madrid, UAM.
- Gaullier-Bougassas, C., Bridges, M. y Tilliette, J.-Y. (comps.) (2015). *Trajectoires européennes du Secretum secretorum du Pseudo-Aristote (xiii-xvie siècle)*. Turnhout, Brepols.
- Gaster, M. (1907 y 1908). The Hebrew version of the Secretum secretorum. *Journal of the Royal Asiatic Society*, pp. 879-912 (1907); pp. 1065-1084 (1908).
- Grignaschi, M. (1965-66). Les Rasâ'il Aristâtâlis ilâ-l-Iskandar de Sâlim Abû-l-'Alâ' et l'activité culturelle à l'époque Omayyade. *Bulletin d'Études Orientales*, núm. 19, pp. 7-83.
- _____ (1967). Le Roman épistolaire classique conservé dans la version arabe de Sâlim Abû-l-'Alâ. *Le Museon*, núm. 80, pp. 211-264.
- _____ (1976). L'origine et les métamorphoses du Sirr al-asrâr. *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, núm. 43, pp 7-112.
- _____ (1980). La diffusion du Secretum secretorum (Sirr al-Asrâr) dans l'Europe Occidentale. *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, núm. 47, pp. 7-70.
- _____ (1982). Remarques sur la formation et l'interprétation du Sirr al-asrâr. *Pseudo-Aristóteles The Secret of Secrets. Sources and Influences*, núm. 13, pp. 3-33.

- Hamesse, J. (1974). *Les auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval. Étude historique et édition critique*. Louvain, Publications Universitaires; Paris, Béatrice-Nauwelaerts.
- Ibn Jaldún (1958). *Muqaddima. An introduction to history*. Trad. Franz Rosenthal, 3 vols. Londres, Routledge & Kegan Paul.
- Ibn Ŷulŷul (1955). *Les générations des médecins et des sages, par Ibn Gulgul al-Andalusí*. F. Sayyid (ed.). El Cairo, Institut Français d'Archéologie Orientale.
- Kasten, Ll. A. (1957). *Seudo-Aristóteles. Poridat de las poridades*. Lloyd A. Kasten (ed.). Madrid, Seminario de Estudios Medievales Españoles de la Universidad de Wisconsin.
- Kasten, Ll. A. (1999). *Juan Fernández de Heredia. Grand Master of the Knights of St. John of Jerusalem. The Aragonese Version of the Secreto Secretorum*. Madison, The Hispanic Seminary of Medieval Studies.
- Manzalaoui, M. (1970-71). The Pseudo-Aristotelian Kitâb sirr al-asrâr. *Oriens*, núm. 23-24, pp. 147-257.
- _____ (1977). *Secretum secretorum*. Nine English Versions. Oxford, Oxford University Press.
- _____ (1982). Philip of Tripoli and his textual methods. Ryan, W. F. y Schmitt Ch. B. (eds.), *Pseudo-Aristóteles The Secret of secrets*, pp. 55-72.
- Maravall, J. A. (1983). La concepción del saber en una sociedad tradicional. *Estudios de Historia del pensamiento español*, pp. 201-254. Serie Primera. Edad Media. Tercera edición ampliada. Madrid, Cultura Hispánica.
- Murray, A. (1978). *Reason and society in the Middle Ages*. Oxford, Clarendon Press.
- Pedro Alfonso (1980). *Disciplina clericalis*. Traducción: E. Ducay. Introducción y notas: M. J. Lacarra. Versión española con texto latino. Zaragoza, Guara.
- Peters, F. E. (1968). *Aristoteles arabus. The oriental translations and commentaries on the Aristotelian Corpus*. Leiden, Brill.
- Pseudo-Aristóteles (1883). Epistola Aristotilis ad Alexandrum cum Prologo Johannis Hispaniensis. Suchier, H., *Denkmäler provenzalischer Literatur und Sprache*, pp. 473-480. Halle, Max Niemeyer.

- Ramón Guerrero, R. (1998). El Pseudo-Aristóteles árabe y la literatura didáctico-moral hispana: del Sirr al-asrâr a la Poridat de las poridades. Soto Rábanos, J. M. (ed.), *Pensamiento medieval hispano. Homenaje a Horacio Santiago Otero*, pp. 1037-1051. Madrid, CSIC.
- Ryan, W. F. y Schmitt Ch. B. (eds.) (1982). *Pseudo-Aristóteles The Secret of secrets. Sources and influences*. Londres, The Warburg Institute.
- Sirr al-asrâr. Badawi, A. (1954). *Al-usûl al-yûnâniyya li-l-nazariyyât al-siyâsiyya fi l-Islâm (Fontes Graecae doctrinarum politicarum islamicarum)*, pp. 65-171. El Cairo, Dar al-Kutub al-Misriyya.
- Spitzer, A. L. (1982). The Hebrew translation of the Sod ha-Sodot and its place in the transmission of the Sirr al-asrâr. *Pseudo-Aristoteles The Secret of secrets*, pp. 34-54.
- Steele, R. (1920). *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi*. Fasc. V: Secretum secretorum. Oxonii, E Typographeo Clarendoniano.
- Vernet, J. (1968). Los médicos andaluces en el *Libro de las generaciones* de los médicos de Ibn Yulyul. *Anuario de Estudios Medievales*, núm. 5, pp. 445-462.
- Williams, S. J. (2003). *The Secret of secrets. The scholarly career of a Pseudo-Aristotelian text in the Latin middle ages*. Ann Arbor, The University of Michigan Press.

Capítulo 11

Poncio, intérprete de Escoto

La reformulación de la metafísica

Celina Ana Lértora Mendoza

Juan Poncio es uno de los más importantes exégetas de Duns Escoto, junto con Juan Merinero, Bartolomé Mastrio y Claudio Frassen, todos del siglo XVII, época en que la escuela escotista comenzó a repensarse y reformularse. El *Cursus integer* de Poncio¹ tuvo una inmediata aceptación y muchos seguidores entre los docentes franciscanos; sus ecos se pueden rastrear en los documentos académicos conservados, especialmente en América. De las novedades del *Cursus*, tal vez la más importante es la reformulación de la *Metafísica*, parte del *corpus* que coloca al final y reduce un centenar de páginas en un texto que casi llega a las mil. Su estrategia consiste en dos opciones: 1) eliminar la teología natural y reducir la metafísica a la ontología; 2) dentro de ella, privilegiar solamente los temas que contienen la

1 Lo escribió en el Colegio Romano de la Orden y la publicación de 1622, en los años siguientes, fue comentada y criticada por Bartolomé Mastrio, formándose así dos líneas interpretativas divergentes en casi todos los puntos que no tenían solución expresa textual de Escoto, y que fueron continuadas durante el siglo XVIII. Poncio respondió a Mastrio en la edición revisada y ampliada de su *Cursus*, que preparó en el Convento de París, publicada en 1649, y que se usa aquí. En cada caso se dará noticia de esta controversia.

mayor cantidad de tesis propias y no negociables de Escoto. En el trabajo se analizan estos dos recursos sistemáticos que, según mi hipótesis, buscan dos objetivos simultáneos: fortalecer la escuela escotista² y adecuarla a los lineamientos que se iban proponiendo en otros ámbitos filosóficos.

1. La estructura de la metafísica en el *Cursus integer*

Al comienzo del *Tratado de Metafísica*, Poncio aclara la razón de la brevedad y la reducción temática, presentándola más bien como una opción didáctica que como una reestructuración teórica. Dice, entonces:

No propongo tratar aquí las cuestiones cuyo conocimiento puede adquirirse fácilmente con lo dicho en los proemios a la *Lógica* y la *Física*, sobre si la metafísica es ciencia, si es especulativa o práctica o si es una cualidad simple; solo trataré las que puedan tener una dificultad especial. (1649: 875)

Sin embargo, como se verá enseguida, esta afirmación no explica todas las reducciones, sino solamente las que se refieren a la parte proemial, y en realidad el texto está justamente al comienzo de la disputación preliminar. Es decir que, si bien se puede prescindir de algunos temas proemiales porque ya han sido tratados, de ninguna manera sucede lo mismo con otros acerca de los cuales nada se dice; por ejemplo, la omisión absoluta de la teoría metafísica

2 En efecto, dice expresamente en *Ad lectorem* que se propone apoyar el resurgimiento de la escuela escotista, que había decaído notablemente, considerando que el Sutil es un filósofo tan bueno como Tomás de Aquino o Buenaventura y que es necesario exponerlo adecuadamente. Indica también que ha incluido temas y cuestiones omitidas en el *Curso* de Bartolomé Mastroio, al que reconoce grandes valores, más allá de sus divergencias.

de las causas o la justificación metafísica de las categorías entitativas.

La metafísica queda reducida a tres temas: el ente, los trascendentales y las distinciones, además de algunos temas preliminares. Son, entonces, cuatro disputaciones divididas en cuestiones. El elenco temático es el siguiente:

1. Cuestiones proemiales. Se exponen en la Disputación 68, que consta de dos Cuestiones: 1) cuál es el objeto de la metafísica, y 2) si la metafísica versa sobre la quiddidad de todas las cosas en particular.
2. El ente en cuanto tal se trata en la Disputación 69, en seis cuestiones: 1) si el ente en cuanto tal es unívoco con respecto al ente real y al de razón; 2) qué es el ente real en cuanto tal y si significa un único concepto, tanto formal como objetivo; 3) de qué cosas se predica el ente y de qué modo; 4) de qué modo se distinguen el ente y la existencia; 5) la existencia de las creaturas desde toda la eternidad; y 6) supositalidad y personalidad.
3. Las propiedades del ente en cuanto tal son objeto de la Disputación 70, que desarrolla los trascendentales en cuatro cuestiones a las cuales se añade una quinta, donde se mencionan brevemente otras divisiones: 1) de qué modo estas propiedades se distinguen del ente; 2) la unidad; 3) la verdad del ente; 4) la bondad del ente en cuanto tal; y 5) otras divisiones del ente.

Las distinciones ocupan la última Disputación, la 71, con tres cuestiones: 1) qué es la distinción real; 2) si se da y qué es la distinción formal; y 3) la distinción de razón.

Al término de la tercera cuestión se ofrece una serie de apéndices que no se relacionan con la Disputación, sino que tratan algunas cuestiones debatidas. En todas ellas se discute especialmente con Bartolomé Mastrijo, así como lo hizo en cada uno de los puntos controvertidos del *Cursus*. Estos temas son: la igualdad de perfección de las especies; la *natura* universal; el principio de individuación; la inherencia del accidente; la inherencia del accidente corpóreo en el sujeto espiritual y del espiritual en el corpóreo; accidentes y formas sobrenaturales.

2. Las tesis defendidas

A la inversa de otros cursos, que tienen varias conclusiones y largos párrafos de solución de objeciones, Poncio se decanta por pocas tesis (no más de tres, con alguna excepción) y no organiza, salvo en el caso especial de la distinción formal, una sección específica de solución de objeciones, sino que va presentando las diversas posiciones a lo largo de su texto. No disputa con muchos autores y tampoco cita multitud de ellos, como suele ser el criterio jesuita en esta época. Es decir, privilegia un reducido número de expositores del tema propio de su tesis o conclusión, tanto los que están a favor como los que están en contra. Algunas características de su selección expositiva aportan sugerencias hermenéuticas.

En primer lugar, y contra lo que pudiera esperarse, no hay muchas citas de escotistas. Las conclusiones distinguen aquellas que son expresas de Escoto, en cuyo caso se cita el lugar (generalmente, el *Opus Oxoniense*) con la mención “y los suyos” o similar; otras conclusiones, que no son expresas, pero pueden fundarse con suficiente claridad en los textos del Sutil, se exponen con la aclaración “parece ser

la más conforme a la doctrina de Escoto” u otras similares y allí se citan uno o dos autores favorables y otros contrarios. Finalmente, algunas conclusiones se expresan como propias, basadas en su propia interpretación de Escoto, teniendo adherentes y opositores. Se trata de casos problemáticos, para los cuales no hay una solución expresa ni tácita en los textos del Doctor, y por tanto son de libre discusión —siempre, claro está, dentro de sus principios—. En estos casos disiente sistemáticamente con Bartolomé Mastrio, cuyos textos estaban apareciendo a la vez. Esto indica que la escuela escotista del siglo XVII no priorizaba la historia inmediatamente anterior, a la que incluso consideraba decadente, y explica también que Poncio no se sienta obligado a justificar su estructura teórica.

Otro dato de interés es que Poncio cita más o menos en paridad de calidad y cantidad a adherentes u opositores de otras escuelas. A veces, en los textos en que Escoto se opone expresamente al Aquinate, cita a este también en forma expresa y completa; no menciona miembros de la escuela tomista salvo excepcionalmente, pero sí a varios jesuitas, especialmente a Francisco Suárez. En otros términos, que para Poncio los temas metafísicos son comunes aun cuando las respuestas sean distintas. La única excepción es la doctrina escotista de la distinción formal, que es tratada en forma diferente a las demás, como se verá.

El *Cursus*, siendo tan reducido y con tan pocas tesis, está pensado como una unidad no susceptible de desgajamientos. Por eso en lo que sigue expondré todas las tesis defendidas, aunque sin desarrollarlas in extenso, lo que excedería las proporciones de este trabajo.

2.1. Los temas proemiales

Como ya se mencionó, son dos. El primero, cuál es el objeto de la metafísica, se responde con tres conclusiones. Pero importa primero mencionar las tres asunciones iniciales, porque, aun cuando dijo antes que la noción ya estaba explicada en la *Lógica*, aquí se ve necesitado de expresar cuál es la doctrina escotista concreta que justifica las conclusiones. Dice, en primer lugar:

Para la respuesta supongo que por metafísica se entiende, conforme al sentido común de todos los hombres, aquella ciencia total por la cual conocemos la naturaleza de todos los entes y cosas inmateriales, independientemente de la luz sobrenatural y la revelación, por medio de las imágenes obtenidas de los sentidos externos e internos y el discurso del intelecto. (Poncio, 1649: 875)

La observación es interesante porque Poncio mismo no la respeta: a mitad del *Cursus*, y sobre todo al final, va introduciendo cuestiones teológicas que demuestran la estrecha conexión de las soluciones “filosóficas” de Escoto con los problemas teológicos que suscita la doctrina trinitaria —lo cual, por lo demás, es común a todos los escolásticos—. Esto nos advierte, como he tenido muchas ocasiones de señalarlo, que la “filosofía medieval” es ante todo una reconstrucción racional en el sentido de Lakatos, que muchas veces prescinde de explicar el origen de las tesis controvertidas entre los maestros —quienes, sobre todo, eran teólogos y querían ser ortodoxos, por lo cual les preocupaba mucho el sentido, el alcance y los ecos de doctrinas que podían ser peligrosas o incluso llegar a la herejía—.

Supongo, segundo, que tales objetos son Dios, sus atributos y perfecciones, los ángeles y espíritus conaturales a ellos y todos los grados y formalidades metafísicas comunes a ellos, y a las sustancias y accidentes materiales, y también al ente de razón, cuya noción es opuesta a la de ente real como tal. (1649: 875)

Esta asunción es estándar, pero menciona expresamente los ángeles porque el curso de *Metafísica*, de hecho, es una introducción a la teología y en este punto se dan ya algunas nociones de angelología.

Supongo, tercero, que si por objeto adecuado se entiende el conjunto de todos los objetos que se consideran en una ciencia, no hay duda de que el agregado de todos estos objetos es el objeto adecuado de la metafísica, por lo cual, toda la real controversia proviene de la suposición de si alguno de todos estos objetos, que por sí se consideran objeto adecuado, deba considerarse, entre todos, y asignarse como objeto adecuado de la metafísica. (*Ibid.*)

Esta asunción es claramente escotista y opuesta a la tomiana, seguida por la escuela tomista. Es coherente con similar criterio para el caso de la determinación de la esencia metafísica divina, cuestión debatida en teología sistemática.

Poncio responde a la cuestión del objeto de la metafísica con tres conclusiones negativas, en la tercera de las cuales, al final, pone la afirmativa de que el objeto adecuado de la metafísica es el ente real en cuanto tal: 1) su objeto adecuado no es el ente en cuanto tal, en cuanto incluye el ente real y el de razón; 2) el objeto adecuado de la metafísica no es el ente como tal, en cuanto es común a la sustancia y el accidente; y 3) ni Dios, ni la sustancia inmaterial como tal, en cuanto

comprende sólo a Dios y los ángeles, ni la sustancia inmaterial como tal, en cuanto comprende las sustancias inmatrimales, ni el ente como tal, en cuanto comprende solo los diez predicamentos, es el objeto adecuado de la metafísica, sino que es el ente real como tal, en cuanto comprende todos los entes reales inmatrimales y naturalmente cognoscibles (1649: 876).

La expresión final de la parte positiva no es muy feliz en cuanto a la redacción,³ ya que la metafísica sí comprende (y Poncio concede esto en otras conclusiones) las sustancias materiales, pero consideradas no en cuanto materiales. Resulta, de hecho, que Poncio evita hablar de los grados de abstracción, tema más propio de la escuela tomista.

La pregunta de si la metafísica versa sobre las quiddidades de todas las cosas en particular se responde con una sola conclusión: la metafísica considera todos los entes según todos los predicados genéricos y específicos que no incluyen materia primera ni dicen por sí orden a ella, en cuanto son cognoscibles por la razón natural. En cambio, no considera el ente según algún predicado que incluya materia u orden a ella (*ibid.*). Señala que es común porque, efectivamente —y a pesar, nuevamente, de una redacción no muy buena—⁴ todas las escuelas coinciden en la consideración del ente que hace abstracción de la materia. Pero como este concepto, a lo largo del tiempo, había adquirido otras connotaciones, Poncio especifica que se refiere a la “materia prima” de la física, es decir, al sustrato sustancial de los entes materiales como tales.

3 “...sed ens reale ut sic, quatenus comprehendit omnia entia realia immaterialia ut cognoscibilia naturaliter” (Poncio, 1649: 876).

4 “Metaphysica considerat omnia entia secundum omnia praedicata generica et specifica quae non includunt materiam primam, nec dicunt per se ordinem ad illa, quatenus ratione naturalis sunt cognoscibilia; nullum vero ens secundum ullum praedicatum includens materiam aut ordinem ad illam, per se considerat” (*ibid.*).

2.2. La teoría general del ente

Esta es la parte en que la reducción temática se vincula más claramente al propósito de defender las doctrinas no negociables de Escoto. La primera cuestión es, entonces, la tesis escotista de la univocidad del ente, presentada con la pregunta de si el ente como tal es unívoco al ente real y al de razón. Pero, antes de tratar sobre ellos expresamente, antepone su asunción definitoria:

Supongo que “ente real” es aquel al que no repugna la existencia real, ente de razón en cambio, es el que se opone al ente real así tomado, y es aquel al que le repugna la existencia real, y en consecuencia tiene solo existencia objetiva en el intelecto, según lo dicho en Lógica. (*ibid.*)

Aparece aquí una distinción, pero no una oposición absoluta o contradictoria, lo cual es necesario para introducir luego, en diversos lugares, otras posibilidades ontológicas (teoría de los posibles y distinción formal).

La solución de Poncio es muy matizada, porque la cuestión de la univocidad del ente, a lo largo de los siglos transcurridos desde que Escoto se decantara en general por las tesis univocistas, prefiriéndolas a las interpretaciones analógicas habituales de los tomistas, se había desarrollado y complejizado mucho, así como la urdiembre disputativa. En síntesis, Poncio se inclina en su conclusión por la negativa. Pero debe entenderse el sentido restringido de esta tesis, que parece oponerse —lo que él mismo reconoce— a un texto expreso de Escoto.⁵ La razón es que no hay ningún concepto

5 Escoto, *Quaestiones Subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis (Quaest. super Metaph.)*, l. 4, q. 1, “*Utrum ens dicatur univoce de omnibus*” dice que el ente es unívoco a las cosas

objetivo común, y esto es reconocido por la mayoría de los escotistas, aun aquellos que tienen lo opuesto como probable. La tesis de la univocidad fue defendida fuertemente por Mastroio, con quien Poncio entabla una discusión.⁶

Sigue a esto la pregunta por el ente real en cuanto tal, y si significa un único concepto, tanto formal como objetivo. Puesto que ya ha dado la definición de ente real, aclara que el sentido de la controversia es: si cuando se concibe el ente como tal o cuando concebimos que algún ente existe, e ignoramos si es sustancia o accidente, tenemos en nuestra mente un acto o muchos, y si tenemos un objeto máximamente propio para nosotros o muchos (*op. cit.*: 882).

La doctrina completa que sustenta Poncio se expone en cinco conclusiones (el elenco más numeroso de ellas): 1) cuando alguien concibe el ente como ente, es algo distinto del ente tomado con precisión y se da un acto del intelecto y un objeto del mismo, no menos que cuando se concibe animal como

de primera y segunda intención, siendo que las cosas de primera intención son reales y las de segunda intención, de razón (ed. Vivès, 7, 145ss.). Otro texto expreso del Sutil sobre los modos de predicación al respecto: "*Et ne fiat contentio de nomine univocationis, conceptum univocum dico, qui ita est unus, quod eius unitas sufficit ad contradictionem, affirmando et negando ipsum de eodem. Sufficit etiam pro medio Syllogistico, ut extrema unitas in medio sic uno, sine fallacia aequivocationis, concludantur inter se unum*" (*op. cit.*, In 1^{um} d. 3, q. 2, ed. Vivès, 9: 18). Cfr. también: "*Item, ultimo quod hanc viam arguo sic: Universalius nunquam apprehenditur quantum ad suam indifferentiam totam, quando apprehenditur in suo inferiori; tota enim indifferentia universalioris est secundum quod ipsum ut conceptum, est idem quilibet inferiori, nunquam autem communius, ut conceptum tantum in inferiori aliquo, est idem cuilibet inferiori suo, sed praecisse illi in quo concipitur; ergo quodcumque universale conceptum in singulari, vel communius in minus communi, non concipitur secundum totam suam indifferentiam. Potestatem intellectus concipere illud secundum totam suam indifferentiam, ergo non concipitur praecise communius in minus communi, vel universale in singulari, et ita non praecise concipitur universale in phantasmate, phantasma enim non est proprie nisi ipsius singularis, et hoc in quantum est singulare speciei specialissimae, et hoc si phantasma sit sibi impressus ab aliquo debite propinquato*" (*ibid.*, d. 3, q. 6, ed. Vivès 9: 248).

6 En el Apéndice explica Mastroio que recurre al texto citado de Escoto, donde dice expresamente que es unívoco, para contradecir a Poncio, que a su vez critica esta interpretación considerando que es errónea (p. 880).

animal; 2) ese concepto uno, tanto formal como objetivo, no incluye explícita ni implícitamente el concepto inferior —por ejemplo, de Dios o de la creatura, de la sustancia o del accidente—, no más que como el concepto de animal incluye el concepto de hombre y de bruto, y es un concepto igualmente determinado a aquel; 3) en sentido absoluto, “ente” indica un concepto uno, tanto formal como objetivo, el cual no incluye explícitamente el concepto de Dios o de la creatura, de la sustancia o del accidente; 4) el concepto objetivo de ente prescinde o se distingue formalmente de la naturaleza de la cosa en relación con sus grados inferiores, a los cuales se contrae, esto es, a Dios y a la creatura, la sustancia y el accidente; 5) el concepto objetivo de ente es uno y determinado, y distinto o confuso, del mismo modo que el concepto objeto de su naturaleza universal.

Estas cinco tesis o conclusiones no tienen el mismo consenso. La primera prácticamente es de consenso general, porque es evidente en el ejemplo de concebir el animal como animal. Lo mismo pasa con la segunda, y su ejemplo es claro: el acto por el cual se capta un concepto de un nivel no incluye otro acto de captación de sus inferiores. La tercera, que afirma la indiferencia del concepto con respecto a los pares contrapuestos de sus inferiores, es expresa de Escoto,⁷ por lo cual es una tesis fuerte, que debe ser sostenida por todos los miembros de la escuela. Y Poncio añade

7 *“Sed tamen non dicit aliquem conceptum secundae intentionis, omnis enim conceptus est intentionis primae, qui natus est fieri immediate a re sine opere vel actu intellectus negationis, qualis est conceptus nontantum positivus, sed negativus”* (Escoto, *op. cit.*, In 1^{um} d. 23, q. u., ed. Vivès 10: 263, 1^a). Además: *“Unde breviter, ens est univocum omnibus, sed conceptibus non simpliciter simplicibus est univocum in quid dictum de eis, sed simpliciter simplicibus est univocus, ut determinabilis vel ut denominabilis, non autem ut dictum eset de eis in quid, quia hoc includit contradictionem”* (In 1^{um}, d. 3, q. 3. ed. Vivès 9: 98). *“Quando tamen, quod totum illud, quid accidens est, attributionem essentialem habet ad substantiam, et tamen et ab illa, potest conceptus unus ad omnis abstrahi”* (*ibid.*, 9: 124).

que en general la sostienen los autores modernos porque, efectivamente, era una tesis extendida también entre todos los escolásticos no analogistas,⁸ como los jesuitas. La cuarta tesis es la más común entre los escotistas y todos los que admiten la distinción formal, como es el caso de algunos jesuitas. La última tesis tiene algunos pocos contradictores dentro de la escuela. En todo caso, Poncio retoma las tesis más consensuadas de todas las escuelas, pero exponiéndolas de modo que sean antecedente a su vez consensuado de otras más específicamente escotistas, criticadas y negadas por muchos fuera de esta escuela.

Al preguntar de qué cosas se predica el ente y de qué modo, su respuesta tiene dos momentos. El primero es la afirmación de la tesis escotista de consenso general en la escuela. El segundo es la exposición de su propia doctrina. Hay pues, dos conclusiones: 1) el ente no se predica formalmente de las diferencias o modos intrínsecos determinativos, o contractivos de ellos a sus inferiores, de los cuales arriba se dijo que se predica el mismo de todos, pero que se predica de ellos idéntica y realmente (*op. cit.*: 888);⁹ 2) el ente como tal se predica formal y unívocamente de Dios y de la creatura, de la sustancia y del accidente, no equívocamente o analógicamente, en cuanto la predicación analógica se opone a la predicación unívoca (*op. cit.*: 890).¹⁰

8 Obviamente, a los analogistas no se les presenta el problema de si el concepto es uno por negación o por indiferencia, porque para ellos todas las predicaciones son análogas.

9 Escoto, in 1um, d. 3, q. 3, con todos los suyos en general contra los tomistas, y los modernos: "*Quantum ad primum dico quod ens non est univocum dictum in quid de omnibus per se intelligibilibus, quia non de differentiis ultimis, nec propriis passionibus entis*" [sigue *addita* en cursiva] "*Nam differentia ultima dicitur, quia non resolvitur in conceptum quidditativum, determinabilem et determinantem, sed est tantum conceptus ejus qualificativus, sicut ultimum gen us habet tantum conceptum quidditativum*" (*ibid.*, 9: 102).

10 Se basa en Escoto, *op. cit.*, in 1um, d. 3, q. 3, *loc. cit.* Lo sigue Rodrigo de Arriaga SJ y muchos otros (Poncio, 1649: 890). En el Apéndice (*ibid.*: 891) expone la opinión contraria de Mastroio, disputando con él y con los tomistas.

Obsérvese la diferencia entre negar la univocidad entre ente real y de razón y afirmarla en el caso de los entes reales. Hay coherencia en Poncio, pues ello redundaría en que el objeto propio y adecuado de la metafísica es el ente real. Por tanto, en este sentido, se puede afirmar sin error que la doctrina del ente de Escoto es totalmente univocista y se opone, tanto a la de algunos antiguos, para quienes el ente es equívoco a sus inferiores, como a los tomistas en general y a muchos modernos, para quienes el ente en cuanto tal es análogo respecto de Dios y la creatura, la sustancia y el accidente.

La segunda gran cuestión debatida de la teoría del ente es la distinción entre el ente y su existencia (que a veces se expone, más bien siguiendo a los tomistas, como distinción entre esencia y existencia en el ente creado). Como era de esperar, Poncio se limita a una sola conclusión: “Esencia y existencia no se distinguen realmente con distinción real propiamente dicha, esto es, la que se opone a la distinción formal y a la de razón” (*op. cit.*: 900).¹¹ Obsérvese que aquí Poncio adelanta su propia concepción sobre las distinciones y, por tanto, es erróneo considerar que él sostiene (o interpreta que Escoto sostiene) que la distinción es de razón, porque entre esta y la propiamente real hay una media, que es la formal.

La tercera gran cuestión debatida se conoce habitualmente como cuestión de los posibles metafísicos, por influencia de la doctrina tomista. Pero Poncio la propone en la forma que lo hizo Escoto, como una parte del tratado del ente creado, al preguntar por la existencia que le corresponde. Hay entonces una existencia real actual y otra a determinar, si se responde afirmativamente a la pregunta por una existencia *ab aeterno*. Y así lo pregunta en la quinta cuestión.

11 Es la que expone Escoto largamente, *op. cit.*, In 1um, d. 36, q. u, ed. Vivès 10: y la más común contra los tomistas con Santo Tomás (ST III, q. 3, a. 4).

La doctrina completa se enuncia en cinco tesis o conclusiones (el segundo caso de este número, dada la complejidad del tema): 1) las creaturas no tuvieron ningún ser real absoluto desde la eternidad;¹² 2) todas las creaturas tuvieron algún ser desde la eternidad; 3) ese ser que tuvieron las creaturas eternamente, por ejemplo, el hombre, no consiste en una denominación extrínseca fundada en la omnipotencia de Dios, ni en la no repugnancia a existir, ni en alguna relación, sea real, sea aptitudinal, a la existencia; 4) ese ser que tienen las creaturas desde la eternidad es un ser mínimo, medio entre el ente de razón y el ente absolutamente real; 5) este ser mínimo no es producido por un acto del intelecto divino (*op. cit.*: 901-903).

Como en el caso anterior, estas tesis no tienen el mismo grado de consenso y en esto van de mayor a menor. La primera es comunísima con Escoto, como era esperable. La segunda, afirma Poncio, apenas puede negarse, y aduce una razón determinante: las creaturas fueron conocidas eternamente por Dios y eran término de este acto cognitivo divino; luego, tuvieron eternamente algún ser, en cuanto eran término de este conocimiento, sea que fueran término primario o secundario de él. La tercera tesis es de Escoto en el lugar ya mencionado, y la sostienen en general otros autores contra algunos tomistas, para quienes ese ser no es nada más que el ser posible, que tendría una denominación tomada de la omnipotencia de Dios. La quinta no es general en la escuela, y es conocido que se la enuncia contra muchos escotistas, que interpretan de otro modo el

12 Es una tesis poco debatida por consensuada desde los escritos del Hiponense: "*Ad quod videtur specialiter esse hoc, quod non tantum esse essentiae fundat ad Deum relationem talem, sed etiam esse essentiae quia secundum Augustinum 5 super Genes. 7 'Non aliter novit Deus facta quam fienda'. Praecognoscit igitur esse existentiae, sicut esse essentiae, et tamen propter istam relationem fundatam, non concedit aliquis esse existentiae fuisse verum reale esse ab aeterno; ergo pari ratione non est concedendum de esse essentiae*" (Escoto, In 1um, d. 36, q. u, ed. Vivès, 10: 263).

texto citado. Se trata, entonces, de una tesis escotista débil u opinable, lo cual produce una saludable disputa interna.¹³

La cuarta cuestión importante en la doctrina escotista del ente es la del supósito y la persona, la cual la escuela defiende sin excepciones. Dígase, en primer lugar, que se trata sobre todo de una adhesión a Escoto teólogo, más que filósofo, pues esta doctrina resulta esencial a sus tesis sobre las procesiones divinas y sobre la encarnación del Verbo, asuntos en los que, como es sabido, Escoto profesa una doctrina bastante diferente a la de Tomás de Aquino y no compatible con ella.

La primera afirmación central de Escoto es la tesis de la incomunicabilidad como fundamento de la personalidad (sea divina, angélica o humana). Consecuente con esto, Poncio, luego de exponer las varias teorías circulantes concluye: “De esto resulta claramente que la incomunicación y la incomunicabilidad, que formalmente se dice persona como tal, es opuesta a la comunicabilidad y la comunicación que puede tener una naturaleza singular completa” (*op. cit.*: 909).

Consecuentemente, expone su doctrina en cuatro tesis (un número también superior a las dos o tres habituales, en consonancia con la relevancia del tema para los escotistas): 1) para que de alguna sustancia singular completa se diga el personar o el ser persona, no se requiere otra negación que la negación actual de comunicación con otro formal o realmente distinto de aquel con quien forma un uno por sí; 2) por esta personalidad, la naturaleza que es personada no recibe necesariamente más incomunicabilidad que aquella por la cual no puede comunicarse y no se comunica a la vez con la personalidad de ningún otro con el cual forme un uno por sí, y del cual pueda predicarse formalmente en

13 En el Apéndice afirma que “Mastrio no solo impugna mi solución a esta cuestión tal como aparece al fin de mi curso parisino, sino que también la censura gravemente” (*op. cit.*: 905).

el concreto sustantivo; 3) la incomunicabilidad, que se dice formalmente que es persona o que puede predicarse en concreto de la persona, no se explica bien diciendo que es aquello por lo cual no puede comunicarse a otro con el cual forma un uno por sí, ni por lo cual no pueda comunicarse por sí a nada extrínseco, ni de lo cual resulta el no poder comunicarse por sí a ninguna otra persona; 4) la incomunicabilidad, que se predica en concreto de la persona como tal, es aquello de lo cual resulta que no puede comunicarse con nada distinto a lo cual complete, así como la esencia divina se completa por las relaciones de origen (es decir, las procesiones), y la naturaleza humana de Cristo, por el Verbo divino por el cual ha sido asumida (*op. cit.*: 909- 910).

Todas estas tesis son de consenso general en la escuela y, como se aprecia en la última, guardan la lógica interna necesaria para explicar el punto quizá más difícil de la teología sistemática: de qué modo el Verbo, que es una naturaleza singular completa, asume la naturaleza humana completa de Jesús, pero no son dos personas sino solo una, la divina.

En la historia de esta difícil cuestión teológica de la personalidad divina en sustancia humana completa, que la filosofía recoge a modo de *ancilla*, siempre hubo un especial interés en mostrar que, sin apelar a la revelación (o más bien, a los dogmas que la interpretan), es posible fundamentarla de modo puramente racional natural. Poncio, entonces, recoge el debate pasando revista a varias posiciones, las que reduce a dos sentencias u opiniones principales. La primera es que el supósito y la naturaleza singular, que es susceptible de ser supósito, no se distinguen sino según el diverso modo de concebir; por lo cual, conforme a esta sentencia, en la realidad no hay nada, ni positivo ni negativo, realmente distinto de la naturaleza singular. Es la posición, entre otros, de Guillermo Ockham y Durando de San Porciano, y entre los franciscanos modernos, la de Lucas Wadding.

La segunda sentencia es que la “supositalidad” o aptitud para ser supósito significa algo realmente distinto y separable de la naturaleza singular. La sostienen comúnmente los teólogos, tanto escotistas como tomistas, y los modernos.¹⁴ Obviamente, Poncio concluye: “Esta segunda sentencia me parece, de lejos, la preferible” (*op. cit.*: 912).

Queda por decidir si esta aptitud para ser supósito o “supositalidad”, distinta realmente de la *natura*, es positiva o negativa. Poncio nuevamente reduce las variadas posiciones a dos enfrentadas. La primera sentencia afirma que es algo positivo y la sostienen varios jesuitas modernos, como Francisco Suárez, Gabriel Vázquez, el Cardenal de Lugo, etcétera. La segunda sentencia, de Escoto y su escuela, afirma que aquello sobreañadido no es más que la negación, sea de uno, sea de muchos. Para Poncio, que adhiere lealmente a su maestro, no es necesario abundar en la tesis, ya que en general Escoto se inclina por no introducir entidades metafísicas positivas, “lo cual basta para la presente dificultad” (*ibid.*).

Poncio expone su doctrina en una sola conclusión. “El supósito creado no añade a la naturaleza singular suposita nada positivo realmente distinto de ella, sino solamente algo negativo. Considero que ésta es absolutamente la sentencia del Doctor” (*op. cit.*: 913). La discusión, en cambio, es amplia, pero en definitiva casi todos los autores la encaran en el tratado *De Incarnatione*.¹⁵

14 Escoto, In 3um, d. 1, q. 1 (ed. Vivès 14: 4-ss.) en el contexto de la cuestión sobre el modo de unión de la naturaleza humana de Cristo con el Verbo.

15 En el Apéndice (p. 923) dice sobre Mastro: “expone mi explicación de la incomunicabilidad que se dice persona, que expuse arriba en el n. 64, [interpretando] que la incomunicabilidad que se dice persona es opuesta a la comunicación por la cual la naturaleza divina se comunica a las tres personas, y la naturaleza humana al Verbo; añadido en el n. 68: para que alguna sustancia singular completa se diga persona, no se requiere ninguna otra negación más que la de la actual comunicación con algún otro formal o realmente distinto, con lo cual formara un uno por sí”. El resto del texto es la discusión con Mastro.

Finalmente, de modo breve, presenta en tres tesis el tema de la subsistencia de las partes: 1) la subsistencia o supositividad de un todo completo integral, como el agua, o el todo humano, es un compuesto de las subsistencias parciales correspondientes a las partes de dicho todo; 2) no se dan subsistencias parciales en el supósito material, correspondientes a sus partes físicas esenciales; 3) las partes esenciales existentes separadamente tienen sus propias subsistencias (*op. cit.*: 926-928).

La primera tesis es común, o más bien poco susceptible de discusión, porque se basa en la noción general consensuada de todo completo o integral. La segunda le parece a Poncio la más conforme a los principios de Escoto, tratándose, por tanto, de una tesis débil o discutible. Aduce a su favor que la sostienen también los jesuitas Vázquez, Lugo y otros, contra Suárez. La tercera es de consenso general en lo que se refiere al alma racional, como es claro porque lo exige el dogma de la “inmortalidad del alma”, es decir, la subsistencia del alma humana separada del cuerpo.

2.3. Los trascendentales

El tratamiento es notoriamente escueto; sobre todo, teniendo en cuenta la frondosidad que el tema fue adquiriendo desde sus primeras enunciaciones escolásticas en el siglo XIII. En este punto, Poncio privilegia el voluntarismo escotista, si bien indirectamente, mediante la crítica al intelectualismo tomista, su rival teórico.

La primera pregunta, de qué modo estas propiedades se distinguen del ente, se responde con tres tesis que, una vez más, van de mayor a menor consenso escolástico y/o escotista: 1) estas propiedades se distinguen del ente de algún modo; 2) no se distinguen de él real ni modalmente, así como se dice que la relación no se distingue de su

fundamento sino formalmente por la *natura* de la cosa; 3) si hay algún orden en las emanaciones de estas propiedades, como si surgieran primero una, después otra y por último la tercera, la Unidad debe ser primera, la Verdad, segunda y la Bondad, tercera.

La primera tesis es calificada de “comunísima”, como es claro porque, de lo contrario, ni siquiera se plantearía el tema. La segunda, en cuanto a las dos primeras partes, es de consenso general, y en cuanto a la tercera parte es expresa de Escoto¹⁶ y los escotistas, contra muchos modernos y Tomás de Aquino. La tercera tesis también es común, porque siempre las propiedades del ente se expresaron en ese orden. Pero Poncio pone una advertencia:

Dije sin embargo “si hay algún orden” porque no parece haber una razón convincente de que haya un orden en la emanación; además, no parece difícil que emanen de igual modo primeramente; la mejor razón para afirmar un orden es la última, que propuse como conclusión, que es suficientemente probable. (*op. cit.*: 920)

Sobre la unidad explica que hay una doble dificultad. Primera: qué es ser uno, es decir, si el ser uno compete al ente en cuanto tal, y así, también su razón corresponde a todo ente en particular. Segunda: de dónde toma formalmente el ente el ser uno, si de algo positivo o negativo.

Su doctrina se expone en dos tesis o conclusiones: 1) el uno, en cuanto se convierte con el ente como tal y significa unidad, que es una propiedad del ente como tal, es aquello

16 Cfr. Escoto, In 2um, d. 16, q. u. (ed. Vivès 13, 23-ss.) en un contexto trinitario, se pregunta si las tres potencias del alma son realmente distintas, y para su solución expone la doctrina que Poncio comenta y rechaza la solución tomista (*ibid.*, 13, 24).

que es individuo por sí, es decir, que no incluye muchos o separados entre sí y divididos de cualquier otro; 2) aquello por lo cual, por sí y primeramente, el ente adquiere formalmente el ser uno es una formalidad positiva realmente identificada con él, de la cual se sigue la negación de inclusión de muchos separados (*op. cit.*: 930).¹⁷

La primera tesis es común porque se basa en el sentido de los términos. La segunda es de Escoto en el lugar antes citado, con los escotistas en general y contra los modernos, a los cuales cita y siguen los jesuitas Suárez y Juan de Fonseca.

Sobre la verdad del ente presenta solo dos tesis: 1) aunque “verdadero” signifique la negación del ente falso o no verdadero, sin embargo, no se describiría correctamente por tal negación; 2) “ente verdadero” puede describirse correctamente como aquel que es concebible por el concepto de ente real, de tal modo que ese concepto le corresponda, y su verdad, hablando formalmente, consiste en esa propiedad de ser concebido, que, sin embargo, no es una denominación extrínseca, sino algo positivo realmente identificado con el ente y formalmente distinto del mismo (*op. cit.*: 932).¹⁸

La primera tesis es de consenso general, simplemente porque ningún autor ni maestro antiguo lo planteó de ese modo. La segunda tesis, en cuanto a la primera parte, parece coincidir de hecho con los que dicen que la verdad del ente consiste en la conformidad al intelecto; la segunda parte es contra los que dicen que la verdad es una denominación extrínseca, y la tercera es contra los que niegan la distinción formal.

Sobre el trascendental “bondad”, Poncio no tiene ninguna tesis propia, sino que explica los sentidos en que se puede decir que el ente es bueno, metafísicamente hablando.

17 En el Apéndice (*ibid.*) dice que Mastroio “niega que mi teoría del Uno en esta cuestión explicada en el n. 8 sea legítima” y a continuación intenta refutarlo.

18 En el Apéndice dice que Mastroio afirma que la razón que se da en esta cuestión para probar que la conceptibilidad del ente no es una denominación extrínseca, no es válida e intenta refutarlo (p. 933).

Y esto puede ser en cuatro sentidos. Primero, la bondad del ente como tal puede ser entendida como si significara la integridad del ente en cuanto a todo aquello que le es necesario para su constitución esencial, y en este sentido el ente bueno es el que tiene lo que se requiere para la constitución del ente (*op. cit.*: 935). Segundo, la bondad puede entenderse como perfección, y así ser bueno es ser perfecto (*ibid.*). Tercero, la bondad puede tomarse como la perfección de la cosa según la cual una cosa se dice más perfecta que otra aunque ambas sean buenas e igualmente perfectas según los dos primeros modos, y esta bondad, en los principios de Escoto, no es una pasión (propiedad) del ente como tal, porque no corresponde a las relaciones divinas (*op. cit.*: 936). Cuarto, la bondad puede tomarse en cuanto coincide con la propiedad de ser apetecible, y así, es bueno aquello cuya existencia es apetecible (*ibid.*).

Finalmente presenta, de modo muy breve, apenas en un párrafo (*ibid.*), otras divisiones adecuadas del ente que no explica, por considerarlas evidentes: 1) finito e infinito;¹⁹ 2) necesario y contingente; 3) por sí y por otro; 4) absoluto y relativo; 5) en potencia objetiva y en acto entitativo o de existencia.²⁰

Estas divisiones son metafísicas porque abstraen de la materia, en cuando a los entes inmateriales como Dios y los ángeles, y suelen tratarse en la teología, ya que esta visión de la metafísica incluye solo la ontología.

2.4. Las distinciones

Tema de la última Disputación del *Cursus*, presenta un tratamiento desigual de los contenidos. Sobre la distinción

19 Entiende por ente finito e infinito todo aquello que es real o formalmente finito o infinito.

20 Es decir, el ente se divide entre el existente en acto y el que puede existir en acto y aclara que no lo trata porque ya se ha visto en otras partes del *Cursus*, especialmente en *Lógica*.

real tiene una sola tesis o conclusión: la distinción real en sentido más propio es aquella que se da entre las cosas que son separables o de las cuales una puede existir sin la otra, o entre aquellas en las que una es principio o causa de la otra, o bien, finalmente entre aquellas que subyacen inmediatamente a las cosas separables, y no en cuanto hacen un uno por sí, aunque sean inseparables (*op. cit.*: 936).

Aunque esta conclusión pareciera ser común, hay matices en su interpretación, sobre todo porque acerca de ella tratan otros escolásticos, con los cuales puede haber coincidencias o divergencias. Pero Poncio se reduce a disputar con Mastroio sobre su propia doctrina en este texto.²¹

En cambio, la exposición de la distinción formal, típicamente escotista, merece un amplio tratamiento, si bien tiene una sola conclusión: esta distinción, que ni es propiamente real ni tampoco de razón, es decir, por la operación del intelecto, se da en acto en la realidad entre algunas cosas (*op. cit.*: 941). Esta es sentencia expresa de Escoto²² y todos los escotistas, sumando algunos jesuitas como Fonseca, contra los tomistas y los modernos en general, para quienes no hay otra distinción que la propiamente real y la de razón, o sea, por la operación del intelecto.

Esta doctrina tiene la más larga discusión del *Cursus*; abarca unas quince páginas. Al mismo tiempo, emprende su defensa con secciones dedicadas a la solución de las objeciones, lo que no hizo en los demás temas. A su vez, estas

21 En el Apéndice dice que Mastroio "aduce que mi doctrina en esta cuestión núm. 10, por la cual se muestra que la distinción de la cosa en el modo de lo separable es real, niega contra Suárez que la distinción real sea solamente aquella que se da entre una cosa y otra, sino que más bien es aquella que se opone a las distinciones de razón y formal, y se da entre extremos positivos. Esta distinción, como se da entre la cosa y el modo de lo separable, concluiría que esa distinción es real aunque no se dé entre una cosa y otra, toda vez que la cosa se opone al modo" (*op. cit.*: 938). Poncio discute con Mastroio en este punto, diciendo que es una mera cuestión de nombres.

22 Escoto, *op. cit.*, In 2um, d. 2. c. 7 (ed. Vivès 11: 309-ss.).

respuestas a las objeciones son abordadas de tres modos distintos: según la doctrina de Escoto, con argumentos puramente racionales no expresamente escotistas y por autoridad de otros maestros.

Luego de estas respuestas quedan aún varias dudas entre los escotistas, que Poncio trata con bastante amplitud. La primera duda es si se da una distinción formal no mutua, esto es, si algo puede distinguirse formalmente de otro, pero no este de él. La respuesta es afirmativa, según su interpretación de Escoto, sobre la cual discute con varios franciscanos, como Fabro.

La segunda duda es si la distinción que se da entre la cosa y su modo, que no es real, es una distinción formal. Parece que sí, porque se da entre extremos positivos realmente distintos. Pero también parece que no, porque el modo no es una formalidad, pero la distinción formal debe ser entre formalidades. Poncio responde afirmativamente, porque según él no es necesario que la distinción formal se dé solo entre formalidades (*op. cit.*: 955).

La tercera duda es si la distinción formal significa formalmente una relación. Parece que sí, porque la distinción real propia significa formalmente una relación; luego, es formal por la misma razón (*ibid.*).²³

El último tema, la distinción de razón, no tiene ninguna tesis; solo una explicación de la misma y sus dos clases, de

23 En el Apéndice critica a Mastrio, que "expone mi doctrina en esta cuestión núm. 12, diciendo que coincide con la doctrina poco antes impugnada por él, porque para discernir la distinción formal de la real recurre a la separabilidad o la inseparabilidad de los extremos, enseñando que la distinción formal se da entre extremos que exigen necesariamente estar conectados entre sí. Con respecto a esto, niego que yo haya recurrido a la inseparabilidad cada vez que recurre a dicha distinción formal como si quisiera decir que todas aquellas cosas que son totalmente inseparables son distintas formalmente, pues esto es falso y contrario a todos mis principios, sino que recurrí correctamente a la inseparabilidad de aquellas cosas entre las cuales no hay ningún otro signo de distinción real [...]" (*op. cit.*: 955-956).

acuerdo a la doctrina común de todas las escuelas en ese momento. La distinción de razón es la que hace el intelecto, como se ve por su etimología. Es doble, de acuerdo a la sentencia común; una es de razón razonante y otra de razón razonada, de las cuales se hace uso frecuente en las escuelas. La distinción de razón razonante es la que establece el intelecto sin ningún fundamento de parte del objeto, como cuando el intelecto concibe una misma cosa dos veces del mismo modo. La distinción de razón razonada es la que hace el intelecto habiendo ocasión de ella por parte de la cosa, como, por ejemplo, si, al considerar una cosa que en sí no tuviera ninguna distinción antes de la operación del intelecto, se la relacionara realmente con cosas diversas, el intelecto la distingue como relacionada una de ellas consigo misma y con la otra (*op. cit.*: 957).

Como ya se dijo, el *Cursus* termina con una serie de apéndices de cuestiones de interés para los escotistas, pero en forma de simple exposición de la doctrina común.

3. Epílogo: ecos y derivas de esta visión de la metafísica escotista

La obra de Juan Poncio tuvo un eco inmediato entre los profesores escotistas, tanto o más que la de Mastrio. Incluso Wadding, con quien disiente más de una vez, incluyó comentarios de él en su edición de las obras de Escoto, prefiriéndolos a los propios. Esta visión simplificada pero fuertemente basada en las principales tesis del Sutil está de acuerdo, por una parte, con su propio proyecto de fortalecer la escuela, tal como lo enuncia al comienzo del *Cursus*. Por otra parte, responde a la situación de la metafísica escolástica de la segunda mitad del siglo XVII, que enfrenta una larga y a veces excesiva historia disputativa, tanto entre

las escuelas como entre los miembros de cada una, lo cual ahogaba cualquier intento de aproximación, sea entre ellas, sea a los desarrollos de los filósofos no escolásticos, cada vez más y mejores.

En efecto, como ha señalado Olga Quirós Martínez en su amplio estudio sobre España (1968: 194-ss.), pero válido en general, la filosofía moderna del siglo XVII se enfrenta a la escolástica sobre todo en dos aspectos. Por una parte, en el método de producción teórica, que abandona el modelo de la *quaestio* y el enfoque disputativo para basarse en modos directos de argumentación propositiva. Por otra, en los temas mismos, que son redefinidos en función de un mayor interés por los problemas físicos que por los metafísicos. En ese contexto, la pregunta filosófica y metafísica por excelencia “¿qué es?”, respondida con una pretendida definición esencial y con todos sus fundamentos, deja de tener sentido en la mayor parte de las teorizaciones modernas. De allí que para muchos modernos los términos adquieran un significado diferente e incluso contrario al escolástico: “físico” significa casi siempre “real”, mientras que “metafísico” pasa a significar lo universal y abstracto, cuyo contenido de “realidad” dependería más bien de su conexión con lo físico que del pensamiento mismo. En esta situación, parece claro que los autores escolásticos que quisieran entrar en diálogo con los no escolásticos siguieran el camino de ellos al menos en parte, simplificando los contenidos metafísicos y pasándolos en lo posible a la física. En el caso de Poncio esto es evidente en la teoría de la causalidad.

La percepción de la necesidad de pensar de algún modo una especie de *scholastica perennis*, es decir, de sostener las tesis principales de la tradición y profundizar las tesis que realmente merecieran discusión, sin duda tuvo su principal exponente en Francisco Suárez, con sus *Disputaciones*

metafísicas, obra que sin duda inspiró a muchos maestros, dentro y fuera de su orden. Este interés de presentar contenidos escolásticos a la lectura y comprensión de todos los filósofos, cualquiera fuese su orientación teórica, es recogido por los franciscanos del siglo XVII, quienes, sin abandonar las cuestiones esenciales y las doctrinas no negociables de sus maestros, intentaron nuevas vías de interpretarlos. He presentado el resultado de la tarea de Poncio, que puede considerarse satisfactorio en función de sus objetivos.

Sin embargo, Poncio ha sido más seguido que citado, tal vez, precisamente, porque él mismo limita bastante su doctrina propia a pocas tesis y porque los docentes franciscanos posteriores preferían también simplificar sus cursos citando sobre todo al Sutil y poco a sus seguidores.

Quisiera mencionar, para terminar, que la metafísica escotista en la versión de Poncio tal vez tuvo en la Escolástica Colonial Americana su suelo más propicio, especialmente en Nueva España. En una investigación publicada en parte (Lértora, 2019)²⁴ he analizado los cursos conservados en México de la docencia franciscana de los siglos XVII y XVIII y allí se ve sin duda el eco de estas simplificaciones y adhesiones esenciales.

24 He analizado quince manuscritos de franciscanos novohispanos de los siglos XVII y XVIII, de cuyo análisis concluyo preliminarmente los siguientes caracteres de su enseñanza: 1) que fueron más fieles seguidores de Escoto en metafísica que en otras disciplinas; 2) que redujeron notablemente tanto los temas como la longitud de los textos, citando casi siempre solo a Escoto (y limitándose al *Opus Oxoniense*), mientras que de los intérpretes solo mencionaron a Poncio y Mastrio, generalmente en cuestiones de interpretación opuesta entre ellos; 3) que, al eliminar de la metafísica la teodicea, la animástica y la angelología (que antes solían incluirse), se aproximaron a los autores no escolásticos de su tiempo, que tendieron a reducir la metafísica a la ontología. Las dos últimas conclusiones, como es claro, coinciden con la postura de Poncio.

Bibliografía

- Duns Escoto, J. (1891-1895). *Opera omnia*, 26 vol. Paris, Vivès. Se cita por volumen y página.
- Frassen, C., OFM (1776). *Philosophia Academica* [...]. Recens in lucem edita correctior et emendatior et in IV tomos distributa, Opera P. F. Josephi Mariae ab Ebor. Romae, Ex Typographia Rocci Bernabé.
- Lértora Mendoza, C. A. (2019). La enseñanza franciscana de la Metafísica en Nueva España, siglo XVIII. Campos Benítez, J. M. y Lértora Mendoza, C. A. (eds.), *La Edad Media desde América Latina: aportes a la tradición. Actas del XVII Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval*, pp. 49-60. Buenos Aires, Red Latinoamericana de Filosofía Medieval.
- Mastrio, B. (1727). *Philosophiae ad mentem Scoti Cursus integer*. Apud Nicolaum Pezzana.
- Poncio, J. (1622). *Joannis Poncii Philosophiae ad mentem Scoti cursus integer*. Lugduni.
- _____ (1649). *Integer Philosophiae Cursus ad mentem Scoti* [...] auctore R. P. Fr. Ioanne Poncio. Parisiis, Sumptibus Antonii Bertier.
- Quiroz-Martínez, O. V. (1968). *La introducción de la filosofía moderna en España. El eclecticismo español de los siglos XVII y XVIII*. México.
- Tomás de Aquino (1947-ss.). *Suma teológica*, 16 vol. Texto latino de la edición Leonina, traducción y anotaciones por una Comisión de PP. dominicos presidida por Francisco Barbado Viejo OP. Madrid, BAC.

Capítulo 12

La excepción y la regla

Monstruosidades y anomalías en los comienzos de la Modernidad*

Silvia Manzo

Introducción

La concepción según la cual la naturaleza es un todo ordenado donde prevalece la regularidad en las propiedades y procesos que caracterizan a las distintas especies recorre el pensamiento occidental desde la filosofía antigua griega hasta nuestros días. Diferentes teorías científicas sobre innumerables aspectos y objetos de la naturaleza elaboradas a lo largo de los siglos, e incluso teorías contrapuestas entre sí, asumieron el orden y la regularidad del mundo como un supuesto innombrado, como un *a priori* histórico sobre el cual se sustentaron. Existen varias vías posibles de examinar históricamente la construcción y la evolución de una concepción tan vasta y duradera. La que aquí propongo consiste en estudiar la concepción del orden a partir de analizar la excepción y la anomalía que lo alteran o subvierten. En este

* Versiones parciales y preliminares de este texto fueron publicadas en Manzo (2006 y 2007). Todas las traducciones en este trabajo son mías.

caso me dedicaré a estudiar las perspectivas aristotélicas, tardo-escolásticas y baconianas sobre los monstruos, también conocidos como “fenómenos preternaturales”.

La reflexión filosófica sobre los monstruos forma parte de una tradición muy antigua que se expandió a través de ámbitos muy diversos de la cultura europea y mantuvo su relevancia a lo largo de la Edad Media. Hubo distintas fuentes de inspiración y diferentes formas de abordaje de la existencia de los monstruos, seres de cuya existencia raramente se dudaba. Por un lado, encontramos la tradición que ubica los monstruos en los confines del mundo conocido, particularmente en Egipto e India. La *Historia natural* de Plinio es la fuente más célebre de esta forma de concepción donde lo monstruoso es entendido de alguna manera como “lo otro” de la cultura europea. Otra fuente del imaginario de lo monstruoso comienza con Aristóteles e intenta dar una explicación de estos seres en términos puramente naturales dentro del marco de la biología. Por último, una línea relevante en la interpretación de los monstruos aparece en la obra de Agustín de Hipona, quien interpreta esos seres extraños como signos, prodigios a través de los cuales Dios quiere transmitir mensajes a los hombres para la salvación de sus almas.

La explicación de la causa de los monstruos adquirió en los comienzos de la Modernidad un lugar destacado tanto en la cultura letrada como en la cultura popular, y dio lugar a una profusa literatura que tuvo su auge en el siglo XVII, comenzando su declive en la segunda mitad de este siglo. En una escena intelectual sacudida, entre otros sucesos, por las novedades provenientes del Nuevo Mundo, el descubrimiento de lo “raro” y lo “distinto” significaba un cuestionamiento más a las clasificaciones de la naturaleza establecidas en la Antigüedad, que estaban sufriendo una profunda crisis. Por ello, los autores que en los siglos XVI y XVII

siguieron en términos generales la interpretación medieval de Aristóteles pensaron a los monstruos desde una tensión teórica entre la novedad y la tradición (Céard, 1996; Daston y Park, 1998). Las imágenes modernas de lo monstruoso son resultado de la intersección de valoraciones sociales, políticas, estéticas, epistemológicas y metafísicas.

En la Antigüedad fue Aristóteles quien sistematizó más sólidamente una concepción del mundo natural como dominado por el orden, en el que ocurren cosas siempre de la misma manera o en la mayor parte de los casos. Asimismo, Aristóteles también notó la existencia de excepciones a ese orden y las introdujo bajo la figura de los monstruos. En lo que sigue haré un repaso de las perspectivas sobre los monstruos desarrolladas por Aristóteles, para pasar luego a su reelaboración por parte de los comentarios y exposiciones de la obra de Aristóteles compuestos por autores de la Escolástica tardía, tanto católicos como protestantes, entre las últimas décadas del siglo XVI y los albores del siglo XVII, que fueron sumamente influyentes en las universidades europeas y también en las colonias americanas hasta entrado el siglo XVIII. Finalmente, compararé sus ideas con la perspectiva sobre lo preternatural desarrollada por Francis Bacon, cuyo pensamiento constituye una transición del Renacimiento hacia la Modernidad que, si bien se propone enfrentarse a muchos aspectos de esa tradición, en verdad permanece muy moldeado por la misma.

1. Breve presentación de los monstruos según Aristóteles

Las ideas de Aristóteles sobre los monstruos están expuestas en dos de sus obras: *Física* y *De generatione animalium*.¹

1 Cfr. Mansion (1945), Wieland (1962), Gotthelf (1987) y Ross (1998: 35-56, 517-518).

En la primera de ellas se refiere a los monstruos al desarrollar sus argumentos en defensa de la existencia de fines en la naturaleza. En particular procura refutar a Empédocles, quien sostiene que la existencia de los monstruos es una prueba de que no hay fines sino azar en las acciones de la naturaleza. Aristóteles responde partiendo de su habitual comparación entre el arte y la naturaleza: todos los productos del arte tienen una finalidad y muchas veces ocurren errores en el proceso que lleva a alcanzarla. Dado que el arte imita la naturaleza, indudablemente debe haber errores también en la naturaleza. Los monstruos son, entonces, errores de la naturaleza en la consecución de su fin (Aristóteles, 1993: II, 8, 199b4). De este modo, los animales monstruosos referidos por Empédocles no son otra cosa que el resultado de una falla en el proceso de generación animal. Precisamente porque no sigue el proceso habitual y constante que es evidencia de la finalidad, el monstruo aparece como una excepción.

En *De generatione animalium*, la atención de Aristóteles sobre los monstruos se inscribe en su teoría de la herencia biológica de padres a hijos. Para entender la peculiaridad de los monstruos tal como está planteada aquí será conveniente presentar una distinción que Aristóteles aplica profusamente en sus textos biológicos: la distinción entre necesidad hipotética y necesidad absoluta (2000: II 9, 199 b33). La primera es la necesidad de un medio para alcanzar un fin determinado. Las cosas necesarias hipotéticamente no son parte del fin sino condiciones *sine qua non* para su realización. La materia es sede de la necesidad hipotética y por tanto esta necesidad es material y está supeditada a las condiciones que tiene la necesidad absoluta de la materia. La necesidad absoluta (también conocida como “necesidad material”) es la consecuencia que se sigue de la presencia de una cosa material y del hecho de que su naturaleza sea lo que es,

así como también de la naturaleza del movimiento ejercido por un agente (Cooper, 1987, Peck en Aristóteles, 2000; *cfr.* Sorabji, 1980).

Según la clasificación de la herencia biológica presentada por Aristóteles, los monstruos pertenecen a la clase de hijos que no se parecen a sus padres, sino más bien a individuos de otra especie animal. Por naturaleza, todo individuo busca una descendencia que le sea semejante. Pero no siempre se cumple esa finalidad. El primero de los desvíos con respecto al fin particular perseguido por los padres se produce en la generación de las hembras, que va en contra de la tendencia del macho que provee la virtud activa para la generación a producir un ser semejante a sí mismo. A pesar de que la concepción de hembras es contraria a aquel fin particular, responde al fin universal de la naturaleza que procura la supervivencia de la especie. Dado este fin universal, la existencia de hembras tiene una necesidad hipotética. Cuando por diversas condiciones materiales el macho no puede alcanzar el dominio total en el proceso de generación, por necesidad, esta vez por una necesidad absoluta (o material), se genera una hembra.

Los monstruos son otro tipo de desvíos en cuya generación, a diferencia de aquella de las hembras, no hay una necesidad hipotética derivada del fin universal, sino que su necesidad es accidental y se deriva de causas puramente materiales (Aristóteles, 2000: IV 3, 767b11-16). Aristóteles ofrece una serie de explicaciones del origen de los monstruos que se limitan exclusivamente a causas materiales y eficientes, dentro de su esquema causal. Entre ellas enumera las siguientes causas: los movimientos que provienen del macho no llegan a ser dominantes; el espacio disponible en el útero es escaso; la materia aportada por la madre es defectuosa; etcétera (2000: IV 3-4, 769 b10-770b27).

En el contexto biológico de *De generatione animalium*, Aristóteles establece claramente que los monstruos son seres contrarios a la naturaleza (*pará physin; praeter naturam*). Sin embargo, también deja en claro que son contrarios solo a la naturaleza en la generalidad de los casos, puesto que, con respecto a la naturaleza que es siempre y por necesidad, nada ocurre contrario a ella. Dicho en otras palabras, los monstruos ocurren solo entre las cosas que ocurren en la mayoría de los casos, pero que pueden ocurrir de otra manera (Aristóteles, 2000: IV 4, 770b10-18).

2. La recepción en la tardo-escolástica de los siglos XVI y XVII

Si dirigimos nuestra mirada al tratamiento de los monstruos en los comentarios a la obra de Aristóteles producidos entre los siglos XVI y XVII, salta a la vista una serie de rasgos compartidos por todos ellos que exhiben interesantes contrastes con respecto a la presentación de la fuente aristotélica (Manzo, 2019). En primer lugar, se destaca que el espacio dedicado a la discusión física del tema es mucho mayor que el que le dedicara Aristóteles en la *Física*, al menos en los comentarios tardo-escolásticos más extensos. Esta diferencia con respecto al Aristóteles de la Antigüedad parece ser una consecuencia de la creciente importancia que el fenómeno de lo monstruoso fue adquiriendo a partir del Renacimiento. La mayoría de los comentaristas modernos profundizaron lo que en Aristóteles parecía estar meramente sugerido, adaptándolo a una imagen de la naturaleza donde la relación entre las causas segundas y la causa primera, es decir, Dios, ocupa un lugar central.

Otro rasgo llamativo en comparación con la fuente aristotélica es la inclusión de los monstruos entre los efectos

causados por *casus*, palabra latina que traduciré como “azar”. El hecho de que Aristóteles señalara que los monstruos son causados accidentalmente abría la posibilidad de considerarlos como azarosos.² Aristóteles entiende a τύχη como algo propio de los agentes que tienen la capacidad de elegir, a diferencia de αὐτόματον, que pertenece a los seres que no pueden hacer elecciones. Según Aristóteles, τύχη es una causa accidental que tiene como efecto un fin no buscado por el agente. Según la interpretación que seguimos, de un modo contingente ocurre un proceso que, en la medida en que lleva a un fin, aun cuando la acción se hizo sin buscarlo, es un proceso accidentalmente teleológico.³ Por lo general, los comentaristas a los que nos referiremos utilizaron la palabra *casus* para referirse a las acciones de los sujetos que no pueden elegir y *fortuna* para aquellos que sí pueden hacerlo, aunque por lo general, para tratar la cuestión de los monstruos, simplemente se preguntaron si estos ocurren por *casus* (azar) (Velcurio, 1558: 85; Toledo, 1580: 64r-66r; Case, 1600: 50-53; Eustaquio, 1660: 164; Conimbricenses, 1596: 164). Veremos que, aun cuando los tardo-escolásticos señalan que el *casus* o la *fortuna* son causas de los monstruos, en última instancia sostienen que nada escapa al designio providencial divino, razón por la cual nada es realmente azaroso o fortuito en el mundo.

La referencia al azar y a la fortuna en la reflexión sobre los monstruos, que en Aristóteles es más bien marginal, es un

2 De hecho, Aristóteles habla algo confusamente de la relación de los monstruos con el azar (1993: VIII 199b 14-30). Entre los estudiosos contemporáneos, Mansion es partidario de esta vinculación de las monstruosidades con el azar. Para una interpretación contraria *cf.* el comentario de Boeri en Aristóteles (1993: 203).

3 Sigo la interpretación del concepto de azar de Lennox (1984), sostenida también por Boeri en Aristóteles (1993: 213-217). Para una interpretación diferente según la cual el azar es contrario a la teleología, *cf.* Mansion (1945: 292-314). Para un estudio general sobre el azar en Aristóteles *cf.* Rossi (2011).

paso casi obligado en sus comentaristas y seguidores renacentistas y modernos. Esta diferencia refleja hasta qué punto la reflexión postaristotélica estuvo marcada por la tensión que el Estagirita estableció entre los monstruos y la finalidad en la naturaleza. En torno a ella se formularon varias preguntas sobre la apropiación del concepto aristotélico: si los monstruos son errores de la naturaleza en la consecución de su fin, ¿el monstruo no es fin de ningún agente? ¿Es posible que en la naturaleza ocurra algo sin una finalidad? ¿Los monstruos son productos del azar (*casus*)? Veremos las respuestas a estas preguntas en algunos de los comentaristas tardo-escolásticos más influyentes entre los siglos XVI y XVII.

2.1. Errores excepcionales y azarosos

Si bien circulan varias definiciones de los monstruos en la literatura aristotélica de los siglos XVI y XVII, la definición más comúnmente adoptada sostiene que un monstruo es un efecto natural que degenera de la disposición recta y habitual de una especie (Toledo, 1580: 76r; Conimbrincenses, 1596: 339; Keckerman, 1623: 595; Burgerdisc, 1637:180; Eustaquio, 1660: 147). Como es habitual en la estructura de los comentarios, los distintos autores explican las partes de la definición. Así, por ejemplo, el comentario conimbricense a la *Física*, uno de los textos jesuitas más leídos en la época, nos dice que los monstruos son efectos naturales porque no son producidos ni por el hombre ni por Dios. Si bien también se llama “monstruos” a los efectos producidos por el hombre que se separan de la regla de un arte determinado, esta denominación tiene lugar solo por analogía con la naturaleza. Se deja en claro que no hay intervención directa de Dios en la producción de monstruos. Su causa no es sobrenatural y, por lo tanto, no deben ser confundidos con los milagros divinos.

El monstruo es un error, un “desvío de un orden y una ley determinados que el fin prescribe a las operaciones de la naturaleza y por el cual la naturaleza misma opera” (“*deflexio aliqua ab ordine ac lege, quam naturae operibus praescribit finis, propter quem natura ipsa operatur*”) (Conimbricenses, 1596: 497-498). Así pues, el monstruo es algo poco habitual, una excepción en la cual la naturaleza no sigue su curso ordinario. Aquí se presenta una aclaración importante en la perspectiva de varios comentaristas: los monstruos son casos excepcionales dentro de una especie pero no constituyen una especie por sí misma. Cada especie tiene una disposición y una estructura de sus miembros. Cuando nacen individuos que no siguen esa regla, se trata entonces de monstruos. La degeneración puede producirse en las partes, como en una oveja con cabeza de vaca o como los seres descritos por Plinio que tienen un solo ojo en su frente (Aristóteles, 2000: IV 3, 769b15; *cfr.* Plinio, 1938-62: VII, 4). Por eso, los pigmeos no son monstruos, pues lejos de ser excepciones constituyen un grupo de casos que definen una especie propia.

Otro elemento importante de la definición de los monstruos tiene que ver con su carácter preternatural y la relación con los fines que esto supone. La asociación de los monstruos con lo “preternatural” se deriva del *De generatione animalium*, donde Aristóteles presenta a los monstruos como individuos *pará physin*, expresión griega que en latín fue traducida como *praeter naturam*. Así, el comentarista protestante Bartholomeus Keckermann nos dice que los monstruos son “una afección preternatural en aquellas cosas que se comportan por lo general de la misma manera” (“*esse laesionem quandam rei praeter naturam in iis, quae ut plurimum agunt eodem modo*”) (Keckermann, 1623: 595). Algunos autores conectaron expresamente lo preternatural con la actividad de la materia. Tal es el caso de John Case,

autor de un manual protestante, quien presenta tres clases de actos que se corresponden con tres tipos de potencia en la naturaleza. El “acto perfecto” se deriva de la “potencia natural”, mientras que el “acto imperfecto”, que es el “acto de la materia”, se relaciona con la “potencia preternatural”. Finalmente, Case habla de una “potencia violenta” de la cual se sigue un “acto violento”, un “acto o pasión contra la naturaleza” producido por una causa externa (1600: 34 y 39). Este caso, si bien contrario a la naturaleza, no es propio de los monstruos porque su causa no es natural, sino violenta. Como veremos, el carácter de contrariedad que supone la idea de preternaturalidad es relativo, pues los monstruos son contrarios solo a cierta naturaleza (a la naturaleza particular), pero no a la naturaleza universal (a la que en este contexto los tardo-escolásticos identifican con Dios, aunque a veces se refiere a los cielos o al universo en general).

En los comentaristas de la tradición protestante aparece una definición con variantes sutiles entre unos y otros que parte de caracterizar al monstruo genéricamente como un “cuerpo vivo”. Así, por ejemplo, en la obra del protestante Johannes Velcurio, quizá el pionero de esta definición, se define al monstruo como un cuerpo natural “que no tiene sus miembros correctamente colocados ni de acuerdo a la proporción usual entre las partes” (Velcurio, 1558: 39; *cfr.* Goclenius, 1613: 708). Los monstruos son errores de la naturaleza producidos por azar, a veces por un defecto de la materia y otras porque el proceso de la formación es revertido o impedido (Velcurio, 1558: 85 y 205). En la misma línea, Keckermann los caracteriza como un cuerpo natural vivo que tiene algún defecto peculiar, como una gran falla (*peccatum*) o desvío (*aberratio*) de la naturaleza (Keckermann, 1623: 594).

También el jesuita Francisco Toledo liga los monstruos con el azar: los monstruos son efectos del azar (*casus*), es

decir, efectos que por accidente y rara vez siguen a los efectos *per se* de una causa interna, en este caso, la materia, y no son buscados por tal causa. Se dice que la causa es *per accidens* respecto del efecto no buscado (Toledo, 1580: 64r, 66r). Un enfoque semejante aparece en el jesuita Eustaquio a Sancto Paulo (Eustaquio, 1660: 164).

En general, todos estos autores conciben a lo preternatural como aquello que ocurre por causas naturales por fuera del curso ordinario de la naturaleza. Lo preternatural comparte con lo milagroso o sobrenatural el hecho de ser poco frecuente, irregular y extraordinario. Sin embargo, a diferencia de lo sobrenatural, sus causas son naturales. Por otro lado, algunos autores, pero no todos, atribuían a lo preternatural una connotación necesariamente negativa, ya que pensaban que cuando la naturaleza se desvía de su curso ordinario, necesariamente comete errores, y ellos van “en contra” de una parte de la naturaleza.

2.2. Fines, naturalezas e impedimentos: el azar y la causa primera

A la hora de explicar la relación de los monstruos con los fines, muchos comentaristas resignificaron el planteo de Aristóteles que distinguía el fin particular perseguido por un individuo del fin universal procurado por la especie en la generación de los monstruos. En muchos casos esta distinción se presentó en términos de naturaleza particular y naturaleza universal. Con ello, se acercan a lo que dice Tomás de Aquino, para quien los monstruos ocurren por causa de la “necesidad de la naturaleza particular” de un individuo, aunque responden “al fin de la naturaleza universal, de manera que la corrupción del primero produce la generación

del segundo”.⁴ En la medida en que los monstruos no responden al fin particular del individuo y son contrarios a su intención (*praeter intentionem*), los monstruos son productos del azar (*casus*).

Por otro lado, los tardo-escolásticos incorporaron la idea de que los monstruos son resultados de “impedimentos” materiales, pues ocurren cuando la naturaleza es impedida en la consecución de sus fines particulares. Como dice el jesuita Benito Pereira, debido a la “necesidad o al desorden de la materia”, la naturaleza particular no puede alcanzar su fin y se desvía de su curso natural (Pereira, 1585: 532). Así, por ejemplo, Case señala que muchos definen a los monstruos como errores de la naturaleza particular que ocurren por azar (*casus contingens*), sea a causa de la abundancia o de la carencia de materia, sea por un orden o disposición defectuosa de sus partes. Es un error porque produce un efecto distinto del buscado. Y es un error de la naturaleza particular, puesto que la naturaleza universal nunca se equivoca. Ocurre por azar porque hace algo distinto de lo que persigue la naturaleza particular. Así, por ejemplo, la naturaleza universal tiene por fin al hombre, pero un error en la naturaleza particular impide este fin y produce un monstruo (Case, 1600: 53-54).

Sin embargo, el sentido de la definición de los monstruos como productos del azar asumido por Case queda finalmente anulado. En efecto, en el apartado dedicado a explicitar el significado de los términos “azar” y “fortuna”, Case concluye que en sentido estricto estos no son más que nombres, dado que no son causas reales, aunque se las llame causas accidentales. Para un filósofo cristiano, la única causa real es Dios y la providencia divina, de modo que las explicaciones que apelan al azar y la fortuna, conceptos centrales del

4 Tomas de Aquino, *Super Sent.*, lib. 1 d. 43 q. 2 a. 1 co.

pensamiento epicúreo, son más bien espurias y producto de la ignorancia (Case, 1600: 50-53). Los monstruos en definitiva son causados por la providencia divina en vista de un fin universal.

En la misma línea, el protestante Johannes Magirus define los monstruos como “desvíos o fallas” de la naturaleza en un individuo de una especie que se desvía de su fin por la intervención de un impedimento. A veces la naturaleza es impedida en la realización de su fin y por accidente no llega al fin al que tiende. Por lo tanto, los monstruos no son obras *per se* de la naturaleza, sino que son errores accidentales de la naturaleza. La naturaleza no tiene la intención de producir “formas nuevas e inusuales”, es decir, algo ajeno y distorsionado. Esto sucede por azar. Pero, de nuevo, al igual que Case, Magirus sostiene que el azar y la fortuna son causas accidentales que en verdad no constituyen más que una “partícula de la providencia divina” (1646: 50-56).

Por su parte, en los comentadores jesuitas la noción de “impedimento”, de naturaleza impedida y de naturaleza impediendo, ocupa un lugar central (Conimbricense, 1596: 344-346). Una de las definiciones de “monstruo” presentadas por Pereira sostiene que el monstruo es un defecto de la naturaleza que se desvía de su fin debido a un impedimento que ocurre raramente (1585: 528). El comentario conimbricense a la *Física* distingue entre la naturaleza que es impedida y la naturaleza que impide: una naturaleza impedida sería un caballo que intenta concebir un ser similar a sí mismo, mientras que una naturaleza que impide sería el exceso de materia que causa el nacimiento de un caballo bicéfalo. Por un lado, el comentario conimbricense sostiene que la causa impedida *per se* no tiende al monstruo; es como un artesano que quiere la obra que planifica pero es impedido para alcanzarla. Solo con respecto a esa causa segunda puede decirse que el monstruo ocurre por algo fortuito

(Aristóteles, 2000: IV, 4, 770b). Pero para la gestación de un monstruo, además de la causa impedida, debe necesariamente darse la causa impediendo. Por lo tanto, la naturaleza *como un todo* tiende al monstruo. Esto significa que propende a su realización en la medida en que comprende tanto la naturaleza impedida como la que impide. En consecuencia, Dios, quien concurre con la acción de la naturaleza toda en sus causas segundas, también tiende al monstruo. En este punto, el comentario conimbricense marca una diferencia importante entre la intención de las causas segundas y la intención de la causa primera. Si bien puede decirse que en relación con las causas segundas en la generación de lo monstruoso hay un componente azaroso, con respecto a la causalidad de Dios no hay nada azaroso, ya que Él es providente y sabe todo lo que ocurrirá. Del mismo modo, Eustaquio sostiene que los monstruos son *praeter intentionem* de la causa impedida y no de la que impide. Sin embargo, no están más allá de la intención de Dios, quien ordena los errores de la naturaleza para su mayor gloria.

Para el jesuita Francisco Suárez, Dios quiere que el efecto perfecto se siga tanto cuanto sea posible según el orden de las causas naturales, con las cuales quiere concurrir en cuanto está en sí mismo. Pero al mismo tiempo permite o a veces quiere y busca los monstruos de la naturaleza. Por eso no quiere concurrir con la causa impedida de una manera extraordinaria. Tampoco quiere hacerlo mediante una providencia particular que elimine la causa impediendo (Suárez, 1961: 803-804). ¿Cuál será el fin de Dios al permitir la existencia de monstruos? Suárez propone dos respuestas: Dios quiere, o bien realzar la belleza del universo a través de la diversidad de las otras criaturas, o bien dejar que las causas segundas ejerzan los movimientos de los que son capaces (1961: 804; *cf.* Conimbricenses, 1596: 345-346). Como dice Pereira, Dios puede haber querido que existan

monstruos para que el mundo sea completo en los tipos de seres, incluyendo tanto a los necesarios como a los contingentes (Pereira, 1585: 532).

En Toledo encontramos un planteo semejante, que profundiza en la explicación del concurso divino en la generación de monstruosidades. El concurso divino se realiza según el modo de las causas segundas con las que coopera: con las causas fortuitas concurre fortuitamente, y con las más débiles, más débilmente. De ahí ocurre que el concurso con una causa sea impedido por el concurso con otra causa, no *ex parte concursus sed ex parte causarum*. El ejemplo ilustrativo que propone Toledo refleja de qué modo la existencia de monstruos es interpretada como una suerte de conflicto interno en la naturaleza. Si un emperador tiene varios reyes subordinados que le piden armas y se las da de acuerdo con las condiciones de cada uno, en la guerra caerá el más débil. Así, Dios, principio supremo que sustenta todo, les da virtudes operativas a todas las cosas y las ayuda a operar según sus propias virtudes. Si estas se enfrentan, las unge más fuertemente, aunque todas son ayudadas por él de manera desigual según la naturaleza y la virtud de cada una (Toledo, 1580: 77r).

En todos estos casos vemos cómo el fin universal, que para Aristóteles no era más que el fin de la especie, en el pensamiento de sus seguidores cristianos se prolonga hasta la causa primera, que es el fin universal y la naturaleza universal en la extensión más amplia. En este contexto, la naturaleza o el fin universal no es ya la especie sino Dios mismo y su providencia, quien prevé y busca la ocurrencia del monstruo, contrariando a la naturaleza particular del individuo que procura que su descendencia sea semejante a sí mismo.

2.3. Los impedimentos materiales

Las explicaciones biológicas de los monstruos proporcionadas por *De generatione animalium*, desde Alberto Magno en adelante, constituyeron el elenco básico de las causas materiales de los monstruos hasta la Modernidad (Daston y Park, 1981: 41). En los siglos XVI y XVII muchos comentaristas agregaron explicaciones astrológicas, psicológicas y topográficas provenientes de otras tradiciones medievales y renacentistas, incorporando ejemplos de fuentes muy diversas como Agustín de Hipona, Ambroise Paré, Jean Fernel, Pico de la Mirándola y Johann Boehme, entre otros (Keckermann, 1623: 600; Magirus, 1646: 54; Toledo, 1580: 76r).

Como muestra, tomaremos la explicación brindada por el comentario conimbricense, que se destaca por su exhaustividad. Un rasgo interesante para nuestra comparación posterior con Francis Bacon reside en que la argumentación conimbricense destinada a explicar las “causas naturales” de los monstruos parte de confrontar el “camino recto” de las generaciones con los “desvíos” en ese camino; la regla o ley, con la excepción o anomalía. Como veremos, algo semejante plantea Bacon.

Según los conimbricenses, los monstruos ocurren por defectos producidos en las distintas causas que intervienen en la generación de los animales. Hay cinco causas principales: 1) la virtud formativa del semen; 2) la materia a partir de la cual crece el feto; 3) el receptáculo del feto; 4) la complexión de las cualidades primarias (frío, cálido, húmedo, seco) de cuyo temperamento depende la salud y la integridad de los animales; 5) diversas variables externas (Conimbricenses, 1596: 340-342).

Seguidamente, el comentario conimbricense repasa los defectos más habituales que se dan en cada causa:

- 1) A veces, la virtud del semen es muy débil, de modo que se generan fetos con partes no diferenciadas e incapaces de cumplir sus funciones. Así, los fetos adquieren la forma de una especie inferior, como los hombres con cabeza de carnero. También por defecto del semen los miembros aparecen mal ubicados o nacen hermafroditas y andróginos. Esto se debe a que su poder formativo se precipita sobre la materia materna con iguales fuerzas para formar ambos sexos.
- 2) En cuanto a la materia que es aportada por la madre, se señalan tres fallas: la confusión de semillas de distintas especies, en la cual se obstaculizan mutuamente distintas virtudes formadoras. De este modo nacen semihombres y semibestias. Otra falla es la poca cantidad de materia: de ahí que nazcan hombres con un solo ojo, un pie, cuatro dedos, y a veces enanos y homúnculos. Un defecto contrario es el exceso de materia por el cual nacen los gigantes o partes desmesuradas, como el molar que relata Agustín de Hipona.⁵
- 3) Un útero pequeño o uno muy grande tienen consecuencias especialmente en los fetos múltiples. A veces, se comienza a formar un feto doble y luego por un espacio inadecuado se produce una confusión en la cantidad de los miembros, como en los hombres a los que les sobran miembros superiores y la faltan inferiores, los siameses, etcétera.
- 4) Con respecto a las cualidades primarias, el comentario indica que los monstruos ocurren cuando estas se dan en forma desproporcionada. Por ejemplo, el calor

5 Agustín, *De civitate Dei*, IX, 15.

excesivo en el corazón del feto produce una suerte de humor residual de las partes terrestres de la materia, lo cual genera niños con barba.

- 5) Al considerar los desvíos que se producen por causas externas, el comentario incorpora perspectivas de varios autores, incluyendo a Aristóteles. Cree que es central la constitución del aire de la región en la que se realiza la gestación y concluye que hay regiones como Egipto que son más proclives a la generación de ciertos tipos de monstruos. El propio Aristóteles comparte esta opinión sobre Egipto pero da una explicación distinta: los egipcios tienen más gestaciones múltiples que el resto de los hombres y eso los predispone a generar monstruos (2000: IV, 4, 770a35-36). Otro condicionante externo, según el conimbricense, es la influencia astral. Por ejemplo, cuando dominan las estrellas que más favorecen la generación de los hombres, a veces ocurre que los animales que se generan en ese tiempo, e incluso las piedras que crecen en ese período, imitan la imagen de los hombres, porque el aspecto del cielo introduce en ellos la expresión de la figura humana tanto cuanto les es posible (sigue en esto a Alberto Magno y Juan de Jandún). En este punto se declara en contra de Pico de la Mirándola, quien niega que los cuerpos celestes sean causa de los monstruos porque ellos solo son fuente de la armonía del universo.⁶ El comentario conimbricense sostiene, en cambio, que, de la misma manera que los astros producen tempestades e inundaciones, pueden pro-

6 Remite a Pico de la Mirándola, *Contra los astrólogos*, libro III, cap. 21. El título de la obra de Pico en realidad es *Disputationes adversus astrologiam divinatricem* (1493). Sobre esta obra *cfr.* Copenhaver (1988).

ducir monstruos en los animales y en los hombres. Finalmente, tomando como base testimonios e ideas de Galeno y de Fernel, entre otros, el conimbricense agrega que entre las causas externas más importantes de los partos monstruosos se encuentra la imaginación de los padres, que a veces hace desviar de su objetivo a la facultad formadora del semen e imprime en el feto las formas que concibe la mente. Aquí por ejemplo se remite a un hecho reportado por Avicena:⁷ unos polluelos nacieron con cabeza de milano porque su madre se asustó mucho cuando se le apareció uno mientras estaba empollando.

A partir de este repaso de la recepción de Aristóteles en sus expositores y comentaristas renacentistas y modernos es posible observar cómo, frente a la creciente problematización filosófica en torno a los monstruos, estos se vieron en la necesidad de ofrecer una respuesta que mantuviera intactos los cimientos irrenunciables del edificio en el que se habían cobijado: la existencia de Dios y los errores en la naturaleza. Una interpretación que condujera a una conclusión contraria ponía en serio riesgo el principio de la providencia divina, según el cual nada es fortuito ni ocurre en vano. En tal principio se sustentaba la imagen de la naturaleza sostenida por los tardo-escolásticos de los siglos XVI y XVII y, junto con ella, la posibilidad de una ciencia natural en la cual los hechos que ocurren “en la mayoría de los casos” fueran predecibles.

En resumen, los comentaristas caracterizaron a los monstruos en los siguientes términos:

7 Remite a Avicena, *De animalibus*, liber V.

- 1) Los padres no tienen como fin particular producir el monstruo (por eso, los monstruos son efectos “pre-intencionales”).
- 2) Se generan por azar, es decir, por una causa accidental.
- 3) La generación del monstruo ocurre cuando impedimentos materiales hacen que el agente no alcance su fin.
- 4) En tal sentido, el monstruo es un desvío del fin buscado por la naturaleza impedida, es decir por el individuo.
- 5) Sin embargo, el monstruo sigue siendo un fin, no de los padres, sino de la finalidad del universo como un todo o de Dios mismo (por eso no son hechos contingentes, producto del azar en sentido absoluto, ya que debido a la providencia de Dios no hay azar ni nada fortuito).

3. Las huellas del escolasticismo tardío en la concepción de lo preternatural de Francis Bacon

El planteo escolástico tardío sin dudas dejó una fuerte marca en la comprensión filosófica y médica de lo preternatural. Algunos autores modernos enrolados en el aristotelismo entrevieron en la concepción de los comentaristas tardo-escolásticos una suerte de confrontación entre la materia y la forma que tenía lugar en la producción de los monstruos. Así, el famoso *Lexicon philosophicum* del protestante Rudolph Goclenius de comienzos del siglo XVII establece que cuando la naturaleza genera un monstruo produce “un cuerpo vivo pero distinto de la forma que se buscaba y poseyendo la forma hacia la cual se precipitaba

la materia a causa de su fluidez, del azar y de la fortuna” (1613: 708). Por otro lado, a partir de la interpretación de los tardo-escolásticos, en la literatura médica quedó fuertemente establecido el rol fundamental de la materia como impedimento para que la naturaleza siga su curso habitual en el proceso de gestación, dando así lugar a criaturas deformes y raras, fuera de lo común. Así vemos a Della Porta, autor de *Magia naturalis*, sostener que la naturaleza es sagaz en la gestación de los animales, ya que primero forma los miembros principales del cuerpo. Pero cuando es impedida por la materia, produce un individuo monstruoso (Della Porta, 1644: 85). En consonancia con lo que observamos en estos ejemplos, la concepción de Francis Bacon de lo preternatural está imbuida de la visión teratológica volcada en los comentarios tardo-escolásticos de los siglos XVI y XVII, pero a su vez tiene importantes diferencias con ella.⁸

Como es bien sabido, la manera de transmitir y estructurar la filosofía llevada a cabo por Bacon se diferencia radicalmente de los modos del aristotelismo. A diferencia de los autores que hemos repasado en las secciones precedentes, Bacon no adopta nunca el rol de comentarista y expositor de la obra de un autor a quien considera fuente suprema de la verdad. Muy por el contrario, su propuesta señala con crudeza y exhaustividad los errores de las filosofías pasadas, entre las cuales el aristotelismo ocupa un lugar central. Más que continuar con un antecedente filosófico considerado como venerable, su propósito típicamente moderno es construir una filosofía y un programa

8 Citaré las obras de Francis Bacon tanto de la edición de Spedding, Ellis y Heath (SEH) como de la Oxford Francis Bacon (OFB). Se usarán las siguientes abreviaturas para referirnos a sus obras particulares: ADV (*The Advancement of Learning*), CF (*Confession of Faith*), DAS (*De augmentis Scientiarum*), DGI (*Descriptio globi intellectualis*), DSV (*De Sapientia Veterum*), NO (*Novum Organum*), PAH (*Parasceve ad historiam naturalem*). Pueden consultarse las versiones españolas citadas en la bibliografía.

del saber alternativos que superen las falencias heredadas de los sistemas del pasado.

Bacon prestaba gran atención al método de transmisión, es decir, al formato a través del cual transmitía por escrito sus ideas a diversos públicos. Ensayó con destreza distintos estilos de transmisión, desde la interpretación alegórica de mitos greco-romanos hasta los ensayos y el aforismo. Ninguno de los formatos elegidos por Bacon se acerca al comentario, al curso filosófico o a la disputación, que se contaban entre las formas literarias características del aristotelismo tardío. Por ello, no es de extrañar que no se refiera a los monstruos o los hechos preternaturales repasando uno a uno los puntos que integraban las *quaestiones* aristotélicas clásicas. Tampoco encontramos en su obra una definición razonada de lo preternatural. Antes bien, su concepción de lo preternatural se despliega como las piezas de un rompecabezas, dispersas a lo largo de diversas obras con diferentes formatos y objetivos.

3.1. Lo preternatural y la historia natural

Una presentación de lo preternatural aparece en el programa baconiano de la historia natural. Para Bacon, la historia natural debe servir de fundamento para la filosofía natural, es decir, debe proveer instancias particulares recogidas metódicamente con el objeto de derivar inductivamente a partir de ellas los axiomas de la ciencia, que no son más que generalizaciones causales (causas formales). Su propuesta divide la historia en tres partes u objetos de estudio que corresponden a los tres estados en que se puede hallar la naturaleza: historia de las creaturas o generaciones; historia de las pretergeneraciones o maravillas, o generaciones

irregulares, e historia mecánica o del arte.⁹ En rigor, no se trata de tres partes independientes, sino del estudio de la naturaleza, que siendo una y la misma, se encuentra en diferentes estados: las especies, o la naturaleza en libertad (generaciones), los monstruos (*monstra*), o los errores (*errores*) de la naturaleza (generaciones irregulares), y los objetos artificiales, o la naturaleza encadenada (arte). La primera se ocupa de la naturaleza en estado libre que sigue su curso ordinario, sin impedimentos ni obstáculos. La historia de las pretergeneraciones o generaciones irregulares tiene por objeto la naturaleza errante que se desvía y hace variaciones respecto de su curso ordinario. La historia del arte tiene por objeto la naturaleza constreñida y renovada por el ministerio humano, que la altera y trabaja sobre ella.

La caracterización de las pretergeneraciones (también llamadas monstruos, maravillas, heteróclitos, anomalías) mantiene importantes coincidencias con la tradición aristotélica que hemos examinado. En primer lugar, Bacon llama “errores” en varias ocasiones a las pretergeneraciones,¹⁰ componente típico de las definiciones transmitidas por los tardo-escolásticos. Se trata de fallas cometidas por la propia naturaleza, pero de ningún modo de productos de una intervención sobrenatural. Al reducir los fenómenos extraños a hechos puramente naturales y explicables en términos de causas, Bacon destierra la tendencia de muchos de su época a considerar que lo preternatural depende directamente de Dios. Con ello, da lugar a la investigación de su verdadera causa en la naturaleza misma. Naturaliza los fenómenos anormales y los desvincula de las connotaciones morales y teológicas a las que habían sido ligadas. Busca que los fenómenos extraños sean explicados en

9 DV IV 63 OFB (III 330 SEH); DAS I 497 SEH.

10 NO II *Aph.* XXIX (XI 298-299 OFB; I 282-283 SEH; PAH *Aph.* I (XI 454-455 OFB; I 395 SEH).

términos de las leyes o causas generales que rigen todo el universo, sin recurrir a explicaciones especiales debido a la rareza de los *explicanda* (Daston y Park, 1998: 227-228). Sin embargo, esta naturalización de lo extraño no lleva consigo una glorificación de la naturaleza como artífice experto que crea nuevas obras con su libre arbitrio al producir fenómenos extraños. Bacon no veía a los monstruos como obras maestras de una diestra naturaleza artífice de sí misma.¹¹ Por el contrario, los asumió como la expresión de una naturaleza que, aunque primigeniamente perfecta y armoniosa, había sido degradada y se desviaba de su curso ordinario como consecuencia del pecado original cometido por el hombre.¹²

Otro componente en común con los tardo-escolásticos es el énfasis de Bacon en señalar que los verdaderos hechos preternaturales son individuales y no genéricos. En *Novum Organum* Bacon se refiere a los fenómenos irregulares de la naturaleza llamándolos genéricamente con un término que de nuevo nos remite al vocabulario latino aristotélico: *instantiae deviantes* (“instancias divergentes” o “instancias que se desvían”). Estas son excepciones que acaecen en una especie. Como ejemplos de casos particulares a incluir en esa parte de la historia, Bacon enumera los nacimientos y los frutos extraños de ciertas regiones, los fenómenos atmosféricos insólitos, los efectos de las propiedades ocultas y los individuos únicos en su especie. Admite además la inclusión, con la debida confirmación de su veracidad, de maleficios, fascinaciones, encantamientos, sueños, adivinaciones y demás fenómenos de ese tipo. Quedan así excluidos los milagros y prodigios estrictamente sobrenaturales, pues

11 En este punto difiere de la interpretación general de Daston y Park (1998: 291-296). Por otro lado, como veremos, la historia de las maravillas no es la más valiosa para Bacon, sino la del arte.

12 CF VII 221 SEH; DSV VI 636-637 SEH.

estos, si realmente existen, son efectos de la directa intervención divina.¹³

Bacon diferencia las instancias divergentes o del desvío de las “instancias monódicas”, caracterizadas como “milagros de las especies”. Estas instancias siempre “se reducen y están comprendidas por alguna forma o ley determinada, de modo que toda irregularidad o singularidad que se encuentra dependa de alguna forma común”.¹⁴ Así, todos los individuos milagrosos responden a una forma que los rige como a una especie propia. Por ejemplo, la piedra imán es una especie única respecto del género de las piedras, el mercurio es único entre los metales. Es un error considerarlos arcanos de la naturaleza como si no tuvieran causa y como si fueran excepciones de leyes generales. En contraste con las instancias del desvío, son reglas o formas inusuales, antes que excepciones. Su peculiaridad reside tan solo en diferencias precisas, en el grado de sus propiedades y en una coincidencia escasa con las restantes especies del género.¹⁵

Como los comentaristas de Coimbra, que para analizar las diversas causas materiales de los monstruos tomaban como punto de partida el “camino recto” de la naturaleza y en consonancia con lo que recogía el léxico de Goclenius, que confrontaba forma y materia, Bacon concibe los monstruos como excepciones respecto de la forma de una especie. Si bien el concepto de forma baconiana no es el mismo que el de los tardo-escolásticos, esta continuidad en la perspectiva sobre los monstruos es innegable. Según Bacon, a diferencia de las especies comunes o de las especies raras, la causa de las excepciones preternaturales “no nos conduce propiamente a una forma, sino solamente al *proceso latente*

13 DAS I 498 SEH; NO II *Aph.* XXIX (XI 298-299 OFB; I 282-283 SEH); ADV IV 63-64 OFB (III 331 SEH).

14 NO OFB XI 298.

15 NO OFB XI 296.

hacia la forma”.¹⁶ Por ello, quien conozca la forma o causa formal fácilmente reconocerá cuál ha sido el desvío en el que devino su proceso material latente y por el cual ocurrió un “milagro individual” de la naturaleza. Quien conoce bien las vías habituales de la naturaleza reconocerá fácilmente sus desvíos y descubrirá de qué otras maneras hacerla desviar en caso de que lo quiera.¹⁷ Por eso, las instancias divergentes son de gran valor para la práctica, puesto que hacen más fácil el tránsito de los milagros producidos por la naturaleza a los milagros producidos por el arte humano. Como vemos, Bacon también pensó los errores teniendo como trasfondo la analogía entre el arte y la naturaleza, al igual que Aristóteles y sus seguidores.

La mirada de Bacon también retiene la noción de impedimento impuesto por la materia, tan presente en los autores jesuitas. Así, sostiene que los hechos preternaturales ocurren por la “violencia de los impedimentos” y por “la contumacia y rebelión de la materia” que obliga a la naturaleza a desviarse de su curso regular.¹⁸ Esa rebeldía de la materia, en el caso de Bacon se sustenta en una cosmología según la cual existe una permanente tensión entre las formas que regulan la naturaleza y la materia que en ocasiones buscar retornar al caos y el desorden. En consonancia con ello, Bacon también señala que el azar es causa de las pretergeneraciones. Así afirma que “cuando se haya conocido la naturaleza junto con su variación y resulte manifiesta la causa de esta, tendremos el camino abierto para llevar a la naturaleza mediante el arte al mismo error al que ella misma se desvió por azar”.¹⁹

16 NO II *Aph.* XXIX (XI 298.9-11 OFB; I 282 SEH), mis cursivas.

17 ADV IV 63 OFB (III 331 SEH); DAS I 498 SEH; NO II *Aph.* XXIX (XI 298-299 OFB; I 282-283 SEH).

18 DGI OFB VI 100.

19 NO II *Aph.* XXIX (XI 298-299 OFB; I 282-283 SEH). La misma idea sobre la imitación de los monstruos por parte del arte aparece en la *Magia Naturalis* de Giambattista della Porta, obra supuestamente conocida por Bacon. Cfr. Eamon (1994: 218-219).

3.2. Los fines y el arte

Sin embargo, a pesar de que la concepción baconiana de lo preternatural tiene una notable carga aristotélica, también contiene diferencias importantes que al mismo tiempo la separan de esta tradición. Las diferencias fundamentales tienen que ver con la perspectiva sobre los fines y sobre el arte que forman parte de la filosofía natural de Bacon. Con respecto a los fines, Bacon considera que la investigación de las causas finales debe formar parte de la metafísica, pero no de la física. Su programa científico, fuertemente operativo, presenta las causas finales como “vírgenes estériles en obras”. De este modo, para una ciencia cuyo objetivo es prioritariamente operativo, el conocimiento de la causa final es prescindible. Este desplazamiento de las causas finales a la metafísica no siempre se cumple consistentemente en la filosofía natural baconiana. Pero, ciertamente, entre el discurso filosófico de Bacon y el de los tardo-escolásticos hay en este punto un abismo. En el caso de los monstruos, esta diferencia es patente: Bacon no hace mención alguna de los fines que la naturaleza perseguiría cuando produce monstruos. La materia actúa cometiendo errores, pero estos no van contra un fin individual; simplemente son excepciones a la regularidad de la especie, y hacen que la naturaleza sea previsible y ordenada.

Otra gran diferencia de Bacon con la tradición aristotélica reside en su concepción de la relación del arte con la naturaleza. Bacon criticó insistentemente la concepción del arte entendido como un mero aditamento cuyas funciones serían tan solo perfeccionar, corregir o liberar la naturaleza. El arte tiene también la misión de cambiar la naturaleza, convertirla y llevarla a sus extremos.²⁰ Una

20 DAS I 497 SEH; PAH *Aph.* V (XI 462-465 OFB; I 398-399 SEH); DGI OFB VI 103, *cfr.* DAS SEH I 496.

concepción estrecha del arte ha impedido descubrir que los productos de la naturaleza solo difieren de los artificiales en su causa eficiente. Por desconocer la capacidad humana de unir lo activo con lo pasivo, haciendo acercar o alejar los cuerpos naturales mediante el movimiento, el progreso del arte se vio paralizado. Por obra del arte, la naturaleza aparece como recreada y la imagen de la totalidad de las cosas se muestra distinta.²¹

El estudio y la práctica del arte poseen, según él, la utilidad más radical y fundamental para la filosofía natural: permiten que la ciencia sea operativa.²² Cuando el hombre compila observaciones de las distintas artes está en condiciones de suministrar y adquirir nuevas prácticas en todas las industrias, transfiriendo las observaciones de un arte hacia otro. Además, con ello dará más luz para indagar las causas e inferir los axiomas de las artes. Los productos del arte son los más fieles intérpretes de las verdaderas causas y los más seguros y productivos indicadores de los efectos que a partir de ellas se pueden conseguir. Como Proteo encadenado, a la naturaleza se la conoce mejor cuando es sometida a la vejación y la manipulación experimental. La acción del hombre sobre los cuerpos es realizada mediante distintos movimientos, simbólicamente denominados “cadenas de Proteo”. Todo el poder que tiene el hombre para intervenir en la naturaleza se resume en la posibilidad de mover los cuerpos, acercándolos o alejándolos, mientras que el resto lo realiza la naturaleza misma en su interior microscópico.²³

La idea baconiana del arte se sustenta en una relación en cierto modo paradójica entre el arte y la naturaleza. Bacon admite que la primera etapa para alcanzar el dominio de la

cf. Weeks, 2007: 103.

21 DGI VI 100.24-26 OFB (III 729 SEH).

22 ADV IV 65 OFB (III 332 SEH). *Cfr.* PAH *Aph.* V (XI 462-465 OFB; I 398-399 SEH).

23 ADV IV 65 OFB (III 332 SEH); FL III 625 SE; DAS I 632 SEH.

naturaleza mediante el arte consiste en la contemplación. La misión de la filosofía ilustrada por la mitología clásica en la ninfa Eco consiste, por una parte, en reproducir la naturaleza, contemplarla y obedecerla.²⁴ Antes de efectuar cualquier obra, el hombre debe estudiar humildemente lo que la naturaleza le muestra. Así lo indica la definición baconiana del hombre que inaugura el *Novum Organum*: “el hombre, ministro e intérprete de la naturaleza, obra y entiende solo tanto cuanto, con la práctica o con la teoría, haya comprendido el orden de la naturaleza”.²⁵ Recién en una segunda etapa el hombre estará en condiciones de alterar la naturaleza y hacer innovaciones sobre ella según las necesidades de su vida. Los inventos del hombre son como nuevas creaciones e imitaciones de la obra divina.²⁶ Esta dualidad en la relación del arte con la naturaleza se resume en uno de los aforismos más conocidos del *Novum Organum*: “a la naturaleza no se la vence más que obedeciéndola”.²⁷

La inclusión del arte en la historia natural encuentra su justificación en el hecho de que “las cosas artificiales no son distintas a las naturales por su forma o por su esencia, sino solo por su causa eficiente”.²⁸ La artificialidad es propia, tanto del arte como de la naturaleza. Ambos producen obras mediante determinadas técnicas: no es menos artificial la miel que producen las abejas que el azúcar que elaboran los hombres. De nuevo, la cuestión de la causalidad adquiere una relevancia central en la caracterización y en la cognoscibilidad de los estados de la naturaleza. Así como en el caso de la historia de las pretergeneraciones el punto fundamental para Bacon residía en aclarar que los hechos

24 DSV VI 640 SEH.

25 NO I *Aph* I (XI 64-65 OFB; I 157 SEH).

26 NO I *Aph* CXXIX (XI 192.29-30 OFB; I 221 SEH).

27 NO I *Aph*. III (XI 64-65 OFB; I 157 SEH).

28 DGI VI 102.16-17 OFB (III 730 SEH).

extraños dignos de formar parte de ella deben ser aquellos que sean efectos de causas naturales, en el caso de la historia del arte considera necesario mostrar que la causalidad del arte y la de la naturaleza no difieren más que en el agente. Los efectos de ambos pertenecen a una misma red de causas formales y materiales: los movimientos microscópicos y macroscópicos de los cuerpos portadores de las mismas propiedades son iguales, sea que su causa eficiente sea la acción humana o la acción de la naturaleza.

4. Conclusión

La concepción tardo-escolástica de los monstruos y de lo preternatural inspirada en la obra de Aristóteles y reelaborada por la Escolástica tardía continuó mucho después de la obra de Bacon a lo largo de la Modernidad. El vocabulario y los tópicos por ella desarrollados se pueden reconocer en las discusiones médicas y filosóficas mantenidas por René Descartes, Margaret Cavendish, Nicolás Malebranche, Robert Boyle, George Berkeley, Denis Diderot y muchos otros hasta bien entrado el siglo XVIII (Manzo, 2019). Como Bacon, cada uno/a a su manera, estos/as pensadores/as continuaron la línea de la “naturalización” de los monstruos, al concebirlos como fenómenos completamente naturales, carentes de significado teológico o moral. Los piensan como excepciones que subvierten las reglas del orden natural, sin dejar por ello de ser naturales. En sus consideraciones y debates reaparecen los conceptos que habían sistematizado los tardo-escolásticos: error, impedimentos, preternatural, azar, finalidad. La supervivencia de estos conceptos, por supuesto, no implica una continua adhesión al punto de partida aristotélico. Antes bien, indica que la caja de herramientas conceptuales a través de las cuales se trató de

dar cuenta de las anomalías y las excepciones en el curso regular de la naturaleza en gran parte estaba integrada por piezas cuyo primer diseñador era el mismo Aristóteles. La sombra de Aristóteles, recreado por la intermediación de sus lectores/s medievales y tardo-escolásticos/as, nunca dejó de formar parte del trasfondo intelectual de la nueva ciencia y de la nueva filosofía. Con ella, los modernos mantuvieron la mayor parte de las veces una relación ambivalente. El caso de Bacon es paradigmático en este sentido.

Los objetivos del programa de Bacon y los medios para alcanzarlos son otros y quieren ser otros que los de Aristóteles y los de la Escolástica tardía que todavía dominaba el campo académico de su época. Sin embargo, el de Bacon no es un rechazo absoluto de la autoridad de las filosofías precedentes. Sus escritos evidencian una doble actitud frente a ellas, lo cual implica un ejercicio de evaluación constante (Snider, 1994: 26). Por ello, a pesar de sus intentos de superación de las falencias del aristotelismo, en varios componentes de su filosofía natural están presentes, aunque quizá no sean perceptibles a simple vista, las huellas, no ya del Aristóteles histórico, sino del aristotelismo ecléctico del Renacimiento y la Modernidad vertido en las páginas de los libros tardo-escolásticos. Ese es el caso de la perspectiva baconiana de lo preternatural, el cual es a su vez la contracara de su idea de lo natural y del orden de la naturaleza. En suma, no hay en Bacon, ni siquiera por principio, una posición antiaristotélica extrema y omnipresente. Persisten en él, como en otros de su tiempo, ciertos legados del aristotelismo que no pudo, y quizá no quiso, abandonar en la construcción de una nueva filosofía natural y una nueva imagen de la naturaleza, de sus reglas y de sus excepciones.

Bibliografía

Aristóteles (1993). *Física*, libros I y II. Traducción, introducción y comentario: M. D. Boeri. Buenos Aires, Biblos.

_____ (2000 [1942]). *Generation of animals*. Traducción: A. L. Peck. Cambridge-Londres, Harvard University Press.

Bacon, F. (1857-1874). *Works*. J. Spedding, R. L. Ellis y Heath, D. D. (eds.), 14 vols. Londres, Longman (repr. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann, 1961-1963). Abreviado como SEH.

_____ (1988). *El avance del saber*. Traducción: M. L. Balseiro. Introducción: A. Elena. Madrid, Alianza.

_____ (1996). *The Oxford Francis Bacon* vol VI: *Philosophical studies*, c.1611-c.1619. Rees, G. y Edwards, M. (eds.). Abreviado como OFB. Oxford, Clarendon.

_____ (2000a). *The Oxford Francis Bacon*, vol IV: *The advancement of learning*. Kiernan, M. (ed.). Abreviado como OFB. Oxford, Clarendon.

_____ (2004). *The Oxford Francis Bacon*, vol XI: *Instauratio magna*, part II: *Novum organum* and associated texts. Rees, G. y Wakely, M. (eds.). Oxford, Clarendon. Abreviado como OFB.

_____ (2011). *La gran restauración (Novum organum)*. Traducción, introducción y notas: Miguel Ángel Granada. Madrid, Tecnos.

_____ (2014). *La sabiduría de los antiguos*. Traducción, introducción y notas: S. Manzo. Madrid, Tecnos.

Burgersdic, F. (1637). *Idea philosophiae tum moralis, tum naturalis: sive epitome compendiosa utriusque ex Aristotele excerpta et methodice disposita*, Oxford, Turner.

Case, J. (1600). *Ancilla philosophiae, seu epitome in octo libros physicorum Aristotelis*. Francfort, Andreas Wechel.

Céard, J. (1996 [1977]). *La nature et les prodiges: l'insolite au XVII^e siècle*. Ginebra, Librairie Droz.

Conimbricenses (1596). *Commentariorum Collegii Conimbricensis Societatis Jesu, in octo Libros Physicorum Aristotelis Stagiritae*, 2 vols. Colonia, Zetzner.

- Cooper, J. (1987). Hypothetical necessity and natural teleology. Gotthelf A. y Lennox J. (eds.), *Philosophical issues on Aristotle's biology*, pp. 243-274. Cambridge, Cambridge University Press.
- Copenhaver, B. (1988). Astrology and magic. Schmitt Ch. y Skinner Q. (eds.), *The Cambridge companion of Renaissance philosophy*, pp. 264-300. Cambridge, Cambridge University Press.
- Daston, L. (1981). Marvelous facts and miraculous evidence in early modern Europe. *Critical inquiry*, núm. 18, pp. 93-124.
- Daston, L. y Park, K. (1998). *Wonders and the order of nature, 1150-1750*. Nueva York, Zone Books.
- Della Porta, G. B. (1644). *Magiae naturalis libri viginti*. Leiden, Hieronimus Vogel.
- Eamon, W. (1994). *Science and the secrets of nature: Books of secrets in medieval and early modern culture*. Princeton, N. J., Princeton University Press.
- Eustaquio a Sancto Paulo (1660). *Summa philosophiae quadripartita, De rebus dialecticis, ethicis, physicis et metaphysicis*. Cambridge, Roger Daniel.
- Goalenius, R. (1613). *Lexicon philosophicum*. Francfort, Mathias Becker.
- Gotthelf, A. (1987). Aristotle's conception of final causality. Gotthelf A. y Lennox J. (eds.), *Philosophical issues on Aristotle's biology*, pp. 204-243. Cambridge, Cambridge University Press.
- Keckermann, B. (1623). *Systema physicum, septem libris adornatum*. Hannover, Petrus Antonius.
- Lennox, J. (1984). Aristotle on chance. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, núm. 66, pp. 52-60.
- Magirus, J. (1646). *Physiologiae peripateticae libri sex cum commentariis*. Francfort, Bringer.
- Mansion, A. (1945). *Introduction a la physique aristotélicienne*. Paris - Lovaina, Vrin, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie.
- Manzo, S. (2006). Los "desvíos" de la causa final: los monstruos según el aristotelismo del siglo XVII. *Actas de las VI Jornadas de Investigación en Filosofía para Profesores, Graduados y Alumnos*, pp. 121-127. Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de La Plata. La Plata, Ediciones al Margen.

- _____ (2007). Los monstruos y sus causas en los comienzos de la Modernidad. El caso de los Jesuitas de la Universidad de Coimbra. *Actas de III Jornadas de reflexión "Monstruos y monstruosidades"*. Edición CD. Buenos Aires, Instituto de Estudios de Género de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.
- _____ (2019). Monsters, laws of nature, and teleology in Late-Scholastic textbooks. Omodeo, P. y Garau, R. (eds.), *Contingency and natural order in early modern science*, pp. 61-92. Cham, Springer.
- Pereira, B. (1585). *De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus libri quindecim, qui plurimum conferunt, ad eos octo libros Aristotelis, qui de Physico auditu inscribuntur, intelligendos*. Londres, Porta.
- Plinio (1938-1962). *Natural History*, 10 vols. Trad. H. Rackham et al. Londres - Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Ross, D. (1998). *Aristotle Physics*. Revisión, introducción y comentarios: W. D. Ross. Oxford, Clarendon Press.
- Rossi, G. (2011). *El azar según Aristóteles: Estructuras de la causalidad accidental en los procesos naturales y en la acción*. Sankt Augustin, Academia-Verlag
- Snider, A. (1994). *Origin and authority in seventeenth-century England: Bacon, Milton, Butler*. Toronto - Buffalo - Londres, University of Toronto Press.
- Sorabji, R. (1980). *Necessity, cause, and blame. Perspectives on Aristotle's theory*. Londres, Duckworth.
- Suárez, F. (1961). *Disputaciones metafísicas*, tomo III. Edición y traducción: Rábade Romeo, S., Caballero Sánchez, S. y Puigcerver Zanón, A. Madrid, Gredos. Primera edición *Metaphysicarum disputationum...* (Salamanca, 1597).
- Toledo, F. (1580). *Commentaria una cum quaestionibus in octo libros Aristotelis De physica auscultationibus*. Venecia, Iunta.
- Velcurio, J. (1558). *Commentariorum libri iiii in Aristotelis Physicen: nunc recens summa fide exactaque diligentia castigati et excusi*. Londres, Theobaldo Pagano.
- Weeks, S. (2007). Francis Bacon and the art-nature distinction. *Ambix*, núm. 54, pp. 117-145.
- Wieland, W. (1992). *Die Aristotelische Physik*. Gotinga, Vandenhoeck u. Ruprecht.

Capítulo 13

El público de la teoría política de la escolástica medieval*

Jürgen Miethke

Traducción de Francisco Bertelloni

Quisiera hablar aquí del público de la teoría política de la escolástica medieval. La enciclopedia Brockhaus define así la voz “público”: “totalidad de los receptores de una declaración (o de una señal): lectores, oyentes, espectadores” (T. III, col. 75^b; más detalles en Lexer, 1889: T. VII, coll. 2201 s., y Miethke, 1992). La lectura de los extensos textos escolásticos escritos por eruditos universitarios causa dificultades. Son textos de argumentación difícil y su latín es complicado. No sorprende que las y los estudiantes pregunten quién leía esos textos y qué consecuencias prácticas tenían, interrogantes que no se pueden responder con rapidez y sin considerar la situación de la comunicación política en aquellos años. Además, esos textos solo son un pequeño sector de la comunicación en general; ella incluía la comunicación

* Texto leído el 12.04.2019 en una reunión de los *Mittelaltergesprächen* (Coloquios sobre la edad media), en el Seminario de Historia de la Universidad de Kiel. Modifiqué levemente el original y agregué las notas necesarias para publicarlo. Lo ofrezco para el *Festschrift* que colegas y discípulos/as dedican a Francisco Bertelloni en ocasión de su jubilación. Lamento no haber participado personalmente del coloquio que, con ese motivo, tuvo lugar en Buenos Aires, pero adherí a él y le hice llegar mis saludos cordiales y mis mejores deseos. *Ad multos annos!*

oral entre quienes tomaban las decisiones políticas. Me concentraré aquí en las discusiones conservadas por escrito en textos y tratados. Mi objetivo no es considerar solo la relación de autores de textos políticos en la Baja Edad Media con sus lectores, sino además las condiciones que rodearon a ese pequeño sector de la comunicación política, bien diferentes de las nuestras. Lo primero que debemos considerar son esas diferencias en lo que concierne a la relación entre autores y público. En los textos no hay una rápida respuesta a ese problema. ¿Qué autor —quién de nosotros— habla en su texto del público que ha logrado tener o del que espera tener para sus propios discursos? Las publicaciones científicas necesitan oyentes, lectores, interesados, interlocutores y críticos, y un público que pueda y quiera percibir esas reflexiones y que las percibe con consecuencias prácticas. Sin ese público, hasta el discurso más ambicioso quedará en la boca de su autor. Un autor debe hablar a su público e identificarlo; no puede solo imaginar un *partner* de su discurso. Un proverbio alemán dice que “el arte va tras el pan”. Lo mismo sucede con la teoría política entendida como teoría puesta por escrito. Ni hoy ni en el Medioevo la teoría política opera siguiendo el proverbio *l'art pour l'art*. La construcción de textos tiene objetivos, por ejemplo, enseñar desde un punto de vista teórico, o resistir medidas o conductas. Esos objetivos no surgen de modo inmediato de los textos: solo pueden ser descubiertos estudiando las condiciones que rodearon una producción escrita concreta. ¿Cuáles fueron las condiciones de los autores de teoría política medieval? Trataré aquí tres temas: 1) la influencia de la universidad sobre los autores de textos de teoría política; ello facilitará nuestra comprensión de su mundo social y nuestra evaluación de sus posibilidades de lograr consecuencias prácticas; 2) las condiciones de la comunicación de textos en la Baja Edad Media, es decir las posibilidades

de los autores de difundir sus textos y de acercarlos a un público; 3) los recursos que utilizaron algunos autores de teoría política para lograr éxito en la difusión de sus textos.

1. Influencia de la universidad sobre los autores de textos teórico-políticos

La universidad medieval, tal como se desarrolló con sorprendente éxito en el tránsito del siglo XII al XIII en Bolonia, París, Oxford y otras ciudades, fue la nueva base sobre la que se levantaron los esfuerzos teóricos en la Baja Edad Media. Este resultado no fue inmediato sino que se desarrolló durante un largo período. Ya en el siglo XII, antes de la existencia de las primeras universidades, cuando de modo inesperado un gran número de *magistri* confluyó simultáneamente en una misma ciudad, comienzan a registrarse fuertes conflictos doctrinales. La fuerte competencia entre ellos podría haber conducido a una crisis. Al respecto podríamos recordar las experiencias de Pedro Abelardo en París a comienzos del siglo XII o las diferencias entre los *quattuor doctores* en Bolonia durante la campaña en Italia de Barbarroja y Enrique VI. Con todo, ese conflicto originado en la competencia que amenazaba la existencia de estudiantes y maestros fue superado mediante la creación de una asociación comunitaria privilegiada que, primero, contó con la protección de los poderes locales, y luego del papa y del emperador. Esa asociación aseguró que estudiantes y maestros funcionaran regularmente y que su funcionamiento solo fuera interrumpido a causa de protestas consistentes en la emigración de la totalidad de la *universitas* desde el lugar de su descontento hacia ciudades más favorables. Ello sucedió en especial en Italia, pero también en otros lugares. En Cambridge condujo a la fundación de

la universidad. Más tarde, en Alemania, la fundación de la Universidad de Heidelberg (1386) no habría sido posible sin la emigración hacia 1384 de maestros y estudiantes alemanes desde Praga. Del mismo modo, la fundación de la Universidad de Colonia en 1388 resultó de la emigración de casi todos los estudiantes y profesores de la Universidad de Heidelberg. Y la Universidad de Leipzig (1409) resultó de la emigración de estudiantes y profesores de Praga.

Ya durante el siglo XIII se había formado la típica universidad medieval dividida en Facultades. Ella no era igual en todas partes, pero si consideramos la cercanía territorial de ciudades con ordenamientos jurídicos y costumbres muy diferentes, era tipológicamente similar. Aunque las distintas universidades conservaban las tradiciones locales, aprendían unas de otras los rasgos esenciales de su organización asemejándose cada vez más entre sí. En 1364, con ayuda del papa y la curia, la Universidad de Bolonia, centrada en el derecho, incorpora una Facultad de Teología, y así hace suya una organización interna articulada en la diversidad de disciplinas, similar a la organización de la Universidad de París (Lambertini, 2016; Walther, 2014). La fundación de las universidades alemanas en el siglo XIV se orientó, *expressis verbis*, según el modelo de las primeras organizaciones, en cuatro Facultades, propio de la Universidad de París y Bolonia. A pesar de la insistencia de las universidades en conservar las tradiciones locales, hacia fines de la Edad Media las distintas universidades ofrecen una imagen muy homogénea.

Ello se percibía además en la *licentia ubique docendi* o aceptación en cada universidad de un grado que no provenía de ella.¹ Para quienes se graduaban en la universidad ello era

1 Weijers, 1987: 46-51 y 386-390; Classen, 1983: Hiersemann define en las dos primeras páginas un *studium generale* como una institución en la que finalmente se alcanza la *licentia ubique docendi*.

una ventaja en cuanto a las posibilidades de trabajo, porque accedían a instituciones educativas que mantenían una cierta homogeneidad, aunque no fueran todas iguales entre sí. Testimonio de ello es la *peregrinatio academica*. Ella permitía que los estudiantes alemanes, después de comenzar sus estudios en una universidad cercana a su lugar de origen (Erfurt, Heidelberg, Colonia, Leipzig), pudieran pasar a Italia o Francia. Esta costumbre tiene una larga historia en la Baja Edad Media, bien testimoniada por la carrera de Nicolás de Cusa (Senger, 2018: 1-8). En cuanto a la importancia de los títulos alcanzados en los diferentes centros de estudios, un doctorado italiano obtenido en Bolonia, Padua, Pavía, Perugia o Ferrara era superior a uno similar de una universidad alemana. Con todo, un doctorado en derecho canónico, derecho romano, teología, medicina o artes liberales nunca era el único título que favorecía una carrera en el lugar de proveniencia. Con el tiempo, esos títulos ganaron en prestigio, pero en combinación con otros factores: rango social, protección de algún gobernante poderoso y talento personal. El caso de Konrad von Gelnhausen, activo participante en la fundación de la Universidad de Heidelberg en 1386, es un ejemplo de una carrera de ese tipo. Nacido en 1320, en 1344 logró en París una licencia (algo inferior al *magister*) en artes, y después de algunos años alcanzó en 1375 el grado de *doctor decretorum* en Bolonia, al que agregó en 1378 —cuando eclosiona el gran cisma— un trámite para acceder a un *magister artium* en París. A ello sumó, entre 1380 y 1381, un *magister theologiae* en la Facultad de Teología de la Universidad de París (Becker, 2019: 14-29). Aunque toda esa multiplicación de títulos era una excepción, ella favoreció su carrera en el Palatinado, de donde provenía. Más tarde, una vez establecidas las universidades alemanas, sus títulos, aunque algo menores, bastaron para ayudar a quienes los obtuvieron. Esos títulos, de diverso reconocimiento

social, formalmente tenían la misma validez que los títulos extranjeros, por ello hacían que los *magistri* y *doctores* egresados de universidades alemanas fueran competidores capaces de alcanzar posiciones en los principados y obispados del Imperio y, a veces, de lograr un beneficio eclesiástico. Un estudio profundo de este problema exigiría retomar los resultados de la investigación ya existente y siempre en aumento.

No es adecuado presentar aquí una cuidadosa descripción que ilustre la carrera de cada individuo. En la Baja Edad Media el reconocimiento social es un elemento importante. Pero en lo que hace al tránsito de las teorías surgidas en la universidad hacia la sociedad hay que mencionar otro elemento. En la Edad Media la teoría política no tuvo un lugar académico de indiscutida competencia. Ninguna Facultad se consideró a sí misma como “competente” en teoría política y ninguna otorgó a la teoría política un espacio propio en su *curriculum*. Ninguna Facultad pretendió exclusividad para evaluar problemas políticos. Por ello, cuando la red universitaria se va haciendo más intensa y estrecha, se registra una gran cantidad de manifestaciones sobre problemas políticos provenientes de otras disciplinas. Pero al mismo tiempo, casi todos los autores de teoría política —sobre todo desde el siglo XIII— recurrieron a los métodos, a los instrumentos y a los cuerpos textuales que ofrecían las distintas Facultades de la universidad. También operaron de ese modo los pocos autores de tratados políticos que, aunque nunca estudiaron formalmente en la universidad, poseían contacto intenso con ella, como Raimundo Lull († 1316) o Dante Alighieri († 1321).² Hoy, los testimonios que nos informan

2 Sobre Lull *cfr.* Miethke (2002); sobre la *Monarchia* de Dante la literatura es abrumadora, crece cada año, y siempre aparecen nuevas ediciones críticas: Shaw (2019), Quaglionni (2014) e Imbach-Flüeler (1989); sobre su recepción y público, Cheneval (1995) y Miethke (2008: esp. 156-161).

acerca de la Facultad con la que estaban vinculados los autores de textos políticos, son los instrumentos metódicos empleados en las distintas Facultades, sobre todo los cuerpos textuales que, como autoridades, se leían en cada Facultad. Por ejemplo, como garantía de sólido método científico, un canonista utilizaba el *Decretum Gratiani* y las decretales papales, un legista las *leges* del *Corpus Iuris Civilis*, un teólogo usaba la Biblia y los Padres de la Iglesia (Agustín o el Pseudo Dionisio Areopagita) y un *magister artium* utilizaba las artes liberales y, a partir del siglo XIII, Aristóteles. En esta tarea también los médicos tuvieron su importancia, porque si bien el *corpus* de autoridades médicas no ofrecía los mejores argumentos a la teoría política, los médicos contribuyeron en la trabajosa recepción de los textos aristotélicos.³

Una evaluación “científica” de temas políticos conflictivos era una tarea, por así decir, “exotérica” de toda la universidad y de todas sus ciencias; no una tarea específica de una Facultad en particular o de alguna de sus disciplinas. Pero era raro que esos pareceres se exteriorizaran durante la enseñanza universitaria, por ejemplo, en *quodlibeta*, en *quaestiones* o en lecciones en las que se comentaban textos clásicos fundamentales, como la *Política* de Aristóteles. La mayoría de los tratados escolásticos sobre temas políticos tenía lugar en debate libre y, en cierto modo, en estilo “publicístico” (Miethke, 1995 y 2008; Schubert, 2005: 279-338), es decir, se dirigían a un público general que era difícil de

3 Interesante es el caso del “médico” Marsilio de Padua. En el colofón de un manuscrito alemán (Ulm, Stadtbibliothek, Nr. 6706-6708: 3.IX D.4, ca. XV.s. med.) del *Defensor pacis* dice: *Compositus et completus est liber iste anno domini MCCCXXVIII Parisiis in vico Sorbona in domo studentium in sacra theologia ibidem*. Esta nota, que puede ser autógrafa de Marsilio, lo caracteriza como estudiante de teología, no como artista o médico. Sobre influencias médicas en Marsilio, véase Vassileios Syros (2007: esp. 287-291: *Biologische Metaphern im Defensor pacis*). Véase además la influencia de Pietro d’Abano sobre Marsilio. Fuerte presencia de tradiciones médicas en la teoría política de Marsilio sostiene Joel Kaye (2014).

alcanzar sin las actuales técnicas de comunicación. Todo aquél que había aprendido “ciencia” en la universidad y que estaba acreditado como tal, era consultado en cortes, curias eclesiásticas, concilios o en jornadas de consulta, acerca de lo que podía decir de acuerdo a su preparación; pero también podía, sin ser consultado, exteriorizar sus opiniones desde la perspectiva de su especialidad.

Pero de ello no debe concluirse que todos esperaban la palabra universitaria o las ventajas de la argumentación universitaria, pues contra ello conspiraba la dificultad de latín y de la simple escritura, que no siempre era comprensible para todos. Traducciones de textos latinos en lengua vulgar o textos originalmente escritos en lengua vulgar aparecen solo tardíamente; ellos reemplazan los textos que primero habían sido escritos en latín y luego traducidos por algún clérigo culto conocedor de la lengua latina. Un ejemplo lo ofrece Lupold von Bebenburg. Proveniente de la nobleza ministerial de Franconia y *doctor decretorum* por la Universidad de Boloña, Lupold era alto funcionario judicial del obispado de Würzburg, y poco después (1354) obispo de Bamberg. Hacia 1340 compuso un poema en latín que exhorta vehementemente a la nobleza alemana a comprometerse en los intereses políticos del Imperio. Lupold agregó a sus versos un comentario erudito, de carácter histórico-canonístico, en forma de glosa jurídica, en el que el revestimiento poético de su exhortación, escrito para entendidos, estaba apoyado en el discurso erudito de éstos (Miethke y Flüeler, 2004: 507-524, sobre la edición, ver la Introducción en 229-231; un resumen en Miethke, 2011). Ello no ayudó a la difusión del texto. De este *Ritmaticum querulosum* se conservan dos copias en Würzburg, una de la época del autor y una del siglo XV o comienzos del XVI. El texto no tuvo demasiado éxito. Sobre el *Ritmaticum* de Lupold volveré a propósito de las traducciones en lengua vulgar de

los textos latinos eruditos como posibles potenciadores de difusión de textos.

2. Posibilidades y condiciones de difusión de los textos políticos

En lo que concierne a las condiciones que rodearon la multiplicación de textos en el mercado de libros de la Baja Edad Media, debe tenerse en cuenta que en una época en la que la multiplicación de textos se limitaba a la copia manuscrita, el mercado de libros no funcionaba a partir de la oferta, es decir no a partir del autor (o propietario) de un determinado texto sino a partir de la demanda, es decir de sus clientes. Quien decidía si quería poseer el texto era el receptor o el futuro propietario del manuscrito. Además, el interesado en tener un texto no solo debía procurárselo; además debía fabricárselo o hacérselo fabricar o bien mediante su propia y paciente tarea de copiado, o bien mediante el encargo a escribas pagos. Ese trabajo podía prolongarse semanas o meses. Como consecuencia de ello, nadie podía poseer textos para la venta antes de que esos textos fueran demandados. Una vez que un texto había sido redactado por su autor, ya no dependía de éste que el texto fuera reproducido. Ello significa que ni el autor, ni lo que hoy llamamos un editor, tenían algo que ver con la difusión del texto. Solo el “mercado”, es decir los interesados, decidía acerca de la difusión de las copias; en otros términos, el mercado se formaba a partir de la demanda, no de la oferta. Una “publicación” consistía simplemente en la autorización que el autor concedía para que el texto fuera copiado.⁴ Esta situación era, en

4 En rigor eso no podía ser llamado “publicación”; tampoco lo era la información de un autor acerca de la fecha de terminación de su obra en el colofón de su ejemplar manuscrito, como lo hace

todo, inversa a la actual. Ello hacía que, en comparación con los actuales números de venta de cada publicación, la cantidad de textos manuscritos que circulaban fuera escasa (*cfr.* las listas en Miethke, 2008: 306-318). De ninguna manera podemos deducir el número de manuscritos originalmente existentes a partir de los que se han conservado hasta hoy. Y tampoco podemos calcular esa cantidad aplicando una fórmula matemática, por ejemplo, multiplicando la cantidad de ejemplares conservados por un número determinado.

Por lo demás, la difusión de un texto no resultaba de la existencia de un mercado “abierto”. Los textos no se difundían, como hoy, entre grupos de “clientes” formados como consecuencia de la existencia del texto y después de este. Los grupos de personas que causaban la difusión de un texto ya existían desde antes de la recepción del texto; eran grupos de interesados o redes integradas por personas dentro de los cuales se trabajaba para promover la copia y divulgación de manuscritos. Ello sucedía en el caso de las “publicaciones” de todos los autores, con excepción de los pronunciamientos oficiales y epistolares provenientes de la curia papal, que aumentaron mucho hacia fines de la Edad Media. Esos grupos preexistentes desde los que se difundían los textos no oficiales podían ser pequeños, privados, de amigos, familiares, o redes de interesados cuyos vínculos resultaban de experiencias universitarias y escolares comunes. Pero estos círculos también podían ser mayores, como los grupos resultantes de la lectura de los textos en las Facultades, en la universidad, en el *studium* de las órdenes religiosas o los grupos de estudiantes reunidos en torno de un *magister*. La difusión fue favorecida también por la lectura de los textos en grupos de universidades, conventos o claustros u órdenes religiosas,

Marsilio de Padua, que ciertamente deja traslucir la conciencia de un autor casi renacentista.

como fue el caso de las órdenes mendicantes que crecieron de modo acelerado y casi inadvertido en la Baja Edad Media.⁵ Un caso de divulgación de textos en grandes grupos de personas es el de los textos políticos difundidos desde las comunidades religiosas regulares, como sucedió con los textos de Ockham dentro de su propia orden franciscana (listas de dueños de manuscritos en Miethke, 1980). También los dominicos y los eremitas agustinos fueron órdenes activas en la difusión de textos políticos de sus miembros. En los capítulos generales de los eremitas agustinos hubo decisiones orientadas a difundir los escritos de Egidio Romano (Miethke, 2009: 551-ss.). Entre los dominicos esa conducta se registra a favor de los textos de Tomás de Aquino, pero no tan decididamente como en el caso de los eremitas.

No faltaron intentos de utilizar con eficiencia los centros de difusión del conocimiento como “lugares de textos”. Los primeros ensayos de satisfacer la demanda de textos mediante la realización del trabajo de copiado se registran en las universidades. Para aumentar el número de copias en el menor tiempo posible, en las universidades existían diferentes métodos de racionalización del trabajo. Dos de ellos son de especial interés. Uno es el sistema de préstamo universitario de la *pecia*⁶ a través de un *stationarius*⁷ que prestaba las copias disponibles. Otro fue la *pronunciatio* o dictado en grupo de textos curriculares u obligatorios.

En cuando al préstamo de la *pecia*, el *stationarius* solía disponer de extensos textos que entregaba a solicitud, pero no para la venta sino en préstamo, por un tiempo limitado a fin de copiarlos, siempre a cambio de un depósito de dinero

5 En el tránsito del siglo XIII al XIV los franciscanos tenían en Europa cerca de 1.000 conventos y 90.000 frailes, los dominicos la mitad.

6 Fragmento de un códice o manuscrito (n. del trad.).

7 Suerte de bibliotecario encargado de revisar los textos y controlar su distribución a los alumnos (n. del trad.).

como garantía. El *stationarius* no conservaba los textos como códices encuadernados, sino apilados en piezas individuales (las pecias) de 4 a 7 folios (es decir 16 a 48 páginas) y entregaba un folio tras otro a distintos copistas que luego trabajaban simultáneamente en la reproducción de distintas partes del mismo texto preparando sus futuros ejemplares. Cuando las partes copiadas estaban listas eran reunidas y así, en poco tiempo, del trabajo de varios copistas resultaba una copia o numerosos ejemplares de ella. Este método de racionalización presuponía una demanda fuerte y duradera de determinados textos, pero solo en casos excepcionales ayudaba efectivamente a las expectativas de consumo de los autores. Por lo demás, las “máquinas de copiar” no disfrutaban de los textos, pues en general no se trataba de textos nuevos sino de copias de literatura estandar o perteneciente a la enseñanza universitaria curricular. Estos copistas fueron los precursores de los editores de hoy, aunque su campo de trabajo era más reducido.

La utilización de la *lectio* o clase como sistema de dictado grupal, en la que el docente dicta un texto para que los copistas lo escriban (*ad pennam*), amenazaba el genuino sentido de la *lectio*. La universidad fue consciente de ello; en 1355 la Facultad de Artes de la Universidad de París prohibió dictar las clases lentamente (*tractim*) para que los estudiantes pudieran escribirla en papel o pergamino, y prescribió que la clase se dictara *raptim*.⁸ Ello no impide que a veces hayan tenido lugar algunas *lectiones* según el modo *tractim*

8 “*Temptatis duobus modis legendi libros artium liberalium primis quidem philosophie magistris in cathedra raptim proferentibus verba sua, ut ea mens auditoris valeret capere, manus vere non sufficeret exararare, posteris autem tractim nominantibus, donec auditors cum penna scribere coram eis, diligenti examine his invicem collatis prior modus melior reperitur...*” (Denifle y Châtelain, 1894 / 1964: 39 s., nr. 1229 [10.12.1355]); el estatuto de la universidad ordenaba el primer *modus* bajo pena de exclusión hasta un año de la *universitas*, bajo amenaza de duplicar, triplicar o cuadruplicar la pena en caso de segunda, tercera o cuarta reincidencia.

de dictado grupal para generar literatura textual. Es posible que autores de textos políticos hayan dictado sus propios libros a estudiantes copistas según esa modalidad. Por ejemplo, sobre el final del *Defensor pacis*, Marsilio de Padua dice que si lo que ha presentado en su libro en forma oral o escrita (*pronunciatum vel scriptum*) no concuerda con la verdad católica, debe ser corregido por un concilio general. Y puesto que ello no fue afirmado con pertinacia, no debería ser considerado como herejía.⁹ Hombres con mucha experiencia universitaria, como Jean Gerson y Pierre d'Ailly, utilizaron en los grandes concilios el método de la *pronuntiatio*¹⁰ para difundir sus propios escritos y hacerlos conocer más allá del ámbito universitario, si bien esta modalidad de dictado grupal no pudo imponerse con regularidad como sistema de difusión de textos.¹¹

También en el proceso de difusión de textos políticos existen huellas de esa racionalización universitaria operada por los *stationarii* de la universidad. En el caso de las obras de Ockham, ese método de difusión, ya consolidado en París y Oxford, fue aplicado hacia 1342 en Múnich para copiar un ejemplar de la primera parte del *Dialogus*. Veinte escribas trabajaron sobre el manuscrito originario de Múnich¹² resultando de ello veintiún manuscritos con el texto completo de *Dialogus* I: “A partir de los escritos encontrados [...] en Alemania, podemos suponer que el manuscrito fue

9 “*Si quid in ipsis reperiri contingat determinatum, diffinitum aut aliter quomodolibet pronunciatum: vel scriptum minus catholice, id non pertinaciter dictum esse*” (Marsilio de Padua, 1932: III.3, p. 613, 8-11).

10 Los diccionarios de latín medieval no registran este significado del término, por ejemplo Favre (1954); tampoco Niemeyer y Burgers (2002: T. II, S. 1123b).

11 En apoyo de ello véase Miethke (1981: 736-773, esp. 753-755); más sintéticamente en Miethke (1990), cito aquí según la versión publicada en Miethke (2004: 453-491, esp. 470-s.); además Miethke y Weinrich (1995: 36-s. y la nota 84).

12 Se encuentra hoy en Weimar, Anna-Amalia-Bibliothek, bajo la signatura Q 23 y proviene, no por casualidad, del *collegium universitatis* de Erfurt.

copiado en breve tiempo a partir de un ejemplar no encuadrado con la participación de 20 copistas quizá del ámbito de la corte o con participación de personas del círculo del autor”.¹³ Así caracterizó el codicólogo M. Eifler la situación de este texto relevante por su cercanía temporal y espacial con Ockham. Esa situación puede deberse a la necesidad de la corte del emperador Luis de Baviera ante la muerte del papa Benedicto XII († 25 de abril de 1342), cuando las tesis de Ockham sobre las consecuencias de la caída del papa en herejía debían ser usadas en las tratativas con la curia. Es de notar que quizá Ockham mismo¹⁴ hizo uso del tradicional método de copiado de los *stationarii* para difundir su *Dialogus*.¹⁵

13 Eifler (2008: 33-40) describe el Ms. Weimar-Anna Amalie Bibliothek, Q 23 basándose en las marcas de agua del papel. El Ms. en línea: <<http://www.manuscripta-mediaevalia.de/hs/projekt-Weimar-pdfs/Q-23.pdf>>.

14 No se entiende porqué G. Knysh, apoyándose en Eifler, afirma en el sitio web de la British Academy que el Ms. Q 23 es de 1351, año de la muerte de Ockham. Ello contradice a Eifler, para quien el Ms. se confeccionó en vida de Ockham, quizá bajo su supervisión. Con Eifler y Kilcullen supongo que Ockham mismo—o alguien de la corte imperial durante su vida—mandó confeccionar el Ms. en 1342 en el convento de los franciscanos de Múnich, pues las copias fueron necesarias cuando se supo en Múnich que el papa Benedicto XII había muerto (25 de abril de 1342) y así contar con copias de *Dialogus I* aptas para ser difundidas y preparar un concilio que rompiera con la curia de Aviñón. El Ms. es el más antiguo que contiene *Dialogus I*. Sobre las interrupciones en la redacción del *Dialogus I*, véase Miethke (2020) y Kilcullen en *OPol V*, proyecto en el sitio de la British Academy (2019 [?]: 13).

15 Otro único manuscrito de fin del siglo XV, que durante la Revolución francesa y después de la disolución del convento fue trasladado directamente desde de la Biblioteca de Cîteaux a Dijon (Ms. Dijon, Bibliothèque Municipale, 340 [249]), contiene junto *Dialogus III.2* también *Dialogus I* y *Dialogus II*. Parte de la obra principal de Ockham recibió este “título” recién después de la muerte de Ockham, pero antes de 1376, es decir en la segunda mitad del siglo XIV (cfr. J. Kilcullen en la página de la British Academy <<http://www.britac.ac.uk/pubS/dialogus/sigla.html>> [06.03.2019]; véase también Kilcullen, 2011). De acuerdo a ello este Ms. puede haber surgido en la primera mitad del siglo XV. Consta de 19 pecias escritas por distintas manos de 16 a 24 páginas o 4 a 6 hojas, y por ello podría haber sido armado siguiendo el método de copia de pecias que utilizaban los *stationarii*. Sobre el tema, véase el análisis de la tradición manuscrita de *Dialogus III.2* en la introducción de K. Ubl en la reciente edición de *Dialogus III.2 (Opera politica, vol. IX)*, publicada en 2019-2020. En opinión de G. Ouy, el Ms. perteneció a la biblioteca del

3. Recursos de autores de teoría política para llegar a su público

Intentaré mostrar ahora cómo estas formas de difusión de textos se verifican en el caso de textos políticos (ejemplos en Miethke, 1980) y cómo obraron sus autores para llamar la atención del público. Tres conductas diferentes muestran cómo algunos destacados autores intentaron ingresar en el difícil mercado de las opiniones políticas.

Una fue dedicar el texto a un protector poderoso que, en virtud de esa dedicatoria, debía corresponder recompensando y ayudando al autor. Así procedieron muchos autores colocaban una dedicatoria a la cabeza del texto, buscando el apoyo del destinatario de la dedicatoria como medio fácil para lograr la atención del público. Pero, aunque era fácil dedicar un escrito a un protector para moverlo a mostrarse reconocido con el autor y ocuparse de su bienestar, la efectividad de ese método era cuestionable. Hay muchos casos de este tipo de dedicatorias, en especial de textos políticos.

Un ejemplo es el tratado papalista *De potestate ecclesiastica*, terminado en Nápoles, cuyo autor, el agustino eremita Agustín de Ancona († 1328),¹⁶ dedica al papa Juan XXII, en ese momento en Aviñón. Como recompensa, el papa asigna a Agustín una suma de dinero anual, pero no sabemos si ella llegó finalmente a su destinatario. Después de tres protestas por escrito Agustín falleció sin haber podido disfrutar del beneficio papal.

Otro ejemplo ofrece Marsilio de Padua. En una nota del *Defensor pacis* escribe que concluyó su tratado el día de

coleccionista Simon de Plumetot († 1443) y podría haber sido utilizado en la impresión de la *Editio princeps* (incunable, París 1476). Es difícil determinar cuando llegó a Citeaux, pero intuyo, aunque sin pruebas, que el Ms. surgió en París, no en Clairvaux.

16 Para una breve presentación sobre Agustín, véase Eckermann (1979) y Miethke (2008: 172-s).

san Juan (24 de junio) de 1324 “en la casa de estudiantes la Sorbona, en París”. En el capítulo I, una suerte de prólogo, se dirige al emperador Luis de Baviera en tono de dedicatoria, esperando que él ponga en práctica su proyecto político:

Yo, hombre antenóríde [paduano], si se me ha concedido alguna gracia en la inteligencia de estas cosas, [...] con espíritu de fe venido de arriba, mirándote a ti como singular ministro de Dios que ha de llevar esta obra al término que ella espera obtener de fuera, para ti, inclitísimo Luis, emperador romano, a quien por la antigüedad de la sangre y herencia y no menos por la singular y heroica condición y preclara virtud se le ha impreso y consolidado un celo de extirpar las herejías, de defender la católica verdad y fomentar y guardar toda otra sana doctrina, cortar los vicios, propagar el cultivo de la virtud, extinguir las contiendas, difundir y promover la paz y la tranquilidad por doquiera, puse por escrito la suma de las reflexiones que siguen pensando que de ellas se seguiría alguna ayuda a tu vigilante majestad, ocupado en proveer a los fallos descritos y a los que puedan ocurrir y a las demás utilidades públicas.¹⁷

17 *"Anthenorides ego quidam ex intelligencie rerum harum, si qua mihi gracia credita est, [...] in te quoque respiciens singulariter tanquam Dei ministrum huic operi finem daturum, quem extrinsecus optat inesse, inclitissime Ludovice Romanorum imperator, cui sanguinis antiquo speciali quasi quodam iure nec minus eroica tua indole ac preclara virtute insitus et firmatus est amor hereses extirpare, catholicam veritatem omnemque aliam studiosam disciplinam extollere atque servare, vicia cedere, studia propagare virtutum, lites extinguere, pacem seu tranquillitatem ubique diffundere ac nutrire: sequencium sentenciarum summas post tempus diligentis et intente perscrutacionis scripture mandavi, ex ipsis arbitrans iuvementum quoddam evenire posse tue vigili maiestati prescriptis lapsibus atque contingentibus aliis reliquisque utilitatibus publicis providere curant". Defensor pacis, l.1.6, pp. 7, 17-8, 16.*

Con ello el autor declara que su tratado es un regalo al emperador;¹⁸ este, a cambio, debe efectivizar las políticas que el texto aconseja a los gobernantes. El libro debe ser una ayuda para que los gobernantes puedan actuar en su conflicto con el papa y la Iglesia. Pero Luis nunca cedía a los consejos; por ello, durante el período imperial de Luis, nunca se concretó la expectativa de Marsilio.¹⁹ Cuando Marsilio termina su tratado²⁰ aún no se había refugiado en la corte de Múnich ni vivía bajo la protección del emperador, pero ya puede percibirse en estos textos su decisión de hacerlo en 1326. La dedicatoria nos ha llegado sin variantes en todos los manuscritos conservados, aún en los más tempranos de la familia francesa, lo que no permite dudar de la originalidad de esa dedicatoria y de que así fue pensada por su autor.²¹

Otro ejemplo de autor que procura congraciarse con un poderoso, ahora en el tránsito hacia el siglo XIV ofrece Egidio Romano, nombrado arzobispo de Bourges y primado de Aquitania luego de defender con vehemencia a Bonifacio VIII contra todos los ataques cuando éste asumió su cargo. Egidio siguió defendiendo con radicalidad los intereses papales, sobre todo en su tratado más conocido de esta época, en el que defiende la supremacía del papa sobre la Iglesia y el mundo. Los rasgos principales de su teoría ya habían sido expuestos en una prédica que, en presencia del

18 El hecho de que Luis ya en 1324 sea llamado “emperador” no es una excepción o una posición política gibelina. También en la curia son frecuentes esas titulaciones.

19 Marsilio reitera sus propuestas como invitación a todos los gobernantes en *Defensor pacis* III.1-3 (cfr. la Introducción de J. Miethke a Marsilius von Padua, 2017: LXXXVI-XCIII).

20 Ello surge del colofón —según toda verosimilitud autógrafo de Marsilio— con que cierra el tratado en dos manuscritos de la familia alemana de los mss. (Marsilio de Padua 1932: 613): *Anno trecenteno milleno quarto vigeno Defensor est iste perfectus festo baptiste. Tibi laus et gloria Christe!*

21 Descarto toda especulación sobre una posible dedicatoria de Marsilio a Cangrande della Scala o a un Visconti (como en Piaia, 2004: 193-207, esp. 203-ss.).

papa, Egidio presentó en la curia antes de desarrollarlos en su libro. En rigor, Egidio no dedicó el tratado a Bonifacio VIII en forma directa, sino que en el primer párrafo lo dedica “al papa, santo padre y señor, al singular señor Bonifacio, por providencia divina electo pontífice máximo de la Iglesia romana y universal”, y se llama a sí mismo “su humilde creatura”. En el capítulo I²² prosigue con un humilde prólogo resumido así: “el Capítulo I expone que, para no ser ignorados por Cristo como los suyos, no debemos ignorar el poder del sumo pontífice”.²³ Contemporáneos de Egidio han criticado esta dedicatoria —que supera con creces todo propósito de congraciarse— como un excesivo celo por cuidar su puesto, sin que Egidio haya podido ser trasladado de la curia a su arquidiócesis, a la que regresaría mucho tiempo después de la muerte de Bonifacio († 1316).

Medio siglo después, un crítico de Ockham, Konrad von Megenberg, dedicó varias de sus obras a distintos poderosos, y a veces el mismo escrito a más de uno (Miethke, 2006: 80-84). Konrad redactó entre 1350 y 1352 (Krüger, 1973: 15-21)²⁴ su principal texto político, la *Yconomica*, que en 1354 dedicó con palabras laudatorias a Lupold von Bebenburg.²⁵ Pero

22 “*Sanctissimo patri ac domino suo, domino singulari domino Bonifacio divina providencia sacrosancte Romane ac universalis ecclesie summo pontifici frater Egidius eius humilis creatura eadem miseratione Bituricensis archiepiscopus Aquitanie primas cum omni subiectione seipsum ad pedum oscula beatorum infrascriptam compilationem de ecclesiastica potestate eidem beatis pedibus humiliter offerentem. [...] capitulum primum [...] prologus [...] declarans quod ne ignoremur a domino non debemus summi pontifices potestatem ignorare*” (Egidio Romano, 1961: 4-ss.).

23 Sobre Egidio, véase Miethke (2008: 341a).

24 En las primeras palabras del tratado Konrad dedica el tratado así: “*Reverendo in Christo patri domino Lupoldo de Bebenburg, venerabili Bambergensi episcopo*”.

25 Datos biográficos sobre Lupold en Miethke y Flüeler (2004: 1-61, esp. 53-58). Konrad llama a Lupold “obispo de Bamberg” (véase la nota 22). Si no se estaba anticipando al futuro, ello debió suceder después del 13 de enero de 1353, fecha en que Lupold fue entronizado en Aviñón como obispo de Bamberg. Antes de que Konrad se enterara de la noticia, Lupold debía retornar desde Aviñón a Alemania.

esa dedicatoria no ayudó a la difusión del texto, hoy conservado en un solo manuscrito del siglo XV y en otros pocos fragmentos, señal de la poca efectividad de las dedicatorias de textos cuyos destinatarios no sabían qué hacer con él.

Pero un autor también podía rehusarse a poner sus esperanzas en la dedicatoria. Ockham prologó casi todos sus numerosos libros pero no dedicó ninguno a un poderoso.²⁶ Si sus textos podían adecuarse al estilo de la dedicatoria, ello nunca lo motivó a reformular sus prólogos en ese estilo, sino que conservó la forma con que había plasmado sus escritos —ya desde antes de su período político— en sus años de enseñanza en Oxford, dirigiéndose directamente al lector y sin abandonar esa modalidad ni siquiera cuando escribió su tratado sobre la política del rey de Inglaterra, que bien habría podido ser un posible candidato a recibir una dedicatoria.²⁷ Esa suerte de apelación directa al lector se percibe en el *Dialogus*, en el que Ockham se dirige a los consejeros eruditos de príncipes y obispos, les promete transmitir la verdad y los exhorta a asumir su obligación. En el prólogo al *Dialogus* III.2, Ockham se dirige al círculo de consejeros eruditos que, como alumnos de la universidad, graduados o no, estaban en condiciones de entender los textos en latín de la publicística y se hacían camino hacia

26 Una cierta excepción es el informe a la corte imperial, *Consultatio de causa matrimoniali*, conservado en una sola copia, que no está dirigido directamente a un público “abierto” (Ockham, 1974: vol. I, 2, 278-286). Otro ejemplo “híbrido” son las *Octo Quaestiones* (Ockham, 1974: vol. I, 1, 16, 1-5), que comienza así: “*Vir quidam venerabilis octo michi tradidit quaestiones, quarum a me solutionem dignatus est humiliter flagitare. Ego autem scientiae meae imperitiam non ignorans non solum solvendi sed etiam sarcinam discutiendi easdem ad praesens quaerentem declinare, nisi servire cuperem deprecanti*”. Es imposible imaginar una no-dedicatoria más elegante que esa. La investigación no ha llegado a un acuerdo acerca de quién fue el *vir quidam venerabilis*. El tema nos excede aquí.

27 “*An princeps [Angliae] pro suo succursu, scilicet guerrae, possit recipere bona ecclesiarum, etiam invito papa*” (Ockham, 1974: vol. I, 2, 228-267). Sobre la conservación fragmentaria del tratado véase la “Introduction” de Offler (Ockham, 1974: 206-220). Véase además Nederman (1986).

las cortes, las curias eclesiásticas y los estrados judiciales europeos. Allí el discípulo dice:

Sobre un tema tan necesario que afecta a todo el género humano nadie ha emprendido hasta hoy la tarea de escribir, por lo que es útil no permanecer en silencio, sobre todo porque aun cuando no podamos hacer una obra perfecta, nosotros, que poseemos una gran cantidad de libros podemos aspirar a la creación de obras perfectas. Creo que de nuestra futura discusión, quienes luchan con celo por la verdad, la justicia y el bien común verán con claridad que hay muchas verdades escondidas sobre las cuestiones mencionadas que guían a otros gobernándolos, aconsejándolos o informándolos y enseñándolos. A los expertos que incansablemente trabajan por lo que es justo y saludable se les animará a escribir prefacios a escrituras exquisitas sobre todos estos problemas, refutando las falsedades que reproducimos y apoyando las verdades que citamos.²⁸

28 "Discipulus: *Quamvis hiis diebus opus perfectum facere nequeamus, quia tamen de materia tam necessaria, ut pote que totum tangit genus humanum, opus speciale ut estimo est nullatenus ab aliis attemptatum, utile erit penitus non silere, ut alios copiam librorum habentes ad facienda perfecta opera provocemus. Puto enim quod ex disputatione nostra futura veritatis et iusticie ac rei publice zelatores advertent aperte veritates quamplurimas circa premissa in detrimentum communis boni latere illos qui alios regendo, consulendo vel informando seu erudiendo gubernant, animabunturque periti qui eorum que iusta sunt et utilia fuerint amatores de prefatis opera facere exquisita, falsa que recitabimus efficaciter reprobando et vera que narrabimus rationibus ac auctoritatibus irrefragabilibus fulciendo*" (*Dialogus* III.2. Prologus, en Miethke, 2020). Sobre el tema, véase Miethke (2016: 720). Ya en *Dialogus* I, VII.56 [Lyon 1494, fol. 152rb/va]: cuando el papa es acusado de herejía, "*reges et principes ac quedam alie publice potestates possunt sepe vocare peritos et per eos cognoscere veritatem [...]. Publice potestates que peritos vocaverunt debent eis indicere iuramentum ut dicant plenam et meram veritatem de doctrina pape [...] eis comminando quod si a veritate et conscientia devierint, in perpetuum confundentur, et firmiter promittendo, quod si plenam et veram veritatem dixerint, eos honoribus premiabunt et ab omni confusione ac impugnatione defensabunt*". Sobre el tema, véase la tardía (ca. 1337) intimación *Contra*

Muchos autores en la Baja Edad Media intentaron motivar la participación en discusiones eruditas mediante reuniones de tipo universitario que utilizaban como pretexto para mover el interés hacia el tema. Lo hacían fuera de la universidad, o al final de su docencia universitaria activa para hacer conocer su opinión en la universidad acerca de conflictos del momento, o difundían por escrito tesis en modo publicístico. Al respecto conviene recordar la institución del *quodlibet* de las Facultades de Teología y de Artes (Lambertini, 2006; Schabel, 2007).²⁹ De ello podríamos mencionar una gran cantidad de casos desde fines del siglo XIII. De todos ellos, escojo un único ejemplo al que William J. Courtenay y Karl Ubl dedicaron un libro que reproduce textos que el teólogo parisino Jean de Pouilly escribió en ocasión del proceso a los templarios (Courtenay y Ubl, 2010). Por su lado, el dominico Jean Quidort incluyó muchos argumentos de sus quodlibetos universitarios en su tratado *De potestate regia et papali* (Juan Quidort, 1969; un resumen sobre Juan Quidort en Miethke, 2008). Y por una carta del papa sabemos que Marsilio, después de refugiarse en la corte de Luis de Baviera en 1326, defendió tesis del *Defensor pacis* imitando el modelo de la *quaestio* universitaria en presencia de Luis y seguramente de un público asombrado, pero sin experiencia en esas actividades

Benedictum, VII.10 (Ockham, 1974: vol. III, 316): "*Debent principes requirere consilium peritorum in fide et facere eos iurare quod dicerent veritatem [...] et promittere eis securitatem et defensionem, si dicerent veritatem, et comminari eis horribiles confusiones et poenas, si a veritate recederent, et conari intelligere veritatem, per scripturas legendas eis et exponendas a peritis. Non enim principes sunt bestiae ut veritatem eis expositam a peritis nequeant intelligere, quinimmo saepe maiori vigent iudicio intellectus, ut profundius intelligent veritatem eis expositam quam illi qui eam sibi exponunt. Saepe enim discipulus propter clarius iudicium intellectus vel rationis melius et profundius intelligit ea quae audit quam qui docet.*"

29 Véase la reseña del libro de Schabel en J. Miethke en *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 65, 2009, pp. 252-254.

universitarias.³⁰ Y Ockham organizó su *Dialogus* según el método de la *quaestio* universitaria presentando así al lector una verdadera *summa* enciclopédica para pensar la lucha entre el emperador y el papa (ello es claro en *Dialogus* III.2; véase la Introducción en Miethke, 2020).

Un camino más eficiente para difundir los textos en latín fue hacerlos accesibles al público no erudito traduciéndolos en lengua vulgar. Destinatario de esas traducciones eran los sectores del público a los que los consejeros eruditos, en las cortes y en las curias, debían volver a explicar y traducir sus complicados tratados. ¿No era de suponer que los textos o sus argumentos debían ser traducidos?³¹ Encontramos esa modalidad algo tardía primero en Francia e Inglaterra, países en los que las traducciones fueron anteriores y más efectivas que en Alemania donde, con todo, las traducciones aumentaron con el transcurso del tiempo.

Un ejemplo temprano de traducción en Alemania revela menos el éxito que las dificultades de este procedimiento de llegada a un público amplio. En primera instancia, el *Rithmaticum* de Lupold von Bebenburg, al que ya me he referido, parece un ejemplo adecuado. El poema intenta dirigirse de modo explicativo a la nobleza alemana, ajena al conocimiento del latín. ¿Acaso el texto en alemán no podía alcanzar mayor difusión? (un resumen en Miethke, 2011; para otro punto de vista, Schubert, 2005: 295-314). De hecho, poco tiempo después de su surgimiento (1342) los 180 versos

30 Luis de Baviera es conminado a presentarse a la curia por el papa Juan XXII (3 de abril de 1327), en Schwalm (ed.), *MGH Constitutiones et acta publica*, vol. VI/1, (1914-1927), núm. 274, pp. 185 s., § 3: Marsilio y Jandun se habrían presentado ante Luis de Baviera y le habrían llevado el *Defensor pacis* "offerentes se paratos contenta in eodem (scil. libro) defendere et docere, quod et facere publice dicto L<udivico> presente ausu temerario pluries [!] presumpserunt, sicut habet fama publica et premissorum insinuatio hoc fore notorium in illis partibus manifesta". Sobre el tema, véase la introducción de Miethke, a Marsilius von Padua (2017: XXXII-XXXIII).

31 Un aspecto del problema se reconstruye en Miethke (2013).

fueron traducidos al alemán en versos libres por un cierto Otto Baldemann, párroco de Ostheim, en la diócesis de Würzburg sobre el Ródano, cerca de Aschaffenburg. En cuanto a su contenido, esta versión alemana —que obviaba la erudición de la obra de Lupold— puede ser considerada como una acentuación de la exhortación de Lupold y como llamado moral a la nobleza a comprometerse en favor del Imperio. Siete años después, en 1349, la primera traducción alemana del poema fue ampliada, sin tener en cuenta el texto latino original; parece, en efecto, haber sido realizada directamente a partir de esa traducción, sin considerar en nada el texto latino original que, seguramente, no solo no fue entendido por el traductor, sino tampoco mencionado. El poema fue reformulado en versos alemanes por Lupold von Hornburg, pariente lejano de Lupold von Bebenburg. En esta versión, los fundamentos “científicos” y los comentarios eruditos también fueron obviados, pero, a pesar de ello, esas dos versiones alemanas no lograron trascender el estrecho círculo de contemporáneos del clero de Würzburg interesado en literatura alemana. No podemos evaluar esas traducciones como un éxito de la publicística política de Lupold von Bebenburg, sino como los primeros intentos de provocar efectos político-morales. No es claro si Lupold participó en esas traducciones, pues aunque nunca quiso comprometerse con traducciones al alemán, parece haber obrado en su círculo en favor de ellas.³²

Los intentos de acercar al público tratados en vulgar tuvieron más éxito en Francia, Italia e Inglaterra. Un manuscrito conservado en Florencia muestra que el voluminoso *Defensor pacis* de Marsilio de Padua fue traducido primero

32 En favor de ello habla su parentesco con Lupold von Hornburg y su amistad con Michael de Leone, que fue quien confeccionó y fue dueño del manuscrito que, como único testimonio, transmitió el texto latino. Sobre el tema, véase Keyser (1966) y Brunner (1983).

al francés, pero esa versión se ha perdido (Pincin, 1966; Tromboni, 2015). Sobre la base de esa traducción francesa, no del latín, fue traducido al vulgar florentino en 1363. En 1375, medio siglo después de terminado el tratado en junio de 1324, la Inquisición de París investigó a teólogos y artistas de la universidad. Calificados profesores, como el *magister* Nicolás de Oresme, fueron interrogados bajo juramento acerca de si habían conocido el texto latino o las versiones en vulgar del *Defensor pacis* y si sabían algo acerca del autor. El protocolo que reproduce el resultado de la investigación no sorprende: ninguno de los interrogados había visto ni oído nada de Marsilio ni de las mencionadas traducciones.

Este ejemplo precoz de texto científico en lengua vulgar fue imitado en el siglo siguiente. Menciono aquí solo un programa de traducción que, bajo iniciativa del rey Carlos V, propuso traducir clásicos de teoría política en lengua vulgar con el explícito propósito de ayudar a la reforma del reino (Krynén, 1993: 191 y 230-ss.; Miethke, 2013). Entre 1374 y 1376, Carlos V otorgó al profesor de *ius canonicum* en la Universidad de París, Évrart de Trémaugon, una generosa suma de dinero para financiar una compilación de tratados latinos de origen francés y extranjero pensada como discusión entre un *clericus/clerc* y un *miles/chevalier* en forma de enciclopedia política en latín. Resultado de ese trabajo fue la reunión de numerosos argumentos conflictivos de la literatura política bajo la forma de *excerpta* literales que, en forma seriada, fueron repartidos entre dos interlocutores enfrentados entre sí. Este *potpurri* fue concluido en 1376 y se lo denominó *Somnium Viridarii* (*Sueño del jardín*). También por especial encargo de Carlos V, el texto fue traducido al francés entre 1376 y 1378 por el mismo compilador sobre la base de la vieja versión latina que fue reelaborada y revisada en las partes que ofrecían alguna heterogeneidad. El resultado de este trabajo se llamó *Songe du Vergier* (Schnerb-Lièvre,

1982, 1993-1995, 1995; más detalladamente en Miethke, 2013). ¿Cómo se explica esta duplicación del texto? Desde el principio el *Somnium Viridarii* parece haber sido un texto pensado para estar escrito en francés, pero quizá a causa de la carencia de textos utilizables no pudo ser escrito en francés desde el comienzo. Évrart Trémaugon no podía limitarse a utilizar solo textos franceses pues en esos años solo había textos en latín; tampoco la rica biblioteca real poseía textos en lengua vulgar. Un texto enciclopédico en francés como primer texto tenía que ser hecho por el compilador. Pero ese no era ni su propósito, ni lo que le habían encargado. Antes de generar un tratado en francés, se necesitaba un proyecto en latín de todo el tratado. Esta compilación latina tomó dos años; otros dos años tomó la versión francesa, que aparentemente era la planeada desde el principio. Es imposible dar aquí la lista de todos los fragmentos utilizados: algunos *excerpta* del *Defensor Pacis* de Marsilio; pasajes de las *Octo Quaestiones* de Ockham y algunos pocos del *Dialogus*, quizá porque el compilador no quería aventurarse en tesis de Ockham aún dudosas; y textos sobre filosofía práctica de Aristoteles (*Ética Nicomaquea*, *Política* y *Oeconomica*) con importantes traducciones comentadas por Nicolás de Oresme, teólogo y obispo de Lisieux en Normandía. Este ejemplo de la segunda mitad del siglo XIV muestra las dificultades que enfrentaba toda traducción. El encargo real a un genuino profesor parisino durante cuatro años y un buen sueldo eran las condiciones del éxito. Ello se debió al gran programa de reforma, o en términos de hoy, a la iniciativa público-estatal emprendida en la corte de Carlos V, empeñada en la realización de traducciones de autores antiguos y “clásicos” medievales de teoría política en lengua vulgar, desde la *Política* de Aristóteles traducida entre 1370 y 1374 por Nicolás de Oresme, hasta textos franceses y medievales como el *Policraticus* de Juan de Salisbury, traducido

al francés también por encargo real por el franciscano de París Denis de Foulechat dos años antes del *Somnium* en 1372 (Brucker, 1987, 1994 y 2006; Kerner, 1992: 39 y n. 93).

A pesar del apoyo del rey, este gran proyecto nunca alcanzó su objetivo, pero tuvo consecuencias en la historia de la ciencia política. De nuevo se percibe aquí la ya mencionada función de las ciencias escolásticas, utilizadas ahora por los eruditos cuando recurren a su experiencia científica en conflictos del momento para exponer sus puntos de vista y resolver problemas concretos de modo justificado. También la justificación de acciones dolorosas merecía el esfuerzo de hombres inteligentes. A todos los implicados ello les daba una buena conciencia de colaborar con las dificultades del país, inclusive donde no había recetas. Hubo reflexiones realistas subterráneas, como la conocida exhortación de Nicolás de Oresme al rey de Francia para terminar con la tradición de permanente descrédito de la moneda. Si bien esa exhortación tampoco fue exitosa, por lo menos el intento fue absolutamente inédito. Marsilio y Ockham también intentaron algo similar. Pero con sus tratados latinos no pudieron dirigirse directamente a la nobleza gobernante, sino que se limitaron a intentar llegar a los universitarios que, en sus funciones como consejeros en las cortes, estaban interesados en legitimaciones teóricas y en propuestas de acción concreta, algunas de las cuales encontramos en sus textos expresadas con absoluta claridad.

Cuando una teoría política no quería limitarse a comentar un autor de la Antigüedad clásica³³ o —como lo hacían

33 Una lista de 225 comentarios a la *Politica* de Aristóteles ofrece Flüeler (1992: T. II, pp. 1-100), y véanse las recensiones de S. Krüger en *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 50 (1994: 215-219) y J. Miethke en *Vivarium* 32 (1994: 276-278). Sobre la recepción de Aristóteles, véase la Bibliografía de De Leemans, Cordonnier, Steel, Schulthess y otros, *Die Quellen, ihre Übersetzung und ihre Rezeption*, en F. Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie* (actualizada por

los *specula principum* (Miethke, 2015)— a recordar a los gobernantes sus obligaciones políticas y morales, sino que se comprometía en un conflicto o con la posición de algún contemporáneo, salía a la luz el acompañamiento teórico de ese conflicto. Es obvio que esos acompañamientos podían estar presentes en cada una de las dos partes opuestas del conflicto. Ello fue importante para el desarrollo de la disciplina, pero obligó a los participantes a legitimar una posición concreta mediante reflexiones en el marco de supuestos más generales y a analizar esas reflexiones en su relación con las evidencias de la época. Ello animó a pensar más allá de la mera transmisión de conocimientos comprobados.

Cuando analizamos hoy los escritos políticos, no debemos limitarnos a reconstruir la tradición de la historia de las ideas que ayudaron al autor a obtener una imagen coherente de los motivos presentes en el conflicto en sí. Además, debemos identificar la respectiva disputa, clasificar los argumentos y luego reconstruir la dirección de la solución propuesta. Pero eso ya no podemos realizarlo aquí. En lo que concierne a los multifacéticos conflictos entre Iglesia y “Estado” de la Baja Edad Media ello exigiría recorrer pacientemente textos y tratados, trabajo que, ahora, el tiempo no nos permite. He intentado reconstruir esquemáticamente las relaciones más importantes entre autores de teoría política de la Baja Edad Media y su público. Espero haber mostrado que esos autores procuraron llegar a sus receptores de distintas maneras. Ningún autor pudo obviar el “público cerrado”, indispensable para la difusión de sus textos. Ello no puede asustar al historiador, pues la búsqueda de los puntos de partida subterráneos de los conflictos concretos frente a una pura identificación histórica de las tradiciones

H. Holzhey) [sección: *Die Philosophie des Mittelalters*, P. Schulthess y R. Imbach (eds.)], T. 4: *Das 13. Jahrhundert*, Brungs, Mudroch y Schulthess (eds.), Schwabe, Basel (2017: 93-264).

de las que provienen los grandes sistemas filosóficos es familiar a la tendencia de la investigación histórica. Las circunstancias, presupuestos personales y condiciones históricas de cada vida y obra también constituyen, para la teoría política, una base confiable exigida por cada interpretación.

Bibliografía

- Becker, H.-J. (2019). *Konrad von Gelnhausen. Die kirchenpolitischen Schriften*. Paderborn, Schöningh.
- Brockhaus in drei Bänden* (1992). Brockhaus Verlag, Mannheim-Leipzig.
- Brucker, Ch. (éd.) (1987). Denis Foulechat, Tyrans, princes et prêtre. Jean de Salisbury: *Policratique*, IV et VII. Montréal, Édition CERES.
- _____ (éd.) (1994 y 2006). *Denis Foulechat: Le Policratique de Jean de Salisbury*, livres I-III [1994]; livre V [2006]. Ginebra, Droz.
- Brunner, H. (1983). *Das Hausbuch des Michael de Leone*, Würzburger Liederhandschrift der Universitätsbibliothek München (2^o Cod. Ms. 731). Göppingen, Verlag Kümmerle.
- Cheneval, F. (1995). *Die Rezeption der Monarchia Dantes bis zur Editio princeps im Jahre 1559. Metamorphosen eines philosophischen Werkes*. München, Fink.
- Classen, P. (1983). *Studium und Gesellschaft im Mittelalter*. Ed. J. Fried. Stuttgart, Schriften der MGH, 29.
- Courtenay, W. J. y Ubl, K. (2010). *Gelehrte Gutachten und königliche Politik im Templerprozess*. Hannover, Hahnsche Buchhandlung.
- Denifle, H. y Châtelain, A. (eds.) (1894 [1964]). *Chartularium Universitatis Parisiensis*, vol. III, Brüssel, Éd. Culture et Civilisation; T. III.
- Eckermann, W. (1979). Augustinus von Ancona. *Theologische Realenzyklopädie*, t. IV, pp. 742-744. Berlin, De Gruyter.
- Egidio Romano (1961). *De ecclesiastica potestate*. Ed. R. Scholz. Aalen, Scientia.

- Eifler, M. (2008). Mittelalterliche lateinische Handschriften der Herzogin Anna Amalia-Bibliothek im Kontext der europäischen Geistesgeschichte. Seemann, H. Th. (ed.), *Europa in Weimar. Visionen eines Kontinents*, pp. 11-47. Göttingen, Waldstein.
- Favre, L. (ed.) (1954). *Charles Dufresne Du Cange: Glossarium mediae et infimae latinitatis*. Editio nova (Paris 1883-1887). Reprint: Graz, Akademische Verlagsanstalt, Graz.
- Flüeler, Ch. (1992). *Rezeption und Interpretation der aristotelischen Politica im späten Mittelalter*. Amsterdam - Philadelphia, Grüner.
- Imbach, R. y Flüeler, Ch. (eds.) (1989). *Dante Alighieri, Monarchia*. Stuttgart, Reclam.
- Juan Quidort de París, (1969). *Johannes Quidort von Paris. Über königliche und päpstliche Gewalt*. Ed. J. F. Bleistein. Stuttgart, Ernst Klett Verlag.
- Kaye, J. (2014). *A History of Balance. 1250-1375. The Emergence of a New Model of Equilibration and its Impact on Thought*. Cambridge. Cambridge University Press.
- Kerner, M. (1992). Johannes von Salisbury im späteren Mittelalter. J. Miethke (1992), *Das Publikum politischer Theorie*, pp. 25-48.
- Keyser, P. (1996). *Michael de Leone († 1355) und seine literarische Sammlung*. Würzburg, Schöningh.
- Kilcullen, J. (2011). Introduction. William of Ockham, *Opera politica*, vol. VIII, pp. 8-13. Oxford, Oxford University Press.
- Krüger, S. (ed.) (1973). *Konrad von Meigenberg. Ökonomik (Buch I)*. Stuttgart, Anton Hiersemann, Stuttgart.
- Krynen, J. (1993). *L'empire du roi. Idées et croissances politiques en France, XIIIe-XVe siècle*. Paris, Gallimard.
- Lambertini, R. (2006). Political Quodlibeta. Schabel, Ch. (ed.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages*, pp. 475-505. The Thirteenth Century, Leiden - Boston, Brill.
- _____ (2016). Intersezioni: Ancora su Studia mendicanti e facoltà di Teologia a Bologna. Pio, B. y Parmeggiani, R. (eds.), *L'Università in tempo di crisi. Revisioni e novità dei saperi e delle istituzioni nel Trecento, da Bologna all'Europa*, pp. 113-121. Bologna, Clueb.
- Lexer (ed.) (1889). *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*. Leipzig, Hirzel.

- Marsilio de Padua (1932). *Defensor Pacis*. Ed. de R. Scholz. Hannover, Hahnsche Verlag.
- Marsilius von Padua (2017). *Der Verteidiger des Friedens Aufgrund der Edition von Richard Scholz übersetzt, bearbeitet und kommentiert von Horst Kusch neu eingeleitet und herausgegeben von Jürgen Miethke Miethke*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Miethke, J. y Flüeler, Chr. (eds.) (2004). *Politische Schriften des Lupold von Bebenburg*. Hannover, Hahnsche Buchhandlung.
- Miethke, J. y Weinrich, L. (eds.) (1995). *Quellen zur Kirchenreform im Zeitalter der großen Konzilien des 15. Jahrhunderts*. T. I: Die Konzilien von Pisa (1409) und Konstanz (1414-1418). Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Miethke, J. (1980). Marsilius und Ockham. Publikum und Leser ihrer politischen Schriften im späteren Mittelalter. *Medioevo*, núm. 6, pp. 534-558.
- _____ (1981). Die Konzilien als Forum der öffentlichen Meinung im 15. Jahrhundert. *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, núm. 37, pp. 736-773.
- _____ (1990). *Die mittelalterlichen Universitäten und das gesprochene Wort*. München, Oldenbourg.
- _____ (ed.) (1992). *Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert*. München, R. Oldenbourg Verlag, München. El volumen puede ser consultado en el sitio web del Historisches Kolleg.
- _____ (1995). *Publizistik*, A. II. Spätmittelalter. *Lexikon des Mittelalters*, T. VII, Col Sp. 315^a-317^a. München.
- _____ (2002). Die Arbor imperialis des Ramon Lull von 1295/1296. Domínguez Reboiras, F., Villalba Varneda, P. y Walter, P. (eds.), *Arbor scientiae, Der Baum des Wissens von Ramón Lull*. Akten des Internationalen Kongresses aus Anlass des 40jährigen Jubiläums des Raimundus-Lullus-Instituts der Universität Freiburg i. Br. Turnhout, Brepols, pp. 175-196.
- _____ (2004). *Studieren an mittelalterlichen Universitäten: Chancen und Risiken*. Gesammelte Aufsätze. Leiden-Boston, Brill.
- _____ (2006). *Konrads von Megenberg Kampf mit dem Drachen. Der Tractatus contra Occam im Kontext*. Märtl, C., Drossbach, G. y Kintzinger, M. (eds.), Konrad von Megenberg und sein Werk (1309-1372). *Das Wissen der Zeit*, München, C.H. Beck, München, pp. 73-97.

- _____ (2008). *Politiktheorie im Mittelalter. Von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham*. Tübingen, Mohr-Siebeck.
- _____ (2009). Augustinismus in der politischen Theorie der Augustinereremiten. Ein Überblick. Mayer, C. (ed.), *Augustinus. Ethik und Politik*. Augustinus-Verlag bei Echter Würzburg, pp. 243-272.
- _____ (2011). *Eine spätmittelalterliche patriotische Ermunterung des deutschen Adels in der Landessprache und ihr Publikum*. Das Rithmaticum Lupolds von Bebenburg und seine beiden Uebersetzungen ins Deutsche durch Otto Baldemann und Lupold von Hornburg. Briguglia, G. y Ricklin, Th. (eds.), *Thinking Politics in the Vernacular. From the Middle Ages to the Renaissance*, pp. 75-92. Freiburg (Suiza), Academic Press Fribourg.
- _____ (2013). Politische Theorie in lateinischen und volkssprachlichen Dialogen des 14. Jhs. Publikum und Funktion der Texte. *Mittellateinisches Jahrbuch*, 48, pp. 229-259.
- _____ (2015). Die Entwicklung politischer Theorie im Mittelalter. Hidalgo, O. y Nonnenmacher, K. (eds.) (2015), *Die sprachliche Formierung der politischen Moderne, Spätmittelalter und Renaissance in Italien*, pp. 35-57. Wiesbaden, Springer.
- _____ (2016). *Der Dialogus Wilhelms von Ockham als Fiktion eines Lehrgesprächs zwischen Lehrer und Schüler*. Speer, A. y Jeschke, Th. (eds.), *Schüler und Meister*, Berlin - New York, De Gruyter, pp. 705-720.
- _____ (ed.) (2020). Einleitung. En *Wilhelm von Ockham: Das Recht von Kaiser und Reich (III.2 Dialogus)*. Latín-alemán. Edición y traducción: J. Miethke. Freiburg, Herder.
- Nederman, C. J. (1986). Royal Taxation and the English Church. The Origins of William Ockham's An princeps. *Journal of Ecclesiastical History*, núm. 37, pp. 377-388.
- Niemeyer, J. F. y Burgers, J. W. J. (2002). *Mediae Latinitatis Lexicon minus*. Edición actualizada. Leiden-Boston, Brill.
- Ockham, G. (1974). *Guillelmi de Ockham Opera politica*. Ed. H. S. Offler. Manchester, Manchester University Press.
- Piaia, G. (2004). The Shadow of Antenor. On the Relationship between the Defensor pacis and the Institutions of the City of Padua. Kaufhold, M. (ed.), *Politische Reflexion in der Welt des späten Mittelalters, Political Thought in the Age of Scholasticism*, pp. 193-207. Leiden-Boston, Brill.

- Pincin, C. (ed.) (1966). *Il Difenditore della pace nella traduzione in volgare fiorentino del 1363*. Torino, Fondazione Luigi Einaudi.
- Quagliani, D. (ed.) (2014). Dante Alighieri, Monarchia. *Dante Alighieri, Opere, Edizione diretta da M. Santagata*, vol II: Convivio. Monarchia. Epistole. Egloge. Milano, Mondadori.
- Schabel, Ch. (ed.) (2007). *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Fourteenth Century*. Leiden - Boston, Brill.
- Schneer-Lièvre, M. (éd.) (1982). *Évart de Trémaugon: Le Songe du Vergier, d'après le Manuscrit Royal 19 C IV de la British Library par Bd. I-II*. Paris, Éditions du CNRS.
- _____ (éd.) (1993-1995). *Évart de Trémaugon: Somnium Viridarii*. T. I-II. Paris, Éditions du CNRS.
- _____ (1995). Songe du Vergier. En *Lexikon des Mittelalters*, Bd. VII, coll. 2045-2046.
- Schubert, F. (2005). *Königsabsetzung im deutschen Mittelalter. Eine Studie zum Werden der Reichsverfassung*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schwalm, J. (ed.) (1914-1927). *Monumenta Germaniae Historica. Constitutiones et acta publica Imperatorum et Regum*. Vol. VI/1. Impensis Bibliopoli Hahniani.
- Senger, H. G. (2018). Nikolaus von Kues und Heidelberg, 1416-2016, Heidelberg und Nikolaus von Kues, S. 1. En *Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins*, 166 [N.F. 127], pp. 1-20.
- Shaw, P. (ed.) (2019). *Dante Alighieri, Monarchia. Firenze, Opere di Dante Alighieri, a cura della Società Dantesca Italiana*, 5.
- Syros, V. (2007). *Die Rezeption der aristotelischen politischen Philosophie bei Marsilius von Padua. Eine Untersuchung zur ersten Diktion des Defensor pacis*. Leiden-Boston, Brill.
- Tromboni, L. (2015). Looking for Peace in Fourteenth-Century Florence: The Difenditore della pace in context between France and Italy. Scott Baker, N. y Maxson, B. J. (eds.), *After Civic Humanism, Learning and Politics in Renaissance Italy*, pp. 93-113. Toronto, Centre for Reformation and Renaissance Studies.
- Walther, H. G. (2014). Giuristi contro teologi: Il contesto della nascita della facoltà di Teologia dell'Università di Bologna. *Memorie Dominicane*, núm. 45, pp. 29-42.
- Weijers, O. (1987). *Terminologie des universités au XIIIe siècle*. Roma, Ed. dell'Ateneo.

Capítulo 14

Los demonios en la literatura patristica

Más allá del mito

Rubén Peretó Rivas

La sola expresión “demonio” suele provocar en muchos ámbitos una sonrisa que expresa la seguridad que tiene el hombre contemporáneo de los triunfos que ha alcanzado junto al progreso de la civilización, y una cierta comprensión benevolente hacia aquellos pobres hombres primitivos que recurrían a la mitología del diablo para entender lo que la ciencia actual nos ha explicado en términos tan claros y distintos. Incluso, dentro de los estudiosos de la patristica, período en cuyos escritos los demonios se asoman continuamente, algunos apenas le concedieron el rango de forma primitiva de psicología que respondía, entre otras cosas, a la imaginación exuberante de los monjes.

Sin embargo, en las últimas décadas han aparecido varios estudios que, superando esos prejuicios, han comenzado a ver que, detrás del recurso a los demonios al que apelan los Padres, se esconde una riqueza insospechada. Y no hago con esto referencia a la reflexión teológica, perspectiva que no es la que pretendo abordar en este trabajo, sino a aquella que proviene del ámbito de la filosofía y de la psicología. Estudios como los de Samuel Rubenson

o David Brakke, o análisis como los de Andrew Valantasis, Francesco Palleschi, James Nelson y Norman Koetke, para citar solo algunos, muestran que el demonio al que tanto espacio dedican los autores de la antigüedad tardía cristiana son mucho más que anécdotas acerca de dragones, mujeres lascivas o niños etíopes.

Gabriel Bunge propone un ejemplo muy acertado para ilustrarlo. Los demonios son las figuras “mitológicas” a las que recurren los Padres para personalizar al mal. Si el mal es la ausencia de bien, no existe en sí mismo. Esto implica que, en la esfera humana, el mal existe de modo parasitario en los pensamientos, en los vicios o en los demonios. Negar esta posibilidad arrumbándola al trastero de las imaginaciones primitivas impide al hombre contemporáneo percibir el *carácter personal* del mal, lo cual es considerado como parte del progreso ilustrado ya que liberó a la humanidad de algunas de las fábulas medievales. Pero, afirma Bunge, esta conducta revela un aspecto más del vasto y profundo proceso de despersonalización que amenaza al hombre moderno, porque lo que está en juego no es solamente el carácter personal del mal sino la incapacidad para percibirse a sí mismo como persona y, por tanto, de tomar conciencia de la propia libertad y de la propia y consecuente responsabilidad personal. Cuando el mal que se comete pierde el carácter de pecado o de ofensa contra la propia existencia o contra Dios, no es más que una imperfección. Y por tanto, no hay perdón, porque solamente una persona puede perdonar a otra persona y cuando el mal se ha despersonalizado, no hay nadie a quien pedir perdón. Así, el hombre “liberado” de los demonios y del pecado se encuentra inesperadamente convertido en esclavo y reducido al estado de prisionero debido a un mal anónimo e inasible, pero que igualmente experimenta. Se encuentra encerrado en una prisión de la que nada ni nadie puede liberarlo pues,

para hacerlo, el mal debe tener “consistencia”, o bien debe ser nombrado (Bunge, 2007: 41-43).

Lllamar al mal con un nombre es darle existencia y otorgarle entidad. De esa manera se abre la posibilidad de combatir contra él. El psicoanálisis afirma que para curar los traumas o heridas producidas a lo largo de la vida, es necesario exhumarlos del inconsciente, o nombrarlos, al decir de Lacan. Mientras permanezcan ocultos y anónimos, continuarán dañando a la persona. Y por eso el propósito del psicoanálisis es “hacer salir” y verbalizar todo aquello que, oculto en el inconsciente, es causa de sufrimientos más o menos paralizantes.

Los Padres, por su lado, al asignar una personalidad al mal, lo nombran, permitiendo de ese modo que aparezca en la conciencia un enemigo al que combatir. Los demonios, como fuerzas extrañas y exteriores al hombre, se comportan de modo análogo al trauma para Freud. Son elementos que se cuelan más o menos inadvertidamente en la trama interior del hombre y que, desde allí, provocan el mal. El único modo de combatirlos es descubrir su escondite y nombrarlos.

Por eso mismo, y contrariamente a lo que muchas veces se piensa, la demonología patristica es una demonología optimista. En una de sus cartas, Evagrio Póntico se expresa del siguiente modo: “no debéis ni siquiera pensar [en este demonio]; no lo toméis por cosa alguna y no le tengáis miedo. Porque es un esclavo fugitivo y ha vivido mal, y se ha escapado de su dueño” (1986: 2, 28). Lejos de ser la expresión de una conciencia primitiva, se trata del testimonio de la conciencia acerca de la dignidad y de la responsabilidad personal propia de todo hombre. El combate contra los demonios es el combate por la integridad de la persona frente a todo intento de alienación por parte de las pasiones desordenadas. Es la lucha contra los *logismoi* o pensamientos

malvados que son las complejas manifestaciones de nuestra vida interior. Ceder a ellos significa, para los Padres, extrañarse en el mal, hacerse otro y vivir en una metarealidad de la que esos mismos demonios son los dueños.

1. Los demonios: de Oriente a Occidente

La figura de los demonios, si bien aparece en todas las regiones cristianas de la Antigüedad tardía, la literatura que mayor lugar le otorga es la producida en el desierto egipcio. De modo particular se destacan dos obras que fueron leídas durante siglos por todo el monacato cristiano. Me refiero a la *Vida de Antonio* de Atanasio de Alejandría, y *Las sentencias de los Padres del Desierto*. Detengámonos brevemente en la primera.

La *Vita Antonii* es el relato de la vida de San Antonio, el padre de los monjes cristianos, en la que el demonio ocupa un papel protagónico. Dejando de lado la discusión teológica acerca de la persona de Satanás, me importa proponer una aproximación antropológica. El demonio emerge en lo más profundo y lo más escondido de la personalidad individual, como un foco de convergencias nefastas de los movimientos fundamentales del alma humana. Y es por este motivo que lo demoníaco no aparece en la *Vita Antonii* como una curiosidad pueril, sino como una fórmula de exploración psicológica extraordinariamente audaz. Más allá de la intención que haya tenido Atanasio al escribir esta breve obra, no puede negarse la profundidad vertiginosa a la cual arroja al lector.

La forma simbólica con la cual se reviste la revelación del demonio, y me refiero a la revelación misma o en sí misma, es relativamente secundaria. Sin embargo, la psicología analítica enseña que el simbolismo espontáneo por el cual

la imaginación traduce nuestras intuiciones más profundas no es casual. Y encontramos aquí dos series de impresiones sensibles donde se concretiza la convicción de Antonio. Unas son visuales y otras auditivas, y se explican unas a otras. Tomemos un ejemplo. Antonio ve a un niño negro que se le aparece y, luego, profiere exclamaciones de pesar y de rabia. El demonio que se le revela de este modo es el espíritu de fornicación del cual había hablado la Escritura (Oseas, 4, 12). Antonio no se equivoca al interpretar la visión y las audiciones que la acompañan: “Eres realmente despreciable”, le dice a la aparición, “porque espiritualmente eres negro y débil como un niño. No me preocupas en absoluto. El Señor es mi ayuda, y yo despreciaré a mis enemigos” (Atanasio, 2011: 6, 4). Y frente a esta serenidad, apoyada sobre la Palabra divina, la visión se desvanece.

Paralelamente a este tipo de literatura, otros autores prefirieron dejar de lado las descripciones fenoménicas que producían los demonios a los monjes para adentrarse en consideraciones relacionadas con la teología, y también y sobre todo, con la antropología. El más importante de todos ellos fue Evagrio Póntico, que desarrolló su teoría de la existencia de ocho *logismoi* o “pensamientos malvados” (gula, fornicación, avaricia, tristeza, ira, acedia, vanagloria y orgullo), detrás de los cuales se esconde un demonio quien, a través de esos pensamientos, busca impedir que el monje avance en el camino de perfección espiritual que ha elegido. Los estudios aparecidos en los últimos años sobre Evagrio dan cuenta de que su obra es una fuente imprescindible para el estudio de la psicología o la antropología de ese período histórico, que se revela particularmente rica y significativa incluso para la contemporaneidad, más allá de los hiatos temporales y espaciales que nos separan de él. Algunos de los discípulos de Evagrio, como Juan Clímaco o Máximo el Confesor, continuarán en siglos posteriores esta misma

vertiente de aproximación conjunta —teológica y antropológica— a los movimientos interiores del alma humana.

Hasta ahora nos hemos detenido en autores orientales, formados en el pensamiento griego, diferente en muchos aspectos del cristianismo que se desarrolló paralelamente en Europa occidental. Es pertinente en este punto analizar el modo y los canales por los que esta demonología oriental atravesó el Mediterráneo e ingresó en el mundo latino, puesto que tal transición ocasionó amplios y duraderos efectos no solo en el ámbito de la teología sino en la cultura. Tanto la *Vida de Antonio* como *Las sentencias de los Padres del Desierto* fueron traducidos y se expandieron rápidamente en los ámbitos monásticos occidentales merced al trabajo, entre otros, de Genadio de Marsella. Pero quien tuvo mayor protagonismo fue Juan Casiano, que no solamente asumió el papel de traductor sino también de una suerte de *filtro* a través del cual pasaron las enseñanzas de los Padres del Desierto, con quienes se había formado como monje. Sus dos obras, las *Instituciones cenobíticas* y las *Conferencias*, fueron incluidas por Benito de Nursia en su *Regla*, formando parte del corto listado de libros que los monjes debían leer. Las *Instituciones* tratan acerca de los elementos básicos que integran la vida monástica y de la lucha contra los ocho vicios primarios. Las *Conferencias* presentan enseñanzas espirituales y ascéticas más avanzadas, en forma de largas discusiones que sostiene el mismo Casiano con su amigo Germán y algunos monjes egipcios.

En ambos escritos, Casiano desarrolla conocimientos que había adquirido en los monasterios de Egipto y que corresponden a esa primera espiritualidad del desierto, pero también desarrolla una disciplina monástica y una teología propia, original en muchos aspectos, dirigida principalmente a responder los cuestionamientos de los monjes occidentales del siglo V. Ellos, los cenobitas de la Galia, necesitaban

firmes cimientos teóricos que pudieran soportar la edificación de sus vidas desarrolladas en una permanente lucha ascética dentro de una cultura dominada por Agustín de Hipona. Su objetivo principal consistía en cultivar una “vida perfecta” o consolidar las virtudes, y no tanto en hacer milagros u otro tipo de portentos como los que Dios había obrado a través de sus ilustres predecesores en las soledades de las arenas egipcias.

La demonología oriental, entonces, también sufre variaciones en ese pasaje de una zona geográfica a otra. Los demonios egipcios tenían cuerpos que eran imperceptibles para los seres humanos y habitaban en el aire, entre el cielo y la tierra. Cada demonio se especializaba en un vicio en particular, que se formulaba según los ocho pensamientos malvados de los que había hablado Evagrio. Casiano, adoptando también ese octonario, considera que los demonios que atacan a los monjes de las verdes praderas de la Galia lo hacen de un modo diverso a como se ensañaban con los eremitas de las arenas del desierto de Egipto. No atacan a los monjes europeos con el poder brutal con que afligían a los orientales, y este cambio de estrategia tenía dos motivos. En primer lugar, los demonios habían sido debilitados por el triunfo que habían logrado sobre ellos esos primeros y valerosos monjes que se habían adentrado en las tierras solitarias, que es el terreno propio del diablo. Pero hay una segunda razón, dice Casiano, y es que “los demonios desprecian luchar contra nosotros con la misma intensidad con la que lo hacían contra aquellos valerosos soldados de Cristo, y nos destruyen más ominosamente con su desprecio ahora, que los ataques han cesado” (2008: 7.23.1-3). Y los ataques han cesado porque los monjes de su época son más negligentes. Los demonios se contentan con despreciarlos. Ese es el humillante combate con el que los afligen.

De esta manera, Casiano traslada el conflicto con los demonios desarrollados en lugares externos como los sepulcros o un castillo en ruinas, como había sido el caso de Antonio, al interior del corazón del monje. Estamos ya frente a la batalla entre el espíritu y la carne de la que había hablado San Pablo en la carta a los Gálatas. Esta batalla interior, explica Casiano, “es un conflicto profundamente arraigado en nuestro cuerpo, porque así ha sido dispuesto por voluntad de Dios” (2008: 5.22). Mientras que el cuerpo se inclina a los placeres viciosos, el espíritu tiende a las virtudes ascéticas. Es la voluntad del hombre la responsable de decidir a cuál de los dos seguir, si a las inclinaciones de la carne o a las del espíritu. El rol de los demonios en esta batalla se transforma en inspirar en la mente del monje acciones malvadas a fin de que su voluntad decida seguir los requerimientos de la carne. La *atención* y la *vigilancia* adquieren un papel central, puesto que son estas virtudes o habilidades las encargadas de detectar los pensamientos malvados que se acercan a fin de rechazarlos e impedir de ese modo que se instalen en el alma.

Como ya señalamos, Casiano escribe en un ambiente teológico marcado por la discusión agustiniana acerca de la incapacidad de la voluntad caída para elegir el bien. Las discusiones del obispo de Hipona con los pelagianos estaban todavía presentes y, si bien sus momentos más álgidos ya habían pasado, la pregunta sobre el grado de intervención de la voluntad del hombre en el proceso de conversión y aceptación de la gracia divina estaba aún vigente. Casiano sostiene que el ser humano siempre puede resistir al demonio, por lo que muchos lo considerarán cercano al semipelagianismo. Pero él basa tal afirmación no tanto en alguna capacidad innata del hombre contra seres que le son superiores, sino más bien en la incapacidad de estos últimos para diagnosticar su estado psicológico, ya que no pueden

conocer “el trabajo interior del alma”, que está “profundamente oculto en nosotros” (2008: 7.3-4, 7-16). El único modo que tienen los demonios de conocer los movimientos interiores del espíritu humano y actuar en consecuencia es a partir de las acciones externas. Ellos son no más que meros, aunque agudos, observadores, y por eso mismo, si el monje está convenientemente entrenado, es capaz de sustraerse o resistir sus ataques.

Pero el aporte más importante de Casiano a la teología y a la cultura occidentales fue la transmisión del listado y descripción de los ocho espíritus malvados que había sido enunciada por Evagrio, aunque lo hace de un modo menos apegado a lo demoníaco. Por ejemplo, se refiere a estos pensamientos con más frecuencia como “vicios”, y solo en pocas ocasiones los llama “espíritus de maldad”. Y así como para Evagrio los pensamientos malvados eran como gotas de lluvia que pueden ser sacudidas de la superficie del alma (2002: 2.2), para Casiano, en cambio, ellos habitan en “lugares escondidos” y en las “cuevas” del corazón (2011: 6.11). Añade, además, la distinción entre vicios “naturales” y vicios “no naturales”. Entre los primeros se encuentra la gula o la fornicación, que surgen de los impulsos naturales que se hallan en la naturaleza humana. El resto de los vicios hacen su ataque desde el exterior, o a través de objetos o incentivos externos. Algunos vicios (gula y fornicación) comportan actividades corporales; otros (orgullo y vanagloria), no. Y agrega un detalle original: cada vicio es una enfermedad que necesita ser curada, y adopta un vocabulario propio de la medicina, con lo cual se inscribe en la larga tradición, también oriental, del Cristo médico (2011: 7.1-5, 9.2; 2008: 5).¹

1 Sobre el tema de Cristo médico, puede verse Fernández (1999).

Todas estas son distinciones propias de Casiano que tienden a *psicologizar* los vicios, ordenándolos de acuerdo a una grilla de categorías (dentro / fuera, con participación del cuerpo / sin participación del cuerpo, naturales / no naturales), que caracterizarán su antropología, que destaca con nitidez la tajante separación entre la carne y el espíritu. Un siglo más tarde, su análisis del interior más profundo de la naturaleza humana y de la lucha que allí se libra ocasionará que los ocho vicios se transformen en los siete pecados capitales, de la mano de Gregorio Magno. Y esta clasificación de siete modos diversos de desafiar la voluntad divina y de apartarse de sus mandatos marcará tanto la teología medieval como así también su filosofía e, incluso, su propia cultura.

2. Una mirada antropológica a la demonología

Como hemos señalado, el estudio de los demonios durante la patrística pertenece tanto al área de la teología como de la antropología. El monje, objeto primario del ataque de los demonios, desde una perspectiva social se define a partir de una distinción primaria y fundamental de orden cosmológico entre ángeles, demonios y seres humanos. Y la diferencia entre ellos se establece en base a dos categorías esenciales: aquellas criaturas que son capaces de *caer*, y aquellas que son capaces de *ascender*:

Es propio de los ángeles [...] no caer, e incluso, en alguna medida, es imposible que ellos caigan. Es propio de los hombres caer y levantarse nuevamente, con tanta frecuencia como esto ocurra. Pero es propio de los demonios, y no solamente del diablo, no levantarse cuando han caído. (Juan Clímaco, 1997: IV, 31)

La capacidad de caer y la capacidad de levantarse están basadas, para Juan Clímaco, en dos supuestos previos: la prioridad de lo superior sobre lo inferior y de la estabilidad sobre el movimiento (Williams, 1981: 819-29). La habilidad para levantarse o ser levantado del hombre lo ubica en una jerarquía ascendente entre los demonios y los ángeles, compartiendo con aquellos la capacidad de caer, y mostrando ser capaces de levantarse frente a estos, que no pueden caer. La solidaridad entre los seres caídos (humanos y demonios) señala el estatus particular que poseen los ángeles, que nunca cayeron y, consecuentemente, no tienen necesidad de levantarse. La movilidad propia del hombre resalta, por otro lado, la inmovilidad tanto de los ángeles, que no pueden caer, como de los demonios, que no pueden levantarse.

Pero entre el hombre y los ángeles y demonios se extiende otra diferencia fundamental, y me refiero al cuerpo, que solamente los humanos poseen, convirtiéndose por eso mismo en un elemento fundamental no solamente de la ascética sino de toda la antropología patristica. El cuerpo se entiende como el terreno donde se libra una lucha, la lucha a la que hicimos referencia en el punto anterior, y que enfrenta al espíritu y sus tendencias contra la carne y las suyas. En esta perspectiva, adquieren sentido las duras penitencias corporales que prescribían las reglas y costumbres monásticas, puesto que los monjes reconocían que la verdadera fortaleza y santidad espiritual se alcanzan solamente luego de la penitencia corporal, es decir, de la capacidad de dominio de la propia carne. El cuerpo monástico, entonces, se convierte en el *stadium* donde se realiza el entrenamiento que conduce hacia la victoria, que consiste en el dominio progresivo de las propias pasiones, o en la libertad con respecto a ellas, progresando de ese modo hacia la perfección espiritual.

Esta concepción, contrariamente a lo que muchas veces se afirma, implica que, en tanto el cuerpo es el terreno ascético del monje, no debe ser despreciado, puesto que se trata del instrumento que posee para poder elevarse y alcanzar la santidad. En la cosmología de Orígenes, que permeó durante siglos buena parte del monacato oriental, se afirma que Dios creó los cuerpos a fin de impedir que los *noes* o espíritus separados de la unidad original siguieran cayendo y se convirtieran de ese modo en demonios. Así, entonces el cuerpo es un signo de la misericordia y del amor de Dios que quiere que esos *noes* puedan regresar a la unidad perdida (Orígenes, 2015: III, 4). Vemos que se produce una suerte de sentimientos encontrados. Por una parte, el cuerpo es un amigo, es la arena ascética y en última instancia, el instrumento de glorificación, pero también es el enemigo, un tirano y el resistente objeto de dominación por parte de la voluntad (Harpham, 1987: 134). Juan Clímaco se pregunta en este sentido (1997: XV):

¿Cuál es el misterio que hay en mí? ¿Qué significado tiene esta combinación (*synkrasis*) de cuerpo y alma? ¿Cómo es que estoy constituido como amigo y como rival conmigo mismo? Dime, dime, compañero de yugo, mi naturaleza (*physis*), porque no le preguntaré a nadie más para aprender sobre ti. ¿Cómo voy a permanecer indemne junto a ti? ¿Cómo evitar los daños de mi naturaleza? Porque yo ya hice votos a Cristo de entablar guerra contigo. ¿Cómo podré superar tu tiranía? Porque estoy resuelto a ser tu dueño.

Y el cuerpo responde:

Cuando fui concebido, di a luz los pecados, y cuando ellos nacieron engendraron a su vez la muerte por

la desesperación. Si conoces claramente la profunda debilidad que habita en ti y en mí, habrás herido mis manos. Si dominas tu apetito, habrás dañado mis pies a fin de que no pueda seguir adelante. Si tomas el yugo de la obediencia, habrás arrojado el yugo con el que te sujeto. Si alcanzas la humildad, habrás cortado mi cabeza.

Curiosamente, el cuerpo es el origen de los problemas del hombre, pero, a la vez, es también su remedio y el ámbito en el cual se dará su victoria final. El hombre tiene la capacidad de dominar su cuerpo y obligarlo a obedecer los dictámenes del espíritu. Y al hacerlo, se hace más perfecto y avanza de ese modo en el camino espiritual.²

3. *Logismoi* o pensamientos malvados

Hice referencia anteriormente con alguna insistencia a lo que Evagrio Póntico denomina *logismoi*, expresión que en su terminología hace referencia a los *pensamientos malvados*. Casiano, sin utilizar este término griego, sigue igualmente la misma senda: los demonios, escondidos detrás de los pensamientos, habitan en las cuevas más recónditas del corazón del hombre. Y considero que es este uno de los aportes más importantes que ofrece la patrística a través del recurso a los demonios.

Evagrio asegura que después de un largo proceso de observación y de conocimiento personal, es posible distinguir tres tipos de pensamientos: los que provienen de los ángeles, los que son humanos y los que provienen de los demonios.

2 Sobre el cuerpo como lugar de las batallas que debe dar el monje puede verse Valantasis (1992: 47-79).

Los pensamientos que los ángeles comunican a los hombres son los *logoi* o las naturalezas de las cosas; los de los hombres presentan las cosas tal como son; y los pensamientos de los demonios presentan la concupiscencia de las cosas (1998: 177-179). Esta estructura de pensamientos es común a todos los hombres y, para ilustrarlo, propone un ejemplo. El oro —dice—, cuando es fruto del conocimiento de los ángeles, sabemos qué es y cómo es; cuando surge del pensamiento del ser humano, poseemos su forma simple, sin ninguna otra adición; y cuando proviene del pensamiento de los demonios, aparece el deseo de poseerlo y el gozo que se obtendrá con ello. Estas tres posibilidades se dan en cualquier persona, más allá de que se trate de un monje o de un simple seglar.

Considera Evagrio que los *logismoi* o pensamientos inducidos por los demonios, introducen siempre en el alma representaciones (*noémata*) de objetos sensibles. Y son estos objetos los que especifican a los demonios que los originan. “Por ejemplo —escribe— si en mi espíritu se forma la imagen de alguien que me ha hecho daño o me ha deshonrado, esa será la prueba de que me visita el pensamiento del rencor” (1998: 155). Detrás de ese pensamiento se esconde un demonio que lo está atizando. El recurso al demonio es el modo que tiene Evagrio para *nombrar* al enemigo y habilitar la posibilidad de luchar contra él. Si las imágenes sensibles que ocasionan conductas pecaminosas aparecieran en la mente de un modo fortuito o indistinguible, sería mucho más difícil combatir las puesto que se trataría de un mal difuso y casi inasible. Al adjudicarle, en cambio, un demonio, se les otorga la entidad que no poseen y se los nombra. Así, al cobrar una existencia concreta, la lucha contra el mal es más clara y sencilla.

Podría afirmarse que este recurso a los demonios es una visión exageradamente simplista de la psicología humana.

Sin embargo, Evagrio es cauteloso en advertir que de ningún modo debe pensarse que todas las representaciones sensibles provienen de los demonios, ya que el mismo intelecto humano puede producirlas en tanto es capaz de mover la imaginación. Solamente son fruto de la inducción diabólica aquellos recuerdos o imágenes capaces de movilizar la parte irascible o concupiscible *contra* su propia naturaleza (1998: 157). Evagrio se ubica aquí en la tradición platónica según la cual la virtud es la acción conforme a la naturaleza. En el *Tratado práctico* escribe: “El alma racional obra según la naturaleza cuando su parte concupiscible tiende a la virtud, cuando su parte irascible lucha por ella, y cuando su parte racional percibe la contemplación de los seres”, y de un modo similar se expresa en la *Képhalaia gnóstica* (2013: 86; 1958: IV, 53). Consecuentemente, las imágenes sensibles serán *logismoi* o pensamientos malvados inducidos por el demonio solamente cuando provoquen de un modo desordenado a las pasiones, volviéndolas contra su propia naturaleza que consiste en dirigirse hacia Dios.

Este mecanismo que propone Evagrio nos lleva a algunas consideraciones. El demonio es un *espíritu*, y por tanto su acción consiste en una especie de *soplo*. Se presenta al modo de un hálito o de una brisa que se cuela por los intersticios del alma del hombre. Esta posibilidad, que los demonios puedan colarse de un modo tan íntimo en la vida espiritual del hombre, se debe no solamente a su carácter aéreo, sino también a que ellos han “aprendido la lengua de los hombres”. Esta afirmación aparece en la *Képhalaia gnóstica*, donde afirma que el don de lenguas es un don del Espíritu y que, por tanto, los demonios no lo poseen. Sin embargo, estos, después de estudiar, han aprendido las lenguas de los hombres (1958: IV, 35). Esta reflexión es significativa. Desde el punto de vista bíblico, la posibilidad de nombrar a una persona y, por tanto, de conocer su lengua, es signo de

posesión sobre ella. Incluso, de *manipulación* de la persona, pues al asignársele un nombre se ha alcanzado un conocimiento íntimo de su propia naturaleza. Por otro lado, la psicología contemporánea, y en particular Jacques Lacan, le asigna gran importancia al lenguaje en la construcción no solo de la personalidad sino de la dimensión simbólica de la realidad. Es en el mundo de la lengua donde prima el significante, que preexiste no solo a lo significado sino al mismo sujeto humano impidiéndole toda relación natural con el mundo, frente al cual se convierte en extraño. Desde esta perspectiva, entonces, manejar el lenguaje es equivalente a manejar el espacio simbólico que se interpone necesariamente entre el sujeto y la realidad. Es, en otras palabras, dominar la *metarrealidad* en la que se desenvuelve la vida humana. Para Evagrio, el demonio es capaz de adueñarse de esa metarrealidad, provocando el consecuente daño al hombre atrapado en ella.

Las referencias de Evagrio a esta capacidad de construir una metarrealidad que poseen los *logismoi* aparecen frecuentemente a lo largo de su obra. En la *Képhalaia* asegura que cuando el alma está atacada por la cólera, “ve fantasmas” de la misma manera que los ve aquel que ha mirado directamente al sol durante un cierto tiempo. Los demonios provocan que la persona sea empujada a un mundo poblado de fantasmas. Se trata de un mundo ficticio, del mismo modo que son ficticios los fantasmas que provoca el encandilamiento con la luz solar. Y vivir en una realidad falsa, poblada de fantasmas, no puede llevar al hombre sino a la angustia y a la tristeza. Y por eso, la única y verdadera alegría viene del conocimiento de la realidad personal y de Dios. Dice Evagrio que no hay nada sobre la tierra que provoque más placer que el conocimiento de Dios (1958: III, 54). Esta gnosis divina implica la reconciliación con el mundo y consigo mismo, puesto que Dios es la realidad más plena.

En definitiva, la lucha contra los *logismoi* se concentra en huir de la metarealidad a la que ellos nos fuerzan, y en vivir la alegría de ser uno mismo que se alcanza por el conocimiento divino.

Por otro lado, si el demonio ha “aprendido el lenguaje de los hombres”, entonces sus ataques radican fundamentalmente en el lenguaje, por lo que el modo de oponerse debe pertenecer a la misma especie: la *palabra*. Orígenes y Evagrio desarrollan este concepto a partir del episodio evangélico de las tentaciones de Cristo. Es en el desierto donde Jesús es tentado por el demonio a través de la palabra (Mateo 4: 1-11). Y el modo que tiene Jesús de responder y de defenderse de estos ataques es a través de la palabra bíblica. Es decir, un mal ocasionado por la palabra se resuelve mediante la palabra. Evagrio hace referencia en este caso al *apotegma*, una frase breve que debe responder rápidamente a la incitación diabólica. Esta sentencia curativa replica vivamente al asalto de los pensamientos y de ese modo es una palabra que transmite la vida. “Dime una palabra para que viva”, escribe Evagrio (1998: 25).³

4. Externalidad

Como hemos visto, el demonio es percibido como alguien que está fuera del individuo, lo que implica que la *externalidad* es una de las características más importantes de la fenomenología de lo demoníaco. Los pensamientos o sentimientos en el interior de la persona son percibidos como provenientes de una fuente externa, hecho y objeto externo que se comporta del mismo modo que otros objetos externos. En algunas ocasiones pueden incluir la experiencia de

3 Sobre este tema puede verse Vázquez (2020).

algo que es literalmente externo, como las visiones o audiciones de los mismos demonios —tal el caso de Antonio y el niño etíope que vimos anteriormente—, pero puede también ser percibido como la intrusión de una cosa diversa a uno mismo, como es el caso de los pensamientos. Es decir que la influencia del demonio sobre el monje se produce desde el exterior, a través de un objeto o de pensamientos. Esta percepción de externalidad le permite al hombre concentrar sus esfuerzos en la lucha contra las tentaciones, conservando su unicidad y sin necesidad de experimentar una división interna.

El demonio es alguien que es otro diverso a mí, lo cual me confronta y desafía. Cuando un pensamiento es identificado como *otro*, se transforma en un pensamiento extraño, o un *logismós*: “... si un pensamiento extraño surge dentro de ti, no lo mires, sino que mira siempre hacia lo alto, y el Señor vendrá enseguida en tu ayuda” (Apophtegmes, 127). La estructura de lo otro es una ocasión de la constitución formal y de experiencia de la externalidad.

Sin embargo, en este caso la experiencia de lo demoníaco como otro trae consigo una valencia negativa, en cuanto el objeto de la percepción se presenta como una amenaza al monje. En ciertas ocasiones, la experiencia comporta la sensación de maldad dentro de ella, acompañada a veces de la oscuridad de las figuras. Los monjes son “quemados por el veneno de los malvados demonios”, y necesitan “ser purificados de la amargura de la maldad” (Apophtegmes, 171). Sin embargo, el modo más importante en que los escritores expresan esta valencia negativa no es hablar de la maldad o de las tinieblas, sino que usan un lenguaje relacionado con la guerra, como “combate militar”, “lucha” o “emboscadas”. Es habitual encontrar en estos textos los términos *poleméo* (lucha) o *prosbolé* (ataque). De este modo, el monje es capaz de reconocer al demonio como alguien que está frente a él

y entablar el combate (Nelson y Koetke, 2018: 520-540). En definitiva, el mal aparece como una potencia externa que desde afuera intenta introducirse en algún hueco de la personalidad. Y, una vez que ha sido admitido libremente, pugna por alejar al monje de Dios y alienarlo de su fin principal.

Sin embargo, en la psicología de Evagrio Póntico, el monje tiene muchas herramientas a su alcance para contrarrestar estos ataques. Como vimos, los demonios no conocen el corazón del hombre, sino que solamente Dios es el “conocedor de corazones” (1998: 27). El adversario, en cambio, solo puede servirse de sus aliados naturales, lo cual implica que el hombre permanece siempre libre para aceptar o rechazar la tentación. Los esfuerzos del asceta tenderán a eliminar esos aliados del demonio, purificando el corazón guardándolo puro, edificando de ese modo una vida interior rica y diferenciada. Se trata, una vez más, de una antropología optimista:

No penséis ni siquiera en este dragón fugitivo que os acosa; no lo toméis como si fuera alguien importante y no le tengáis miedo. Porque es un esclavo fugitivo que ha vivido mal y que ha escapado de su amo. ¡No le deis ningún lugar! Nuestro Señor nos ha mandado “caminar sobre serpientes y escorpiones”, ¿y vosotros tenéis miedo de los demonios porque silban? Lo único que sabe el dragón es amenazar. (Evagrio Póntico, 1986: 28.2)

El combate con los demonios es el combate por la integridad de la persona con el propósito de evitar toda especie de alienación por el vicio. Aunque siempre es el mismo, el combate puede desarrollarse sobre planos que pueden variar ya que, en el mundo, se da generalmente de manera anónima, a través de objetos que no son percibidos propiamente

como tentaciones; en la vida de comunidad, sucede de manera oculta y a nivel de las relaciones humanas. Pero el monje eremita queda reducido a sí mismo ya que nadie sino él, es el responsable de sus pasiones. Solamente la *atención* y la *vigilancia* pueden guardarlo de la alienación del mal.

En definitiva, es el factor de externalidad que habilita la figura del demonio el que permite que su experiencia, en última instancia, sea positiva en tanto posibilita que el combate o el rechazo de los pensamientos sea más efectivo. Como decíamos al comienzo, el demonio en tanto entidad externa adquiere un nombre y personaliza en él al mal. Es el enemigo que ha sido nombrado y cuya silueta se dibuja nítidamente frente al monje. Este ya sabe entonces a quién debe atacar; ya conoce quién es su enemigo.

Bibliografía

Fuentes

Atanasio de Alejandría (2004). *Vie d'Antoine*. Paris, Cerf.

Evagrio Póntico (1958). *Képhalaia gnóstica*. Paris, Firmin-Didot.

_____ (1986). *Evagrios Pontikos. Briefe aus des Wüste*. Trier, Paulinus Verlag.

_____ (1998). *Sur les pensées*. Paris, Cerf.

_____ (2006). *A Eulogio. Sulla confessione dei pensieri e consigli di vita*. Milano, San Paolo.

_____ (2013). *Tratado práctico*. Madrid, Ciudad Nueva.

Juan Casiano (2008-2009). *Conference*. Paris, Cerf.

_____ (2011). *Institutions cénobitiques*. Paris, Cerf.

Juan Clímaco (1997). *L'Échelle sainte*. Bégrolles-en-Mauges, Bellefontaine.

Les Apophtegmes des Pères (2003-2005). Paris, Cerf.

Orígenes (2015). *Sobre los principios*. Madrid, Ciudad Nueva.

Estudios

Alan, W. (1985). *Soul Making: The Desert Way of Spirituality*. San Francisco, Harper and Row.

Brakke, D. (2006). *Demons and the making of the Monk. Spiritual Combat in Early Christianity*. Cambridge, Harvard University Press.

Bunge, G. (2007). *Akédia. La doctrine spirituelle d'Évagre le Pontique sur l'acédie*. Bellefontaine, Bégrolles en Mauges.

Fernández, S. (1999). *Cristo médico según Orígenes. La actividad médica como metáfora de la acción divina*. Roma, Institutum Patristicum Augustinianum.

Greenfield, R. (1988). *Traditions of belief in late Byzantine demonology*. Amsterdam, Adolf M. Hakkert.

Harpham, G. (1987). *The Ascetic Imperative in Culture and Criticism*. Chicago, University of Chicago Press.

Nelson, J. y Koetke, N. (2018). Why We Need the Demonic: A Phenomenological Analysis of Negative Religious Experience. *Open Theology*, núm. 4, pp. 520-540.

Nouwen, H. (1981). *The Way of the Heart: Desert Spirituality and Contemporary Ministry*. New York, Seabury.

Palleschi, F. (2005). L'acédie dans l'œuvre d'un prémontré devenu chartreux au XII siècle. Adam Scot et le Liber De quadripartito exercitio cellae. En: Nabert, N., *Tristesse, acédie et médecine des âmes. Anthologie de textes rares et inédits (XIII e -XX e siècle)*. Paris, Beauchesnes.

Rubenson, S. (1999). *Origen in the Egyptian Monastic Tradition of the Fourth Century*. Leuven, Leuven University Press.

Valantasis, R. (1992). Demons and the Perfecting of the Monk's Body: Monastic Anthropology, Daemonology, and Asceticism. *Semeia*, núm. 58, pp. 47-79.

Vázquez, S. (2020). El gnóstico y la capacidad confutatoria de la palabra como recurso de la labor medicinal en Evagrio Pónico. *Agora. Papeles de Filosofía*, núm. 39/2, pp. 59-78.

Williams, M. (1981). Stability as a Soteriological Theme in Gnosticism. En *The Rediscovery of Gnosticism*. Leiden, Brill.

_____ (1985). *The Immoveable Race: A Gnostic Designation and the Theme of Stability in Late Antiquity*. Leiden, Brill.

Capítulo 15

Unde licet dicere philosophiae alios nomen usurpasse, nos vitam

Sobre la superación cristiana de la filosofía en el
De contemptu mundi de Euquerio de Lyon

Mariano Pérez Carrasco

Cuando a fines del siglo pasado cursé Historia de la Filosofía Medieval, y luego, ya con el profesor Bertelloni, Problemas de Filosofía Medieval y algunos seminarios sobre la *Monarchia*, el *De potestate regia et papali*, el *De regno*, el *Defensor pacis*, que habrían de ser decisivos para mi formación, hubo una constante hermenéutica y metodológica en el modo de abordar los textos medievales que solía llamarme la atención. Las obras estudiadas estaban recamadas en citas bíblicas. Raramente, sin embargo, esas citas eran leídas, y casi nunca comentadas. El supuesto de fondo parecía ser que cuando el pensador recurría a esas citas se comportaba como creyente, o, en la eventualidad, como teólogo, pero no como filósofo, y que, por consiguiente, el lector interesado en la filosofía estaba autorizado a no detenerse en aquellos pasajes que —por algún motivo que habría que haber buscado a la vez en la *intentio auctoris* y en el medio cultural del cual esa intención dependía— eran parte constitutiva del texto filosófico mismo. El caso más extremo de esta modalidad de acercamiento a los textos medievales se había dado al estudiar la obra de San Agustín.

El texto agustiniano que se nos había ofrecido era una antología de citas que a veces se presentaban bajo la forma de aforismos, a veces como cuasi argumentos. San Agustín, en efecto, es un autor relativamente poco argumentativo; sus obras están plagadas de elementos descriptivos, narrativos, de plegarias, y de una gran cantidad de exégesis bíblica, sobre la que se apoya en buena medida también su comprensión de la *philosophia*. Incluso de las *Confesiones* no se solía recomendar más que esos pocos libros llamados, justamente, filosóficos: el resto era presentado como literatura o como exégesis bíblica que, o bien podía acompañar la lectura de lo que tenía verdaderamente valor —los argumentos—, o bien podía ser hecho a un lado sin gran pérdida para la formación filosófica.

El caso de San Agustín no es una excepción; lo mismo puede decirse de la totalidad de los llamados filósofos medievales, que quizás, justamente, filósofos no sean, al menos en el sentido a nosotros habitual del término. También Santo Tomás de Aquino, en sus obras consideradas más filosóficas, como el *De regno* o el *De ente et essentia*, no deja en ningún momento de ser ante todo un teólogo y, antes aun, un creyente, que se ocupa de otros —decididamente menores— temas particulares, e incluso cuando las referencias no sean explícitas, en general sus obras obtienen el sentido último de la teología y de la exégesis bíblica. El tipo de lectura propuesta en la universidad parecía sostenerse en la creencia en una oposición entre la filosofía, entendida en términos tardomodernos como desarrollo de una racionalidad clausurada en sí misma, y, por lo tanto, cerrada *a priori* a toda otredad que no sea inferior a lo humano (esto es, clausurada al ángel y a Dios, pero abierta al animal y a la cosa), y la fe cristiana, tácita cuando no explícitamente vista como una renuncia del hombre —autoconcebido como pura *causa sui*, y, por lo tanto, como dios— a su propia naturaleza.

De un modo oscuro me preguntaba qué motivos —no meramente didácticos, ni banalmente curriculares, sino filosóficos y literarios— llevaban a abordar el texto de tal manera. Porque ese modo de lectura —y éste era el punto que me producía sorpresa— suponía que el exégeta se pusiese, filosófica cuando no moralmente, por sobre el texto y *a fortiori* por sobre el autor estudiado, mientras que mi impulso natural de lector era exactamente el contrario, esto es, colocarme por debajo del texto y más aún del autor, al que de otro modo no hubiese obsequiado una de las pocas cosas que en verdad poseemos, esto es, el tiempo que nos fue dado. Si estos problemas habían sido planteados en parte por las clases del profesor Bertelloni, fueron también algunos autores cuya lectura él me sugiriera con cierta insistencia —por ejemplo, pero no solo, Josef Pieper (1970), cuyo *El ocio y la vida intelectual* debí estudiar cuando comencé a dictar clases junto con él, ya que formaba parte del material obligatorio de la cátedra— los que me ayudaron a encontrar el camino de su resolución. Pieper planteaba que la filosofía pagana había sido una forma de religión, y sugería que la oposición entre filosofía y cristianismo era en verdad una oposición de naturaleza religiosa. Luego algunos textos más específicos, como los de Pierre Hadot (2014 y 2015), que aún constituyen material de cátedra, pero también otros (Berti, 2010; Bréhier, 1953; Marrou, 2016; Dodds, 1975; Gigon, 1970), contribuyeron a iluminar mejor esa naturaleza íntimamente religiosa de las sectas filosóficas paganas. Otras corrientes historiográficas sostuvieron convincentemente que una de las cosas que habían comenzado a renacer en ese período que la historiografía moderna llama Renacimiento había sido, justamente, esa religiosidad pagana —o paganizante— que designamos como “filosofía” aun cuando en ocasiones carezca por completo de *amor* y no persiga en absoluto la *sapientia*, religiosidad para la

cual la divinidad es una parte más de la naturaleza, cuando no la Naturaleza misma, y —sobre todo en sus formas tardomodernas— suele afirmar que no hay más vida que esta vida-sin-más. Esa reducción de la vida a la vida-sin-más, que llevaría a la reducción del alma al cuerpo, del hombre al animal, y del animal a la cosa, conduciría también, en sede filosófica, y más aún en sede académica, cuyo currículum depende de las creencias que tienen vigencia social, a la reducción del campo de la filosofía a aquellos temas que se ocupasen únicamente de la vida-sin-más. Así, por ejemplo, los problemas vinculados a la teoría del conocimiento o a la política serían aceptables en el campo de la filosofía, mientras los temas de angelología no; pero, dado que la epistemología y la política medievales suelen tomar el mundo angélico como paradigma, cuando no es que se fundan directamente sobre la relación ontológica entre el hombre, los ángeles y Dios, la exclusión de la angelología del campo filosófico producía un resultado paradójico: por un lado, volvía el pensamiento medieval aceptable para la religiosidad contemporánea, y por lo tanto pasible de ser introducido en un currículum sin suscitar incomodidades; por otro lado, transformaba ese pensamiento en algo difícilmente inteligible, ya que lo privaba a la vez de su fundamento y de su horizonte, y acababa reduciéndolo a la dudosamente honorable categoría de antecedente. Un antecedente, en efecto, vale solo en tanto conduce hacia aquel a quien antecede; tiene, pues, una dignidad vicaria: no vale por sí mismo, sino que tiene valor en función de otro. El *télos* del movimiento histórico, y por lo tanto el criterio historiográfico con el que se juzga el valor y *a fortiori* la inclusión de tal o cual filósofo (y de tal o cual obra de ese filósofo, y de tales o cuales pasajes de esa obra) en el canon o en el currículum filosóficos, es siempre alguno de los hitos que la religiosidad que ha signado los tiempos modernos

señala como decisivos en el surgimiento del mundo actual, es decir, en la teodicea de sí misma.

Las cuestiones apenas planteadas no son siempre inmediatamente perceptibles en los textos “filosóficos” de los siglos XIII y XIV. Más claramente se las puede ver en los textos teológicos de ese período, y en especial en la fundamentación de las censuras eclesiásticas de diversas tesis filosóficas que volvían a proponer un modelo de vida fundado en la recuperación de algunos principios de la religiosidad pagana. Es en los textos de los Padres donde se percibe de un modo inmediato —y filosóficamente problematizado— la oposición entre la religiosidad filosófica pagana y la religiosidad filosófica cristiana. Antes de convertirse a la vida cristiana, muchos de los Padres habían cultivado la filosofía, y habían sido, obviamente, paganos. De modo que en no pocos casos la conversión se produjo también por motivos de naturaleza intelectual, esto es, porque quienes se convirtieron vieron en Cristo la resolución de aquellos problemas que la filosofía planteaba sin llegar a resolver. La fe en Cristo, en esos casos, no se encuentra en oposición a la filosofía, sino que se presenta como su superación, o, mejor aún, como su consumación.

Tal es el caso de la epístola *De contemptu mundi* de Euquerio de Lyon, compuesta en torno al 430 con el objeto de convencer a su destinatario (un no bien identificado filósofo de nombre Valeriano) de la superioridad filosófica —es decir, religiosa— del cristianismo frente a la filosofía pagana. Además de sus méritos intrínsecos, sobre los cuales me detendré en lo que sigue, la importancia de esta epístola tanto para la historia de la literatura cuanto para la de la filosofía es doble: por un lado, con ella se abre el afortunado *tópos* del desprecio del mundo,¹

1 Si bien encuentra su apogeo en el *Quattrocento* italiano, en las obras emblemáticas de Giovanni Pico della Mirandola (*Oratio de hominis dignitate*) y de Giannozzo Manetti (*De dignitate et*

que a inicios del siglo XIII, en la homónima obra —así como en sus múltiples traducciones vernáculas— de Lotario de Segni, alcanzaría su apogeo como característica expresión de la filosofía y de la espiritualidad medievales;² por otro lado, luego de haber escrito él mismo un *De contemptu mundi* en torno a 1489 (pero recién publicado en 1521), Erasmo de Rotterdam editaría la *princeps* del texto de Euquerio —hasta ese momento evidentemente poco conocido— en un manual de estudio del latín, el *Cato pro pueris*, de 1514, enteramente a su cuidado —tanta era la estima que Erasmo sentía por la lengua del obispo lionés—, manual del cual la epístola, con el significativo nombre *Erudita iuxta ac salutaris epistola clarissimi viri Eucherii episcopi Lugdunensis*

excellentia hominis), el tema de la dignidad del hombre (*dignitas hominis*) constituye una de las constantes del pensamiento filosófico occidental (cfr. M. A. Granada en Erasmo, 1999: VIII), desde la Antigüedad grecorromana —el tema se encuentra en Empédocles, en las tragedias de Sófocles, en Platón— hasta la discusión sobre el humanismo de la segunda mitad del siglo XX y los comienzos del siglo XXI. La reflexión sobre la *dignitas hominis*, sin embargo, ha estado acompañada por el desarrollo de un tema que, en cierto modo, es su contracara: la *miseria humanae conditionis*. Como ha señalado oportunamente Guido Cappelli (2006: 7) en el estudio introductorio a las actas del congreso madrileño sobre la dignidad y la miseria del hombre en el pensamiento europeo: “Pocos conceptos están más ligados a un destino común que los de ‘dignidad’ y ‘miseria’. [...] Y si *miseria*, ‘término-función’ que cambia con el cambiar del primero, ha tomado también caminos diferentes, y de este modo ha perdido parte de su significación de ‘palabra política’, *dignidad*, luego de una compleja metamorfosis teórica que parece haber dejado intacto solo el significante, ha emergido en la conciencia contemporánea como un concepto-clave de lo político”. Si bien el binomio dignidad/miseria del hombre constituye una de las constantes de la tradición filosófica occidental, el momento en que encuentra su desarrollo más característico y su mejor definición no es ni en la Antigüedad ni en el período moderno y postmoderno, sino durante aquel largo arco temporal que va desde la patristica hasta el Humanismo renacentista, esto es, el momento en el cual aquellas formas de religiosidad pagana que llamamos “filosofía clásica” fueron asumidas y perfeccionadas por la nueva fe cristiana.

- 2 Fortuna que, de un modo u otro, continuaría por todo el Renacimiento, desde el petrarquescos *Secretum*, cuya *princeps* (Estrasburgo, *sine editore* [sed Adolf Rusch], *sine data* [sed anterior a 1473]) lleva justamente por título —ya que de la filosofía como *meditatio mortis humaneque miserie* en efecto trata— *Secretum Francisci Petrarche poete laureati De contemptu mundi incipit feliciter*, hasta el *De miseria humanae conditionis* de Poggio Bracciolini o el *Theogenius* de Leon Battista Alberti.

ad Valerianum propinquum de philosophia Christiana, recognita & scholiis illustrata per Erasmum Roterodamum, constituye el quinto y último texto. Y es justamente el tema señalado en el título de la edición erasmiana, la *philosophia Christiana*, sobre el cual quisiera ahora poner el foco, ya que, no sin cierta paradoja, lo que Euquerio sostiene en su epístola no es la existencia de una filosofía cristiana, sino la superación cristiana de la filosofía.

La epístola de Euquerio busca convencer a su destinatario de abandonar la filosofía y entregarse a una forma más alta de saber —por estar más cercano a la verdad y por conducir de modo más efectivo a la felicidad— identificado con la vida monástica, que el autor llama, tanto al inicio cuanto al final de su obra, simplemente *professio*: “Mira a tu alrededor y dirige tus ojos del piélago de tus preocupaciones al puerto de nuestra vida monástica, y hacia allí dirige la proa” (Euquerio, 1990: ll. 828-830).³ Si el siglo ya viejo es un mar proceloso que se acerca a su fin —la idea del próximo fin del mundo recorre todo el texto—, la ermita aparece como el único refugio a las tormentas del tiempo, el puerto en el cual —esta es la imagen con la que se cierra la obra— es posible atracar gracias al ancla firme de la Cruz (Euquerio, 1990: ll. 837-839).⁴ De allí —y recuérdese que estamos en los primerísimos años del monaquismo occidental, San Benito aún no había nacido, y la abadía de Montecasino sería fundada recién un siglo más tarde, en el 529— que el conocimiento de la Cruz al cual la epístola exhorta constituya una verdadera superación de la filosofía, en el sentido de que es ella la que proporciona lo que la filosofía promete y es, sin embargo, incapaz de dar:

3 “*Circumfer oculos et de pelago negotiorum tuorum velut in quendam professionis nostrae portum prospice proramque converte*”. Las traducciones me pertenecen.

4 “*Huc cum fueris delatus, tuto navis tua post inanes labores hic ad crucis ancoram fundata retinebatur*”.

la paz y la tranquilidad del alma, en suma, la verdadera felicidad. Por eso Euquerio argumenta que la Cruz realiza las promesas de la filosofía.

El pasaje clave, en este sentido, de la epístola se abre con una interrogación parenética: “¿Por qué, haciendo a un lado los preceptos de los filósofos a cuya lectura acomodas tu actividad y tu ingenio, no diriges tu ánimo al estudio de la doctrina cristiana?” (Euquerio, 1990: ll. 693-696).⁵ Tanto los *praecepta philosophorum* cuanto los *christiani dogmatis studia* son ocasión para ejercer la propia inteligencia —la *facundia* y el *ingenium*—, y por lo tanto permiten igualmente la realización de las capacidades humanas, pero ambos difieren en la naturaleza de la *pietas* y la *veritas* que ofrecen, esto es, en un caso, meras apariencias, en el otro, realidades: “Por eso —escribe Euquerio— se puede decir que otros [los paganos] han usurpado el nombre de la filosofía, nosotros, la vida” (Euquerio, 1990: ll. 702-705).⁶ Este juicio es central para comprender el vínculo de Euquerio con la filosofía. A Euquerio no le interesa conservar el nombre, para fundar así una *philosophia Christi* como la que propondrá, un milenio más tarde, Erasmo (Piaia, 2015); lo que le interesa es conservar la vida de la filosofía. La filosofía pagana es incapaz de enseñar los *praecepta vivendi* porque desconoce la *vivendi causa*. En el íntimo conocimiento de Cristo —causa de la vida y vida él mismo—, al que se accede a través de una previa apertura a la Revelación dada por la fe, reside la superioridad del cristianismo frente a la filosofía: “Dado que son ignorantes de Dios, y desde el principio se alejan de la justicia, en consecuencia, en todo lo demás van de

5 “Quin tu, repudiatis illis philosophorum praecepta quorum lectioni operam ac ingenium accommodas, ad imbibenda christiani dogmatis studia animum adicis?”

6 “Unde licet dicere philosophiae alios nomen usurpasse, nos vitam. Etenim ab his dari possunt praecepta vivendi qui ipsam (quod primum est) vivendi causam nesciunt?”

error en error” (Euquerio, 1990: ll. 706-708).⁷ Partiendo de la ignorancia de Cristo, la filosofía no conduce más que a la esclavitud; mientras que, partiendo de la verdad (que es obviamente concebida como una persona), del camino que conduce al Padre, y de la vida misma, el cristianismo conduciría a la libertad. Por eso, Euquerio sostiene que los filósofos son esclavos de los bienes de este mundo:

Así sucede que el fin de tales estudios es la vanidad. Si algunos, entre ellos, se dedican a cuestiones más honestas, es porque son siervos de la jactancia, y se esfuerzan por ella. En ellos incluso la ausencia de vicios no está privada de vicios; ellos son, como está escrito, los que saben de las cosas terrenas.⁸

Cuando Euquerio escribe esta epístola, existe ya una abundante literatura cristiana sobre la que se apoya y a la cual, en ocasiones de un modo explícito, reenvía. Al abordar el tema del vínculo entre Dios y el mundo, Euquerio hace un elenco de los grandes y santos hombres que de la filosofía y la sapiencia mundanas —la *saeculi philosophia*— pasaron a la fe. Clemente, obispo de Roma e inmediato sucesor de San Pedro, abandonó la nobleza, a la que por nacimiento pertenecía, y las artes liberales, y pasó a cultivar la verdadera justicia. Euquerio menciona a Gregorio el Taumaturgo, discípulo de Orígenes, que del saber pagano pasó a abrazar la *philosophia caelestis*. Dos de los Padres capadocios, Gregorio Nazianceno y Basilio de Cesarea, cierran el elenco de los espíritus filosóficos que se convirtieron al cristianismo

7 “*Ignorantes enim deum et statim ab exordio iustitiae declinantes, consequenti in cetera feruntur errore*”.

8 “*Sic fit postea ut studiorum talium finis sit vanitas. Si qui apud illos honestiora definiunt, huic iactantiae deserviunt, huic laborant. Ita apud eos non est vacua vitii abstinentia vitiorum; hi itaque sunt, sicut scriptum est, qui terrena sapiunt [Phil. 3, 19]*”.

(Euquerio, 1990: ll. 361-406). La polémica contra la filosofía había sido, en efecto, un punto central durante los primeros siglos de la Era Cristiana. Además del séptimo libro de las *Confesiones*, Euquerio parece tener presente las obras de San Jerónimo, San Juan Crisóstomo, San Justino Mártir, las *Sentencias* de Sexto Pitagórico, que habían sido traducidas pocas décadas antes por Tirannio Ruffino, y, sobre todo, el *De divinis institutionibus* y el *De opificio Dei* de Lactancio, de quien toma, como ha señalado Salvatore Pricoco, dos motivos centrales: “el de la íntima falsedad de la filosofía, incapaz, por eso, de dar normas de vida, y el de la ecuación entre conocimiento de Dios y justicia” (Euquerio, 1990: 215).

Un tema central en esta epístola es el amor a la vida. Este tema ilumina con especial claridad aquello que alguien como Euquerio —un hombre de la clase senatorial, culto, con conexiones políticas, y rico— encontraba de superior respecto a la filosofía en el cristianismo (1990: ll. 169-175):

Por cierto, el deseo de la vida [*cupiditas vitae*] es esto que nos vincula al amor de las cosas presentes. Por eso exhortamos a vivir a aquellos que aman la vida. Un verdadero argumento os persuadirá: esto es, que nosotros solicitamos de vosotros aquello que vosotros deseáis. Nosotros somos los embajadores de la vida que, aun exigua, vosotros amáis, y os insinuamos que la améis eterna.⁹

Es este amor a la vida el que lleva —paradójicamente— al desprecio del mundo. Si es natural y justo desear que aquello que se ama sea ilimitado y eterno, y el amor a los

9 “*Certe cupiditas vitae est istud, quod nos in dilectionem rei praesentis innexuit. Ergo amantes vitam hortamur ad vitam. Vera ratio est persuadendi, cum id poscitur ut impetremus a vobis quod concupiscitis. Pro vita, quam diligitis, legatione apud vos fungimus et hanc, quam etiam exiguum amatis, insinuamus ut ametis aeternam*”.

limitados bienes de la vida presente (riquezas, honor, fama, gloria) puede constituir un impedimento para la obtención de la vida eterna, entonces se impone despreciar estos bienes y esta vida: “es absurdo y contradictorio que el amor de la vida lleve al perjuicio de la vida” (Euquerio, 1990: ll. 185-187).¹⁰ Este es el punto central de la epístola, y también su aspecto más original, ya que aquí se cifra ese *contemptus mundi* que esta obra en buena medida inaugura como tópico literario.

Entre las motivaciones de este sentimiento de desprecio hacia el mundo se encuentra la idea de que se ha llegado ya al fin de los tiempos: “Nosotros hablamos de las riquezas de este mundo, cuando ya este mismo mundo se acerca a su fin, y se encuentra en el término de su curso” (Euquerio, 1990: ll. 605-607).¹¹ Las miserias que vemos a nuestro alrededor, las enfermedades, las invasiones, la inestabilidad de las instituciones, la decadencia general del orden que Euquerio no deja de notar, todo ello indica que estamos ante “la última edad del mundo”, que está “llena de males, como la vejez” (1990: ll. 612-613).¹² El siglo ha encanecido, y entre sus males no se encuentra solamente el hambre, la peste, la devastación, la guerra y los terrores, sino también el hecho de que las estaciones ya no sigan su curso, el clima cambie de un modo incontrolado, haya prodigios celestes y terremotos, los animales paran monstruos: “todo esto no son signos prodigiosos del tiempo, sino de su acercarse al fin” (1990: ll. 619-620).¹³

En esta decadencia general, que afecta no solo el orden humano sino también el orden natural, uno sola cosa aparece como positiva. El Imperio Romano ha cumplido

10 “*Absurdum quippe atque contrarium est, ut vitae detrimentum afferat amor vitae*”.

11 “*Dissipatas loquimur opes mundi, cum iam ipse mundus, ipse in finem suum vergens, spatiis agatur extremis*”.

12 “*Postrema mundi aetas referta est malis tamquam morbis senectus*”.

13 “*Quae omnia non adhuc procedentis prodigia sunt temporis, sed iam deficientis*”.

ya una función providencial. Ha unificado las naciones y los reinos bajo una misma ley y bajo una misma lengua. Ha facilitado así la manifestación unánime de la verdad: “Desde el surgimiento de sol hasta su ocaso, desde el septentrión hasta el mar, el nombre de Cristo resuena, y todas las partes del mundo concurren a la vida” (1990: ll. 561-563).¹⁴ Se trata de un providencialismo político de orígenes evidentemente agustinianos, y similar al que encontraremos, a inicios del siglo XIV, en Dante: “Un gran argumento de la misericordia divina es que, bajo César Octaviano, cuando las posesiones romanas alcanzaron su vértice, Dios se entregó a sí mismo a la tierra” (1990: ll. 565-568).¹⁵ Si bien en la línea de los argumentos desarrollados por San Agustín y por Pablo Orosio, en respuesta a las acusaciones de los paganos contra el cristianismo por haber supuestamente debilitado el poderío romano, estos argumentos de Euquerio habría que leerlos más bien —así lo sugiere Pricoco (Euquerio, 1990: 199)— como respuesta a un cierto sentimiento de catástrofe que se extendía por la Galia en la primera mitad del siglo V, y del que son testimonio obras como *De gubernatione Dei* de Salviano, el *Carmen de providentia*, el *Epigramma Paulini*, el *Commonitorium* de Oriencio de Auch, o el poema *Ad uxorem* de Próspero de Aquitania.

Es claro, ante un texto como éste, que si se hacen a un lado las creencias que ordenan la vida, los argumentos filosóficos pierden a la vez el aire en que respiran y la tierra de la que se sustentan: pierden, en suma y ya sin metáforas, su mismo significado filosófico. Cuando Euquerio cita *Filipenses* 3, 19 (“*qui terrena sapiunt*”) a propósito de la vanidad de aquellos estudios filosóficos que no se vuelven a la verdad, sino que

14 “*Inde est quod nunc terra a solis ortu et occasu, ab aquilioni et mari Christum resonat, quod ad vitam omnia mundi latera concurrunt*”.

15 “*Magnum ergo ex hoc divinae pietatis argumentum est, quod sub Caesare Octaviano, cum utique Romana possessio verticem tenuit, tunc se deus terris dedit*”.

se pierden en la jactancia y en las cosas de este mundo, está suponiendo la superación de la filosofía como aquella avara adhesión al conocimiento de las cosas terrenas condenada por San Pablo en el lugar citado, y, a la vez, opone esa filosofía superior a la filosofía —“*unde licet dicere philosophiae alios nomen usurpasse, nos vitam*”— ahora presentada, a través de la cita paulina, como enemiga de Cristo:

Muchos van zascandiles, de los que a menudo os hablaba (y ahora os hablo con lágrimas), enemigos de la Cruz de Cristo: su fin es la destrucción, su dios es el vientre, se glorían de lo que debería avergonzarlos, solo se ocupan de las cosas terrenas [*qui terrena sapiunt*]. Pero nosotros somos ciudadanos del cielo, y esperamos que del cielo venga el Salvador, nuestro Señor Jesucristo, que transformará nuestro cuerpo miserable, para que sea como Su propio cuerpo glorioso, y lo hará con la misma operación con la que puede sujetar a sí todas las cosas.¹⁶

El sentido de la superación cristiana de la filosofía encuentra evidentemente en este pasaje una de sus explícitas fuentes —no sin cierta paradoja— exquisitamente filosóficas. El estudio del pensamiento paulino es, pues, no menos importante —desde un punto de vista estrictamente filosófico— que el del platonismo que Euquerio recibe a través de la mediación agustiniana. Pero lo decisivo es que para Euquerio, como para la inmensa mayoría de los filósofos que nos precedieron, la vida según las enseñanzas

16 “*Multi enim ambulant, quos saepe dicebam vobis (nunc autem et flens dico) inimicos crucis Christi: quorum finis interitus: quorum Deus venter est: et gloria in confusione ipsorum, qui terrena sapiunt. Nostra autem conversatio in caelis est: unde etiam Salvatorem expectamus, Dominum nostrum Iesum Christum, qui reformabit corpus humilitatis nostrae, configuratum corpori claritatis suae, secundum operationem, qua etiam possit subiicere sibi omnia*”.

de Jesucristo representaba una indudable superación de los modelos de vida paganos presentados por las diversas sectas filosóficas (Gregory, 1988). Esas sectas no dejarían de ejercer en diversos momentos —muy en especial, en el Renacimiento y en la primera Modernidad, el epicureísmo y el estoicismo— una fascinación sobre la fantasía de los filósofos, produciendo de ese modo resurgimientos parciales de la religiosidad pagana, una religiosidad que, junto con algunas formas heréticas del cristianismo, acabaría signando la espiritualidad moderna, y, de ese modo, también aquello que se puede y no se puede proponer en sede historiográfica y filosófica. De ese resurgimiento de la religiosidad pagana —coincidente, si se quiere, con la invención de la filosofía como disciplina radicalmente autónoma en el período que aún llamamos “moderno”— depende la metodología que en sede historiográfica dio lugar a la escuela histórico-crítica; me refiero a las diversas hermenéuticas positivistas, y en sede filosófica a las hermenéuticas de la sospecha. Esas hermenéuticas, válidas en sí mismas, no están menos históricamente condicionadas que la hermenéutica de la fe a que adhieren la mayoría de los autores medievales (Bertelloni, 1980). Juzgar sus obras según los principios de las hermenéuticas positivistas implica asumir su intrínseca falsedad, esto es, su carácter históricamente superado; y, si no hay más que la vida-sin-más (lo cual, nótese bien, es una afirmación religiosa), y no hay, en consecuencia, más verdad que la verdad histórica, significa que ese pensamiento materialmente conservado en los textos patrísticos, medievales, renacentistas y modernos —y con él la entera fe cristiana— ha sido superado en sentido absoluto. Pero solo ha sido superado si se aceptan como verdaderos los principios metodológicos de las hermenéuticas mencionadas, que a su vez son verdaderos solo si lo son los principios filosófico-religiosos de los que lógicamente

dependen. Joseph Ratzinger (2011: 7) señaló estas cuestiones en el prólogo a la segunda parte de su *Jesús de Nazaret*, y lo que dijo respecto de la interpretación bíblica se aplica muy bien al estudio de la filosofía llamada medieval:

La hermenéutica positivista, de la que [la escuela histórico-crítica] toma su punto de partida, no es expresión de la única razón válida, que se ha encontrado definitivamente a sí misma, sino que constituye una determinada especie de racionalidad históricamente condicionada, capaz de correcciones e integraciones, y necesitada de ellas. Dicha exégesis ha de reconocer que una hermenéutica de la fe, desarrollada de manera correcta, es conforme al texto y puede unirse con una hermenéutica histórica consciente de sus propios límites para formar una totalidad metodológica.

Dicha totalidad solo puede formarse en la medida en que sean integrados en el estudio del texto filosófico también aquellos elementos —*in primis*, la fe misma como experiencia en cierto modo filosófica y fundadora de visiones filosóficas, y, luego, los documentos de la tradición y obviamente las Sagradas Escrituras— que, lejos de ser un ornamento del que se puede prescindir sin que el edificio se venga abajo, constituyen el fundamento de lo que la experiencia filosófica ha sido para nuestros no tan lejanos antepasados. Al fin y al cabo, esa hermenéutica de la fe no fue exclusiva de los Padres en general o de Euquerio en particular. Ella ha atravesado prácticamente toda la historia de la filosofía, oponiéndose repetidamente a eso que los filósofos del pasado llamaban “impiedad”, y que no parece diferir sustancialmente de cuanto afirman los diversos positivismos bajo un lenguaje menos científico que científicista. La encontramos también —y de nuevo en oposición a la ceguera de los

filósofos paganos— en un texto que puede enmarcarse polémicamente dentro del tópico de la miseria de la condición humana, el *De dignitate et excellentia hominis* de Giannozzo Manetti, exaltación no de la miseria, sino de la dignidad del hombre. Cuando se pregunta qué es el hombre, Manetti (1975: III, 3: 66) comenta que los filósofos, ciegos y alejados de la luz, sostuvieron que el hombre era un animal social y civil, dotado de racionalidad e inteligencia, pero que nosotros, los cristianos, sabemos que esa definición es limitada, porque hemos sido iluminados por las Sagradas Escrituras, que han explicado las profecías: los filósofos estaban presos de una mente clausurada en la mera corporalidad, que no podía ir más allá del plano natural; pero los cristianos —continúa Manetti— podemos ir más allá del plano natural, y así corregir, “con la ayuda de Dios” la limitada antropología de las filosofías paganas.¹⁷ Con Manetti estamos en pleno siglo XV, en el marco de una sensibilidad ya plenamente humanística, y, si se quiere, “moderna”. Pero el vínculo entre la filosofía pagana y la superación cristiana de la filosofía continúa siendo sustancialmente el mismo que en la epístola de Euquerio, que no casualmente sería revalorizada al final de ese siglo por otro humanista, Erasmo. Tanto en Euquerio cuanto en Manetti se trata —notémoslo nuevamente en esta sede conclusiva— de una superación cristiana de la filosofía para realizar una vida filosófica más

17 *"Hominem animal sociale et civile, rationis et intelligentie capax, ab errantibus luscis et cecutientibus philosophis definitum esse novimus. Nos igitur, quibus occultum et abstrusum Veritatis lumen ex divinis sacrarum scripturarum oraculis illustratum evidenter apparuit, hanc ipsam qualiscunque est gentilium et ethnicorum hominum descriptionem etiam atque etiam considerantes non usquequaque perfectam esse comperimus. Nam cum eos mentem suam fragili quidem et tenebroso propriorum corporum domicilio illigatam nec ullo nisi naturali dumtaxat lumine sustentatam possedisse, atque propterea reconditam quandam magnarum rerum obscuritatem humanis disputationibus penitus et omnino assequi non potuissent intelligeremus, supernaturali et divino splendore fulciti et adiuti, in hunc certe modum corrigere et sic emendare audebimus".*

verdadera, y no de una oposición entre una fe representada como subjetivo gesto de la voluntad o como afección sentimental y una razón hipostatizada que se identificaría con una práctica filosófica sustancialmente reducida a los juegos argumentales y a la resolución de problemas más bien tecnicísticos que técnicos. Podemos detenernos en este punto. Valgan las reflexiones que aquí, entrelazadas con ya lejanos recuerdos, obsequio al profesor Bertelloni como signo de un diálogo filosófico constante que ha sabido atravesar ya casi veinte años.

Bibliografía

- Bertelloni, F. (1980). Fe y razón. *Escritos de filosofía*, núm. 3, pp. 53-69.
- Berti, E. (2010). *Sumphilosophiein. La vita nell'Accademia di Platone*. Bari, Laterza.
- Bréhier, É. (1953). *La filosofía de Plotino*. Trad. L. Piossek Prebisch. Buenos Aires, Sudamericana.
- Cappelli, G. (ed.) (2006). *La dignidad y la miseria del hombre en el pensamiento europeo / La dignità e la miseria dell'uomo nel pensiero europeo*. Roma, Salerno Editrice.
- Dodds, E. R. (1975). *Paganos y cristianos en una época de angustia*. Trad. J. Valiente Malla. Madrid, Ediciones Cristiandad.
- Erasmus de Rotterdam (1999). *Del desprecio del mundo*. Milán, Silvio Berlusconi Editore.
- Eucherio di Lione (1990). *Il rifiuto del mondo. De contemptu mundi*. A cura di S. Pricoco. Florencia, Nardini.
- Gigon, O. (1970). *La cultura antigua y el cristianismo*. Trad. M. Carrión Gútiérrez. Madrid, Gredos.
- Gregory, T. (1988). Forme di conoscenza e ideali del sapere nella cultura medievale. *Archives internationales d'histoire des sciences*, núm. 38, pp. 189-242.
- Hadot, P. (2014). *Discours et mode de vie philosophique*. París, Les Belles Lettres.

- _____ (2015). *Exercices spirituels et philosophie antique*. París, Albin Michel.
- Manetti, G. (1975). *Ianotii Manetti De dignitate et excellentia hominis*. Edición: E. R. Leonard. Padua, Antenore.
- _____ (2018). *Dignità ed eccellenza dell'uomo*. Edición: G. Marcellino. Introducción: S. U. Baldassarri. Florencia - Milán, Bompiani.
- Marrou, H.-I. (2016). *Sant'Agostino e la fine della cultura antica*. Edición: C. Marabelli y A. Tombolini. Editorial: C. Marabelli. Milán, Jaca Book.
- Piaia, G. (2015). Il "morosofo" e la morte. In margine al *Funus* erasmiano. *Sapienza e fillia. Per una storia intellettuale del Rinascimento europeo*, pp. 78-88. Pisa, Edizioni della Normale - Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento.
- Pieper, J. (1970). *El ocio y la vida intelectual*. Trad. A. Pérez Masegosa, M. Salcedo, L. García Ortega y R. Cercós. Madrid, Rialp.

Capítulo 16

Sobre la *civilis pax seu tranquillitas* en Marsilio de Padova*

Gregorio Piaia

Traducción de Mariano Pérez Carrasco

El tema de la paz es recurrente en los difíciles y convulsos sucesos políticos de la Italia centro-septentrional en un período, el comprendido entre los últimos años del *Duecento* y los primeros decenios del *Trecento*, signado por las luchas intestinas, la transición del régimen comunal al señorial y las últimas intervenciones en suelo italiano por parte del Sacro Imperio Romano, en la persona de Enrique VII de Luxemburgo (1311-1313) y luego de Ludovico IV de Baviera (1327-1330). De este último, como es sabido, Marsilio fue colaborador no solo en el plano doctrinal (hoy diríamos ideológico), sino también en el operativo, ocupando por algunos

* Además de por una larga amistad, estoy ligado a Francisco Bertelloni por el común interés por un autor, Marsilio de Padua, que ha ejercido una profunda influencia en la evolución del pensamiento filosófico-político. A Marsilio, el amigo Francisco ha dedicado una amplia serie de trabajos que van desde el estudio de los conceptos de causa, naturaleza, *lex, civitas*, a temas como la *donatio Constantini*, el averroísmo político y la crítica de Francisco Suárez al "monismo" marsiliano. Recuerdo aquí en especial nuestra colaboración en los textos introductorios a la traducción portuguesa del *Defensor pacis*, al cuidado del colega y amigo José Antônio Camargo Rodrigues de Souza, aparecida en Petrópolis en la editorial Vozes en 1997.

meses el cargo de *iudex clericorum et administrator episcopatus Mediolanensis pro regia maiestate*, o sea, administrador de la diócesis de Milán (1327), y luego vicario imperial en Roma, donde, sin embargo, su presencia no está atestada antes de marzo de 1328 (Cadili, 2005-2006; Briguglia, 2013: 60).¹

Sobre la noción de *pax* en Marsilio existe ya una literatura específica, dentro del ámbito más general del tema de la paz (y de la guerra) entre el medioevo y la primera edad moderna (Kusch, 1955; Vasoli, 1975: 43-56; Ghisalberti, 1990; Merlo, 2003; Rossi, 2005: 45). Pero vale la pena retornar sobre el tema, dada su intrínseca ambivalencia (o, mejor, ambigüedad): si la “defensa de la paz”, presupuesto de la *sufficiencia vite*, cumple un rol fundante en la economía general del pensamiento filosófico-político marsiliano, no se debe olvidar que en el *Defensor pacis* la rigurosa estructura teórica de la I *dictio*, fundamentada en la *scientia* entendida en sentido aristotélico, está vivificada (y también orientada) por precisas elecciones de campo. Eso hace a la obra aún más “moderna” a nuestros ojos, pero se corre también el riesgo de soslayar un dato incontestable: el *Defensor pacis* no nace como un aséptico tratado doctrinal, que pretende analizar en sí y por sí el problema de la convivencia humana y de las relaciones de poder, sino que es una auténtica “máquina de guerra”, o, más bien, un *dossier* de argumentaciones (filosóficas en la I *dictio*, teológicas en la II) recogidas y elaboradas para sostener la causa de Ludovico el Bávvaro en su conflicto con el pontífice Juan XXII.

1 Es, por eso, improbable que Marsilio estuviese presente en la coronación de Ludovico el Bávvaro, que tuviera lugar en Roma el 18 de enero de 1328 y fuera representada por Peter von Cornelius (1783-1867) en uno de los frescos que en el *Hofgarten* de Múnich celebran la dinastía de los Wittelsbach. Entre los personajes de la corte que asisten a la ceremonia se encuentra allí, en segundo plano, un hombre en hábitos civiles, con la cabeza descubierta, que se acaricia la barba con gesto meditabundo: se trata, con toda verosimilitud, de Marsilio.

Preservar la paz; esa es la finalidad de la obra maestra de Marsilio, que es proclamada ya en el título y es confirmada en la cita colocada al inicio, a modo de exergo. La obra se abre, en efecto, con un pasaje de las *Variae* (I, 1) de Casiodoro (siglo VI), en el que se exalta la paz como bien supremo de las naciones (“todos los reinos deben desear la paz en la cual los pueblos progresan, y en la que está custodiado el bien de las poblaciones. Ella, de hecho, es la noble madre de las buenas artes [...]”). Marsilio subraya que sin el bien de la paz es imposible conseguir la *sufficiencia vite*, o sea, la “vida digna del ser humano”, que realice todas sus potencialidades, y prosigue con una cita del libro de Job (“estate en paz y tendrás los mejores frutos”) y con una serie de pasajes tomados de los Evangelios sobre el mismo tema (“gloria a Dios y paz en la tierra a los hombres de buena voluntad”, “Jesús vino, se sentó en medio de los discípulos y dijo: ‘La paz sea con vosotros’, ‘Estad en paz entre vosotros’”) (Marsilio, 2001, I, I, 1: 2-5).

Dos observaciones pueden hacerse a propósito de este prólogo. Ante todo, la referencia a Casiodoro tiene un notable valor simbólico, en cuanto sugiere entre líneas una correspondencia entre el prestigioso autor cristiano (uno de los “maestros del medioevo”, ministro del rey ostrogodo Teodorico y de sus sucesores), y nuestro Marsilio, también él itálico y que a su vez pretende proponerse como consejero en la corte de Ludovico el Bávaro, a quien se dirigirá con gran énfasis en el sucesivo parágrafo 6. En segundo lugar, la insistencia en referirse a los Evangelios es un primer signo de la preferencia que en la II *dictio* el Padovano mostrará hacia el Nuevo Testamento, mientras que los sostenedores de las doctrinas teocráticas solían referirse al Antiguo Testamento, rico de ejemplos sobre el vínculo entre sacerdocio y realeza.

La enrarecida atmósfera espiritual de esta página introductoria se disuelve, sin embargo, rápidamente, y el discurso cambia de registro, ya que en el párrafo siguiente Marsilio parte de un principio aristotélico (“los contrarios producen otros contrarios”: *Política*, V, 8, 1307b 29-30) para constatar que “de la discordia, que es el contrario de la paz, derivan frutos muy nocivos para las comunidades políticas”. Un ejemplo concreto de este principio general es ofrecido por las tristes condiciones en que se encuentra el *Ytalicum regnum*, “lacerado, casi destruido, por la discordia” y sometido a la “dura esclavitud de la tiranía”, o sea a las injerencias del legado papal, que se apoyaba en las ciudades de la parte güelfa. Luego de este cuadro pintado con colores oscuros, capaces de suscitar la atención del lector, Marsilio imprime a su discurso un desarrollo rigurosamente “científico”, como es propio de un *magister*. Para los escolásticos la *scientia* era, aristotélicamente, conocimiento de las causas (*scire per causas*), y tal método es aplicado por Marsilio de un modo sistemático al problema de la discordia civil. Aristóteles, *philosophorum eximius*, ha analizado ya en el libro v de la *Política* las diversas causas que suelen llevar a la ruina a las ciudades y a los reinos; queda, sin embargo, por examinar una cierta causa *singularis et occulta valde y vehementer contagiosa*, que ni el Estagirita ni los otros filósofos griegos tuvieron la oportunidad de estudiar, por el simple motivo de que apareció algunos siglos después y no era previsible en el plano racional. Tal causa consiste en

una cierta suposición (fruto de una perversa convulsión) que será explicada más adelante y que fue aducida —cuando se presentó la ocasión— haciéndola derivar del efecto milagroso [o sea, la Encarnación de Cristo] producido por la causa suprema mucho tiempo luego de Aristóteles, más allá de la posibili-

dad ínsita en la naturaleza inferior [o sea, el mundo terreno o sublunar] y la habitual acción de las causas en las cosas.²

En línea con este enfoque riguroso, el Padovano confiere a su discurso un carácter estrictamente filosófico, por el cual la terminología técnica adoptada (*effectus mirabilis, suprema causa, natura inferior...*) corre el riesgo de complicar el sentido de un mensaje que en realidad es muy simple: los sostenedores de la *plenitudo potestatis* —o sea, de la doctrina teocrática, que atribuía al pontífice la “plenitud del poder” tanto en el plano espiritual cuanto en el político— han explotado indebidamente la venida de Cristo, evento milagroso por excelencia, difundiendo una doctrina “sofística” que, bajo la falsa apariencia de la respetabilidad y del beneficio compromete aquel bien supremo que es la *pax seu tranquillitas* de la entera comunidad cristiana, y en particular del *Regnum Ytalicum*. Debe notarse que Marsilio referirá explícitamente la tesis teocrática (definida *perniciosa pestis*) solo al final de la I *dictio*, o sea luego de haber completado un tratamiento que pretende mostrarse con todas las pompas de la objetividad y del rigor científico (Marsilio 2001, I, I, 19: 258-279). Se trata de una hábil elección estratégica, que procura garantizar a la polémica antipapal de la II *dictio* un sólido fundamento teórico.

Este fundamento teórico es recordado brevemente en el capítulo conclusivo del *Defensor pacis*, que no casualmente se inspira en el título de la obra y desarrolla la contraposición entre la paz y la lid (*lis*), que es su opuesto. Vale la

2 Marsilio 2001, I, I, 3: 6-9: “*Est enim hec et fuit opinio perversa quedam in posteris explicanda nobis, occasionaliter autem sumpta, ex effectu mirabili post Aristotelis tempora dudum a suprema causa producta, preter inferioris nature possibilitatem et causarum solitam actionem in rebus*”. La traducción italiana (que retraducimos al castellano) es mía y se aleja de la aquí citada, muy literal pero poco clara.

pena recordar esta última parte del camino realizado por Marsilio, en parte también porque no suele concitar la atención de los estudiosos por su carácter de resumen, al igual que la entera *dictio* III. Encontramos aquí el diseño inicial, centrado en la búsqueda de las “causas” tanto de la paz cuanto de la discordia, que podemos comparar a las dos caras de una misma medalla. Junto al concepto de “causa” se resaltan otros conceptos, ya que el tratamiento no se ocupa solo de la etiología, sino también de la terapia y del correcto estilo de vida, para usar el lenguaje médico (no hay que olvidar que Marsilio era un *physicus*). He aquí la *pars principans*, esto es, “el gobernante (trátase de un único hombre o de varios)”, es el único a quien compete “la autoridad de dar órdenes a la multitud de los súbditos” y de hacer respetar las leyes positivas, que se pueden modificar solo “con el consenso de la multitud y del legislador”. La reglamentación de los actos humanos garantiza así el mantenimiento de la “paz o tranquilidad civil”, cuya ausencia no solo compromete la *sufficiencia vite* en este mundo, sino que también dispone mal para la beatitud eterna (Marsilio 2001, III, III: 1220-1223). Esta síntesis conclusiva resulta más clara si regresamos a algunos puntos neurálgicos del recorrido teórico desarrollado en el *Defensor pacis* y que se pueden sintetizar del siguiente modo:

1. La tarea de regular los actos que en esta vida terrena (*pro statu presentis seculi*) pueden ofender a los miembros de una comunidad política corresponde a los gobernantes, o sea a la *pars iudicialis seu principans et consiliativa* (Marsilio 2001, I, v, 7: 48-49).
2. Ningún gobernante, por justo o virtuoso que sea, puede gobernar sin las leyes. Siguiendo a Aristóteles, Marsilio proclama que “es conveniente para los gobernantes estar regulados por la ley antes que emanar

sentencias civiles (*iudicia civilia*) según el propio arbitrio” (I, XI, 7: 124-125).

3. Tomada en su significado más propio, la ley civil es tal en cuanto está vinculada a un “precepto coactivo (*preceptum coactivum*) por una punición o un premio otorgados en esta vida (*in presenti seculo*)”; por consiguiente, “no todos los conocimientos verdaderos de las cosas justas y ventajosas para la comunidad civil son leyes, a menos que haya sido emanada una orden coactiva para su obediencia”. Viceversa, también “conocimientos falsos de lo que es justo y ventajoso” pueden transformarse en leyes (aunque “imperfectas”) si son acompañadas por el poder coercitivo: se trata del llamado “positivismo jurídico” de Marsilio, que representa una novedad respecto a sus contemporáneos y termina por descolocar completamente a los sostenedores de la teocracia (I, x, 4-5: 102-105).
4. Refiriéndose siempre a Aristóteles, Marsilio proclama con claridad que “el legislador o causa eficiente primera y específica de la ley es el pueblo, o el entero cuerpo de los ciudadanos (*civium universitatem*), o su parte prevalente (*aut eius valenciorem partem*)”; esta última es entendida “como cantidad y calidad de las personas (*quantitate personarum et qualitate*) en la comunidad política por la cual ha sido emanada una ley” (I, XII, 3: 130-131).
5. Análogamente, “el poder efectivo de instituir el gobierno o de elegirlo (*potestatem factivam institutionis principatus seu electionis ipsius*) corresponde al legislador o al entero cuerpo de los ciudadanos”, al cual “corresponde también el derecho de corregir el go-

bierno o de deponerlo, si es ventajoso para el bien común” (I, xv, 2: 76-177).

6. El clero (*pars sacerdotalis*) es solamente uno de los estamentos que componen la ciudad o reino, y su “causa final” es exclusivamente espiritual, y por lo tanto proyectada en la dimensión ultraterrena. De hecho, “el fin del sacerdocio consiste en la educación de los hombres y en la enseñanza de aquellas cosas que, según la ley evangélica, es necesario creer, hacer u omitir (*credere, agere vel omittere*) para conseguir la salvación eterna y para evitar la perdición eterna” (I, vi, 8: 66-67).
7. Se sigue (también sobre la base de los “consejos y ejemplos de Cristo” contenidos en los Evangelios y comentados por los doctores de la Iglesia) que “ni el obispo de Roma ni ningún otro obispo, o presbítero, o clérigo está dotado de [...] autoridad alguna coactiva o de poder de gobierno (*nullum coactivum principatum seu iurisdictionem contenciosam*) y con mayor razón no puede reivindicar o atribuirse la suprema autoridad sobre todos los clérigos y los laicos” (II, iv: 324-325: es el título del capítulo).

En este punto, el círculo se cierra: haciendo a un lado los núcleos teóricos dejados en suspenso o mal definidos (como la relación entre el *legislator* de la I *dictio* y el *legislator humanus superiore carens* de la II *dictio*), es claro que la salvaguardia de la paz en la *civitas seu regnum* exige que todas las *partes* sociales (comprendido el clero) estén sometidas a la jurisdicción civil, esto es, a la legislación positiva. En consecuencia, la doctrina teocrática es desarmada a la base. Es, sin embargo, interesante notar cómo Marsilio, para reconocerle a la *pars sacerdotalis* un cierto rol, si no un poder, establece un

estrecho vínculo entre el surgir de las religiones y la salvaguardia de la *pax* (aquella *pax* que justamente la religión cristiana, mal entendida, corre el riesgo de comprometer). Examinando el origen y la función de las varias *partes* que componen la *civitas*, el Padovano se detiene en la figura del sacerdote y en el rol de la religión, cuya necesidad (o, más bien, “causa”) no es evidente como en el caso de los otros componentes de la vida asociada, aunque, de hecho, “todos los pueblos se encontraron de acuerdo en esto: que es conveniente establecer el sacerdocio para el culto y la veneración de Dios, y que, en consecuencia, de allí surge una ventaja (*commodum*) para la vida presente y futura” (I, v, 10: 50-53). Y son justamente los efectos positivos de la práctica religiosa los que Marsilio desea subrayar aquí, apelando a los antiguos griegos (y, en consecuencia, a los paganos), para poner la cuestión dentro de coordenadas “naturales” e históricas, escapando así a las interferencias de impronta teocrática que inevitablemente se habrían insinuado si el punto de partida hubiese sido la religión cristiana:

Pero, más allá de las causas de la imposición de leyes religiosas, causas que son creídas sin demostración, los filósofos (*philosophantes*), entre los cuales se encuentran Hesíodo, Pitágoras y muchos otros antiguos, oportunamente han dirigido la atención a menudo a otra causa de transmisión de las leyes divinas y de las religiones, causa casi necesaria en esta vida. Y ella consistía en la bondad de las acciones humanas privadas y civiles, de la que depende casi toda la paz de las comunidades políticas (*quies seu tranquillitas communitatum*) y la vida digna de ser vivida de este modo (*et demum sufficiens vita praesentis seculi*). De hecho, si bien algunos filósofos, inventores de tales leyes y religiones, no pensaron y no creyeron en la resurrección de

los hombres y en la vida eterna, sin embargo, la imaginaron y la representaron como existente, como si en ella hubiese alegría y dolores, según el tipo de acciones de los hombres en esta vida; así impulsaban a los hombres al respeto y al temor de Dios, al deseo de evitar los vicios y de cultivar las virtudes. (I, v, 11: 52-53)

La religión, en consecuencia, como disuasorio, que por miedo de las puniciones en el más allá impulsa “a acciones virtuosas de piedad y de misericordia”, haciendo cesar *multe contenciones et iniurie* y volviendo así menos difícil el mantenimiento de la *pax seu tranquillitas civitatum*. De allí la práctica de ordenar sacerdotes no a cualquier persona, sino a “ciudadanos virtuosos y de reconocidas cualidades que provenían de cargos militares, judiciales o deliberativos”, y que a tal fin habían renunciado “a las ocupaciones de esta vida” (I, v, 11-13: 54-57). Después de esta amplia digresión, solo en el final de capítulo Marsilio contrapone la verdadera religión, fundada sobre la Sagrada Biblia, a todas las otras religiones, que “no han comprendido bien a Dios (*non recte senserunt de Deo*), ya que han seguido la mente humana (*humanum ingenium*) y los falsos profetas y los maestros de errores”. La conclusión, en verdad, suena ambigua: “Sin embargo, hemos hablado de sus ritos para que fuera más clara su diferencia con el verdadero sacerdocio, el de los cristianos, y la necesidad de la parte sacerdotal en las comunidades políticas” (I, v, 14: 56-57). En realidad, entre líneas es evidente el contraste entre la elevada cualidad de los sacerdotes paganos y las desviaciones de los actuales hombres de Iglesia (comenzando por el *romanus episcopus vocatus papa*), mientras que la insistencia sobre la *sacerdotalis partis necessitas*, prescindiendo de la misma revelación cristiana, debe ser leída como un ulterior argumento en favor de la exigencia de que la Iglesia, para salvaguardar la paz civil, renuncie

a la *plenitudo potestatis* y adecúe su conducta “política” a la de todas las otras religiones, aunque reconociendo que en el plano espiritual es la portadora de la verdad: más que a una perspectiva plenamente filosófica, de tipo “racionalista”, nos encontraríamos frente al uso político e instrumental de la religión como institución social.

Con esta última consideración tocamos una de las cuestiones más discutidas y fascinantes: la inspiración racionalista (y no solo “científica” en sentido aristotélico) del pensamiento marsiliano, que, por un lado, parece vincularse con la teoría del origen político de las religiones, que desembocará en el libertinismo erudito del *Seicento*, y, por otro lado, plantea el problema de la relación con el averroísmo latino y en consecuencia con el mismo Averroes. En este debate ha intervenido también el amigo Francisco Bertelloni, que ha aducido las páginas supramencionadas como prueba (junto a otras) de una orientación filosófica que con justicia se podría definir “averroísmo político” (Bertelloni, 2011: 488-493). Por mi parte, ya tuve la oportunidad de tomar distancia de tal categoría historiográfica, cuya génesis, completamente moderna, presenta fuertes motivaciones ideológicas (Piaia, 1984 y 2018). Debe, de todos modos, reconocerse que el análisis desarrollado por Bertelloni es muy riguroso y puntual, lo que me induce a acoger la hipótesis de que en la trama teórica (filosófica y teológica) del *Defensor pacis* haya insertados también elementos de sabor averroísta, llegados a Marsilio por vías desconocidas. Otra cosa es, sin embargo, usar la fórmula “averroísmo político”, que tiene un peso específico muy distinto: en el uso corriente los *-ismos*, se sabe, refieren a un sistema doctrinal construido de manera orgánica y coherente, y es en ese sentido que han ocupado un puesto de primer plano en el trabajo histórico-filosófico, hasta sobreponerse, como una etiqueta, a la individualidad del autor y a la especificidad de su obra.

Entonces nos preguntamos: en el caso de Marsilio, ¿hasta qué punto es metodológicamente aceptable elevar también los expedientes tácticos (no olvidemos que la obra fue concebida como una “máquina de guerra”) a principios teóricos, hasta construir una precisa orientación especulativa, el “averroísmo político”, que presenta después de todo una fuerte valencia ideológica?

Es tiempo de que pasemos a la conclusión. Del cuadro hasta aquí presentado pareciera que el discurso de Marsilio sobre la paz no tuviera dobleces, al punto que él reconoce a la religión una función civil precisa, junto a la que le es propia y que atañe a la *felicitas celestis*. Pero se trata, justamente, de un “discurso”, aunque estratégicamente bien construido. En efecto, si buscamos cambiar el punto de observación desde el plano teórico al plano histórico-concreto, o bien, del choque de los “máximos sistemas” al contexto del cual Marsilio proviene, el cuadro está lejos de ser lineal, y afloran las contradicciones y las ambigüedades, o, al menos, las perplejidades. Es sabido que Marsilio, aun proviniendo de un *comune* güelfo como Padua, que estaba amenazado por el expansionismo de Cangrande della Scala, en el abril de 1319 se había dirigido a Carlo de La Marche, futuro rey de Francia, para proponerle encabezar la liga gibelina, cuyos mayores exponentes eran Mateo Visconti y el mismo Cangrande. Una clara toma de partido que opone a Marsilio a Juan XXII, quien un año antes (el 5 de abril del 1318) había reservado al Padovano un canonicato, y al día siguiente había excomunicado a Mateo Visconti (Pincin, 1967: 34-35). Y es una toma de partido que malquista a Marsilio también con su amigo Albertino Mussato, quien, en septiembre de 1319, cuando Cangrande ya había iniciado el asedio de Padua, fue enviado en misión diplomática para pedir ayuda a las ciudades güelfas de Bolonia, Florencia y Siena (Marangon, 1977: 95-96 y 107-115;

Gianola, 1999: xxxi; Collodo, 2012: 49-52). Tomas de posición obviamente legítimas, tanto la de Marsilio cuanto la de Albertino, que, sin embargo, echan sombras sobre la “neutralidad científica” con la cual, de aquí a un año, Marsilio pretende cubrir su discurso en defensa de la paz.

Pero la política expansionista de Cangrande, a quien ciertamente no se podía atribuir el epíteto de *defensor pacis*, no amenazaba solo a Padua. En análogas condiciones se encontraba también otra ciudad güelfa del área véneta, Treviso, en defensa de la cual toma partido otro intelectual de aquel tiempo, Nicolò de’ Rossi, que presenta singulares analogías con nuestro Marsilio: nacido entre 1290 y 1295, en 1317 se había graduado en leyes en Bolonia, y el año sucesivo había sido contratado para enseñar derecho civil en el Estudio trevisano. Hacia el fin de ese mismo año 1318 formó parte de la embajada enviada por la ciudad de Treviso a Federico de Austria para pedir ayuda contra Cangrande della Scala (Brugnolo, 1974-1977: II, 3-4). Al igual que Marsilio, pues, también Nicolò alterna la enseñanza universitaria con las misiones diplomáticas, empuñando al mismo tiempo la pluma para defender la causa de su ciudad, no con un voluminoso tratado, sino con una densa serie de sonetos políticos, que en su *Canzoniere* se encuentran junto a aquellos de argumento amoroso, gnómico, religioso y burlesco. Temas recurrentes de los sonetos políticos, que datan de los años 1318-1328 (los mismos de más ferviente compromiso político de Marsilio), son el deplorar las discordias internas que laceran la ciudad de Treviso, la denuncia de los intentos expansionistas de Cangrande, las apelaciones a la condesa Beatrice, viuda de Enrique, conde de Gorizia, a quien Treviso se había dado en 1318 para liberarse del asedio de Ugucione della Faggiola, capitán general de Cangrande; y luego las invocaciones al “santísimo papa” Juan XXII, que suenan extrañas a los oídos de los estudiosos de Marsilio,

habituaados a las invectivas contra el pontífice. “Santo Papa, envíanos al buen Roberto [de Anjou], / que destruya la herejía de los Lombardos, / desenfrenada solo porque tú tardas demasiado” (“*Santo Papa, mandaci il bon Roberto [d’Angiò], / che struga la eresia dig [= dei] Lombardi, / sfrenata sol perché tu troppo tardi*”): así concluye el soneto 211, fechable tal vez en 1323, que traza un cuadro desolador de la situación, con los grandes señores gibelinos (los Visconti de Milán, los Este de Ferrara, los Bonaccolsi de Mantua y los Scalígeros de Verona) que por poco “no extienden su potente ala / por toda Italia de este lado de los montes” (“*non extendon la sua posente ala / per tuta Italia di ça da’ monti*”), mientras los güelfos son traicionados por los reyes, duques y condes, y las ciudades gobernadas por los “*popolari*” están expuestas a la inconstancia de las tropas mercenarias (Brugnolo, 1974-1977: I, 110). Nicolò no tiene dudas en considerar heréticos a los gibelinos (“Todo aquel que se aleja de la Iglesia / debe ser punido como patarino...” [“*Chiunque da la Glesia se diparte / punire si dee come patarino...*”]) y exhorta al papa a coronar a su “*figliuolo*” Roberto de Anjou; y no faltan referencias a la vecina Padua, con la cual Treviso ha establecido una liga (junto con “*furlani*” y “*todeschi*”) para hacer frente a “*misèr Kane*”, o sea a Cangrande, aunque luego Nicolò se lamenta porque Padua, al igual que Roberto de Anjou, “no nos socorre ni sigue...” (“*non çi secorre né segue...*”) (Brugnolo, 1974-1977: I, 117, 120, 163 y 164). Nos encontramos, pues, frente a la otra cara de la medalla, aunque esta “cara” encuentra solo una expresión poética y no doctrinal como en el caso de Marsilio, y es una cara en la cual afloran vistosamente aquellas tomas de partido, políticas e ideológicas, que, como se notaba al inicio, guían y condicionan las elecciones teóricas.

En este punto me permito algunas consideraciones personales. El caso de Marsilio es una confirmación, si fuese necesaria, del hecho de que todos están de acuerdo en el

valor universal de la paz, pero que luego las posiciones divergen en las vías que conducen a ella, incluso cuando se parte de una base teórica común, que en el caso de los autores tardomedievales está representada por Aristóteles, el *Philosophus* por antonomasia (Lanza, 2004). Se puede objetar que esta disparidad de visiones nace de los diferentes contextos históricos y políticos y de las diferentes historias personales, y es verdad; pero entonces tenemos que reconocer, con realismo, que en el plano histórico-concreto no existe *la* paz, sino que la paz siempre está “adjetivada”, aunque no siempre de un modo evidente. Está la *pax* mística de santa Catalina de Siena, con su “doble faz de una acalorada búsqueda de paz del intelecto y del corazón en Dios, y de una dolorosa atención a las cambiantes vicisitudes de la paz terrena, del total repudio de la violencia, de las matanzas, de la sangre, de las guerras de ciudades, de países, de facciones políticas y religiosas” (Petrocchi, 1975: 11). Y está la paz como era entendida por Dante en su teoría de los “dos soles”, donde “la lúcida definición de la paz humana y de su necesidad para la actualización del intelecto”, perseguida “con la razón aristotélica y los *philosophica documenta*”, convive con la “otra paz, la otra felicidad que los *documenta spiritualia* prometen a los fieles de Cristo. Aquella paz, tan lejana de la feroz ‘*aiola*’ de las luchas terrenas, triunfante en el luminoso esplendor de los últimos cantos del *Paradiso*” (Vasoli, 1975: 43).

Volviendo a nuestro Marsilio, su *pax* imperial y gibelina no corresponde, por cierto, a la *pax* a que miraba el amigo y coterráneo Albertino Mussato y es lo opuesto a la *pax* columbrada en la vecina Treviso por el buen Nicolò de’ Rossi. Si, luego, nos colocamos en una perspectiva más general, o bien, de largo plazo, vemos que antiguamente se había impuesto por largo tiempo la *pax* romana, en la Edad Moderna tuvieron lugar la *pax* hispánica, la otomana y luego

la británica; en tiempos más recientes hemos tenido la *pax* soviética y la *pax* americana, mañana tendremos la *pax* china... Sea dicho con respeto —*con buona pace*— de quien cree en el proyecto de instaurar en este mundo la paz en sí y por sí, sin adjetivos. En este punto podemos preguntarnos si, trasladado a nuestros días, Marsilio habría tomado partido por las multicolores banderas del pacifismo a ultranza, sin condiciones y sin “peros”. Diría que sí: por convicción, ciertamente, pero también (y sobre todo) por un preciso cálculo político.

Bibliografia

- Bertelloni, F. (2011). La filosofia explica la revelación. Sobre el ‘averroismo político’ en el *Defensor pacis* de Marsilio de Padua. *Educação e Filosofia*, 25, n. 50, 475-500. Uberlândia.
- Briguglia, G. (2013). *Marsilio da Padova*. Roma, Carocci.
- Brunolo, F. (1974-1977). *Il Canzoniere di Nicolò de' Rossi*, vol. 2. Padova, Antenore.
- Cadili, A. (2005-2006). Marsilio da Padova amministratore della Chiesa ambrosiana. *Il pensiero politico medievale*, núm. 3-4, pp. 193-225.
- Collodo, S. (2012). Scienze della natura e ricerca politica: la *civitas* terrena nel *Defensor pacis* di Marsilio da Padova. Collodo, S. y Simonetti, R., *Filosofia naturale e scienze dell'esperienza fra medioevo e umanesimo. Studi su Marsilio da Padova, Leon Battista Alberti, Michele Savonarola*, pp. 13-238. Treviso, Antilia.
- Dessi, R. M. (2004). Pratiche della parola di pace nella storia dell'Italia urbana. *Pace e guerra nel basso medioevo. Atti del XL Convegno storico internazionale, Todi, 12-14 ottobre 2003*, pp. 271-312. Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto medioevo (“Pratiques de la parole de paix dans l'histoire de l'Italie urbaine”. *Prêcher la paix et discipliner la société. Italie, France, Angleterre (XIIIe-XVe siècles)*, études réunies par R.M. Dessi, pp. 246-278. Turnhout, Brepols, 2005).
- Ghisalberti, A. (1990). L'aspirazione alla pace come fondamento della politica in Marsilio da Padova. In *Homo sapiens, homo humanus*, a cura di G. Tarugi, vol. I: *La cultura italiana tra il passato ed il presente in un disegno di pace universale*, pp. 65-77. Firenze, Olschki.

- Gianola, G.M. (1999). Introduzione. Albertini Muxati *De obsidione domini Canis Grandis de Verona ante civitatem Paduanam*, edidit G. M. Gianola, I-CXCI. Patavii, in aedibus Antenoreis.
- Kusch, H. (1955). Friede als Ausgangspunkt der Staatstheorie des Marsilius von Padua. Zur Aristotelesrezeption im Mittelalter. *Das Altertum*, núm. 1, pp. 116-125.
- Lanza, L. (2004). Guerra e pace in Aristotele: alcune riflessioni sui commenti medievali alla *Politica*. *Pace e guerra nel basso medioevo. Atti del XL Convegno storico internazionale, Todi, 12-14 ottobre 2003*, pp. 53-77. Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto medioevo.
- Marangon, P. (1977). Marsilio tra preumanesimo e cultura delle arti. Ricerca sulle fonti padovane del discorso del "Defensor pacis". *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale*, núm. 3, pp. 89-119.
- Marsilio da Padova (2001). *Il difensore della pace*. Introd. M. Fumagalli Beonio Brocchieri, trad. e note M. Conetti, C. Fiocchi, S. Radice, S. Simonetta, testo latino a fronte. Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, vol. 2.
- Merlo, M. (2003). Pace, guerra e identità della comunità politica in Marsilio da Padova. *Figure della guerra: la riflessione su pace, conflitto e giustizia tra Medioevo e prima età moderna*, a cura di M. Scattola, pp. 111-143. Milano, Franco Angeli.
- Petrocchi, G. (1975). La 'pace' in S. Caterina da Siena. *La pace nel pensiero, nella politica, negli ideali del Trecento. [Atti del convegno del Centro di studi sulla spiritualità medievale], 13-16 ottobre 1974*, pp. 9-26. Todi, presso l'Accademia Tudertina.
- Piaia, G. (1984). 'Averroïsme politique'. Anatomie d'un mythe historiographique. *Orientalische Kultur und Europäisches Mittelalter*, hrsg. von A. Zimmermann, pp. 288-300. Berlin-New York, W. de Gruyter (Miscellanea Mediaevalia, 17).
- Piaia, G. (2018). Dalla *Politica* di Aristotele all'"averroismo politico": una vicenda paradossale. *Mediterranea. International Journal for the Transfer of Knowledge*, núm. 3, pp. 19-34.
- Pincin, C. (1967). *Marsilio*. Torino, Giappichelli.
- Rossi, M. C. (2005). Polisemia di un concetto: la pace nel basso medioevo. *Quaderni di storia religiosa*, núm. 12, pp. 9-45.
- Vasoli, C. (1975). La pace nel pensiero filosofico e teologico-politico da Dante a Ockham. *La pace nel pensiero, nella politica, negli ideali del Trecento. [Atti del convegno del Centro di studi sulla spiritualità medievale], 13-16 ottobre 1974*, pp. 27-67. Todi, presso l'Accademia Tudertina.

Capítulo 17

Ecós del *De anima*

La *Epístola sobre el intelecto* de Alfarabi (872-950) y el *Idiota. De mente* de Nicolás de Cusa (1401-1464)

Paula Pico Estrada

El objetivo general de este trabajo es mostrar la presencia de algunos temas de *De anima* de Aristóteles en dos pensadores que pertenecen a épocas y ambientes culturales religiosos muy diferentes. Uno es el filósofo musulmán Alfarabi (872-950), que pasó casi toda su vida en Bagdad y fue conocido como el “segundo maestro”, entendiéndose que el primero era Aristóteles. El otro es el teólogo y filósofo cristiano Nicolás de Cusa (1401-1464), nacido en Alemania 500 años después de Alfarabi y autor de una obra de fuerte impronta platónica. Los temas comunes a destacar se relacionan con la concepción aristotélica del intelecto. Primero, presento aquellos pasajes del *De anima* que, como es bien sabido, dieron lugar a que ciertos comentaristas sostuvieran que Aristóteles creyó en la existencia de un intelecto separado. Luego, me refiero a algunos pasajes de la *Epístola sobre el intelecto* de Alfarabi, la cual el autor describe como un comentario explicativo sobre los sentidos en los que Aristóteles emplea el término “intelecto”. Por último, tomo ciertos tramos clave del diálogo *Acercas de la mente* de Nicolás de Cusa, donde este desarrolla su propia teoría de la mente

humana, haciendo uso de fuentes entre las que se encuentra la tradición aristotélica. Mi exposición se limita a una comparación temática entre algunas secciones de los dos tratados. No hay ninguna prueba de que Nicolás haya leído la *Epístola* y no pretendo establecer una relación histórica entre él y Alfarabi. Por el contrario, espero que la breve comparación que hago muestre las diferencias de fondo entre los dos, a pesar de los motivos comunes, que se deben a una recepción neoplatónica de Aristóteles.

1. El intelecto en el *De anima* de Aristóteles

El propósito de *De anima*, según lo describe Aristóteles, es estudiar la naturaleza del alma en la medida en que es el principio de la vida. Después de un primer capítulo en el que presenta su método y ciertos problemas relacionados con la naturaleza de su tema, en el capítulo 2 Aristóteles examina las opiniones de sus predecesores, dedicando los capítulos 3 y 4 del Libro I a argumentar en contra de las concepciones de alma de Platón, Empédocles y Demócrito. La noción de intelecto irrumpe inesperadamente en el capítulo 4. En contra de cualquier sustancialismo platónico, Aristóteles afirma que “argumentar que el alma está enojada es como si se argumentara que el alma teje o construye. Pues probablemente es mejor no argumentar que el alma es compasiva, aprende o piensa, sino el hombre con su alma” (Aristóteles, 2015: 408b 12-15, 42). Después de mostrar que el movimiento no es del alma sino del compuesto, en el párrafo siguiente agrega: “El intelecto (*noûs*), por su parte, que es una cierta sustancia [*ousía*], parece sobrevenir [a nosotros] y no estar sujeto a destrucción” (2015: 408b 18-20, 43). Lo único que podría destruirlo sería la descomposición del cuerpo humano, pero el intelecto no está vinculado a ningún órgano físico. Por lo tanto, aunque

el compuesto perezca, “el intelecto es, tal vez, algo más divino e impasible” (2015: 408b 29, 44).

El tema del intelecto aparece nuevamente en los capítulos 4 y 5 del libro III. El cuarto capítulo comienza con la afirmación de que “la parte del alma con la cual el alma conoce y piensa” probablemente consista en “un cierto padecer por obra de lo inteligible” (2015: 429 a10-15, 139). Vale decir: ha de ser capaz de recibir la forma inteligible, es más, todas las formas inteligibles. De allí se siguen tres características necesarias del intelecto. Debe ser impasible (*apathês*), porque, si fuera modificado por las formas que aprehende, sería incapaz de aprehender otras formas tal como son. No puede estar mezclado con el cuerpo (*amigês*), porque poseería cualidades sensibles que distorsionarían la pureza de su capacidad receptiva. Y, por último, para que pueda aprehenderlo todo sin interferir con la naturaleza de su objeto, no debe tener naturaleza propia aparte de su poder de conocer. “Por consiguiente”, concluye, “el denominado ‘intelecto del alma’ —me refiero al intelecto con el cual el alma piensa y hace juicios— no es nada en acto antes de inteligir” (2015: 429a 22-24, 139). Después de haber explicado la necesidad de que sea separado (*horistós*), agrega:

Y cuando llega a ser cada uno de sus objetos a la manera en que se ha dicho que lo es el sabio en acto —lo que sucede cuando es capaz de actualizarse por sí mismo—, también en ese momento se encuentra en cierto modo en potencia, aunque no del mismo modo en que se encontraba antes de haber aprendido o investigado [algo]. El intelecto es capaz también entonces de inteligirse a sí mismo. (2015: 429b 5-9, 141)

Finalmente, en el capítulo quinto del tercer libro, Aristóteles argumenta que debido a que en toda la naturaleza

encontramos la distinción entre la materia y una causa que actualiza la materia, es necesario que esta distinción se encuentre también en el alma. Por lo tanto, junto con su capacidad de volverse todas las formas intelectuales, hay una actividad por medio de la cual el intelecto las produce. Dice Aristóteles:

Y también hay un intelecto que es tal por llegar a ser todas las cosas [*pánta gínesthai*], y otro por producirlas todas [*pánta poiéin*], que es como un cierto tipo de estado, como la luz. Pues también la luz, en cierto modo, hace que los colores que son en potencia sean colores en acto. También este intelecto es separable, impassible y sin mezcla por cuanto es sustancialmente en acto. (2015: 430a 14-18, 146)

Este pasaje es el origen de los términos “intelecto pasivo” e “intelecto activo”, que los comentaristas de Aristóteles utilizarán ampliamente.

2. La epístola sobre el intelecto humano de Alfarabi y su interpretación del *De anima*

La epístola sobre el intelecto humano (traducción del título árabe) es un fascinante tratado breve, que fue traducido al latín por Gundisalino (1115 - después de 1190). La versión latina sobrevivió en una serie de manuscritos defectuosos, a menudo mezclados con obras de Alejandro de Afrodisia, Alkindi y Avicena. En un famoso artículo publicado en 1929, “Les sources gréco-arabes de l’augustinisme avicennisant”, Etienne Gilson estableció una versión latina sobre la base de siete de esos manuscritos. El texto de Alfarabi analiza los significados del término “intelecto” tal como aparece en el

lenguaje cotidiano, en los argumentos teológicos y en cuatro obras de Aristóteles: *Analíticos posteriores*, *Ética a Nicómaco*, *De anima* y *Metafísica*. A los fines de este breve artículo, presento solo su interpretación de *De anima*. Según Alfarabi, allí Aristóteles usa el término en cuatro sentidos: (1) el intelecto en potencia (*in potentia*), (2) el intelecto en acto (*in effectum*), (3) el intelecto adquirido (*adeptus*) y (4) el intelecto agente (*agens*). Aunque los tres primeros son etapas del intelecto humano y el último es una entidad incorpórea separada, los cuatro están relacionados entre sí por el hecho de que cada etapa sirve como materia o sustrato de la siguiente, que lo forma.

La primera etapa, el intelecto en potencia, es descrita como algo cuya esencia es adecuada (*apta*) para extraer de la materia las quiddidades de todas las cosas existentes, convirtiéndolas así en formas y a la vez haciéndose forma él mismo. En consecuencia, el intelecto en potencia es comparable a una materia en la cual las formas se realizan. Cuando esto sucede, el intelecto mismo se convierte en esas formas y, por lo tanto, deviene intelecto en acto. Al mismo tiempo, las formas, que eran potencialmente inteligibles, se vuelven inteligibles en acto, o, mejor dicho, inteligidas en acto (*intellecta in effectum*). Según Alfarabi, de esta manera adquieren un nuevo tipo de existencia y “llegan a estar entre las cosas existentes del mundo y se cuentan, como inteligibles, entre la totalidad de las cosas existentes”; también dice: “su existencia se convierte en otra existencia” (1929: 119).

Sin embargo, su existencia anterior no desaparece. Es decir, una vez que son aprehendidas por el intelecto, las formas permanecen como formas de las cosas materiales fuera del alma, limitadas por el tiempo, el espacio, la cantidad y demás. Pero su nueva existencia como formas inteligidas en acto no es equivalente a su existencia como formas inteligibles en la materia. Las limitaciones vinculadas a la materia

desaparecen y, una vez extraídos, los inteligibles devienen formas intelectuales, es decir, se convierten en el intelecto, a la vez que el intelecto, anteriormente sólo en potencia, se actualiza, deviniendo intelecto en acto. “Su ser inteligibles en acto y su ser intelecto en acto es, entonces, una y la misma cosa” (Alfarabi, 1929: 118). Se puede decir que en el acto del conocer surge un nuevo tipo de entidad incorpórea.

Esta nueva entidad es el intelecto en acto. Aunque, en la medida en que ha conocido, se ha formado actualizándose, el intelecto mantiene la capacidad de aprehender todas las cosas existentes. En consecuencia, en relación con los inteligibles que aun no han llegado a estar en él sigue siendo intelecto en potencia. E incluso, una vez que lo haya conocido todo —y así es el intelecto del sabio, un intelecto que ha sido formado o actualizado por las formas inmateriales de todas las cosas—, el intelecto tiene la capacidad de seguirse actualizándose. Existe, en efecto, un inteligible que todavía no ha aprehendido. Se trata de sí mismo. Cuando se conoce, el intelecto no extrae de la materia una forma inteligible que luego se actualiza en él, sino que entiende algo cuya existencia misma es intelectual en acto. Por lo tanto, al volverse sobre sí el intelecto en acto entiende por primera vez una forma incorpórea. De esta manera deviene intelecto adquirido.

En esta etapa, el intelecto se vuelve capaz de aprehender ulteriores formas incorpóreas. Para explicar esto, Alfarabi encuadra el proceso epistémico en un marco cosmológico más amplio. Las formas “que no están, nunca estuvieron y nunca estarán en la materia” (1929: 121) son las Inteligencias, que tienen diferentes grados de perfección y están organizadas jerárquicamente. Descendiendo de lo superior hacia lo inferior, el último nivel de seres inmateriales que emanan del Primer Principio es el del Intelecto agente, que es la décima Inteligencia. Se trata de un intelecto siempre en acto y es la

causa de que tanto el intelecto en potencia como las formas materiales inteligibles pasen de la potencia al acto. Alfarabi explica su acción utilizando una analogía, la del sol, que es una versión de la alegoría de Platón en *República* (507a-509c). Tanto el objeto como el ojo están potencialmente dispuestos para la visión, pero para que la visión se actualice es necesario que la luz que emana de una fuente los ilumine a ambos. Lo mismo puede decirse del conocimiento intelectual. Para que devenga en acto es necesario que tanto las formas materiales, potencialmente inteligibles, como el intelecto que está en potencia de conocerlas, reciban la acción de una fuente externa cuya capacidad intelectual ya esté en acto. Esa fuente externa es el Intelecto agente.

Además de su papel epistémico, el Intelecto agente cumple una función metafísica. Como la última Inteligencia en la cadena de emanación, tiene en sí las formas de los seres inmateriales superiores a ella, los cuales aprehende intelectualmente. Y, como la primera entidad incorpórea en relación con el mundo sublunar, contiene las formas que en este mundo son formas en la materia. En el Intelecto agente estas formas son siempre incorpóreas, en acto e indivisibles. En la materia se vuelven divisibles e inteligibles en potencia. Pero ¿por qué están en la materia? La razón es que el Intelecto agente tiene la potencialidad, es decir, el poder, de ponerlas en la materia y no puede no ejercer este poder. Una vez que las formas inteligibles devienen, por este proceso, formas materiales, el Intelecto agente comienza el proceso de extraerlas, actualizando tanto las formas potencialmente inteligibles como el intelecto en potencia. La última etapa de este proceso ascendente es la adquisición —valga la redundancia— del intelecto adquirido, es decir, de una realidad espiritual que no existía antes. En este punto, el intelecto humano, formado por todas las formas que existen y conociéndose a sí mismo, se convierte en lo más

cercano posible al Intelecto agente. Así el ser humano alcanza su perfección última, su felicidad suprema y la vida inmortal. En este punto, el del autoconocimiento ejercido por el intelecto adquirido, este no necesita ya de ningún instrumento corpóreo. Ha alcanzado, por lo tanto, su existencia más perfecta.

3. Acerca de la mente de Nicolás de Cusa y su concepción de la mente como un poder vivo

Si volvemos al *De anima* de Aristóteles, podemos encontrar muchas de las características que Alfarabi atribuye tanto al intelecto humano como al Intelecto agente. Según Aristóteles, el *noûs* o intelecto (a) tiene la capacidad de saber o convertirse en todo y (b) es potencialmente como las formas, pero (c) antes de inteligir no es nada en acto. (d) Recibe la acción de las formas, aunque (e) no puede ser alterado por ellas. Por lo tanto, (f) no tiene mezcla y (g) es separado. (h) Cuando ha conocido todas las cosas, todavía puede conocerse a sí mismo. Además de lo anterior, según el marco más amplio de la naturaleza, debe entenderse que hay (i) un intelecto que puede devenir todas las cosas y (j) un intelecto que hace o produce todas las cosas. En lo que sigue, comento tres de estas notas, tal como las encuentro en el diálogo *Acerca de la mente*, donde se relacionan una con otra y contribuyen a caracterizar la mente como una fuerza o un poder vivo.

3.1. El intelecto no es nada en acto antes de inteligir

Según el Cusano, la mente humana no es sino actividad. Como se explica en *De mente* nn. 72-74, la mente es la imagen, no el despliegue del primer Principio. Es así porque,

a diferencia del resto de la creación, donde la unidad del primer Principio se muestra como unidad en la multiplicidad, la mente refleja la unidad divina en su simplicidad. Y esta simplicidad divina que todo lo implica no es otra cosa que poder creador. Lo mismo puede decirse, en sentido acotado, de su imagen, la mente humana. Así como el universo es el despliegue de la divina implicación de todo, el número, por medio del cual la mente produce conocimiento, es el despliegue de la mente. Según lo explica el Ignorante, protagonista del diálogo, para la mente divina concebir es crear entes, mientras que para la mente humana concebir es crear conceptos, asimilándose de un lado a los entes y del otro a la fuerza creadora del Principio.

Ahora bien, el primer Principio, en su absoluta infinitud, no puede entenderse en términos de una sustancia que sirve como sustrato para diferentes atributos o propiedades, entre ellos, por ejemplo, la capacidad de crear: “El querer coincide en la omnipotencia con el ejecutar” (Nicolás de Cusa, 2005: h V, n. 146, 131). Un símbolo adecuado para expresar esto sería el de un arte creativo absoluto que existiese por sí de tal manera que el arte fuese el artesano. La mente humana, por su parte, en tanto imagen del poder absoluto, tampoco es un sustrato de propiedades sino una fuerza viva. Aunque su poder, a diferencia del poder del Principio infinito, nunca se actualice por completo, se ejerce a medida que la mente conoce, en un constante pasar de la potencia de conocer al acto de hacerlo que la hace acreedora del adjetivo “viva”. Aparte de este ejercicio, que consiste en “hacerse siempre, sin término, más conforme a la actualidad divina” (Nicolás de Cusa, 2005: h V, n. 149, 135), la mente no es nada.

3.2. La última etapa de la actualización del intelecto es el autoconocimiento

El hecho de que la mente, entendida como *viva imago*, no tenga existencia aparte de su actividad, se relaciona con su unitrinidad, que a su vez se relaciona con su capacidad de conocerse a sí misma. En *De Mente* nn. 100-105, el Ignorante resume el itinerario de la mente humana hacia la verdad, que describe como una asimilación. Por medio de los sentidos, la mente se asemeja al aspecto sensible de las cosas; por medio de la imaginación, al aspecto imaginable; y por medio de la razón, al racional. En todas estas asimilaciones, la mente depende del cuerpo; es decir, funciona como alma. En la etapa racional, que incluye a las anteriores, produce conceptos empíricos y lógicos y las artes mecánicas. A medida que sigue su búsqueda de la verdad, se separa de la materia y, contemplando su propia inmutabilidad, produce conceptos matemáticos. Se trata de formas abstractas que se presentan en “una conexión necesaria” (2005: h V, n. 102, 86). Es decir, aunque conectados entre sí en una unidad, los conceptos matemáticos se presentan en un cierto tipo de pluralidad. Pero la mente sabe que la verdad es una. Todavía insatisfecha, se vuelve hacia su propia simplicidad, y la ve no solo libre de materia, sino también incomunicable a la materia:

Y de esta manera en su simplicidad intuye todo, como si en el punto incluyera toda magnitud, y en el centro, el círculo, y allí todo sin ninguna composición de partes, y no a la manera como una cosa es esto y otra cosa esto otro, sino como todo es uno y lo uno es todo. Y esta es la intuición de la verdad absoluta [...]. (2005: h V, n. 105, 89)

Esta capacidad de la mente para aprehender su propia simplicidad es inherente a su ser un movimiento unitrino. Cuando el Cusano favorece el nombre de “unidad” como el nombre más cercano a Dios, no es solo porque la unidad precede y causa toda la pluralidad, sin confundirse con esta, sino porque antes de eso incluso, considerada en sí misma, la unidad no es nada sino abundancia de identidad. Desvinculada de toda comparación, la unidad no es más o menos que otro, sino igual a sí misma. Su abundancia, por lo tanto, genera una perfecta igualdad de sí, con la que se vincula a través de un nexo perfecto. Como el infinito no puede multiplicarse, la perfección de la unidad implica que a la vez sea trina, y esta triunidad, porque es relacional, implica movimiento: es un movimiento eterno que eternamente retorna a sí mismo.

Lo mismo puede decirse, de manera limitada, de su imagen, la mente. En diferentes escritos, Nicolás muestra aspectos de su unitrinidad. En *De mente* n. 133 la relaciona con el poder asimilador de la mente. Si nuestra mente no fuera unitrina, no podría entender nada. Pero mientras la Mente eternamente unitrina lo entiende todo sin sucesión, la mente humana primero considera algo como materia, luego lo une a una forma y luego, al conectar ambas, entiende o conoce. Cuando se separa de la materia y se vuelve hacia sí misma, ve, primero en la conexión necesaria y luego en su simplicidad, todas las cosas tal como existen, tanto en la trinidad como en la unidad de la trinidad. Lo que la mente contempla es su propio poder como imagen unitrina de la Mente divina.

3. 3. Un intelecto que puede ser todas las cosas y un intelecto que produce todas las cosas

Aunque Aristóteles nunca dice explícitamente que haya dos intelectos, no explica cuál es la relación entre el intelecto y las otras partes del alma. De ahí la necesidad de un agente para explicar cómo se actualiza el conocimiento. Sumado lo anterior a la afirmación de Aristóteles de que hay un intelecto en potencia y otro en acto, Alfarabi, como hemos visto, toma al intelecto en acto, aquel que hace todas las cosas, como una entidad espiritual separada.

En el párrafo 74 de *De mente*, se dice que, así como “la mente infinita es la fuerza formativa y absoluta, de la misma manera, la mente finita es la fuerza co-formativa” (2005: 59). En el párrafo 99, abundando sobre el mismo tema, se dice que “la mente divina, concibiendo, crea, la nuestra, concibiendo, asimila, o, haciendo nociones y visiones intelectuales la mente divina, es fuerza entificativa, nuestra mente es fuerza asimilativa” (2005: 83). Estos pasajes, si bien son evocativos de la distinción aristotélica entre dos intelectos, son un ejemplo de la diferencia radical entre Alfarabi y Nicolás.

Alfarabi afirma la existencia de dos intelectos como una verdad metafísica. El intelecto que hace todas las cosas y, por lo tanto, produce nuestro mundo sublunar, es el Intelecto agente. El intelecto que puede convertirse en todas las cosas es el intelecto humano, que a su vez puede devenir algo lo más cercano posible al Intelecto agente. La relación metafísica entre ellos es susceptible de ser entendida y explicada. No hay nada metafórico o simbólico en el lenguaje de Alfarabi. Tal como lo hace también la tradición filosófica islámica que le sigue, Alfarabi considera a Aristóteles como el máximo exponente de las posibilidades de la razón humana. La razón puede alcanzar la verdad, y esto puede hacerse

a través de la lógica aristotélica. Con absoluta confianza en la razón, Alfarabi comenta el *De anima* y procede a describir el universo espiritual en el que se desarrollan el alma y el intelecto humano. Es un universo limitado y completo, una interpretación neoplatónica del modelo tolemeico.

Ese no es el caso de Nicolás. El universo que propone está abierto a la indeterminación propia de aquello que siempre puede ser mayor o menor de lo que es. Carece de un centro fijo, como todo lo creado. Solo lo infinito es su propio centro y está más allá de todo ser y de todo discurso. A diferencia de la de Alfarabi, la exposición de Nicolás es simbólica. No tiene como objetivo desarrollar una doctrina metafísica acerca de Dios, porque para él no existe una analogía entre lo infinito y lo finito que lo haga posible. En el tratamiento de todos los temas aristotélicos que aparecen en el *De anima*, su propósito es profundizar en el conocimiento que la mente humana tiene de sí, en tanto es imagen de Dios. Este conocimiento es siempre un conocimiento enigmático. La prudencia epistemológica de su enfoque lo vuelve nuestro contemporáneo. La certeza que posee de que la verdad existe, en cambio, lo acerca a su colega musulmán del siglo X.

Bibliografía

- Alfarabi (1929). *De intellectu*. Bilingüe (latín-francés). Gilson, E., "Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant". *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, núm. 4, pp. 4-149.
- Alfarabi (2002). *Epístola sobre los sentidos del término 'intelecto'*. Traducción: Rafael Ramón Guerrero en *Revista Española de Filosofía Medieval*, núm. 9, pp. 215-223.
- Aristóteles (1907). *De anima*. Bilingüe (griego-inglés). Traducción, notas e introducción: R. D. Hicks. M. A. Cambridge, The University Press.

Aristóteles (2015). *Acerca del alma*. Traducción, notas, prólogo e introducción: Marcelo D. Boeri. Buenos Aires, Colihue.

Nicolas de Cusa (1983). *Opera omnia. Iussu et Auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*, vol. V: *Idiota. De mente*. Ed. Steiger, R. Hamburgi, Felix Meiner Verlag.

Nicolás de Cusa (2005). *Un ignorante discurre acerca de la mente*. Traducción: J. M. Machetta y C. D'Amico. Buenos Aires, Biblos.

Capítulo 18

Mediación pontifical y mediación civil en el orden del mundo

Damián Jorge Rosanovich

I

Estas líneas intentan presentar un conjunto de reflexiones en torno a una larga conversación que iniciase con Francisco Bertelloni hace trece años, a quien le agradezco enormemente por haberme llamado la atención sobre una serie de interrogantes relativos a la transición de la teoría política tardomedieval al pensamiento político moderno, de la *plenitudo potestatis* a la soberanía, de Tomás a Thomas. Con Francisco pude compartir extensas charlas y discusiones sobre estos temas durante cinco años en el Centro de Estudios de Filosofía Medieval, del Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires, y luego, durante más de 8 años hasta la actualidad, en un grupo de investigación mixto formado por hobbesianos y medievalistas, radicado en el mismo Instituto, experiencia que ha constituido una parte fundamental de mi formación filosófica. En contra de las frases hechas y las versiones más generalizadas sobre el vínculo entre la teoría política tardomedieval y la filosofía política moderna, tradicional

y superficialmente interpretado bajo la vaga categoría de “ruptura”, estos interrogantes me han conducido a pensar no solo las continuidades entre el mundo político tardomedieval y la modernidad temprana, sino también las diferentes modulaciones presentes en las variantes que hubo de adoptar el debate en torno al teorema de la secularización en el siglo XX: de Schmitt a Blumenberg, de Peterson a Barion, de Löwith a Taubes.

La tradición canónica de la filosofía política moderna se constituye en torno a un sistema de conceptos centrales: la unidad de la soberanía, la representación política y el Estado, entendido como espacio político encargado de garantizar la paz. Este linaje se articula en torno a los grandes nombres del iusnaturalismo y el contractualismo modernos (Hobbes, Locke, Spinoza, Rousseau y Kant, entre otros), así como también a sus adversarios. Contra esta corriente existen otras ascendencias que tipificaron de manera diferente estos tres conceptos: el federalismo del teólogo calvinista alemán Johannes Althusius (1981), para quien el soberano representante siempre tenía que reconocer los intereses de los círculos sociales preexistentes al Estado; o la teoría de la soberanía mixta del obispo anglicano William Warburton (1778), para quien la soberanía debía ser compartida entre la Iglesia y el Estado, resultado de la convergencia entre sociedad religiosa y sociedad civil. Entre otras, estas posiciones doctrinarias fueron desplazadas, eclipsadas o derrotadas por las doctrinas que interpretaron la producción jurídica —como sostiene Paolo Prodi (2008), de la pluralidad de fueros al dualismo moderno entre conciencia y derecho— y la teoría del Estado desde una perspectiva *monista*. La comprensión de estas perspectivas teóricas no constituye un dato histórico menor, sino que hace visible, por un lado, los debates filosóficos que corresponden a la modernidad clásica, y por otro, los intersticios a través de los cuales aparecen tradiciones

y argumentos del pensamiento medieval —en clave neoplatónica y neoaristotélica— en los debates en torno a una organización *estatal* de la sociedad. En una época en la cual una y otra vez surgen los interrogantes por los umbrales de la Modernidad, sus vías de acceso y de escape, sus derroteros sombríos y sus promesas incumplidas, la tarea de revisar en clave histórico-conceptual estas controversias se impone como una necesidad hermenéutica y política.

Ahora bien, ¿cómo es posible pensar una unidad del orden político compuesto a partir de una pluralidad de esferas de competencia, en donde éstas sean reconocidas en su especificidad, pero también limitadas en sus aspiraciones? ¿Qué diferencia existe entre un orden *prima facie* monolítico que crea el derecho de manera piramidal y un orden plurijurisdiccional que produce dicho derecho sin la necesidad de la homologación de un Estado soberano? Frente a la ruptura de un orden dual o plural, siempre existirán momentos residuales desde los cuales recomponer dicha instancia. En efecto, si la sociedad se articula en torno a corporaciones no organizadas jerárquicamente, tal como teorizó Otto von Gierke (2013) para el caso de los principados alemanes, no es posible pensar una interrupción de la producción jurídica como ocurriría si fuera obstaculizado el ejercicio de la soberanía estatal.¹ En este sentido, la pregunta por la unidad es clave para la representación política, puesto que esta cuestión habrá de estallar con las guerras civiles de religión de la Modernidad temprana.

1 Barbara Stollberg-Rilinger (2013) ha mostrado cómo, desde finales del siglo XV al XVIII, en los principados alemanes, la articulación entre la producción jurídica local y su vínculo con el Sacro Imperio Romano Germánico se encuentra fundamentalmente atravesada por elementos rituales simbólicos no escritos, de importancia clave (por ejemplo la Dieta Imperial de Worms, de 1495, o la *Confessio Augustana*, de 1530), propios de una cultura jurídica preestatal, a través de los cuales se expresan las relaciones políticas al interior de la ambigua y no poco problemática relación entre el principado y el Imperio.

Si el trinomio *soberanía - representación política - Estado* es pensado bajo la perspectiva monista, esto implica que la desaparición de uno de estos momentos ha de producir *ipso facto* la caducidad de los demás. Si la constitución de la sociedad civil es dependiente del Estado, la suspensión o supresión del Estado habrá de hacer desaparecer la sociedad civil.² De igual manera, si la articulación de la representación política se da en torno a la soberanía (y viceversa), allí donde no haya soberano, no habrá representante capaz de unir la multiplicidad.

Desde el punto de vista filosófico, luego de que el Estado se constituyera como, en términos de Rousseau, el encargado de unir “el águila de dos cabezas”, al superar el conflicto medieval entre *potestas* y *auctoritas*, así como también la larga controversia en torno a la herencia producto de la caída del Imperio romano de Occidente, la Revolución Francesa fue por primera vez la circunstancia que puso en evidencia una cesura inconciliable entre órdenes diversos de legitimación, que no pueden ser reconducidos a una unidad no disociable. Es en estos años en los cuales aparece con plena vigencia, en los textos de Lammenais y de Sismondi, la dicotomía (presente en las ideas fundamentales de cualquier revolucionario) entre *legalidad* y *legitimidad*, binomio que será utilizado por excelencia durante los siglos XIX y XX para fundamentar toda necesidad de impugnar un régimen

2 Suele citarse con razón la excepcionalidad de John Locke con respecto a este punto, en el marco de las doctrinas modernas iusnaturalistas. En lo relativo a nuestra perspectiva de análisis, vale la pena referirse al trabajo de Janet Coleman (1985: 73-100), quien ha argumentado en favor de una relación no explícita entre el filósofo inglés y el tratado *De potestate regia et papali* (1302) del teólogo dominico Juan de París. Casualmente (o no tanto), mucho antes de Hegel o de Marx, fueron estos dos autores quienes se ocuparon de tematizar filosóficamente el trabajo del ser humano a través de una conexión causal con el concepto de propiedad. Agradezco a Antonio Tursi por haberme advertido con suma generosidad, precisión y notable erudición acerca de las numerosas inquietudes protomodernas de Juan de París presentes en su tratado. Estas ideas fueron expuestas extensamente en su tesis doctoral (2009), dirigida por Francisco Bertelloni.

constituido. Es por esta razón que la mentada unidad de la estatalidad moderna (Hobbes *versus* Altusio) o (Rousseau *versus* Warburton), a través de sus teóricos más conspicuos, se ve forzada a reflexionar acerca de la necesidad de recomponer la unidad herida de muerte: si la revolución reclama valores abstractos, no pasará mucho tiempo para que una nueva revolución ponga en cuestión la exegesis de tales valores, y en consecuencia, los interprete de otra manera. La Revolución Francesa reclamó *igualdad* en sus discursos y en sus documentos jurídicos, pero consagró desigualdades en torno a la propiedad privada, y por esta razón fue caracterizada como una revolución burguesa por los revolucionarios de 1848.

En medio del proceso desatado por la Revolución Francesa emerge un conjunto de pensadores que, en su intento por comprender los acontecimientos de su presente, habrán de apelar a la unidad originaria de una soberanía y de una representación que no pueda ser violentada como el Antiguo Régimen. Estos autores oscilan entre posturas más elogiosas y más críticas hasta 1797 (de Georg Forster a Edmund Burke), dentro y fuera de Francia, pero definitivamente se produce un giro tenazmente condenatorio luego de las campañas francesas al extranjero y la explicitación de los propósitos de exportar la revolución; y posteriormente los proyectos napoleónicos de constituir una monarquía universal. Es en este contexto en el cual gana lugar e importancia el pensamiento católico contrarrevolucionario, que habrá de interpretar el contradictorio itinerario revolucionario a partir de la filosofía de la historia y la historia de la salvación. En términos de Friedrich Schlegel, el siglo XIX habría de ser “el siglo del catolicismo”, puesto que, ante la falta de un principio orgánico que pudiera reorganizar la condición política europea producto de los desgraciados derroteros de las guerras napoleónicas, solo

la Iglesia católica podría aportar una forma política adecuada para pensar un ideal restauratorio. La Confederación del Rin, la ocupación de Berlín, la extravagante expedición a Rusia o los Cien Días en Francia (retratados con insuperable ironía por Alexandre Dumas en *El conde de Montecristo*) no habían sido meramente el resultado del desatino de una persona singular, sino que eran la consecuencia de la ruptura de un orden político válido *mutatis mutandis* para toda Europa. En este sentido, para los autores contrarrevolucionarios la Iglesia católica debía ser invocada como *forma política* para poder aportar una estructura dotada de una serie de características, a partir de las cuales fuera pensado un orden superador de aquél subvertido por la revolución.

Ha sido Carl Schmitt quien ha ofrecido una síntesis acabada de este gesto: la Iglesia permite pensar la representación como *complexio oppositorum*, como una unión entre trascendencia e inmanencia, y no como el resultado de un cálculo racionalista o una yuxtaposición de intereses individuales, los cuales podrían defender desde su perspectiva interna los más nobles ideales. Como sostiene el jurista alemán: “La visibilidad de la Iglesia se sustenta en algo invisible y el mismo concepto de visibilidad es algo invisible” (1996: 13). En este linaje aparecen Edmund Burke (*Reflections on the Revolution in France*, 1790), Joseph De Maistre (*Considérations sur la France*, 1796), Joseph Görres (*Teutschland und die Revolution*, 1819), Donoso Cortés (*De cómo en toda gran cuestión política va envuelta siempre una gran cuestión teológica*, 1851), o finalmente, Carl Schmitt, quien en 1922 popularizó su célebre interpretación del teorema de la secularización bajo la idea de una teología política: “Todos los conceptos significativos de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados” (2001: 43). Sin embargo, como hemos visto, este problema aparece en su plenitud con la revolución, y su publicística intenta ofrecer

una respuesta a la misma. Con todo, simultáneamente, inscriptos en una tradición filosófica, estos autores teorizan las dificultades fundamentales del orden político con independencia de las circunstancias históricas particulares. He aquí el valor ubiquestario de esta controversia.

En el tratado *Du Pape*, aparecido en 1819, De Maistre (1819: 194-195) ofrece una de las formulaciones más acabadas de esta búsqueda de una unidad originaria:

No puede haber sociedad humana sin gobierno, ni gobierno sin soberanía, ni soberanía sin infalibilidad; y este último privilegio es tan absolutamente necesario que nos vemos forzados a suponer la infalibilidad incluso en las soberanías temporales (en las que no existe), bajo pena de ver que se disuelva la asociación [...]. Por un lado, la infalibilidad es *humanamente supuesta*, por otro, *divinamente prometida*. Esta supremacía indispensable no puede sino ser ejercida por un órgano único: dividirla es destruirla.

Para De Maistre no puede haber orden civil sin unidad, y esta debe obedecer a una conducción y a una reconducción de su dinámica hacia un elemento fundante; de lo contrario, no es posible que exista un orden sin un fundamento trascendente que sea infalible (como es fundamento es infalible, no viceversa).

Ahora bien: ¿es posible fundar el orden eclesiástico y civil en una prístina unidad teológica que garantice un orden justo y pacífico? En medio de las guerras civiles de religión, Hobbes escribió el *De Cive* y el *Leviathan* exponiendo allí la manera ejemplar a través de la cual debía ser comprendida una república eclesiástica y civil. Aun cuando Hobbes haya sido acusado de hereje en su tiempo, no por ello quedaba claro para el contexto intelectual posrevolucionario que el

filósofo de Malmesbury fuera alguien cercano a defender las causas de una revolución. Es cierto que, dado los límites que su teoría le impone al poder eclesiástico, no podía ser bien visto por posiciones ultramontanas. De aquí que Karl Ludwig von Haller (1964: I, 43) acuñara la irónica cifra según la cual “Hobbes es el padre de todos los jacobinos”, aunque es preciso decirlo, esta interpretación era francamente marginal en el exiguo contexto de recepción de sus ideas (más allá de la circulación de los textos de von Haller, los cuales ostentan la tristemente célebre fama de haber sido de la partida de la quema de libros del Festival de Wartburg de 1817, y no precisamente por haber sido revolucionarios). No obstante, no es la filosofía política hobbesiana a la cual acuden los pensadores contrarrevolucionarios que buscan recuperar un orden no confiscable por un pueblo que no se autocontradiga al actuar contra el soberano, a pesar de que, como señalamos más arriba en la cita de Rousseau, Hobbes haya tenido el reconocimiento de haber podido reconducir el problema de la dualidad entre poder terrenal y poder eclesiástico a una posición monista. Si los contrarrevolucionarios rechazan la división del poder monista en virtud de su componente disolutorio, ¿por qué Hobbes, el *gran teórico* de la soberanía absoluta, monista, no aparece como una referencia sobre la cual abreviar? ¿Qué tipo de unidad es la que puede reconducir el caos posrevolucionario a un orden jurídico-político? En palabras de Jorge Dotti, ¿cómo es posible “cerrar el ciclo revolucionario”?

II

Si dentro de la tradición gelasiana es preciso afirmar la disociación entre *auctoritas* pontifical y *potestas* real, entre *sacerdotium* e *imperium*, entonces no es necesariamente evidente la unidad prístina a la cual apelar, a menos que la

potestas sea reducida sin matices a la autoridad sacerdotal y querramos edificar un orden civil en la Biblia. Como ha señalado Carlo Galli (2002: 21):

En Occidente, la universalidad del espacio católico es pensada bajo la modalidad de una mediación “pontifical” entre Cielo y Tierra, o bien de una *auctoritas* objetiva (la Verdad universal y suprema de la Salvación) que tiene en la Tierra su propio centro —el Trono de Pedro— y su propio ámbito, la *res publica christiana*, un espacio calificado que se ha convertido en tal, no por la geografía sino por la religión.

Sin embargo, la mediación propia de la soberanía procede de la intervención de la voluntad y de la racionalidad de individuos cuya irreductibilidad debe ser reconocida en el origen del orden político. La trascendencia de la soberanía moderna se vincula más con el modo a través del cual es pensada la representación política y la mediación constitutiva del pueblo (la multilateralidad del contrato, la teoría de la autorización y de la representación) y no con una mediación pontifical de la Iglesia. Con todo, el punto de partida, como señala el mismo Hobbes (2012: 234), es la necesidad de apelar a la concurrencia de la libre voluntad de los individuos, los cuales son iguales por naturaleza, y sólo obedecen a la ley civil cuando son tratados como tales.

Como ha señalado nuestro homenajeador en *El problema de la doble soberanía: desde la teoría política clásica hasta Carl Schmitt* (Bertelloni, 2018: 13-36): existen al menos dos tradiciones que tematizan dos diferentes lógicas del poder, en lo relativo a la doble soberanía. Por un lado, la lógica monista, que abarca a Marsilio de Padua, Enrique VIII, Jacobo I y Hobbes. Para estos autores es preciso pensar en una unidad política originaria que “atribuye al poder civil una única soberanía

con jurisdicción sobre la Iglesia” (Bertelloni, 2018: 35). Por otra parte, se encuentran las teorías dualistas, como la de Egidio Romano y el *Defenso fidei* de Francisco Suárez, para las cuales “la intervención del poder eclesiástico en el civil está justificada cuando los actos temporales del súbdito involucran lo espiritual” (Bertelloni, 2018: 35). En este linaje sería posible agregar a William Warburton y a Joseph De Maistre. El dualismo señalado por Bertelloni es claro: mientras que para una tradición el orden del mundo se constituye a partir de un modo binario de ejercer el poder, pero con una instancia que lo articula y lo concentra soberanamente, para la otra, dicho orden se engarza en torno a una dicotomía que sólo puede ser resuelta a partir de la superioridad espiritual de la Iglesia sobre el poder temporal. El problema es que el poder eclesiástico *strictu sensu* no puede prescindir del poder temporal, no solo en lo relativo a la conducción de la felicidad humana, algo en última instancia irreduciblemente terrenal, sino, ante todo, la satisfacción de sus necesidades temporales, por así decir. Con otras palabras: mientras que el modelo monista ofrece una unidad de origen y de ejercicio, más allá de las modulaciones funcionales que la estructura de poder plantee, el modelo dualista hace ostensible una visión fracturada del mundo, que solo puede ser reconducida a la unidad por la intervención del papa. Sin embargo, es esta misma intervención la que *performativamente* prueba que el orden obedece a una dualidad y no a una unidad.

III

La pregunta que aquí se impone es la siguiente: ¿por qué la tradición contrarrevolucionaria, que ve caer el orden político en Francia, así como ve despedazarse el agonizante Sacro Imperio romano germánico, apela a una unidad

prístina de la Iglesia católica como una suerte de forma política dotada de la virtud de poder proporcionar un orden no confiscable, cuando en realidad esta unidad —como señala Francisco Bertelloni— se inscribe dentro de las tradiciones dualistas que suponen la escisión entre un poder temporal y un poder eclesiástico? En otras palabras, ¿por qué la tradición contrarrevolucionaria no apela (al menos de manera velada) a Hobbes, que en definitiva es quien había logrado superar el conflicto irreductible que hacía imposible la convivencia pacífica? ¿Por qué la filosofía que busca una unidad termina conduciéndose hacia un orden organizado a partir de una dualidad? El texto de Schmitt *Catolicismo romano y forma política* (2000: 31), aparecido en 1923, es prudentemente crítico, y, a la vez, iluminador con respecto de este punto:

El dominio del “Capital” ejercido entre bastidores no constituye una Forma, aunque bien puede socavar una forma política existente y dejarla en mera fachada. Si consigue esto y “despolitiza” totalmente el Estado, si consiguiera hacer realidad el pensamiento económico su objetivo utópico estableciendo una situación totalmente impolítica de la sociedad humana, la Iglesia se erigiría en la única portadora del pensamiento político y de la forma política, tendría un colosal monopolio y su jerarquía estaría más cerca incluso que en la Edad Media de llegar al dominio político mundial. De acuerdo con su propia teoría y estructura ideal, la Iglesia no debería desear una situación así [...]. Desea vivir con el Estado en una específica comunidad en la que dos representaciones se contraponen como interlocutoras.

La Iglesia *ex hypothesi* no puede tener la aspiración de organizar el mundo temporal, sus necesidades “necesarias y contingentes”, puesto que su tarea es mucho más elevada. La mera idea de intervención en el mundo temporal, cuando está “justificada”, ha de inscribirse, o bien en la infalibilidad del papa, o bien en una historia de la salvación que interprete toda intrusión en clave teológico-política.

Si el poder eclesiástico no puede prescindir totalmente del poder temporal, aun cuando su dignidad sea infinitamente menor, en un mundo político organizado bajo el presupuesto de que los seres humanos son iguales por naturaleza, ¿hasta qué punto ha de ser posible la contención de la independización de ese poder temporal? Pese a la cifra que los identifica, los contrarrevolucionarios afirman que no buscan la *contrarrevolución*. En palabras de De Maistre: “El restablecimiento de la monarquía, que se llama *contrarrevolución*, no será una *revolución contraria* sino lo *contrario* de la *revolución*” (1990: 135). Si de lo que se trata es de retornar a una unidad originaria, ¿por qué pensar en la Iglesia católica la forma política adecuada? ¿Por qué apelar a una instancia que en su origen es dual y no unitaria? Como bien ha mostrado Francisco Bertelloni, para la tradición dualista siempre el papa conserva jurisdicción dentro del poder temporal.

En estas breves líneas he tratado de señalar uno de los aportes significativos que hacen ostensible los alcances tanto de los estudios de Francisco Bertelloni como de los de la teoría política medieval, la cual tiene una importancia fundamental no sólo para la historia de las doctrinas políticas, sino para la comprensión de los debates que han animado la vida política estatal de los últimos doscientos años. En una era signada por las promesas incumplidas de la modernidad, es preciso recuperar las discusiones que interactúan con las posiciones filosófico-políticas que precedieron al

proceso de homologación y uniformización que tuvo lugar en la modernidad jurídico-política. En este sentido, reflexionar acerca del umbral del orden político tardomedieval por fuera de los lugares comunes puede conducirnos, paradójicamente, a especular en torno a categorías políticas que vayan más allá del vocabulario de la estatalidad moderna bajo el cual continuamos pensando el orden jurídico-político de nuestro presente.

Bibliografía

- Altusio, J. (1981 [1614]). *Politica methodice digesta atque exemplis sacris et profanis illustrata*. Aalen, Scientia.
- Bertelloni, F. (2018). El problema de la doble soberanía: desde la teoría política clásica hasta Carl Schmitt. *Deus mortalis. Cuaderno de Filosofía Política*, núm. 12, pp. 13-36.
- Coleman, J. (1985). Dominion in Thirteenth and Fourteenth-Century Political Thought and its Seventeenth-Century Heirs: John of Paris and Locke. *Political Studies*, núm. 33, 1, pp. 73-100.
- De Maistre, J. (1819). *Du Pape*. Paris, Beaucé-Rusand.
- _____ (1990 [1796]). *Consideraciones sobre Francia*. Trad. J. Poch Elío. Madrid, Tecnos.
- Galli, C. (2002). *Espacios políticos*. Trad. H. Cardoso. Buenos Aires, Nueva Visión.
- Hobbes, T. (2012 [1651]). *Leviathan*. Ed. N. Malcom. Oxford, Oxford University Press.
- Prodi, P. (2008). *Una historia de la justicia*. Trad. L. Padilla López. Buenos Aires, Katz.
- Schmitt, C. (1996). La visibilidad de la Iglesia. Una reflexión escolástica. Trad. R. García Pastor. *Daimon*, núm. 13, pp. 11-17.
- _____ (2000). *Catolicismo romano y forma política*. Trad. C. Ruiz Miguel. Madrid, Tecnos.
- _____ (2001). Teología Política. Orestes Aguilar, H. (ed.), *Carl Schmitt, teólogo de la política*. México, Fondo de Cultura Económica.

- Stollberg-Rilinger, B. (2013). *Des Kaisers alte Kleider. Verfassungsgeschichte und Symbolsprache des Alten Reiches*. München, Beck.
- Tursi, A. (2009). *Los fundamentos de la propiedad en el Tractatus de regia potestate et papali de Juan Quidort de Paris*. Tesis de doctorado. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires. En línea: <<http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/1442>> (consulta: 26-01-2020).
- Von Gierke, O. (2013 [1868-1913]). *Das deutsche Genossenschaftsrecht*. Paderborn, Salzwasser-Verlag.
- Von Haller, K. L. (1964 [1816-1836]). *Restauration des Staatswissenschaft, oder Theorie des natürlichen geselligen Zustands, der Chimäre des Künstlich-bürgerlichen entgegengesetz*. Aalen, Scientia.
- Warburton, W. (1778 [1736]). The Alliance between Church and State: Or the Necessity and Equity of an Established Religion, and a Test-Law. *The Works of the Right Reverend William Warburton*, tomo IV. London, John Nichols.

Capítulo 19

La incertidumbre moral en la filosofía medieval

Notas de investigación

Alfredo Storck

Traducción de Carolina Fernández

La historia de los debates acerca de la noción de “incertidumbre moral” en el siglo XVI es bastante compleja y abarca diversas tradiciones y corrientes de pensamiento. Los especialistas han adoptado como caso central para el análisis del período el surgimiento, con Bartolomé de Medina, de la noción de “probabilismo”. En torno de esa tesis, o en reacción contra ella, se alinean diversas posiciones y pensadores. La crítica más radical fue ciertamente la dirigida, entre 1656 y 1657, por Blaise Pascal en las *Provinciales*, que toma por blanco la teología moral practicada por los jesuitas. Otros fueron menos belicosos y produjeron críticas más matizadas que terminaron por producir una gama de sistemas morales convergentes (equiprobabilismo, probabiliorismo, laxismo, tuciorismo, rigorismo, compensacionismo). Si los ejes centrales de esa intensa confrontación doctrinal son razonablemente conocidos,¹ hay aún innumerables elementos que es necesario explorar. Para esclarecer el enfoque

1 Cfr. el estudio clásico que presenta los principales aspectos del probabilismo: Deman, 1930-1950: pp. 417-619.

que adoptaremos, consideraremos, en esta sumaria presentación, exclusivamente aquellos puntos que juzgamos deberían ser desarrollados y renunciaremos a proveer un panorama general del probabilismo.² Así, inicialmente recordaremos algunos de los textos antiguos y medievales constantemente citados por los pensadores probabilistas. Obviamente, la interpretación de esos textos constituye uno de los dos elementos centrales de la controversia, por lo que solo los citaremos para fijar el vocabulario básico y poder llamar la atención sobre algunos momentos de ruptura en las interpretaciones. Seguidamente, señalaremos muy brevemente las razones que nos llevaron a investigar la influencia de las nociones de opinión, duda y miedo en los comentarios a los *Tópicos* y en la tradición jurídica del siglo XVI.

La tradición medieval de comentarios a Aristóteles, continuada en cierta medida al principio de la Modernidad, encontraba en el corpus aristotélico elementos que sirvieron para alimentar el debate en torno de la noción de opinión probable. Destacaremos aquí exclusivamente algunos textos y tesis en los que se puede encontrar la caracterización de una teoría general sobre los grados de asentimientos o aprobación de una proposición y su repercusión sobre el tipo de certeza que puede obtenerse en el dominio de la moral.

En los *Tópicos* (100b24-101a22), Aristóteles afirma que hay dos tipos de argumentos distintos para el tipo de premisas empleadas.³ El silogismo demostrativo parte de premisas verdaderas y primitivas cuya aceptación no depende de la

2 El panorama puede encontrarse en Kantola (1994); *cfr.* también Leite (2002), Fleming (2001), Franklin (2001) y Schüssler (2005).

3 No se trata aquí de defender una interpretación de Aristóteles que tome en consideración todos sus textos o de entrar en los debates actuales internos a la literatura sobre Aristóteles. Buscamos apenas indicar los textos que serán relevantes para los debates posteriores y seguiremos, en esa selección, a Kantola (1994: 15-25).

fuerza de otras premisas. La aceptación o creencia en las premisas primeras (o primeros principios) tiene, así su fundamento en los principios mismos, lo cual equivale a decir que el asentimiento está ligado al modo en que el principio se presenta como verdadero. El silogismo dialéctico, a su vez, parte de opiniones generalmente aceptadas (*endoxa*).

Como las premisas del argumento dialéctico pueden implicar cierta incertidumbre psicológica, Aristóteles las distingue de otras proposiciones inciertas calificando las *endoxa* como las aceptadas por todos, por la mayoría o por los más sabios, a saber, por los más notables y reputados dentro de estos (100a28-100b21). Eso significa que hay grados de aprobación de una proposición que necesitan ser reconocidos y que permiten clasificar las proposiciones en más y menos plausibles. Solo las proposiciones que expresan opiniones generalmente aceptadas (*endoxa*) pueden aparecer como premisas en un argumento dialéctico.

Aristóteles reconoce además otro tipo de opinión (*doxa*) que presenta por referencia al objeto del conocimiento científico (*episteme*). Como el objeto de ese tipo de conocimiento es universal e inmutable, el asentimiento ligado a la *episteme* implica certeza psicológica absoluta. El objeto de la *doxa* ya es algo que puede ser de otro modo, algo contingente y, por tanto, el asentimiento característico de la *doxa* implica cierto grado de incertidumbre psicológica. Como afirma Kantola, “conocimiento y opinión difieren, como convicciones, por su grado de fuerza. El objeto de la opinión no es necesariamente verdadero ni necesariamente falso. Por lo tanto, la opinión es un acto mental incierto” (1994: 17-18). Eso no significa, sin embargo, que los grados de certeza se relacionen exclusivamente con la convicción subjetiva, pues en los *Primeros analíticos* (70a3-5) Aristóteles afirma que una opinión generalmente aceptada (*endoxon*) es aquella que versa sobre lo que se sabe que ocurre o no ocurre en

la mayoría de los casos (*hôs epi to polu*). La caracterización aristotélica de las *endoxa* parece implicar tres elementos íntimamente conectados: el grado subjetivo de certeza psicológica, la aprobación (general o cualificada) por los estudiosos del asunto y el conocimiento de que su objeto no ocurre siempre, sino en la mayor parte de los casos. Por lo tanto, aunque la teoría aristotélica de los grados de asentimiento permita distinguir entre certeza subjetiva y certeza objetiva de una proposición, el fundamento de aquella se encuentra en esta.

Encontramos, en un célebre pasaje de la *Ética a Nicómaco* (1094b12-26), la repercusión de la tesis general sobre los grados de certeza en el ámbito moral. Al presentar la exactitud (*acribeia*) propia de cada dominio, el pensador griego afirma que, en materia moral, debemos contentarnos con alcanzar la verdad de modo amplio, pues hablamos de cosas que son verdaderas en la mayor parte de los casos, usamos premisas del mismo tipo y, por lo tanto, alcanzamos conclusiones que no pueden hacer nada mejor que expresar ese grado de certeza. En ese dominio no hay conocimiento científico (*episteme*) con el grado de certeza correspondiente, sino una especie de saber sobre algo que, si bien ocurre frecuentemente, puede no ocurrir. La posibilidad de error es, por lo tanto, inherente al dominio moral y se presenta en las decisiones tomadas por los agentes.

La recepción de esas tesis aristotélicas durante la Edad Media estará marcada por la influencia de diversos factores. El primero está en relación con las sucesivas tandas de traducciones y comentarios que servirán, tanto para fijar el vocabulario, como para introducir nuevas tesis. Es el caso, por ejemplo, de la traducción y los comentarios de Boecio a los *Tópicos*. Inicialmente, Boecio traduce los términos *doxa* por *opinio* y *endoxon* por *probabile* u *opinio probabilis*. Después, al comentar la obra, define como *probabilia*

aquellas proposiciones que, no siendo necesariamente verdaderas, son fácilmente aceptadas por la razón (*facile mens acquiescit*) —por ejemplo, “si es madre, entonces ama a su hijo”—. Boecio ciertamente no desconoce el tratamiento completo de las *endoxa* por Aristóteles. Aun así, al atribuir mayor importancia a la aceptación intelectual (certeza subjetiva) que a los demás elementos, su caracterización de las *probabilia* parece ser un primer paso para la disociación entre las tres características de las *endoxa* que vimos arriba.

El segundo elemento de influencia es la caracterización del tipo de asentimiento propio del acto de fe cristiana. Como mostró recientemente C. Grellard (2014; *cfr.* también Jaffro, 2013), para los teólogos de los siglos XIII a XVI, el asentimiento de la fe es un movimiento del intelecto causado o reforzado por un acto de la voluntad. La dificultad reside en cómo garantizar un estatuto privilegiado para la fe (*fides*), distinguiéndola simultáneamente de la opinión (*opinio*) y de la ciencia (*scientia*), tales como son definidas por Aristóteles. La respuesta de Tomás de Aquino comienza por la caracterización de la certeza (*certitudo*) como resultado de un acto causal. Lo que lleva al intelecto a aceptar una posición es el poder causal que la proposición ejerce sobre el intelecto, de suerte que, cuanto mayor sea el poder determinante de la causa, mayor será el grado de certeza. Releyendo a Aristóteles a partir de esa caracterización, Tomás afirma que, cuando el objeto del intelecto es un principio de las ciencias, el objeto exige la aceptación de la proposición, haciendo que el intelecto tenga certeza perfecta de la verdad del principio. Ese tipo de asentimiento es llamado “entendimiento” (*intellectus*). Cuando la proposición es deducida silogísticamente de los axiomas, el poder causal de las premisas es transmitido a la conclusión y el asentimiento correspondiente es designado “conocimiento científico” (*scientia*) (Kantola, 1994: 20). Por otro lado, los objetos de la

fe y de la opinión no poseen, por sí mismos, fuerza para mover al intelecto, toda vez que incluyen algo que lleva al intelecto al disentimiento. Surge, así, la necesidad de otro factor que auxilie al intelecto para adherir a una proposición y que Tomás encuentra en la voluntad. El problema pasa, entonces, a ser el de la caracterización de la voluntad, pues opinión y fe no pueden estar fundadas en algo completamente arbitrario. En el caso de la fe, lo que particulariza al acto de la voluntad es el auxilio de la autoridad divina o luz de la razón. En el caso de la opinión, el asentimiento es causado por aquello que la voluntad reconoce como bueno o conveniente. En ese momento, Tomás introduce algo que modificará completamente la noción aristotélica de “opinión” y marcará los debates en el siglo XVI: la noción de “miedo”. Tomás define la opinión como la aceptación, por el intelecto, de uno de los lados de la contradicción con miedo (*formido*) al lado opuesto. Ese miedo está ausente en el tipo de asentimiento característico de la ciencia o de la fe.

El tercer elemento que es necesario enfatizar es la introducción de la noción de “consciencia” en el ámbito de la moral.⁴ Tomás de Aquino defiende que el ser humano, en última instancia, busca la realización del *summum bonum* y lo interpreta de dos modos. De un lado, como el fin natural último, aunque imperfecto, del ser humano, o sea, la felicidad. Del otro, como el fin último perfecto que consiste en la visión beatífica de Dios. Añade, además, el modo en que el fin se presenta a los agentes humanos. Del mismo modo que todo ser natural posee inclinación natural al fin que le es propio, así también el ser humano se orienta a la búsqueda de su fin, siendo guiado en su dirección por el conocimiento innato de los principios de la moralidad. La disposición intelectual que nos presenta de modo infalible esos principios

4 Sobre ese punto, *cfr.* Potts (1980), Baylor (1990) y Langston (2011).

se denomina *synderesis*. Sin embargo, las acciones que realizan de forma concreta la consecución del fin necesitan un proceso previo de deliberación que conduzca desde las premisas universales a las conclusiones particulares. La aplicación del conocimiento moral universal a una situación particular es expresada en la forma de un juicio particular caracterizado como un acto del intelecto práctico y denominado por Tomás *conscientia*. Pero para que este acto sea efectivamente un acto de conciencia, se hace necesario que el punto de partida sea una premisa universal proporcionada por la *synderesis*. Si no fuera ese el caso, no hubo deliberación hablando propiamente, pues no se adoptaron los principios correctos. Si ese fuera el caso, una vez extraída la conclusión práctica, la conciencia vincula la voluntad con el actuar por medio de una necesidad condicional.

Ese modelo se revela particularmente instructivo para dar cuenta del razonamiento jurídico, en el cual las premisas universales son dadas en la forma de leyes que precisan ser interpretadas y aplicadas a casos concretos. Él encierra, sin embargo, algunas dificultades que Tomás y los pensadores del siglo XVI deberán enfrentar. En primer lugar, la posibilidad de que la conciencia se equivoque. Aunque las premisas mayores de un silogismo práctico sean proposiciones universales verdaderas y evidentes dadas por la *synderesis*, las premisas menores pueden ser falsas, pues solo dependen del conocimiento de las circunstancias. Siendo así, siempre puede ocurrir la derivación de una conclusión práctica falsa debido, justamente, a la introducción de premisas menores falsas. Cabe, entonces, la pregunta: aquél que erra por seguir su conciencia errónea (*conscientia erronea*), ¿debe ser responsabilizado? La respuesta de Tomás consiste en analizar la situación del que peca al actuar por ignorancia. ¿Debe ser castigado? Sí, dice Tomás, desde el momento en que habría estado en el agente el poder de vencer la ignorancia. Tomás

distingue, por lo tanto, dos tipos de *ignorantia: vincibilis e invincibilis*. La misma estrategia permite a Tomás resolver un segundo tipo de dificultad respecto a qué hacer cuando hay incertidumbre sobre si la conclusión fue correctamente extraída. Se deben considerar dos situaciones. La primera es conocida como casos de perplejidad moral en los cuales el agente se encuentra en el dilema de tener que adoptar una de dos conductas ilícitas. Eso ocurre, dice Tomás, porque hubo un error previo, provocado por ignorancia vencible, que hizo que el agente se colocase en la situación de perplejidad. O sea, el dilema moral era aparente y no se puede hablar de un *perplexus simpliciter et absoluto loquendo*, sino solo de un *perplexus secundum quid* (para un análisis más detallado, *cfr.* Dougherty, 2011). La segunda situación es, por un lado, más débil, pues el agente no se ve compelido a hacer algo visiblemente reconocido como moralmente errado. Por otro, es más fuerte, pues la duda sobre la corrección o incorrección de su conducta es mayor. En situaciones de duda, afirma Tomás, resta solo seguir la regla que manda escoger la opción aparentemente más segura. Obviamente, la posibilidad de error permanece, pero el agente es disculpable, pues lo máximo que se le podría exigir es que adopte la posición menos arriesgada.

Bibliografía

- Baylor, M. (1980). *Action and person. Conscience in Late Scholasticism and young Luther*. Leiden, Brill.
- Deman, T. (1930-1950). Probabilisme. *Dictionnaire de théologie catholique*. París, 1936, vol. 13, pp. 417-619.
- Dougherty, M. V. (2011). *Moral dilemmas in Medieval thought from Gratian to Aquinas*. Cambridge, CUP.

- Fleming, J. (2001). *Defending probabilism: The moral theology of Juan Caramuel*. Washington, Georgetown UP.
- Franklin, J. (2001). *The science of conjecture. Evidence and probability before Pascal*. Baltimore, The Johns Hopkins UP.
- Grellard, C. (2014). *De la certitude volontaire. Débats nominalistes sur la foi à la fin du Moyen Âge*. Paris, Publications de la Sorbonne.
- Jaffro, L. (org.) (2013). *Croit-on comme on veut? Histoire d'une controverse*. Paris, Vrin.
- Kantola, I. (1994). *Probability and moral uncertainty in Late Medieval and Early Modern times*. Helsinki, Luther-Agricola Society.
- Langston, D. (s/f). Medieval theories of conscience. Zalta, E. N. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. En línea: <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/conscience-medieval>>.
- Leite, E. (2002). *Conscience and casuistry in Early Modern Europe*. Cambridge, CUP.
- Potts, T. C. (1990). *Conscience in Medieval philosophy*. Cambridge, CUP.
- Schüssler, R. (2005). *Moral im Zweifel*, 2 vols. Paderborn.

Los/las autores/autoras

Victoria Arroche

Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Jefa de Trabajos Prácticos de Historia de la Filosofía Medieval de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Profesora Adjunta en Introducción al Pensamiento Científico del Ciclo Básico Común (CBC) de la misma universidad. Titular de Historia de la Filosofía Medieval en el Instituto Nacional Superior de Formación Docente n.º 41. Investigadora Responsable en dos proyectos PICT dedicados a la recepción de la metafísica neoplatónica en la Edad Media y el Renacimiento, y dos UBACyT dedicados a la investigación de temas de teoría política medieval. Publicaciones destacadas: "Las sustancias inteligibles y su operación en el comentario de Tomás de Aquino al *Libro de las causas*" (*Revista Latinoamericana de Filosofía*) y "The *Liber de causis* in Dante's political philosophy" (*Reading Proclus and the Book of causes*, vol. 2, Brill, pp. 376-390).

Valeria Andrea Buffon

Doctora en Filosofía (PhD *Université Laval*, Québec, Canadá). Se desempeña actualmente como Investigadora Independiente de Conicet, y es becaria de la Alexander von Humboldt Foundation (Alemania). En docencia, ejerce como profesora (Jefe de Trabajos Prácticos) de *Filosofía Medieval y Renacentista* en la Universidad Nacional del Litoral, especializándose en la recepción de Aristóteles, en particular la *Ética*

Nicomachea, en la Baja Edad Media y en la edición crítica de textos filosóficos medievales. Ha publicado sobre su tema de especialidad en revistas nacionales e internacionales y ha sido invitada a numerosas reuniones y conferencias científicas, tanto en el país como en el exterior. Es miembro de la *Société Internationale pour l'étude de la philosophie médiévale*.

Roberto Fabián Casazza

Profesor de Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Master of Arts por el Warburg Institute, University of London. Doctor en Humanidades por la Universidad Nacional de Rosario. Jefe de Trabajos Prácticos de Historia de la Filosofía Medieval en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA y Profesor Titular de Historia de la Filosofía Medieval y del Renacimiento en la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario. Desde la Biblioteca Nacional Mariano Moreno, en cuya Dirección de Investigaciones trabaja desde hace dos décadas, ha desarrollado diversos estudios y proyectos sobre historia del libro y de las bibliotecas, y es actualmente responsable del proyecto "Incunables en acervos latinoamericanos no registrados en el ISTC (Incunabula Short Title Catalogue)". Ha acompañado a Francisco Bertelloni como docente auxiliar en la UBA desde 1999.

Julio Antonio Castello Dubra

Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Profesor Adjunto de Historia de la Filosofía Medieval de la Facultad de Filosofía y Letras de la misma universidad. Investigador Adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de la República Argentina. Sus áreas de especialización son la teoría cognitiva y la filosofía política tardomedievales. Ha participado como director de diversos proyectos de investigación de la Universidad de Buenos Aires y como miembro del Grupo Responsable de proyectos de la Agencia Nacional de Promoción Científica y Filosófica. Actualmente se desempeña como miembro Vocal de la Comisión Directiva de la Sociedad Argentina de Estudios Medievales y participa del Grupo de Trabalho História da Filosofia Medieval e a Recepção da Filosofia Antiga (ANPOF, Brasil) y del Centro Latinoamericano de Estudios Escotistas y Tardomedievales.

Laura Corso de Estrada

Doctora en Filosofía por la Universidad de Navarra. Licenciada en Filosofía por la Universidad Católica Argentina. Profesora Titular de Historia de la Filosofía Medieval de la Facultad de Filosofía y Letras (UCA). Ha sido profesora invitada en universidades de Europa y América. Es Investigadora Independiente del Conicet. Su investigación se centra en el influjo de fuentes de documentación estoica-latina en el siglo XIII. Se ha especializado en la recepción de los escritos de Cicerón, en la proyección del finalismo de la naturaleza de tradición ciceroniana desde tiempos carolingios y, de modo específico, en los primeros sumistas del siglo XIII como antecedentes pre-tomistas. Ha publicado más de una decena y media de libros como autora y coautora, en torno a ochenta artículos y capítulos de libros. Miembro Investigador de la Sociedad Internacional de Estudios Ciceronianos (SIAC), de la Sociedad de Estudios de Filosofía Medieval (SOFIME), de cuya junta forma parte actualmente, y de proyectos de investigación en el país y el exterior. Dirige tesis e investigadores/as en Conicet y en instituciones del país y del exterior.

Enrique C. Corti

Nació en Santa Fe en 1953. Es profesor titular de Historia de la Filosofía Medieval y de Filosofía Teórica en la Universidad Nacional de San Martín. Especialista en hermenéutica textual, se ocupa de ontología y filosofía del lenguaje en la Edad Media de tradición agustiniana, particularmente del pensamiento de Anselmo de Canterbury. Investigador Principal del Conicet, se ha desempeñado en diversas universidades argentinas y en el exterior. Autor de numerosos artículos en revistas especializadas locales y extranjeras, además de ocho libros en su especialidad. Su último libro es *Estar en la verdad* (Buenos Aires, Jorge Baudino ed., 2018).

Claudia D'Amico

Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Profesora Titular Regular de Filosofía Medieval en la Universidad Nacional de La Plata. Profesora Asociada Regular en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Investigadora Principal del Conicet. Su área de especialización es la reconstrucción de la tradición platónica medieval con especial atención en la filosofía de Nicolás de Cusa y sus fuentes. Cuenta

con un gran número de publicaciones sobre estos temas. Ha sido profesora invitada en universidades nacionales y del exterior. Es miembro de sociedades científicas de la especialidad entre las que se destaca la Comisión Científica de la *Cusanus Gesellschaft*. Desde 1998 codirige el *Círculo de estudios cusanos de Buenos Aires*, ha sido Presidenta de la *Sociedad Iberoamericana de Estudios Neoplatónicos* entre 2011 y 2015, y desde 2019 dirige la revista *Patristica et Mediaevalia*.

Daniel A. Di Liscia

Se recibió de Licenciado en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires bajo la dirección de Silvia Magnavacca. En 2003 completó su tesis doctoral en la Universidad de Múnich (*summa cum laude*). Luego de trabajar en el proyecto de edición de las obras de Copérnico, pasó a la Kepler-Kommission de la *Bayerische Akademie der Wissenschaft* donde trabajó durante cuatro años como director científico de la edición general de las obras de Kepler. Además de varias contribuciones especiales sobre Kepler y la tradición aristotélica, editó los manuscritos sobre *Pneumática*. Luego de estadías en Estados Unidos y Francia, retomó su trabajo sobre la tradición de los *calculatores*, un tema sobre el cual ha publicado ampliamente. Ha obtenido tres proyectos de investigación sobre este tema. En el marco de su proyecto actual en el *Munich Center for Mathematical Philosophy* (LMU, München; financiación *Deutsche Forschungsgemeinschaft*) está editando el *Compendium utriusque philosophie* de Jacques Legrand. En 2018 organizó la conferencia internacional sobre la tradición de los *calculatores*; publicación: Daniel A. Di Liscia, Edith D. Sylla (eds.), *Quantifying Aristotle. The Impact, Spread and Decline of the Calculatores Tradition* (Leiden, Netherlands: Brill, 2022). Para más información y una lista completa de sus publicaciones, véase: <https://www.mcmp.philosophie.uni-muenchen.de/people/faculty/di_liscia_daniel/index.html>.

Carolina Julieta Fernández

Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Jefa de Trabajos Prácticos de Historia de la Filosofía Medieval en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Profesora en la Maestría de Filosofía Política y en la Maestría de Estudios Medievales de la misma facultad. Ha sido becaria y es Investigadora Adjunta del Conicet.

Ha participado en sucesivos proyectos UBACyT de su área y en diversas reuniones científicas en Argentina y Brasil. Se especializa en diversos temas de metafísica, teoría del conocimiento y filosofía política de fines del siglo XIII y principios del siglo XIV. Integra la Comisión de Publicaciones de la Sociedad Argentina de Estudios Medievales (SAEMED). Publicación destacada: John Wyclif, *Tratado sobre el estado de inocencia*. Introducción y notas de Cecilia Devia. Traducción de Carolina Fernández. Sociedad Argentina de Estudios Medievales (SAEMED), Buenos Aires (en preparación).

Rafael Ramón Guerrero

Catedrático jubilado de Filosofía Medieval y Árabe y Profesor Emérito en la Universidad Complutense de Madrid. Es miembro de número de varias sociedades científicas, entre ellas la Société International pour l'Étude de la Philosophie Médiévale y la Sociedad Española de Filosofía Medieval. Entre sus publicaciones se cuentan los siguientes títulos: *Filosofías árabe y judía* (Madrid, 2001); Al-Fârâbî: *El camino de la felicidad* (*Kitâb al-tanbîh 'alâ sabil al-sa'âda*), traducción, introducción y notas R. Ramón Guerrero (Madrid, 2002); Al-Fârâbî: *Obras filosóficas y políticas*, edición y traducción de R. Ramón Guerrero (Madrid, 2008); *Visión de filósofos en la primitiva literatura castellana* (Santander, 2008); Gil de Roma (Egidio Romano): *Los errores de los filósofos*, traducción del texto latino, introducción y notas (Madrid, 2012); Averroes: *El Tratado decisivo y otros textos sobre filosofía y religión*, traducción del árabe, introducción y notas: Rafael Ramón Guerrero (Buenos Aires, 2015); Abû Nasr al-Fârâbî: *Las filosofías de Platón y Aristóteles*, con un Apéndice: *Sumario de las Leyes de Platón, Prólogo y tratado primero*, traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero (Madrid, 2017). Ha sido Director de las revistas *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* y *Revista Española de Filosofía Medieval*.

Celina Ana Lértora Mendoza

Doctora en Filosofía por las Universidades Católica Argentina y Complutense de Madrid. Es Doctora en Teología por la Pontificia Universidad Comillas (España) e Investigadora del Conicet. Se especializa en la filosofía y la ciencia medieval, colonial y latinoamericana y en epistemología. Ha publicado cuarenta libros, unos quinién-

tos artículos y capítulos. Ha sido Profesora en la UCA, la USAL, la UBA, la UNMDP, actualmente en la UNS. Profesora invitada en Salamanca, Nacional de Colombia, Autónoma Metropolitana - Xochimilco de México, Católica de San Pablo (Brasil), y de la República de Montevideo. Fundadora de la Fundación para el Estudio del Pensamiento Argentino e Iberoamericano (FEPAI) y Coordinadora General de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval.

Silvia Manzo

Profesora, Licenciada y Doctora en Filosofía (Universidad Nacional de La Plata - Universidad de Buenos Aires). Investigadora Independiente del Centro de Investigaciones en Filosofía (IdHICS-UNLP-Conicet). Profesora Titular de Filosofía Moderna de la UNLP. Directora del Doctorado de Filosofía de la misma institución. Su investigación doctoral sobre la teoría de la materia de Francis Bacon se llevó a cabo en la Universidad de Ratisbona, la Universidad de Hamburgo y la Herzog August Bibliothek (Wolfenbüttel). Ha sido becaria del DAAD, del British Council y de la Alexander von Humboldt Stiftung, e investigadora visitante del Departamento de Historia y Filosofía de la Ciencia de la Universidad de Cambridge, el Instituto Max Planck de Historia de la Ciencia (Berlín), la Technische Universität Berlin y la Universidad Paris VIII Diderot. En 2013 recibió el Premio Houssay en el área Ciencias Humanas, otorgado por el Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación Productiva de la Nación. Ha publicado libros, traducciones y artículos sobre diversos autores y temas de historia de la filosofía renacentista y moderna, historia de las ciencias e historiografía de la filosofía.

Jürgen Miethke

Estudió Derecho, Historia, Teología y Filosofía en las Universidades de Göttingen y Berlín Occidental. Es Doctor por la Freie Universität de Berlín. Ha sido Profesor Asistente y Profesor de Tiempo completo de Historia Medieval en Berlín y Heidelberg. Ha sido Profesor invitado en Göttingen, Buenos Aires, Porto Alegre, en el Deutsches Historisches Institut de Roma y en Madison. Miembro del *Historisches Kolleg* de Munich y del *Institute for Advanced Studies* de Princeton. Ha publicado: *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie* (1969); *Las ideas políticas de la Edad Media* (trad. F. Bertelloni: 2003);

"De potestate papae", Die päpstliche Amtskompetenz im Widerstreit (2000); Studieren an mittelalterlichen Universitäten (2004); Politische Scholastik (2021).

Rubén Peretó Rivas

Doctor en Filosofía por la Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino *Angelicum* (Roma) y diplomado con el Diploma Europeo de Estudios Medievales (Lovaina). Se desempeña como Profesor Titular Ordinario de Historia de la Filosofía Medieval en la Universidad Nacional de Cuyo. Director del Doctorado en Filosofía en la misma universidad. Es Investigador Principal del Conicet y ha sido académico invitado en las universidades de Oxford y Notre Dame (Estados Unidos). Su área de investigación es el pensamiento de los autores de la Antigüedad Tardía y la temprana Edad Media, y se ha dedicado particularmente al estudio de las relaciones entre la teología y la psicología de Evagrio Póntico y otros Padres del Desierto. Es autor de varios libros y numerosos artículos publicados en revistas científicas sobre los temas de su especialidad. Actualmente dirige un proyecto de investigación financiado por el Banco Interamericano de Desarrollo. Es el corresponsal para Argentina de la Asociación Internacional de Estudios Patrísticos e integra el comité científico de la colección "Critical Approaches to Early Christianity" de la editorial Brepols.

Mariano Pérez Carrasco

Enseña Filosofía Medieval y Renacentista y de Literatura Italiana, es Doctor por la Universidad de Buenos Aires e Investigador del Conicet. Integra el consejo de redacción de las revistas *Humanistica: An International Journal of Early Renaissance Studies*, *Albertiana*, *Artes Renascentes: Revue Scientifique Internationale* y *Tenzone: Revista de la Asociación Complutense de Dantología*. Se ha dedicado principalmente al estudio de Dante y de la tradición humanística en general, con especial interés por los vínculos entre literatura, filosofía y política y por los problemas de la reconstrucción historiográfica del pasado. Ha sido Visiting Scholar de la Università di Torino, Visiting Fellow de la Università di Bologna, Fellow de la Villa I Tatti - The Harvard University Center for Italian Renaissance Studies, y ha realizado estudios posdoctorales en la Università di Padova. Su último libro es *La palabra deseada: La Divina comedia en el mundo contemporáneo* (2021).

Gregorio Piaia

Belluno, 1944. Profesor emérito de Historia de la Filosofía en la Università di Padova. Ha sido presidente de la Società Italiana di Storia della Filosofia. Actualmente es presidente honorario de la Fondazione "Luigi Stefanini" de Treviso, y es socio efectivo del Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, de la Accademia Galileiana di Scienze, Lettere ed Arti in Padova y del Ateneo di Treviso. Su actividad de investigación sigue esencialmente tres líneas: a) el pensamiento político entre el tardo Medioevo y la primera Modernidad; b) la teoría y la historia de la historiografía filosófica; c) la filosofía italiana en los siglos XVIII-XX.

Paula Pico Estrada

Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Profesora Titular de Historia de la Filosofía Medieval y Gnoseología en la Facultad de Filosofía, Letras y Estudios Orientales (FFLYEO) de la Universidad del Salvador. Se ha especializado en Nicolás de Cusa (1401-1464) y en la actualidad investiga las relaciones entre facultad imaginativa, libertad y experiencia mística. Su último libro es: *Nicholas of Cusa on the Trinitarian Structure of the Innate Criterion of Truth* (Brill, 2021).

Damián Jorge Rosanovich

Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Realizó estudios de posgrado en la Universidad de Jena y el posdoctorado en ciencias humanas y sociales en la UBA. Se dedica a la filosofía política y a la historia conceptual. Es profesor concursado en la carrera de Historia de la Universidad Nacional de San Martín y forma parte del consejo de redacción de la revista *Conceptos Históricos* (UNSAM). Es director del proyecto de investigación "Las fuentes filosóficas del Estado de Derecho". Entre sus publicaciones recientes se destacan: *Hegel y el iusnaturalismo moderno* (Madrid, Guillermo Escolar Editor, 2021); "Civil Religion. The Controversy between William Warburton and Jean-Jacques Rousseau", en *Archiv für Begriffsgeschichte*, núm. 60/61, 2020, pp. 121-140; "Dilemas de la representación política en el liberalismo alemán: Robert von Mohl", en *Deus mortalis. Cuaderno de Filosofía Política*, núm. 12, 2018, pp. 375-395.

Alfredo Storck

Profesor Titular del Departamento de Filosofía de la Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Graduado en Filosofía y en Derecho, magíster en Filosofía por la misma universidad. Doctor en Filosofía por la Université de Tours (Université François Rabelais). Ha realizado posdoctorados en las Universidades de Paris I Sorbonne y Berkeley. Realiza investigaciones en el área de filosofía, especialmente en la historia de la filosofía medieval, la escolástica tardía y la filosofía del derecho. Entre sus publicaciones se destacan: Storck, A. C., Pich, R. H. y Culleton, A., *Homo, Natura, Mundus: Human Beings and Their Relationships* (Bruselas, Brepols, 2020); Storck, A. C., Macdonald, P. B. y Lisboa, W. B., *Temas de filosofía política e jurídica* (Porto Alegre, UFRGS, 2015); Storck, A. C. y Zillig, R. (orgs.), *Aristóteles: Ensaio de metafísica e ética* (Porto Alegre, Linus Editora, 2011); Storck, A. C., *Opinio et certitudo. La position de Georgio Benci dans les débats probabilistes*, en Grellard, C. (org.), *Miroir de l'amitié. Mélanges offerts à Joël Biard* (París, Vrin, 2017, pp. 465-768); Storck, A. C., *Le statut épistémologique de la science juridique à partir de quelques juristes médiévaux*, en Biard, J. (org.), *Raison et démonstration Les commentaires médiévaux sur les Seconds Analytiques* (Turnhout, Brepols, 2015, pp. 253-271).

En noviembre de 2019 se realizó en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires una jornada en homenaje al profesor Francisco Bertelloni, que contó con la participación de colegas de ésta y de otras casas de estudios. Este volumen recoge trabajos —de los cuales muchos fueron presentados en aquella ocasión— que dialogan con los diversos intereses que ha cultivado el homenajeado. Participan estudiosos de Italia, España, Brasil y Alemania, además de un nutrido grupo de colegas de Argentina, muchos de los cuales discípulos de Bertelloni. Desde sus primeros trabajos de la década de 1980 hasta el presente, Bertelloni ha desarrollado una actividad eminentemente analítica que se esfuerza por distinguir en el pensamiento político lo que corresponde al ámbito de la filosofía y de la razón de lo que corresponde al ámbito del dogma y de la fe. La página dantesca de la *Monarchia* de la que tomamos el título *Per philosophica documenta* alude a esa distinción. Los ensayos que integran esta obra se ponen bajo su signo.



Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

ISBN 978-987-8927-04-6



9 789878 192704 6