

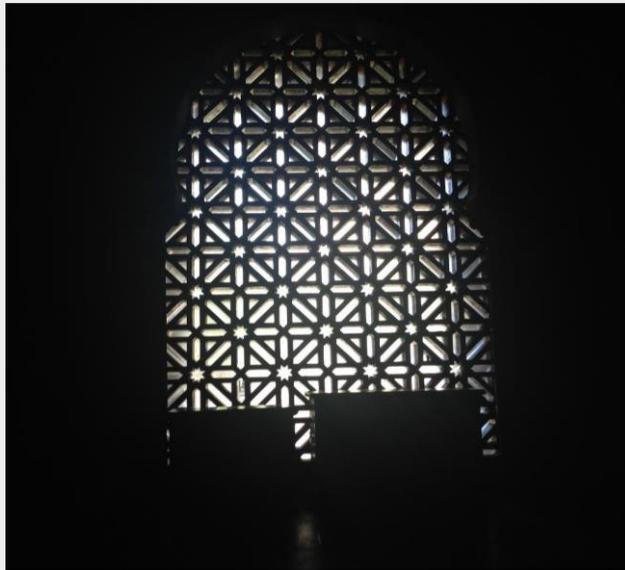
**Susana B. Violante Coordinadora**

**Coloquio argentino 2022**

**Red Latinoamericana de Filosofía Medieval**

**ACTAS**

**“Lo agonal: expresiones medievales  
sobre el amor, el juego y la guerra”**



**Susana B. Violante**

**Coordinadora**

**Lo agonal: expresiones medievales sobre el amor, el juego y la guerra**

Lo agonial: expresiones medievales sobre el amor, el juego y la guerra:  
Actas,

Coloquio Argentino 2022 RLFM / Susana Violante ... [et al.];  
coordinación general

de Susana Violante.- 1a ed.- Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Celina  
Ana Lértora,

2022.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-88-7600-9

1. Filosofía Medieval. I. Violante, Susana, coord.

CDD 180

Imagen de portada: Ventana, Mezquita de Córdoba, España – foto propia

© 2022 Ediciones RLFM

Red Latinoamericana de Filosofía Medieval

Buenos Aires

E-mail: red.lafm@yahoo.com.ar

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.923

**Susana B. Violante**

**Coordinadora**

**Lo agonal: expresiones medievales sobre el amor,  
el juego y la guerra**



**Buenos Aires 2022**

**Comisión Académica**

**Jorge Ayala (España)**

**Julián Barenstein (Argentina)**

**Silvia Contaldo (Brasil)**

**Natalia Jakubecki (Argentina)**

**João Lupi (Brasil)**

**Pedro Mantas España (España)**

**Rafael Ramon Guerrero (España)**

**Maria Leonor Xavier (Portugal)**

## Presentación

Las Actas que aquí presentamos son el resultado del *Coloquio Argentino 2022 de la RLFM*, organizado por la coordinación argentina de la RLFM, en coincidencia con las *V Jornadas de Filosofía Medieval “Francis P. Kennedy”*. Dichas Jornadas las comencé a organizar en el año 2014, como homenaje a quien fuera el primer profesor concursado en Filosofía Medieval, una vez reiniciada la carrera. De este acontecimiento consta una placa en el aula 70 de la Facultad de Humanidades de la UNMDP y la publicación de las correspondientes Actas. El organizador, este año, ha sido el Dr. Nicolás Martínez Sáez, hoy a cargo de la Cátedra de Filosofía Medieval en la UNMDP.

El tema rector del *Coloquio Argentino 2022* para este año, ha sido “Lo agonal: expresiones medievales sobre el amor, el juego y la guerra”. Una temática que surgió del debate entre las personas involucradas de la cátedra y mi persona, en tanto coordinadora por Argentina de la RLFM, así lo presenté a la Comisión Directiva de la Red y fue aceptado para su realización como *Coloquio Argentino 2022*.

El *Coloquio*, en coincidencia con las *Jornadas*, han logrado mantener vigente un periodo al que, como sabemos, se le resta relevancia desde el desconocimiento de sus valiosos, heterogéneos e interdisciplinarios contenidos.

En las presentes Actas, el lector encontrará un trabajo de lectura, análisis e interpretación muy particular, en el que, la mayoría de los autores y autoras han transitado un camino diferente al que estamos acostumbrados. Manteniendo los antecedentes como elemento de propulsión hacia nuevas relaciones que bien podríamos considerar “originales” en tanto y en cuanto traen al presente cuestiones poco desarrolladas en la mayoría de los manuales dedicados al Periodo.

Este volumen está organizado en ocho capítulos, que poseen la variabilidad propia de los temas que se han tratado. En los primeros, encontrarán las visiones historiadas de las problemáticas y, en los restantes, las cuestiones propiamente temáticas. Así, el capítulo 1, se ha dedicado al cruce de las tradiciones griega y judeocristiana; a la Patrística y a una investigación de la obra de Agustín de Hipona que desarrolla los temas del amor, la gracia y la piedad. La complejización de la cuestión de las dos ciudades en una ciudad que sería la *Ciudad de Dios*. Y concluye con el tema del amor vivido y relatado por dos autores como han sido Agustín de Hipona y Diego de San Pedro.

El capítulo 2, refiere a los estudios de algunos autores de los siglos X–XII. Uno de ellos incursiona en la lectura que realiza Escoto Eriúgena de Aristóteles y que le permite apartarse del estagirita proporcionándonos una concepción lingüístico-ontológica diferente a la estipulada. Asimismo, encontrarán un análisis crítico a la lectura proporcionada por Derrida sobre Escoto Eriúgena. Indagando, en otro de los artículos, en la importancia de los diálogos disputativos en diversas fuentes primarias de autores de los siglos XI–XII. No falta aquí el análisis de las concepciones acerca del amor en tanto centro y sostén del pensamiento de Bernardo de Claraval. Y la modificación en la lectura de la relación amorosa entre Abelardo y Eloisa, analizada desde una perspectiva lógica y metafísica que hace surgir lo polémico y agonal de ella. El encuentro en el amor es abordado desde su doble aspecto, que se manifiesta, sugestivamente, en la personalidad expresada en las cartas de los dos amantes en un análisis que transita el universal y el singular allí presentes.

El capítulo 3 se dedica al Altomedioevo, en él encontramos un artículo sobre el espíritu agonal en las *drôleries*. Otro sobre la actuación de la censura académica en la Universidad del siglo XIV, en los filósofos Guillermo de Ockham, Nicholas D’Autrecourt y su repercusión en David Hume. También se ha incursionado en la alegoría de la concepción del “amor verdadero” en el s. XV.

Una vez abordados estos periodos históricos, comenzamos la lectura de las cuestiones específicas como hallamos en el capítulo 4, en el que se desarrolla

“Lo agonal en la guerra”. Aquí nos adentramos en la concepción de Johan Huizinga y lo agonal, un análisis sobre la guerra medieval y la guerra contemporánea. Se le ha otorgado relevancia a los acontecimientos en América a partir del trabajo de investigación sobre la concepción de guerra justa americana, desde la perspectiva de la teología política. También se ha analizado la relación entre amor y guerra *sive* tendencia hacia Dios, en Tomás de Aquino.

El capítulo 5, “La diversidad de juegos en el medioevo”, responde a uno de los tópicos de la convocatoria. Aquí leemos sobre la agonía amorosa que se presenta en la erótica del ajedrez, reivindicando en el juego el rol de la mujer. La relevancia del juego de dados, el porqué de su prohibición, el concepto de *Fortuna* y *alea* en los poemas de taberna de los goliardos. La cuestión de la “blasfemia” ante el resultado del juego y el riesgo de “perder la cabeza” por jugar. Este capítulo finaliza con la relación que se establece entre el juego y la utopía, desde la perspectiva de la obra de Tomás Moro.

El capítulo 6, se centra en “La filosofía en el islam”, con artículos sobre las reflexiones del desarrollo científico en el mundo islámico medieval, analizando suras que expresan aquello que del *Corán* no siempre se tiene presente, en tanto revaloriza la búsqueda de conocimiento. O bien el análisis en perspectiva, sobre el conflicto entre individuo y sociedad, centrándose en *El Régimen del Solitario*, obra de Abu Bakr Muhammad ibn Yahya ibn al-Sa'ig ibn Bayyah. Cerrando este capítulo la lectura crítica de Al Tifasi, en su aproximación a la diversidad sexual en el islam medieval.

El capítulo 7, resulta ser el más extenso en cuanto a la diversidad de abordajes de la temática sobre “Mujeres poetas y filósofas” en las diversas manifestaciones culturales que las abarcan. Comenzando con un análisis de las voces y silencios que se encuentran en la escritura femenina hispánica de la Edad Media para alcanzar la reivindicación de la palabra y el testimonio femenino en Casia de Constantinopla. O el análisis crítico de la aceptación del pensamiento filosófico en la Edad Media, especialmente en las expresiones de varias mujeres, y la cuestión de la identidad manifestada por algunas poetas

musulmanas que contine un trasfondo filosófico poco indagado. El estudio comparativo en afirmaciones surgidas en la lectura de Aristóteles, el *Antiguo y Nuevo Testamento*, el *Corán*, sobre el erotismo y el placer en Wallada, “una mujer islámica desobediente”. Y continuar con Wallada bint al-Mustakfi, analizando la fuerza de su personalidad, el avasallamiento de su expresividad, por algunas de sus discípulas y algunos varones que intentaron destruir el amor que había surgido con el poeta Ibn Zaydūn, cuyos recuerdos no se han podido borrar y cuyos ecos encontramos en los siglos XIX y XX, que nos permiten pensar en la necesidad de recuperar el tema del amor, en ámbito filosófico, como encontramos en varios de los artículos que componen este volumen.

En otro ámbito y siglo, hallamos el abordaje del concepto de “simplicidad divina” en Margarita Porete. Y el detallado estudio del huevo, la rueda y la esfera expresadas plásticamente por Hildegarda de Bingen en un interjuego de imágenes y conceptos. O la lectura exhaustiva de las narraciones de las visiones vividas por Hildegarda von Bingen. Continuando con este análisis iconográfico, nos encontramos con los tapices del “unicornio y la mujer virginal”, donde se examina la importancia y centralidad de los símbolos expuestos en los tapices, relacionando a “La dama y el unicornio” con lo puro y lo mítico.

El último de los capítulos, el 8, lo hemos designado “Miscelánea”, porque surgieron temas desde una enriquecedora singularidad. Aquí encontramos atrapantes reflexiones en torno al tema del “beso” como un acto expresivo en la Edad Media. También las convocantes “Notas sobre el fratricidio” en algunas baladas anglo-escocesas. O el estudio de Maquiavelo desde la expresión estética y política de *Clizia* y *Mandrágora*.

La relación entre amor y muerte se hace presente, como componente sobrenatural en la leyenda de Tristán e Isolda. Cierra este volumen el artículo acerca de las divergentes formas de interpretar el mundo expresadas en las ecúmenes, mapamundis y cartografía gestada en la Edad Media, sobre todo en las ilustraciones de los Beatos, teniendo en cuenta sus antecedentes en tablillas de piedra.

Como se puede distinguir, es un valioso volumen que nos permite, como estudiosos del periodo, incursionar en esas líneas de investigación que nuestros y nuestras colegas nos han ofrecido. Compartir los hallazgos y reconocer esas fuentes, es lo que nos permitirá continuar una senda de traducciones y efectivización de argumentos, relaciones e interpretaciones que permitirán cimentar las reflexiones actuales desde una fructífera perspectiva que, a su vez, colaborará al momento de compartir, no solo en el ámbito investigativo y con nuestros colegas de otras áreas del filosofar, sino también con los estudiantes, estos antecedentes del pensamiento medieval que van siendo “desvelados” ya que, como siempre cuestiono: ¿Puede un ser humano que se dedica a la filosofía hacerlo, ignorando un periodo del pensamiento? ¿Ignorando sus intentos reconciliatorios y valorativos de las diversas posturas?

Para finalizar esta presentación me gustaría compartir un raconto sucinto sobre la RLFM. Nuestra entidad –y digo nuestra por su horizontalidad en la toma de decisiones–, es sin fines de lucro, y lleva más de 40 años de existencia. Ella reúne no sólo a investigadores y docentes de Filosofía Medieval de América Latina, sino también de Europa. Conforme su normativa, recordamos que, para ser miembro, o bien mantener la membresía, basta con participar en, por lo menos, un evento al año. Por lo expuesto, corresponde señalar que los autores y autoras, expresaron su intención de publicar por la Editorial de la RLFM.

### **Agradecimientos**

Agradezco a todas las personas que asistieron al evento, ya sea con comunicaciones, en las que ofrecieron sus aportes al pensamiento filosófico, como con su presencia, física o virtual.

Agradezco a la Coordinadora General y a la Comisión Directiva de la RLFM por aceptar la realización de este Coloquio.

Agradezco a la Comisión Académica conformada por Jorge Ayala (España), Julián Barenstein (Argentina), Silvia Contaldo (Brasil), Natalia Jakubecki (Argentina), João Lupi (Brasil), Pedro Mantas España (España), Rafael Ramon Guerrero (España) y Maria Leonor Xavier (Portugal) que acompañaron en la revisión crítica de los originales, a doble ciego.

Agradezco a la cátedra de Filosofía Medieval, a cargo de Nicolás Martínez Sáez y el grupo de colegas y estudiantes que colaboraron para que el *Coloquio* y las *Jornadas* se pudieran realizar en las dos modalidades, presencial y virtual. La atención ofrecida por las personas de la Red y de la Cátedra, fue muy buena, y la muestra está en que solo hemos recibido felicitaciones por parte de la mayoría de las personas que participaron.

Como último agradecimiento, me referiré a aquellas personas que aprovecharán la lectura de estas Actas, en la reflexión atenta y activa de sus contenidos para poder continuarlos y/o compartirlos.

*Susana B. Violante*  
Coordinadora por Argentina RLFM  
Coordinadora del Coloquio Argentino 2022  
Coordinadora de la presente edición

# **Capítulo 1**

## **Patrística – Agustín de Hipona**



## Manifestaciones ascéticas en el cruce de tradiciones griega y judeocristiana

*Estefanía Sottocorno*

De acuerdo con Ephraim Urbach<sup>1</sup>, la adhesión al ascetismo en ámbitos helenísticos se explica en gran medida por el enfoque antropológico radicalmente dualista de la relación entre cuerpo y alma. La tesis adquiere un particular vigor al contrastar las manifestaciones favorables a las prácticas ascéticas entre paganos, cristianos y judíos helenizados, de una parte, con el rechazo de las mismas en los textos del Antiguo Testamento y la literatura rabínica, por la otra. Son ciertamente numerosos los pasajes bíblicos<sup>2</sup> que exhortan a los personas a gozar del vino, los alimentos, la sexualidad: “No es bueno que el hombre esté sólo” (*Gn* 2, 18), “Dios no creó el mundo para desolación, sino para que sea habitado por los hombres” (*Is* 45, 18/*Pesachim* 88b); así como a practicar el culto a la divinidad con alegría: “Allí comeréis en presencia de Yahvé vuestro Dios y os regocijaréis, vosotros y vuestras casas, por toda empresa en que Yahvé tu Dios te haya bendecido” (*Dt* 12, 7). Leemos también condenas explícitas respecto de limitaciones autoimpuestas, como las referidas acerca de los nazareos en *Nm* 6, 1-7, en textos de *Taanit*, v.g., “el nazareo pecó por la angustia que se causó a sí mismo cuando se abstuvo de beber vino, de acuerdo con los términos de su voto” (11a). Entre las discusiones de *Nedarim* 9, hallamos una advertencia acerca de la insensatez de postular votos adicionales, cuando ya existen suficientes prohibiciones en la Ley y teniendo en cuenta que todo voto supone la eventualidad de no poder cumplirlo, lo que nos pondría innecesariamente en una situación desgraciada; en última instancia, la disolución de un voto afecta al honor del padre y la madre, o al de Dios.

<sup>1</sup> E. Urbach, “Asceticism and Suffering in the Talmudic and Mishnaic Sources”, *Yitzchak F. Baer Jubilee Volume*, Jerusalem, Historical Society of Israel, 1960, pp. 48-68.

<sup>2</sup> P. Heger, *P. Women in the Bible, Qumran, and early Rabbinic literature; their status and roles*, Leiden, Brill, 2014, pp. 249-301.

Además, es de sobra conocido el enfrentamiento –que la Mishná caracteriza como un desacuerdo beneficioso para los cielos– entre las casas/escuelas de Shamai, defensor de posiciones más estrictas, y de Hillel, que tenía una visión más compasiva y tolerante sobre las necesidades de los hombres<sup>3</sup>. El célebre desacuerdo, según *Eruvim* 13, se saldó a favor de Hillel. Una voz celestial habría declarado: “Las palabras de ambas escuelas son las palabras del Dios viviente, pero la ley sigue las legislaciones de la escuela de Hillel”. La razón de esta preferencia se encuentra en que, de acuerdo con el Talmud, los discípulos de Hillel eran gentiles, humildes, explicaban tanto sus propias opiniones como las de la otra escuela. El Sabio defendía, por ejemplo, una visión positiva acerca de ciertos hábitos como el baño, teniendo en cuenta “la obligación del hombre por el cuidado de su cuerpo, puesto que el hombre ha sido creado a la divina imagen y semejanza” (*Hagigah* 77d).

En ámbito veterotestamentario, las restricciones vigentes son las que impone la Ley o –especialmente con anterioridad a la promulgación mosaica– el requerimiento divino directo, por lo que no se espera de ninguna manera que el creyente fiel se prive de aquello que no está prohibido. Por el contrario, la autoprivación puede verse como un gesto subversivo, en tanto afirma una normatividad alternativa o autonomía, rayana por lo demás en el sacrilegio, en la medida en que desprecia, junto con la Ley, el conjunto entero de la creación, del que se propone ya no gozar. Emergen de este sistema algunas situaciones aparentemente paradójales, como el carácter piadoso de un filicidio –el sacrificio exigido a Abrahán (*Gn* 22)– frente a la condena más o menos explícita de la aflicción autogestionada; o aquella que encontramos al final de *Mishná Berajot* 9, acerca del Salmo 119, 126: “A veces es necesario negar los preceptos bíblicos para reforzar la Torá”<sup>4</sup>. Podemos recordar también en este punto, en la discusión entre Hillel y Shamai sobre si no hubiera sido mejor que el hombre no hubiera sido creado, la idea de que, ya que ha sido creado y que debe estar atento a la Torá, lo bueno pasa a ser

<sup>3</sup> N. Glatzer, *Hillel el Sabio. Surgimiento del judaísmo clásico*, Buenos Aires, Paidós, 1972.

<sup>4</sup> En español, contamos con la siguiente edición: *Tratado de Berajot*, edición a cargo del grupo Alef-Jojmá, Madrid, Edaf, 2003.

entonces la muerte, que lo libera finalmente del potencial de pecado ínsito en las preceptivas.

Ahora bien, los ascetas hacen precisamente esto, es decir, darse un marco regulatorio alternativo, ya bajo el formato de la regla, ya bajo una serie de pautas consuetudinarias. Fenómeno que se hace particularmente visible en el escenario de crecimiento acelerado que experimenta el ascetismo cristiano a partir de la segunda mitad del siglo IV, cuando el perfil de los monjes interpela al resto de los actores sociales y sus marcos regulatorios al uso. Si durante el período de las persecuciones se dibujaba con claridad el rostro de la alteridad, el estado romano con sus exigencias relativas al culto civil, éste se fragmenta y multiplica ahora como las cabezas de la Hidra. Porque la singularidad del monje hace frente no sólo a las arbitrariedades del poder temporal, sino también a los intentos de sojuzgamiento y reabsorción en el cuerpo de la grey por parte de las autoridades espirituales, a los códigos de la vida urbana, del trabajo lucrativo, del ocio, a los mandatos familiares de reproducción y preservación del patrimonio, a la tiranía fisiológica de nuestros cuerpos y, en el plano más íntimo, a las pulsiones de una espiritualidad viciada que cobran, por momentos, la entidad inquietante de unos demonios proteicos: “los demonios hacen piruetas como si estuvieran sobre un escenario, cambiando sus formas en espantajos infantiles, con manadas ilusorias y muecas” (Atanasio, *Vida de Antonio*, 28, 7)<sup>5</sup>.

La relación con el mundo se ha vuelto sumamente compleja, el monje se halla incómodo con demasiados aspectos de su existencia actual y opta por un retiro que puede asumir formas diversas, anacorética, extremista como la de quienes olvidan comer durante días, camuflada al interior de la propia casa, espectacular como la de quienes son oídos pelear física o verbalmente con los demonios, acrobática como la de los estilistas, macabra como la de los que toman un sepulcro por morada. De hecho, la soledad radicada en el nombre del monje (del griego *monachós*) guarda relación con su excepcionalidad antes

<sup>5</sup> Remitimos a la edición preparada por P. Rupérez: Atanasio, *Vida de Antonio*, Madrid, Ciudad Nueva, 1995.

que con un distanciamiento físico que no siempre se comprueba. Monje es aquel que ha renunciado al mundo, aun viviendo en él, o mejor, viviendo inexorablemente en el mundo, desde el momento en que tiene un cuerpo, una historia, un anclaje en el tiempo. Aun cuando el espectro del ascetismo resulte ciertamente variopinto, en todos los casos se adivina el gesto del inconformista que se forja una marca identitaria y un estatuto de exiliado voluntario al interior de unas coordenadas materiales que, de momento, no puede desbancar radicalmente: más temprano que tarde, su cuerpo le reclamará atenciones básicas que no podrá desoír. Son pues numerosos los testimonios de monjes que se ven impelidos a conseguir cualquier clase de alimento, tras ayunos y abstinencias que se revelan excesivos, o se quedan dormidos a pesar de su férrea voluntad de vigilia y tienen, eventualmente, sueños de contenido sexual e incluso poluciones nocturnas. De hecho, las autoflagelaciones o amputaciones<sup>6</sup>, como la muy famosa de Orígenes, no son sino reacciones desesperadas frente a la regularidad impávida de los cuerpos.

El aspirante a asceta es efectivamente consciente de dos cuestiones, cara y cruz de la moneda: no puede cambiar el mundo actual, pero sí que puede trabajar sobre sí mismo, en esos microcosmos que diseñan las soledades dispersas en los páramos preferidos por los anacoretas, o las mancomunadas

<sup>6</sup> En el horizonte del budismo, se han registrado casos de automomificación o momificación en vida, *sokushinbutsu*, a través de una ingesta selectiva de semillas y sustancias tóxicas para regular la eliminación de grasas y fluidos corporales; como etapa final de un proceso que podría prolongarse alrededor de una década, el monje era encerrado en una caja, donde se entregaba a la meditación, indicando por medio de toques de campana que todavía estaba vivo, cf. K. Jeremiah, *Living Buddhas: The Self-Mummified Monks of Yamagata*, Japan, Mc Farland, 2010. Si entre los antiguos egipcios la preservación del cuerpo a través de las técnicas de momificación aparece como una condición necesaria para la supervivencia *post mortem* de un individuo, la práctica de la automomificación sugiere cierta afinidad con el ideal de mortificación propuesto por el ascetismo cristiano, como veremos a continuación. La mortificación y la automomificación son procedimientos tendientes a anular las interferencias provenientes de las necesidades fisiológicas en la actividad espiritual, en el ideal de una meditación ininterrumpida.

de maneras más o menos sofisticadas por los cenobitas. El asceta deviene de este modo en refugiado, poco menos que marginalizado, y debe darse un nuevo código de orientación espiritual y conducta práctica<sup>7</sup>; por supuesto, las Escrituras seguirán siendo una referencia de primer orden y, de hecho, en las formulaciones teóricas en torno del ascetismo –es algo que vemos, por ejemplo, en los textos de Jerónimo– se asumen como figuras de referencia la del profeta Elías y la de Juan el Bautista, así como las célebres palabras de *Hechos* recomendando la vida en común, con el abandono de la propiedad privada; recordemos también en este punto cómo el propio Pablo entiende la gracia en términos de superación de la Ley.

Filón entra en este cuadro de manera curiosa<sup>8</sup>, cuando precisamente Jerónimo (*Vir. ill.* 11)<sup>9</sup>, haciéndose eco de la *Historia Eclesiástica* de Eusebio de Cesarea<sup>10</sup>, identifica su tratado *Sobre la vida contemplativa* como un elogio de las primeras comunidades cristianas monásticas establecidas en Alejandría, contemporáneas de la predicación pionera de Marcos en esta misma área<sup>11</sup>. Ya a partir del siglo IV, se había vuelto notorio el modo en que la perspectiva de Eusebio acerca de estos fenómenos condicionaba a sus lectores cristianos<sup>12</sup>. El caso de Epifanio de Salamina (*Panarion* 29)<sup>13</sup> es de gran interés, puesto

<sup>7</sup> Cf. Juan Casiano, *Instituciones cenobíticas*. Introducción, traducción y notas a cargo de M. Matthei, E. Contreras y Monjas del monasterio de Santa María, Madre de la Iglesia (Uruguay), Zamora, Monte Casino, 2000.

<sup>8</sup> Para el estudio de los textos de Filón de Alejandría, remitimos a la edición de sus *Obras Completas*. Introducción, traducción y notas a cargo de J. P. Martín, M. Alesso *et. al.*, Madrid, Trotta, 2009-2016.

<sup>9</sup> En español, contamos con esta edición: *Sobre los hombres ilustres*. Introducción, traducción y notas a cargo de V. Bejarano, Madrid, BAC, 2002.

<sup>10</sup> Para esta obra central de Eusebio de Cesarea, remitimos a la siguiente edición: *Historia eclesiástica*. Introducción, traducción y notas a cargo de A. Velasco-Delgado Madrid, BAC, 2002.

<sup>11</sup> J. Chapa, “The Fortunes and Misfortunes of the Gospel of John in Egypt”, *Vigiliae Christianae*, 64, 2010, pp. 327-352.

<sup>12</sup> M. Niehoff, “Eusebius as a Reader of Philo”, *Adamantius*, 21, 2010: 185-194.

<sup>13</sup> Para el trabajo de Epifanio de Salamina, remitimos al lector a la siguiente edición: *Panarion*. Traducción de F. Williams, Leiden, Brill, 2009.

que, a pesar de ver en los contemplativos a cristianos de la primera hora, apegados todavía a los usos del judaísmo, en consonancia con *HE. II, 17*, postula la identidad entre éstos y los esenios, probablemente porque Filón caracterizaba a ambos como dedicados primordialmente al servicio de Dios, esto es, como terapeutas. También el monje Nilo de Ancira fusiona a esenios y contemplativos, aunque afirma, en cambio, que sus prácticas ascéticas son infructuosas, dado que desconocen la buena nueva asociada con Cristo, es decir, que se mantienen en el seno del judaísmo: “Pero, ¿qué utilidad sacaron de sus luchas ellos, que eliminaron al que presidía las lides de sus ejercicios ascéticos, esto es, a Cristo?” (*Tratado ascético*, 3)<sup>14</sup>. Durante el siglo V, esta lectura se cargará de un énfasis especial en manos de aquellos receptores cristianos crecientemente comprometidos con el *ethos* monástico, para el que buscan un antecedente tan antiguo como el mismo cristianismo y con las credenciales evangélicas de Marcos.

Pero lo que nos interesa ahora, más allá de la forja de este mito fundacional cristiano, es el compromiso de Filón con el ideal ascético. Y ciertamente el interés por este tema se puede rastrear a través de todo el *corpus* de su obra, es decir que no se halla restringido al tratado *Sobre la vida contemplativa*. La noción de santidad se halla íntimamente asociada al servicio de Dios (θεραπευταὶ θεοῦ), que para Filón se verifica “no por las ofrendas animales, sino por la resolución de santificar sus mentes” (*Contempl.75*), lo cual no puede referir sino al disponerse en sintonía con la ley natural universal, a través de una correcta hermenéutica de los significantes de la Ley.

La santidad se exterioriza “mediante hechos y palabras” (*Prob. 74-75*), términos que resultan significativos para ajustar el enfoque del ascetismo judío en el marco tradicional de la Ley, respecto de la cual se exige ahora no sólo respeto y obediencia, sino también un ejercicio intelectual que apunta al significado velado tras sus enunciados materiales, es decir, hechos (ἔργα), pero también la articulación del propio discurso al respecto, en términos

<sup>14</sup> En español, contamos con la edición del *Tratado ascético*. Introducción, traducción y notas a cargo de J. R. Díaz Sánchez-Cid, Madrid, Ciudad Nueva, 1994.

racionales (λόγοι). Es precisamente este ejercicio el que habilita al asceta a aprehender la convergencia entre ley y naturaleza, para actuar luego en consecuencia, poniendo de manifiesto lo que Filón entiende, en la huella de los estoicos, como verdadera libertad: “una filosofía que lleva a sus alumnos a practicar acciones loables, por las cuales la libertad que nunca puede ser esclavizada resulta firmemente establecida” (88).

Como aspecto esencial de la sabiduría, debemos mencionar el autoconocimiento, en tanto permite comprender que existe un elemento en nosotros que, como el cielo, se vincula íntimamente con lo divino: “pues lo que es santo entre las cosas creadas es el cielo en el cosmos, en el que giran las criaturas incorruptibles e inmortales, y en el hombre, la mente, siendo una emanación divina” (*Somn.* I, 34). Asimismo, debemos comprender que mientras se prolongue esta existencia terrenal, el alma tiene su morada en el cuerpo y que, por necesidad, el hombre somático es un ser gregario. Esto conduce a Filón, sin duda, a considerar la filantropía como una de las virtudes que brotan de la sabiduría.

Ahora bien, aunque los numerosos requerimientos corporales no podrán ser erradicados en nuestra circunstancia actual, el cultivo de las virtudes permite morigerar la urgencia de los mismos, haciendo de quien las practica con compromiso un verdadero atleta, consciente de la importancia de un entrenamiento regular y constante para mantenerse en esa situación intermedia que le depara su condición híbrida: “El virtuoso carece de poco, pues ocupa una posición intermedia entre la naturaleza inmortal y la mortal: tiene una parte con muchas necesidades debido a su cuerpo mortal, pero otra parte sin grandes necesidades porque su alma aspira a la inmortalidad” (*Virt.* 8). En todo caso, Filón nos recuerda que la estabilidad plena es prerrogativa de Dios (*Gig.* 20). La inestabilidad humana, en cambio, es consecuencia de las variables materiales que condicionan nuestros esfuerzos por acceder a la sabiduría, inscribiéndolos en una dialéctica de altibajos. Desde esta perspectiva, y pese a la relevancia que Filón otorga a la clave alegórica de lectura, el abandono completo de las costumbres y la letra de la ley no parece recomendable para ningún tipo de sociedad actual, por el contrario, Filón se

muestra crítico de quienes actúan “como si vivieran solos consigo mismos, en aislamiento, o como si se hubieran transformado en almas incorpóreas, sin cuidarse ni de la ciudad, ni de la aldea, ni de la familia ni, en suma, de asociación humana alguna” (*Migrat.* 90). Evidentemente, no podemos desencarnarnos, en un sentido pleno del término, o como dice Filón, vivir como si fuésemos ya almas libres de cuerpo, lo que nos lleva a asociarnos de una u otra forma al prójimo y a buscar, además de la prudencia y la piedad, también la filantropía.

No es éste el momento oportuno para explayarnos sobre aspectos puntuales del tratado *Sobre la vida contemplativa*, pero para concluir, me gustaría señalar que se ha discutido mucho sobre la posible identificación de esta comunidad de “terapeutas”, como los llama Filón precisamente en aquel texto, e incluso sobre la autenticidad del escrito en cuestión<sup>15</sup>. Actualmente existe consenso acerca de este último punto, mientras que conviven interpretaciones diversas acerca de la naturaleza del fenómeno terapéutico. En todo caso, resulta verosímil ver en este grupo una comunidad real de personas ligadas a textos y prácticas judaicas, independientes de los esenios<sup>16</sup> y que, dejando atrás una vida de actividad en el siglo<sup>17</sup>, pueden haber optado por un retiro ascético- filosófico, centrado en la exégesis alegórica y la expresión clara del sentido “invisible, encerrado en las palabras” (*Contempl.* 77). En cuanto al interés que Filón tiene por las prácticas ascéticas y al uso que propone de la hermenéutica al servicio de su propia idea de santidad, resulta sensible el parentesco con ciertas ideas propias de la filosofía estoica, explicable principalmente por el arraigo de su labor intelectual en el ámbito helenizado de Alejandría un arraigo por lo demás fecundo para las escuelas de

<sup>15</sup> J. Taylor y P. Davies, “The so-called *Therapeutae* of *De vita contemplativa*. Identity and Character”, *The Harvard Theological Review*, 9, 1, 1998: 3-24.

<sup>16</sup> H. Shanks, *Los manuscritos del Mar Muerto*, Barcelona, Paidós, 2005.

<sup>17</sup> F. Calabi, *God's Acting, Man's Acting. Tradition and Philosophy in Philo of Alexandria*, Leiden, Brill, 2007: 173-184.

pensamiento cristiano<sup>18</sup> que florecerán en esta misma Alejandría sobre su legado<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> P. Vielhauer, *Historia de la literatura cristiana primitiva*, Salamanca, Sígueme, 1981.

<sup>19</sup> D. Runia, *Philo in early Christian Literature, a survey*, Minneapolis, Fortress Press, 1993.



## **El amor entre la gracia y la piedad**

### **La necesidad de las virtudes en la unión con Dios en Agustín de Hipona**

*Jean Luis Arana Alencastre*

#### **Introducción**

En las *Confesiones* Agustín inicia diciendo que Dios nos ha hecho para él y que nuestro corazón estará inquieto hasta que no descanse en Él (*Confesiones* I, 1, 1). Ello muestra claramente que el primer movimiento, aquel que toma la iniciativa en el proceso de la búsqueda es Dios. Él infunde el anhelo de unión con Él en el ser humano desde de la creación.

Así, Agustín habla de una *notio ipsius boni impressa*, que es el hecho de que el conocimiento mismo del bien está impreso en el alma, pues “el que ama la injusticia, odia su alma” (*Tratado sobre la Santísima Trinidad* VIII, 7. 10). Entonces, “llevamos como grabada en el alma la noción de la naturaleza humana y según esta noticia reconocemos al momento al que tiene forma humana, al hombre” (*Tratado sobre la Santísima Trinidad* VIII. 5. 7). Es por ello, que no se puede decir que algo es mejor que otra cosa si no tenemos impresa en nosotros la idea del bien, según la cual declaramos buena una cosa y la preferimos a otra (*Tratado sobre la Santísima Trinidad* VIII. 3. 5). Por tanto, la *notio ipsius boni impressa* es la misma posibilidad de amar<sup>1</sup>, es decir, es anterior a la acción y se refleja en la búsqueda.

Es esta noción otorgada por Dios la que permite que el alma se pueda volcar hacia el interior lo cual lleva a una visión, aunque insuficiente para la unión mística con el Ser. Dicho movimiento parte del anhelo que viene guiado por la disposición moral del deseo del bien, la cual yace en el corazón

<sup>1</sup> Agustín reserva tres palabras para denominar al amor: *Amor*, *Charitas* y *Dilecto*. *Amor* se refiere al deseo de unión con Dios y al de conocimiento, *Charitas* se refiere al amor oblativo, desinteresado y que busca el bien del otro, mientras que *Dilectio* se refiere al amor que discierne en busca del bien. En esta primera parte, se está tomando el concepto de *Amor* en el sentido de deseo que busca la unión con el Ser.

(*Confesiones* X. 3. 4). Es por ello, que el amor con que busca Agustín a Dios es una inclinación desde el interior.

Ahora bien, aquel amor es un anhelo a causa de la gracia. Pues “no es libre para el bien porque no ha sido liberada. Ni puede el hombre querer bien alguno, si no le ayuda aquel que no puede querer el mal, es decir, la gracia de Dios” (*Contra las dos epístolas de los pelagianos* I, 4, 8). En ese sentido, claramente para Agustín, este deseo del bien no parte del ser humano sino de Dios. Asimismo, este amor puede entenderse como semejante si es que no idéntico con la voluntad lo cual se ve en la *Cuidad de Dios* donde una correcta voluntad es simplemente un buen amor. Y más aún en *Sobre la Santísima Trinidad*, donde identifica al Espíritu Santo con el amor o voluntad. Así, la voluntad referiría a un amor en el sentido participio, es decir, una voluntad amante.

### **Amor: unidad entre la gracia y la virtud**

Es este amor iniciado por Dios y consentido y asentido por la voluntad del ser humano que se deja arrebatar para iniciar el camino hacia la contemplación. Así, Agustín describe su ascenso desde lo mudable hacia lo inmutable,

“...arrebatao hacia ti por tu hermosura, era luego apartado de ti por mi peso...”

Y fui subiendo gradualmente de los cuerpos al alma, que siente por el cuerpo; y de aquí al sentido íntimo, al que comunican o anuncian los sentidos del cuerpo las cosas exteriores, y hasta el cual pueden llegar las bestias. De aquí pasé nuevamente a la potencia de la razón, a la que pertenece juzgar de los datos de los sentidos corporales, la cual, a su vez, juzgándose a sí misma mudable, se remontó a la misma inteligencia, y apartó el pensamiento de la costumbre, y se sustrajo a la multitud de fantasmas contradictorios para ver de qué luz estaba inundada, cuando sin ninguna duda clamaba que lo inmutable debía ser preferido a lo mudable; y de dónde conocía yo lo inmutable, ya

que si no lo conociera de algún modo, de ninguno lo antepondría a lo mutable con tanta certeza. Y, finalmente, llegué a ‘lo que es’ en un golpe de vista trepidante”.

“Entonces fue cuando ‘vi tus cosas invisibles por la inteligencia de las cosas creadas’; pero no pude fijar en ellas mi vista, antes, herida de nuevo mi flaqueza, volví a las cosas ordinarias, no llevando conmigo sino un recuerdo amoroso y como apetito de viandas sabrosas que aún no podía comer” (*Confesiones* VII. 17. 23).

Agustín menciona que es arrebatado por la hermosura de Dios, pero que su propio peso lo aparta. Este peso, *pondus*, señala la dispersión del alma, su inquietud, su temporalidad que la aparta de lo eterno. Agustín señala así la condición humana que es mutable y débil. Cabría preguntarse aquí ¿Por qué pues el alma desea volver a las “cosas ordinarias”? Aquí se reflejan dos problemas: el primero es un problema epistemológico, y el segundo un problema moral. En cuanto al primero, éste surge del no saber qué es lo bueno y es a partir de ello que el alma se haya en una confusión. ¿Por qué si Dios es el bien supremo no es lo que el alma desea de verdad? ¿Por qué ella persiste en apetecer lo mutable y sensible? La respuesta va por el hecho de que el alma es creada y le cuesta darse cuenta del verdadero bien hasta el punto de no desearlo por ella misma. Es así que sucede entonces el hecho de que la voluntad está dividida contra sí misma, y por ello no pueda desear completamente el bien que quiere, pues cuando el alma se comanda a sí misma ella se resiste (*Confesiones* VIII 9.21).

Y es que no por todo se enciende el alma por igual y no todo fuego es el amor al amor; debido a que puede ser amor del alma a sí misma o a la cosa misma (y no por su fuente desde donde son creadas). Entonces, se busca aquello que nos enciende, pero no lo reconocemos, nos perdemos en el camino con las sombras corporales en el mismo pensamiento. Aquel sería el camino

de la soberbia donde el alma prefiere imitar<sup>2</sup> a Dios antes que servir a Dios. Esto debido a que el alma no es nada en sí misma por el hecho de ser cambiante. Y por ello sufre una disminución, pues todo cuanto en ella es, viene de Dios. Por ello, verse como imagen de Dios, se hincha de soberbia, lo que significa salir fuera de sí. Esto es echar fuera la intimidad, alejar de sí a Dios por afecto del corazón (*La música*, VI. 13. 41). Ese movimiento es un deseo fútil, pero poderoso que busca la independencia de Dios que busca despreciarlo y formar su propia ciudad en alianza con el mal (*Ciudad de Dios*, 14. 28).

El segundo problema, es el del mal, el cual no es un problema en cuanto a la substancia sino en cuanto a una acción de la voluntad que se vuelca hacia el vacío. Así para Agustín el mal es: declinar de la esencia y tender hacia lo que no es (*Sobre la verdadera religión* 39. Cf. *Sobre la muerte* 2. 2. 2.). Y ello se manifiesta en la vanidad, la cual surge a partir de la ilusión de lo que no es. El alma, así, se engaña y busca el no ser en la apariencia del ser: “*Noli esse vana, anima mea, et obscurdescere in aure cordis tumultu vanitatis tuae*” (*Confesiones* IV. 11. 16).

Entonces, con estas cuestiones, cómo sería posible pues la virtud a partir de la sola acción humana. Pues no sería posible. El ser humano por sus propias fuerzas no podría ser virtuoso al verse imposibilitado del criterio para elegir el camino de la visión epistémica y de la voluntad que desearía conseguirlas.

La postura de Agustín frente a ello es clara, es Dios quien sostiene al ser humano, y nadie es virtuoso sino por la acción de la gracia. Es allí cuando es necesaria la relación entre la virtud y la gracia. Ello supone el problema que señaló Pelagio, el cual es un problema con respecto al mérito y a la justicia con respecto a la gracia ¿Cómo es posible la justicia y el merecimiento si es que ya la gracia es otorgada? ¿Cómo darle a cada uno lo suyo, si es que todo

<sup>2</sup> Esta imitación sería de una índole superficial que pretende poseer el ser, mas sin realizar la actividad del ser, sino solo tenerla. Es decir, imitar el movimiento sin comprender el espíritu desde las armonías eternas que deberían delimitar dicho movimiento.

ya está dado por la gracia? Pelagio inserta una división entre la virtud y la gracia. División que viene desde la concepción de que son movimientos separados y distintos. Ello crea un problema que viene dado por una lectura previa de entender a la virtud de una forma y a la gracia de otra. Además, como menciona Agustín, la intención que mueve a destruir la gracia es a partir de pretender que se da según nuestros méritos (*Contra las dos epístolas de los pelagianos* I, 3, 6).

La propuesta del presente artículo es señalar que no solo se debe entender a la gracia ni a la virtud, cada una por separado, como si partieran de lugares distintos sino como movimientos armónicos que se entrelazan. Dichos movimientos se dan en armonía entre la gracia y la virtud de tal forma que interactúen en el alma. Se debe entender la radical noción agustiniana de que la gracia siempre está presente desde el inicio, desde el primer anhelo del alma, aunque no siempre pueda sentirse su presencia con claridad más aún, sin la virtud. Esa radicalidad hace que el pensamiento de Agustín no entre en contradicción.

La armonía se refleja en el alma que pone su atención en los objetos que ama, y qué otras cosas se aman sino las cosas bellas, a causa de su armonía que, a su vez, busca la igualdad

“nos apartamos del excesivo resplandor y no queremos mirar lo que está demasiado oscuro, igual que también nos apartamos con horror de sonidos exageradamente altos y no amamos lo que parecen puros susurros. Y esta proporcionada medida no está en los intervalos de los tiempos, sino en el sonido mismo, que es como la luz de esta clase de armonías y el silencio se opone a ella como las tinieblas a los colores” (*La música*, VI. 13. 38).

Esta conveniencia está en el orden de la armonía, ni exceso ni carencia, sino entre la oscuridad y el brillo, entre el silencio y el sonido, entre el silencio y el discurso, esto es entre los opuestos. Es por la igualdad y semejanza que

se gesta el gusto, y allí hay armonía con su mismo número, porque “nada hay tan igual o semejante que el uno comparado al uno” (*La música*, VI. 13. 39).

“Dios es luz; pero no creas que es esta luz que contemplan los ojos, sino una luz que el corazón intuye cuando oyes decir: Dios es verdad. No preguntes qué es la verdad, porque al momento cendales de corpóreas imágenes y nubes de fantasmas se interponen en tu pensamiento, velando la serenidad que brilló en el primer instante en tu interior, cuando dije: ‘Verdad’, Permanece, si puedes, en la claridad inicial de este rápido fulgor de la verdad; pero si esto no te es posible, volverás a caer en los pensamientos terrenos en ti habituales” (*Tratado sobre la Santísima Trinidad*, VIII. 2. 3).

Es aquí donde se establece la relación entre gracia y virtud con la armonía. Así el amor, que es voluntad y pasión; y con ello movimiento hacia el bien y hacia la igualdad; y es lo que regula los actos moderados, es receptor de la gracia y realizador de la virtud a la vez. En el amor confluyen gracia y virtud.

Es en el amor que se da la posibilidad de conciliar la gracia y la virtud, y es desde allí que se debe entender la frase de Agustín “*Dilige et quo vis fac*”; pues solo en el amor verdadero al reunir gracia y virtud se puede desear solo lo bueno y lo bueno es solo lo que se desea. Pues al ser la virtud la acción correctamente medida y es esta justamente la belleza del alma, en cambio, el vicio es deformación” (*Del Génesis a la letra*. VII. 6. 9)<sup>3</sup>, se puede entender a ella como un movimiento hacia lo correcto, un movimiento que a la vez se condice con la noción de voluntad, la cual también es un movimiento. Ambos movimientos, el virtuoso y el voluntario, necesitan de la gracia para permanecer en la unión con el ser. Es por ello que Agustín expresa que las virtudes permanecerán en la eternidad, no porque haya todavía contrariedad e injusticia que ellas deban vencer sino por una cierta embriaguez:

<sup>3</sup> “Anima...ciuius vel pulchritudo virtus vel deformitas vitium est”.

“Los hijos de los hombres esperarán al abrigo de tus alas; embriagados quedarán en la abundancia de tu casa y en el torrente de tu placer les darás de beber, porque en ti está la fuente de la vida, el texto no dice ya que el Señor será suave al gusto, sino que ves cómo se está pregonando el alto desbordamiento y rico caudal de la fuente eterna, a los que sigue también una cierta embriaguez; y con este nombre me parece que se está maravillosamente simbolizando aquel olvido de las vanidades e imaginaciones de este siglo” (*La música*, VI. 16. 51).

Y por este motivo entonces:

“En la luz veremos la luz. Extiende tu misericordia a los que te conocen. Ya se ve que en la luz hay que tomarlo por en Cristo, que es la Sabiduría de Dios y que tantas veces es llamado luz. Y, por tanto, donde se dice veremos y a los que te conocen, no se puede negar que es la prudencia la que estará presente” (*La música*, VI. 16. 53).

Además, la justicia estará presente en los rectos de corazón y cuando el alma no desee más otro placer que estar en la presencia de Dios, entonces vive en castidad, templanza y paz. Por ello, cuando el Salmo dice: “Inclina mi corazón a tus preceptos y no al lucro (Salmo 119, 36), refiere al movimiento del alma que es la inclinación, la cual es un movimiento que se relaciona con la disposición en la piedad. En ella existe una relación íntima entre la belleza moral y la utilidad y se aprovecha para todo (1 Tim 4; 8). Puesto que lo mejor es adquirir al ser (Cristo) “cuya piedad es gran negocio para quien sabe contentarse” (1 Tim 6; 6). Es en la piedad donde hay riqueza de dones eternos y gracia definitiva<sup>4</sup>.

Con la *notio ipsus boni impressa* se haya la bondad del alma en un sentido ontológico, es decir, el bien de la existencia como tal, mientras que el bien ético es adquirido por la conversión de la voluntad. En ese sentido, nuestra

<sup>4</sup> San Ambrosio, *Los Deberes. Los Himnos*, Lima, Universidad Católica *Sedes Sapientiae*, 2009, p.159.

alma es buena porque muestra el arte (*ars*) con el que ha sido hecha, esto es la verdad y bondad de Dios. Y porque conlleva un dinamismo dado por Dios hacia el más alto bien y hacia la conversión. Esta es la imagen de Dios en nosotros la cual posibilita la unión con Él:

“El bien hacia el que se vuelve el alma en orden a ser buena es el bien desde el cual tiene su alma. Aquí es cuando la voluntad concuerda con la naturaleza para perfección del alma en el bien, cuando la voluntad se vuelve al amor (*dilectio*) hacia el bien por el cual el alma es lo que hace no perder el ser, incluso si la voluntad se aleja de nuevo” (*De Trinitate* 8. 5).

Pero solo amando el bien es que, además, se realiza plenamente la virtud en el corazón del hombre y permite la gracia. El amor por la gracia se convierte en algo tan interior como la visión del intelecto<sup>5</sup>. De esa manera necesitamos la gracia para que se pueda realizar la unión en el amor con el Ser. Y es desde el ser que fluye la formación de la gracia. Por tanto, ni la virtud ni el número por sí solos son suficientes, pues se necesita el fuego del amor para la plena realización del ser en el alma. La intención que mueve a destruir la gracia: pretender que se da según nuestros méritos (*Contra las dos epístolas de los pelagianos*, I, 3, 6). Agustín realmente está protestando contra la soberbia y la vanidad.

### **La epignosis**

Ahora bien, en un segundo momento Agustín relata en el libro VIII de *Confesiones* que tuvo una revelación fantástica al contener elementos de carácter alegóricos y al presentar la coincidencia en el momento de la conversión<sup>6</sup>. Este movimiento con el que se da la revelación divina es también gracia que viene dada; además, con la letra, con la palabra escrita. Con esta

<sup>5</sup> P. Carry, *Inner Grace. Augustine in the Traditions of Plato and Paul*. Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 29.

<sup>6</sup> Es importante señalar que esta revelación llega luego de que Agustín ya estaba en la búsqueda por el bien.

gracia que permite la conversión adviene la *epignosis*, esto es un sobre conocimiento que es a la vez misterioso y cercano. Es desde la *epignosis* que puede darse cierta luz al problema por la posibilidad del amor a Dios, cuestión que viene formulada de la siguiente manera por Agustín:

“¿Es posible amar lo que se desconoce? Y si esto no es posible, nadie ama a Dios antes de conocerlo. Y ¿qué es conocer a Dios, sino contemplarle y percibirle con la mente con toda firmeza? No es Dios cuerpo para que se le busque con los ojos de la carne...Pero antes que podamos contemplar y conocer a Dios como es dado contemplarlo y conocerlo, cosa asequible a los limpios de corazón: Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios, es menester amarle por fe; de otra manera el corazón no puede ser purificado ni hacerse idóneo y apto para la visión ¿Dónde, pues, encontrar las tres virtudes que el artífice de los Libros santos tiende a edificar en nuestras almas, fe, esperanza y caridad, sino en el alma de aquel que cree lo que intuye, y espera y ama lo que cree? Se ama, pues, lo que se ignora, pero se cree”. (*Tratado sobre la Santísima Trinidad*, VIII. 4. 7).

Es allí, donde el acontecimiento del Ser solo puede aparecer desde el concepto de *epignosis* paulino, pues la unión con el Ser o, el advenimiento del Ser en nosotros solo sería posible desde una intuición interior que, a la vez, espera en lo más íntimo del corazón, en el lugar del encuentro. El término *epignosis* de San Pablo significa ‘sobre-conocimiento’ en el sentido que se trasciende la facultad cognitiva del ser humano, el cual deriva de la palabra hebrea *emunah*. Ella añade algo a la vivencia, da a entender, además, que lo que se muestra no se ha acabado, sino que viene más. Se podría entender como un mensaje de lo que vendrá, casi como una promesa.

El intuir la *epignosis*, confiar que se está entrando en una realidad distinta, que es realmente. Intuición que no necesariamente tendría la noción de la racionalidad que se corresponde con la *episteme* griega, en esta realidad, se vislumbra otro tipo de conocimiento, que nos sucede, nos sobrecoge y, por ello, es un ‘sobre-conocimiento’. Pues no se conoce exactamente, no es algo

que se aprehende, sino que nos sobrepasa. Lo que justamente se refleja en lo que Agustín cuenta en el momento de su conversión.

Algo se sabe sobre el conocimiento en los dos sentidos posibles: algo nos sucede respecto del conocimiento y algo se nos anticipa respecto del conocimiento en la vida misma. Es desde ahí, que pueden interpretarse estas palabras de Pablo: “Miren que nadie los esclavice mediante la vana falacia de una filosofía fundada en tradiciones humanas, según los elementos del mundo” (Col. 2:8), pues nos advierten que, dentro de esta noción de *epignosis*, que apela a la razón, no hay nada más razonable que entender la imposibilidad de determinar el absoluto.

Desde esa perspectiva, tanto para Agustín como para Pablo, la sabiduría no implica el conocimiento pleno y directo de las cosas divinas. El silencio como metáfora del conocimiento imposible, en contraposición al discurso de la razón, se refleja en la noción de *eikós* (lo verosímil), es decir, lo que es posible que sea verdadero. Entre la *epignosis* y el *eikós*, existe una incertidumbre respecto de lo verdadero de la realidad. Y, no obstante, con ambos conceptos es posible entrar en una experiencia de vida totalmente distinta y realmente auténtica y real. El concepto de ‘realidad de ser’, indica aquella realidad verdadera, y completa ambas nociones frente al conocimiento agustiniano, pues permite entender que el alma, aunque no comprenda completamente y no contemple plenamente a Dios en esta vida, puede sentir su presencia.

Es así, que con el concepto de *epignosis* se puede entender con mayor amplitud la gracia, pues ella viene dada por la revelación, y complementa el primer movimiento de ascenso y de anhelo en el amor. La gracia no puede entenderse en términos epistémicos de la razón griega, sino solo desde la noción de *epignosis*. Por tanto, el amor que reúne gracia y virtud con el primer movimiento que es Dios, permite a su vez preparar el momento de la revelación y, por ende, de la conversión.

## Tensión en una ciudad donde conviven dos ciudades Agustín y su obra *Ciudad de Dios*

Julio C. Pinto

¿De dónde vienen las guerras y los pleitos entre vosotros?  
¿No es de vuestras pasiones, las cuales combaten en vuestros miembros?  
Santiago 4:1

Cuando Roma fue conquistada, un importante sector de los romanos, le echaron la culpa de este hecho a los cristianos, ya que los acusaban de quitarles sus dioses protectores, imponiendo a su Dios único. No había pasado tanto tiempo desde que el cristianismo era perseguido por Roma. Había sido un periodo difícil para este grupo social y religioso, ya que pagaban con sus vidas el afirmar su fe públicamente. Esta tensión ponía nuevamente sobre la mesa el peligro de una nueva persecución religiosa. Ante esta problemática, que tensaba nuevamente al “paganismo”<sup>1</sup> y al cristianismo, había que realizar una fuerte defensa apologética. Es por eso que, ante tal acusación, Agustín tomó el emprendimiento de escribir *Ciudad de Dios*<sup>2</sup>. En esta obra, él presenta la propuesta de dos ciudades conviviendo: la Ciudad de los Hombres, donde gobierna el bien propio, el egoísmo y la violencia; y la Ciudad de Dios, donde prepondera el bien común, la solidaridad y el amor a Dios y al prójimo. Con esta propuesta, Agustín culpa a los romanos de la caída de Roma, ya que, al vivir como habitantes de la ciudad de los hombres, han propiciado la

<sup>1</sup> La palabra paganismo se encuentra entrecomillado, porque quiero resaltar que ser pagano no es una condición que la persona tenga en sí misma, sino que es un nombre puesto, mirando desde la perspectiva del cristianismo. Esto quiere decir que no existen personas que son paganas, sino que hay personas a las que, desde un sector del cristianismo, se les llama paganos. Esta palabra tuvo mucha fuerza en los primeros siglos, pero luego ha venido a definir rasgos que se logran identificar también dentro de las iglesias, un ejemplo de esto puede verse en el libro de Frank Viola, *Paganismo ¿en tu cristianismo?* Buenos Aires, Editorial Vida, 2003, <https://asgoped.files.wordpress.com/2012/03/el-cristianismo-pagano.pdf>

<sup>2</sup> Agustín de Hipona, *Ciudad de Dios*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1958.

decadencia y la maldad que devino en este desmoronamiento social, y este deterioro concluyó en la caída de Roma. Agustín al escribir su obra introduce dos elementos que posteriormente serán trabajados en el campo de la Historia y de la Filosofía: la historia como linealidad progresiva y la historia conteniendo un sentido teleológico<sup>3</sup>. Esta propuesta introducirá la finalidad de la historia y una conclusión de los tiempos inminentemente escatológico, que concluirá con la Ciudad del Hombre, estableciendo únicamente la Ciudad de Dios en el futuro. Para trabajar en lo planteado anteriormente, desarrollaré primeramente la estructura de las dos ciudades; en segundo lugar, veremos la obra de Agustín en su carácter apologético y, por último, trataremos el carácter teleológico del texto, lo cual encuadra en la actualidad en una Filosofía de la Historia especulativa.

### **La estructura de las dos ciudades**

Comenzamos este trabajo con una cita bíblica del *Nuevo Testamento*, más precisamente en el libro de Santiago, en donde se hace referencia al origen de las guerras y los pleitos. Pero, si seguimos más adelante en la cita, veremos que hace referencia a la oposición entre la amistad con el mundo y la amistad con Dios. Muestra una separación clara entre dos amistades, como vemos a continuación:

<sup>3</sup> Aquí queremos distinguir que en el transcurso del texto haremos una diferencia en estos dos aportes de Agustín, entendiéndolo que, en el caso de la línea progresiva de la historia, existen miradas actuales que podrían no contener un sentido escatológico, siendo estos ejemplos de autores mayormente escépticos o pesimistas. Hay, en este sentido, autores que reconocen que la historia se sucede linealmente, y los sucesos se dan de manera consecuente, pero sin ningún sentido especial de finalismo teleológico, ni escatológico. Por otro lado, hay quienes tienen una perspectiva teleológica, o por lo menos escatológica, que no consideran que se suceda dentro del desarrollo de una historia lineal, como en el caso de quienes consideran la historia de manera cíclica, o en espiral, pudiendo ser esta ascendente o descendente. Por esta razón distingo la perspectiva de Agustín como lineal progresiva y como teleológica, ya que se puede encuadrar dentro de dichas categorías.

“¿De dónde vienen las guerras y los pleitos entre vosotros? ¿No es de vuestras pasiones, las cuales combaten en vuestros miembros? Codiciáis y no tenéis; matáis y ardéis de envidia, y no podéis alcanzar; combatís y lucháis, pero no tenéis lo que deseáis, [...] ¿No sabéis que la amistad del mundo es enemistad contra Dios? Cualquiera, pues, que quiera ser amigo del mundo, se constituye enemigo de Dios” (*Santiago 4:1-4*)<sup>4</sup>.

Es clara en esta cita que no hay una tercera opción, o se es amigo del mundo, o se es amigo de Dios. De esta manera, si lo vemos por la vía negativa, o se es enemigo del mundo, o se es enemigo de Dios. Claramente esta tensión ha existido y existe desde el origen del cristianismo. Como veremos más adelante, el martirio es una muestra de hasta dónde puede llegar dicha tensión, y cómo Roma ha mostrado su intolerancia a este Reino de Dios, al cual hoy llamamos cristianismo. Debemos aclarar que el problema no radica en ser extranjero o ser nacionalizado a algún territorio en particular, sino que es un tema del fuero interno, que atraviesa la fe, la ética y los valores y principios que tenga una persona. La amistad con Dios es por consecuencia de aplicar a la vida diaria el amor a Dios y al prójimo, mientras que la amistad con el mundo conlleva una vida individualista donde, como veremos más adelante, se buscan bienes terrenales, y el amor a sí mismo. Esa es la distinción entre las dos ciudades. Pero, como dice el título de este trabajo, esta tensión entre dos ciudades, se expresa dentro de una ciudad, o sea de cualquier ciudad, de toda ciudad. Agustín refiere que en Roma coexistían estas dos ciudades. Las dos convivían.

Si retrocedemos un poco en el tiempo, podemos encontrarnos con que Jesús ya enseñaba en varias de sus parábolas sobre esta tensión, pero en lugar de ciudad, él se refería a una tensión entre dos reinos. Digamos que, en la actualidad, cuando una persona lee “ciudad”, tiende a pensar en un lugar físico. Agustín no tenía la concepción de ciudadano moderno, que tenemos luego de la revolución industrial y del auge del capitalismo. Ciudad es, en este

<sup>4</sup> AA VV, *Biblia Reina-Valera*, Miami, Sociedades Bíblicas Unidas, 1960.

sentido para él, lo que para Jesús es el reino. Digamos entonces que tiene un carácter ético y moral, pero también filosófico y político. Jesús decía en Mateo 6:31-33:

“No os afanéis, pues, diciendo: ¿Qué comeremos, o qué beberemos, o qué vestiremos? Porque los gentiles buscan todas estas cosas; pero vuestro Padre celestial sabe que tenéis necesidad de todas estas cosas. Mas buscad primeramente el reino de Dios y su justicia, y todas estas cosas os serán añadidas”.

Cuando decía estas cosas no se estaba refiriendo a buscar un reino en algún país, o en algún territorio específico, sino que era una búsqueda de un lugar dentro del lugar donde se encontraba viviendo aquella persona, pero a la vez fuera del lugar donde se estaba. Era una búsqueda de un ámbito trascendente dentro del ámbito inmanente. De la misma manera Agustín no tiene en mente una ciudad donde hay que migrar, sino una ciudad trascendente, que se debe habitar, mientras se vive, en el caso del contexto de su libro, en Roma. Pablo de Tarso, en la misma línea, les escribió a los habitantes de Filipo lo siguiente:

“Porque por ahí andan muchos, de los cuales os dije muchas veces, y aun ahora lo digo llorando, que son enemigos de la cruz de Cristo; el fin de los cuales será perdición, cuyo dios es el vientre y cuya gloria es su vergüenza; que sólo piensan en lo terrenal. Mas nuestra ciudadanía está en los cielos, de donde también esperamos al Salvador, al Señor Jesucristo” (*Filipenses 3:18-20*).

Pablo, al igual que Agustín, se consideraba ciudadano del cielo. El reino al cual ambos entendían que pertenecían, trascendía a cualquier gobierno terrenal. Pablo, luego le dirá a los habitantes de Corinto que “somos embajadores en nombre de Cristo, como si Dios rogase por medio de nosotros; os rogamos en nombre de Cristo: Reconciliaos con Dios” (*2 Corintios 5:20*). Esto es precisamente lo que entendía Agustín, el habitante de un determinado lugar le ha tocado nacer allí, pero por medio de la fe y de las buenas obras llega a ser ciudad del reino de los cielos y, por lo tanto, pasa automáticamente

a ser un peregrino que, en su paso por esta vida, funge como embajador de aquel reino, en donde se encuentre habitando. Por lo tanto, con su accionar, las personas se posicionan de manera interna en una de las dos ciudades (o reino): en la terrenal o en la celestial, en la immanente o en la trascendente.

Como hemos visto, Agustín podría ser considerado Paulino. Pero a su vez Agustín y Pablo podrían ser también considerados seguidores de la enseñanza de Jesús. Esto es porque la tensión entre los dos reinos (o ciudades) la enseñó constantemente Jesús. Como vemos en los evangelios, y mayormente en algunas de las parábolas que enseñaba. Podemos tomar de ejemplo las siguientes parábolas:

De la red (*Mateo 13:47-50*)

Del trigo y la cizaña (*Mateo 13:24-30*)

De las ovejas y los cabritos (*Mateo 25:31-46*)

Al finalizar el texto utilizaremos la parábola de las ovejas y los cabritos pero, en este punto, citaremos la parábola del trigo y la cizaña, para que se entienda cómo Jesús hablaba de la tensión entre los dos reinos y cómo estos convivían.

“Les refirió otra parábola, diciendo: El reino de los cielos es semejante a un hombre que sembró buena semilla en su campo; pero mientras dormían los hombres, vino su enemigo y sembró cizaña entre el trigo, y se fue. Y cuando salió la hierba y dio fruto, entonces apareció también la cizaña. Vinieron entonces los siervos del padre de familia y le dijeron: Señor, ¿no sembraste buena semilla en tu campo? ¿De dónde, pues, tiene cizaña? Él les dijo: Un enemigo ha hecho esto. Y los siervos le dijeron: ¿Quieres, pues, que vayamos y la arranquemos? Él les dijo: No, no sea que, al arrancar la cizaña, arranquéis también con ella el trigo. Dejad crecer juntamente lo uno y lo otro hasta la siega; y al tiempo de la siega yo diré a los segadores: Recoged primero la cizaña y atadla en manojos para quemarla; pero recoged el trigo en mi granero”.

La parábola en el contexto bíblico, tiene la propiedad de ser un relato metafórico que, por analogía, relata un evento cotidiano y natural, para introducir una enseñanza profunda y espiritual. Jesús está narrando que el trigo representa a los que son de su labranza, mientras que la cizaña es de la labranza del enemigo. A simple vista el trigo y la cizaña son muy parecidos, pero son esencialmente diferentes. Por lo tanto, su existencia va a desarrollarse en el mismo campo, pero su fin será diferente. El trigo se guardará en el granero del dueño del campo, mientras que la cizaña será quemada. En los apartados que veremos más adelante profundizaremos en el fin teleológico del libro *Ciudad de Dios*, el cual refleja la teleología que la Biblia contiene, incluida esta parábola. Nos detendremos en su momento reflexionando cómo el fin teleológico y escatológico es inexorablemente consumado y cumplido en el juicio de Dios.

Por lo pronto reflexionemos en la convivencia de las dos ciudades. Estas dos ciudades, como hemos visto, se representan en el amor, en dos amores diferentes. La ciudad de Dios es expresada en ciudadanos que muestran su voluntad hacia el amor a Dios y al prójimo, mientras que la ciudad terrena es destacada porque los ciudadanos se rigen principalmente por el amor a sí mismos. Los ciudadanos del reino de los cielos buscan vivir según el espíritu, en tanto que los que ciudadanos del “mundo” quieren vivir según la carne.

En el siguiente cuadro presentamos un detalle de algunas características que hemos detallado anteriormente.

Ciudad	Principio que rige	Voluntad de	Carácter de
Terrenal/Babilonia	Quieren vivir según la carne	El amor a sí (bienes terrenales)	Padecimiento eterno. Tormento.
De Dios/Jerusalén	Quieren vivir según el espíritu	El amor a Dios (dependencia)	Reino eterno con Dios

### **La obra de Agustín en su carácter apologético**

Como hemos dicho, estas dos ciudades conviven aun en el mismo territorio. Según lo propuesto hasta aquí del postulado que Agustín ha hecho, podríamos decir que ahora mismo estamos inmersos en una de estas dos ciudades. Pero volviendo al contexto de Agustín, decía que el problema con Roma, no era que habían dejado sus dioses por la imposición del Dios de los cristianos, sino por su propia corrupción y, porque, la comunidad vivía de una manera egoísta en sus deleites y placeres, viviendo para sí. El historiador latinoamericano, Justo González<sup>5</sup>, expresa lo siguiente:

“En la historia humana, estas dos ciudades aparecen continuamente mezcladas. Pero a pesar de ello existe entre ambas una oposición inevitable y una guerra sin cuartel. A la postre, sólo permanecerá la ciudad de Dios. Pero entretanto aparecen en la historia humana reinos y naciones, fundados sobre el amor a sí mismo, que son expresiones de la ciudad terrena. Todos estos reinos y naciones tienen que sucumbir y desaparecer, hasta que llegue el fin, cuando sólo subsista la ciudad de Dios. En el caso particular de Roma y su imperio, [...] Dios ha hecho

<sup>5</sup> J. L. González, *Historia del cristianismo*. Tomo 1. Miami, Editorial Unilit, 1994.

que Roma siga el destino de todos los reinos humanos, recibiendo el justo castigo por [...] su egoísmo”<sup>6</sup>.

Agustín presentaba en *Ciudad de Dios* lo que ha dicho la cita anterior: todos los reinos que no están fundamentados en el reino de Dios, tarde o temprano tienen su fin. Según lo que Agustín proponía en su libro, Roma cayó porque sus habitantes vivían de manera egoísta, no amando a Dios y a su prójimo. La caída de Roma no era culpa de Dios, sino de ellos mismos.

Salvador Alea, incluyó a la obra *Ciudad de Dios* en una lista de obras “antipaganas”, las cuales fueron escritas, según él, entre el 406 y el 426. El autor igualmente dice que: “esta última obra, sin embargo, excede con mucho la polémica ‘contra paganos’ de su subtítulo y es una auténtica exposición general del pensamiento agustiniano”<sup>7</sup>. Pero *Ciudad de Dios* es de carácter apologético, por razones claras. Él mismo lo dice aun al comenzar el libro, por ejemplo, cuando expresa que el hecho de que se les perdonara la vida cuando Roma fue tomada, se debe a que los conquistadores eran moralmente cristianos y que, en lugar de culpar a Dios, deberían agradecerle. Muestra muchos casos en los que la conquista de un territorio siempre está acompañada de una gran matanza de los derrotados. Esto se los dice porque, como hemos dicho antes, cuando Roma fue conquistada, un importante sector de los romanos les echó la culpa de este hecho a los cristianos, ya que los acusaban de quitarles sus dioses protectores, imponiendo a su Dios único.

No había pasado tanto tiempo desde que el cristianismo era perseguido por Roma. Había sido un periodo difícil para este grupo social y religioso. Pagaban con sus vidas su declaración de fe. En épocas de Nerón, los cristianos eran puestos en palos que se clavaban en las plazas y luego se los prendía fuego para que alumbraran dichas plazas. Sin contar los que fueron apresados, ejecutados, o llevados al coliseo romano para que los mataran delante de

<sup>6</sup> *Ibíd.*, p. 229.

<sup>7</sup> S. A. Alea, “Estudio introductorio”, *San Agustín*, Barcelona, Editorial Gredos, 2012, p. xix.

todos, para diversión del pueblo y de los gobernantes<sup>8</sup>. Esta nueva tensión ponía nuevamente sobre la mesa el peligro de una persecución religiosa. Ante esta problemática, que tensaba nuevamente las relaciones sociales, había que realizar una fuerte defensa apologética. Es por eso que, ante tal acusación, Agustín tomó el emprendimiento de escribir *Ciudad de Dios*. Sus postulados apologéticos, se refirieron a cuestiones que impactaron no solo a lo referente a la fe, sino que realizó un cambio de perspectiva histórica y filosófica. Propuso que todo lo que había ocurrido en Roma, como en el resto de los acontecimientos históricos, tenían una linealidad, pero también una finalidad. Este aspecto lo desarrollaremos más ampliamente en el siguiente apartado.

### **Filosofía de la Historia especulativa**

Para realizar el análisis del presente punto, utilizaremos el capítulo “¿qué es la filosofía de la historia?”, del texto *Introducción a la filosofía de la historia*, de W. H. Walsh<sup>9</sup>. En el texto, el autor distingue dos tipos de filosofía de la historia, las cuales en algún punto también se contraponen, siendo estos: la filosofía de la historia especulativa y la filosofía de la historia crítica, la que también denomina anglosajona.

El autor comienza expresando los orígenes de la materia, como lo expresa en las siguientes palabras: “Quien escriba sobre filosofía de la historia tiene que empezar, al menos en Gran Bretaña, por justificar la existencia misma de dicha materia”. Esto es interesante ya que luego de hablar de metodologías y disciplinas, como la matemática y la ciencia natural, va a decir que es muy discutido definir quién es el creador de la filosofía de la historia. Nombra autores como Vico, Agustín y hasta deja abierta la posibilidad de tomar en cuenta el *Antiguo Testamento*. Pero, en concreto, va a citar a Herder y Hegel como los primeros en nombrar la filosofía de la historia como materia

<sup>8</sup> En este caso, los cristianos sufrían estos actos aberrantes, junto a otros grupos de personas, como es el caso de disidentes, zelotes, o infractores de la ley romana.

<sup>9</sup> W. H. Walsh, “¿Qué es la filosofía de la historia?”, *Introducción a la filosofía de la historia*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1983: 4-28.

independiente. Esto lo resalto porque Agustín podría ser un antecedente directo de la disciplina.

En definitiva, podemos decir que deja conformadas, por un lado, las filosofías de la historia de tipo especulativas y, por el otro, la de tipo “crítica”, o anglosajona. En el presente trabajo me detendré en analizar solamente la filosofía de la historia especulativa. Hago esta selección porque la corriente crítica se va a detener en otros puntos de la discusión sobre la filosofía de la historia que no tienen que ver con lo trataremos en este caso, pero la corriente especulativa precisamente nos dará un marco teórico para el análisis de la obra de Agustín. En este punto Walsh va a determinar algunas características que expondrán algunas de las particularidades de la filosofía de la historia especulativa.

En primer lugar, el autor destaca “la totalidad del tiempo”. Es importante para esta corriente tomar la unidad temporal como un todo, incluyendo pasado, presente y futuro. No se trata de analizar solamente un período, sino la totalidad de los períodos como unidad temporal. La historia analiza y estudia personas, períodos, según la corriente historiográfica a la que adhiera el historiador. Por ejemplo, el historiador Marc Bloch, en su texto “los reyes taumaturgos” va a analizar las mentalidades. Pero ese análisis va a estar centrado en las mentalidades de un período dado, en un tema específico y con personas que viven en un lugar determinado. La filosofía de la historia se separa de la historia en este punto, al usar como unidad temporal la totalidad de los períodos.

En segundo lugar, Walsh propone que la “organización temporal es a través de un *télos* o finalidad”. Dicha finalidad se realiza en el transcurso de la historia. Algunos autores que podrían colocarse en el presente tipo especulativo de filosofía de la historia pueden ser, Kant, Marx y Agustín, a quien estamos analizando en la presente ponencia. Todos ellos narran sus postulados y teorías desarrolladas en el tiempo y de manera teleológica.

Kant va a proponer que el ser humano, por medio de la “insociable sociabilidad”, estuvo transitando a través de los tiempos de progreso en progreso. Kant piensa que al final se conseguirá la llegada de un estado cosmopolita, donde se vivirá de manera tal, que la buena voluntad sea el factor principal del actuar cotidiano. Es casi como decir que la humanidad está condenada al éxito. Marx, por otro lado, propone una mirada histórica, centrada en las luchas de clases, pasando de la esclavitud al feudalismo, de este al capitalismo y, por último, al establecimiento del socialismo, siendo este culminado en el comunismo. En este caso el *télos* es el fin de las clases, y la distribución de los medios de producción y del capital, sin alguien que los acumule. Como puede verse, la historia es atravesada en cada uno de estos autores, conteniendo en su análisis una finalidad que traspasa toda la historia, tanto el pasado como el presente y el futuro.

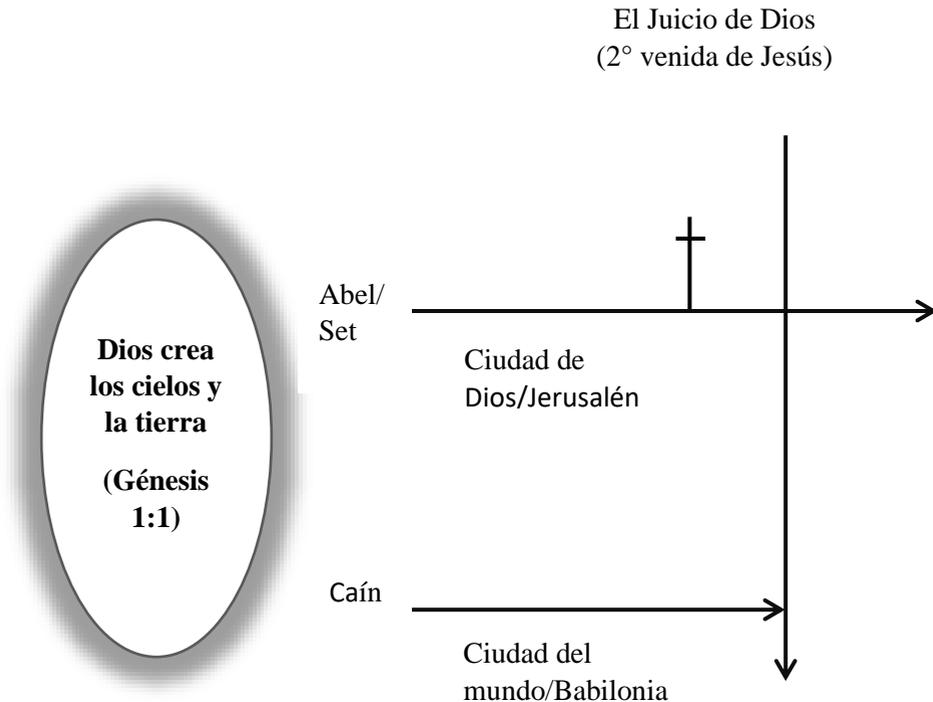
En tercer y último lugar, se encuentra la presentación de “un sujeto transhistórico”. Para la corriente especulativa, el agente histórico, el sujeto de la historia no es una persona, o un grupo de personas, o una comunidad, sino que es un sujeto transhistórico. Dicho sujeto transhistórico puede estar en progreso o en decadencia, y puede variar moral, cultural, económica, o técnicamente. En este sentido el sujeto transhistórico puede ser el pueblo, el espíritu, la humanidad, o cualquier unidad que atravesase el tiempo.

En el caso de Agustín, en referencia a la totalidad del tiempo, observamos que propone que desde el huerto del Edén en adelante, se continúan dos líneas de pensamiento y de posicionamiento moral. Una de ellas es continuación de Caín, la cual expresa el egoísmo y todo lo que sea contrario a Dios, y que Agustín la llama “ciudad de los hombres”; por otro lado, está la línea de Abel/Set (en el próximo apartado explicaremos esta línea en detalle), la cual es representación de los valores del bien, a la que llama “ciudad de Dios”; como ya hemos visto, ambas líneas se dan en continuo y las personas se sitúan en una u otra “ciudad”. La organización temporal tiene un fin teleológico, con el fin escatológico de los tiempos en la segunda venida de Jesús y el gran juicio a las naciones. La línea de Caín será condenada, mientras que la ciudad de Dios se establecerá por completo, sin ninguna oposición, disfrutando por

siempre el favor de Dios. Por último, como sujeto transhistórico Agustín tiene constantemente presente la Providencia de Dios. Como lo expresa José Morán, “el providencialismo es la tesis desarrollada a lo largo de la *Ciudad de Dios*” (Morán,39). La Providencia es la capacidad que Dios tiene y que expresa y ejecuta desde Su soberanía, para orquestar todas las circunstancias.

### **Carácter teleológico de *Ciudad de Dios***

Esta propuesta introducirá la finalidad de la historia y un fin inminentemente escatológico, que dará fin a la Ciudad del Hombre, estableciendo en el futuro únicamente la Ciudad de Dios. Una ejemplificación de lo dicho hasta ahora puede verse en el siguiente gráfico.



Sigamos la lógica del argumento bíblico para comprender mejor la trama. Les invito a leer los primeros cuatro capítulos del libro de Génesis. Haré una breve narrativa de lo que allí se dice. Comienza contando que en el principio Dios creó los cielos y la tierra, y todo lo que hay allí (o aquí). Luego deja a Adán y a Eva al cuidado del huerto del Edén, estableciendo lo que se suele llamar un pacto por obras, esto quiere decir que Dios, en condición de gobernante, establece las reglas a modo de un contrato entre partes, en el cual se determina que hay una sola prohibición: no comer de un fruto. Como ya sabemos el fruto se comió, pero queda una evidencia implícita: no se comió de otro fruto: del fruto de la vida. Dios, nuevamente como gobernante, decide que sean expulsados del huerto, para que no coman del árbol de la vida y vivan para siempre en la condición en que se encontraban. Ese momento fue de desarraigo y angustia. Los primeros sentimientos registrados en la *Biblia* en Adán y Eva, fue de vergüenza, temor y culpa. Es interesante que el relato no culpe a la mujer, aunque sí lo hizo parte de la tradición posterior. El texto bíblico dice que la mujer comió y no ocurrió nada, pero el problema fue cuando comió Adán. Es más, hasta nuestros tiempos llegó ese momento con el nombre del pecado de Adán y, como si se nos hubiera quedado atragantado en la garganta, le hemos puesto el nombre de la manzana (o la nuez) de Adán a la prominencia laríngea. También es importante destacar que Dios brinda una esperanza de resolución al conflicto ocurrido y dice que lo hará a través de Eva. Cuando condena a la serpiente dice “y pondré enemistad entre ti y la mujer, y entre tu simiente y la simiente suya; ésta te herirá en la cabeza, y tú le herirás en el calcañar” (*Génesis 3:15*). Detallemos la cita anterior, porque es el núcleo principal de todo el argumento de Agustín, pero también del judeo-cristianismo. Primeramente, cuando dice “pondré enemistad entre ti” le está hablando a la serpiente, luego dice “y la mujer”, refiriéndose a Eva. Prosigue diciendo “y entre tu simiente y la simiente suya; ésta te herirá en la cabeza, y tú le herirás en el calcañar”. Aquí ocurre algo que necesitamos ponerlo bajo la lupa. La simiente de la mujer conseguiría la victoria a la enemistad dada con la simiente de la serpiente, porque esta le heriría en la cabeza, mientras que la simiente de la serpiente solo le heriría el calcañar, el talón. Ahora, ¿quién es esa simiente de la mujer? Adán y Eva pensaron que la

promesa tendría cumplimiento a corto plazo, por eso tenían la esperanza en Caín, el primer hijo que tuvieron. Pero, como sabemos, por celos y envidia Caín mata a su hermano Abel. Entonces, ¿qué ocurriría? Dice la *Biblia* que Eva “dio a luz un hijo, y llamó su nombre Set: Porque Dios (dijo ella) me ha sustituido otro hijo en lugar de Abel, a quien mató Caín”. Esto que acaba de ocurrir aquí explica todo lo que hemos dicho desde el comienzo y da un gran sentido a lo propuesto en el resto de la *Biblia* y lo presentado por Agustín en *Ciudad de Dios*. Caín y sus descendientes serán un tipo de la ciudad terrena/Babilonia, mientras que Abel/Set serán el tipo de la ciudad de Dios/Jerusalén, que luego será el mesías esperado por el judaísmo, el cual consideran los cristianos que fue cumplido en el antitipo de Jesús, el Cristo, es decir el Mesías. Para el cristianismo, y por lo tanto también para Agustín, en la cruz está dado el cumplimiento de la Promesa que tuvo Eva: la simiente de la serpiente lastimaría a la simiente de la mujer, o sea que los enemigos de Dios (tanto el diablo como, los que se mostraban muy religiosos) hirieron a Jesús clavándolo en el madero, pero con su muerte venció la muerte. Esto quiere decir que, con la resurrección, mostró que la herida que le habían hecho no era una herida de muerte, sino una herida en el calcañar, pero con su resurrección asestó un golpe mortal a la simiente de la serpiente, ya que el fin teleológico es inevitable y, por medio del juicio, heriría en la cabeza a la simiente de la serpiente, dándole muerte. Pero, ¿eso cuándo sería? ¿Qué ocurre ahora? Según la fe cristiana, estaríamos como estaba Eva, pensando que la promesa ocurriría enseguida, pero algunos teólogos llaman a esto “el ya y el todavía no”. Como vemos en el cuadro, las dos líneas van en paralelo y, las dos ciudades, conviven, pero cuando el fin llegue, y el juicio se establezca, la línea de Caín será interrumpida para siempre, mientras que la de Abel/set permanecerá para siempre.

Concluimos con el análisis de *Ciudad de Dios*, como hemos anunciado anteriormente, con la parábola de las ovejas y los cabritos, la cual, para este momento tendrá mucho sentido.

“Cuando el Hijo del Hombre venga en su gloria, y todos los santos ángeles con él, entonces se sentará en su trono de gloria y serán reunidas

delante de él todas las naciones; y apartará los unos de los otros, como aparta el pastor las ovejas de los cabritos. Y pondrá las ovejas a su derecha y los cabritos a su izquierda. Entonces el Rey dirá a los de su derecha: Venid, benditos de mi Padre, heredad el reino preparado para vosotros desde la fundación del mundo. Porque tuve hambre, y me disteis de comer; tuve sed, y me disteis de beber; fui forastero, y me recogisteis; estuve desnudo, y me cubristeis; enfermo, y me visitasteis; en la cárcel, y vinisteis a mí. Entonces los justos le responderán diciendo: Señor, ¿cuándo te vimos hambriento y te sustentamos, o sediento y te dimos de beber? ¿Y cuándo te vimos forastero y te recogimos, o desnudo y te cubrimos? ¿O cuándo te vimos enfermo, o en la cárcel y vinimos a ti? Y respondiendo el Rey, les dirá: De cierto os digo que en cuanto lo hicisteis a uno de estos mis hermanos más pequeños, a mí lo hicisteis. Entonces dirá también a los de la izquierda: Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno preparado para el diablo y sus ángeles. Porque tuve hambre, y no me disteis de comer; tuve sed, y no me disteis de beber; fui forastero, y no me recogisteis; estuve desnudo, y no me cubristeis; enfermo, y en la cárcel, y no me visitasteis. Entonces también ellos le responderán diciendo: Señor, ¿cuándo te vimos hambriento, sediento, forastero, desnudo, enfermo, o en la cárcel, y no te servimos? Entonces les responderá diciendo: De cierto os digo que en cuanto no lo hicisteis a uno de estos más pequeños, tampoco a mí lo hicisteis. E irán éstos al castigo eterno y los justos a la vida eterna”.

Como hemos visto, en la parábola la tensión entre las dos ciudades, está narrada análogamente por los dos grupos de animales: las ovejas y las cabras. Esta figura retórica hace referencia a la Parusía, cuando se dará cumplimiento a lo prometido en *Génesis* 3:15, prevaleciendo la Ciudad de Dios, por sobre la Ciudad del Hombre.



## De amores y desamores en Diego de San Pedro y Agustín de Hipona

Norma Inés Vidaurre

### Introducción

El amor forma parte de la vida misma, por ende, no es algo extraño al hombre, es un sentimiento natural, que ocurre sin una aparente lógica ni tiempo, es una ilusión puesta por encima de la realidad misma del sujeto, convirtiéndose, en ocasiones, en un sinsentido, que embarga el alma y el cuerpo en un cavilar profundo, sin la certeza de nada; es una manifestación de acciones incomprensibles e insensatas, que se desatan sin imaginar sus consecuencias.

De momento nos interesa estudiar esa ilusión, ese sinsentido, que brota en el individuo, de la manera más espontánea, sin siquiera proponérselo, a partir de dos obras, *Cárcel de amor* de Diego de San Pedro<sup>1</sup> y *Confesiones* de Agustín de Hipona<sup>2</sup>. Dos autores nada contemporáneos, en tiempo ni espacio, pero que comparten sus sensaciones acerca del amor, del enamoramiento, de la entrega sin límites, de los encuentros y desencuentros, que cobran significación en el cuerpo y la razón.

En ese juego del amor, en la idealización y subordinación a los deseos del objeto amoroso, fluctúa la noción de poder, de sumisión al otro, sacrificando sin darse cuenta, su mismidad, la propia existencia, cuando no se tiene el objeto amoroso. Es *hereos*, la enfermedad del amor, un estado de melancolía, donde el ser del enamorado va desdibujándose, hasta su desaparición. *Eros* y *Tántatos*, se hallan presentes.

<sup>1</sup> Diego San Pedro, *Cárcel de amor, con la continuación de Nicolás Núñez*, C. Parrilla (ed.), Barcelona, Crítica, 1996.

<sup>2</sup> San Agustín, *Confesiones*, A. Encuentra Ortega (trad.), Madrid, Editorial Gredos, 2010.

A partir de *Cárcel de amor* y *Confesiones*, nuestro interrogante será responder si los criterios adoptados por los amantes en la idealización de la amada, la dedicación sin restricciones, siguen los códigos culturales impuestos por el orden social de la época o responde a los impulsos libidinosos propios del estar enamorado.

Dar respuesta a esos interrogantes, requiere una visión integral del amor, es decir ser analizada no sólo desde el plano de las ideas, sino también desde el tiempo y el espacio en que se suceden los hechos o atender a la interioridad humana, a las emociones. Todo ello implica recurrir a conceptos de la psicología, la historia, la filosofía o la literatura, para comprender la dinámica del juego del amor, en definitiva, *Eros* y *Tánatos*.

### **Hacia una interpretación del amor cortés**

Antes de adentrarnos en el estudio de *Cárcel de amor* de Diego de San Pedro, para ocuparnos luego de Agustín de Hipona, conviene hacer una contextualización de la ficción sentimental, indicadora de la presencia del amor cortés en tierras hispanas y de las interpretaciones teóricas en torno al mismo.

Uno de los primeros pensadores en ocuparse del *fine amour* fue Andrés el Capellán, con el título *De amore*, escrita entre los años 1186 y 1190, durante su estancia en la corte de los Capetos. En la obra se conceptualiza el amor cortés por los grados de accesibilidad permitida a los diferentes grupos sociales (excluyendo de esa práctica a villanos y clérigos) y, según se correspondiera con el amor perfecto, definido a partir de los juicios de amor, de las grandes damas. Capellán, después de dictar las reglas del amor cortés, insta a no seguir los caminos de ese amor, pues destruye la moral

cristiana<sup>3</sup>. Unos siglos más tarde, en 1883, Gaston Paris<sup>4</sup>, publica el *Caballero de la carreta*, de Chrétien de Troyes, popularizando el término de “amor cortés”<sup>5</sup>.

Al centrarnos en las letras castellanas, el amor cortés prende, según Menéndez Peláez<sup>6</sup>, a modo de “fruto tardío” en el siglo XV, unos siglos más tarde de su inicio en el suelo del sureste francés. La “castellanización del amor cortés” supuso, no sólo una corriente o estilo literario, sino más bien una forma de plantarse ante la cruda realidad en el reino castellano, abrumado por los

<sup>3</sup> Jacques Le Goff, J. C. Schmitt, *Diccionario razonado del Occidente medieval*, Madrid, Akal, 2003, p. 26. Sobre el mismo tema consultar: José Enrique Ruiz Domènec, *El juego del amor como re-presentación del mundo en Andrés el Capellán*, Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, 1980, pp. 151-155; Nicolás Martínez Sáez, *Andrés el Capellán: dialéctica y juego en el amor*, Tesis de posgrado Universidad Nacional de la Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 2021, pp. 204 <https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.2115/te.2115.pdf>; S. Montalvo Mareca, “Dos maneras de entender del amor: Andrés el Capellán frente al doctor López de Villalobos. Análisis comparativo del *De amore* y las Sentencias sobre amor”, *Prometeica-Revista de Filosofía y Ciencias*. N° 24, Brasil e Argentina, 2022, pp. 65 <https://doi.org/10.34024/prometeica.2022.24.13446>

<sup>4</sup> Gaston Paris, “Études sur les romans de la table ronde. Lancelot du lac: II. Le ‘Conte de la charrette’”, *Romania*, 12, 1883, pp. 459-534.

<sup>5</sup> Denis Rougemont, en su obra *El amor y Occidente*, sitúa la aparición del amor cortés en el siglo XII, por la confluencia de dos tradiciones literarias, la caballeresca bretona y la provenzal cortes, con elementos heréticos de cátaros o albigenses. A. Blanch, *El hombre imaginario. Una antropología literaria*, Madrid, Editorial PPC-Universidad Pontificia Comillas, 1996, pp. 236; El origen del amor cortés en una reacción contra la anarquía brutal de las costumbres feudales, es la servidumbre amorosa del amante caballero hacia su dama, es un amor que prescinde de la satisfacción corpórea y lo acerca a un amor divino. D. Rougemont, *El amor y Occidente*, *Vicens*, A. (trad.) Barcelona, *Kairós*, 1979, pp. 34-35.

<sup>6</sup> Jesús Menéndez Peláez, “Menéndez Pelayo y la novela sentimental: la impronta del amor cortés”, R. Gutiérrez Sebastián, B. Rodríguez Gutiérrez (dirs.), *Orígenes de la novela. Estudios*, Santander, Servicio de Publicaciones Universidad de Cantabria: Sociedad Menéndez Pelayo, 2007.

enfrentamientos entre una monarquía deseosa de imponer su poder a una nobleza levantisca que se refugia en un mundo anacrónico y utópico.

En ese contexto, Jesús Menéndez Peláez<sup>7</sup> y José Luis Canet Vallés<sup>8</sup>, coinciden en el origen de la novela sentimental<sup>9</sup>, género literario rodeado de un fondo simbólico y alegórico, con reminiscencia en la poesía de los trovadores y de los poetas cancioneriles. En esta novela, hay una concepción distintiva de la mujer, “al margen de los códigos axiológicos de la tradición cristiana”<sup>10</sup>, que supera el mundo de lo real, para convertirse en una abstracción, en una metáfora del amor.

El amor hacia ella, es un amor puro, contemplativo, “[...] que ensalza e idealiza la figura de la mujer y su belleza física, encumbrándola como ‘objeto de culto’ que permanece inalcanzable para un amante humilde y sumiso, que

<sup>7</sup> J. Menéndez Peláez, ob. cit.

<sup>8</sup> J. L. Canet Vallés, “El proceso de enamoramiento como elemento estructurante de la ficción sentimental”, en R. Beltrán, J. L. Canet Vallés, J. L. Sirera (eds.), *Historia y ficciones: Coloquio sobre la literatura del siglo XV*, Valencia, Universitat de Valencia Departament de Filología Espanyola, 1990, pp. 227-239.

<sup>9</sup> Algunas definiciones del amor cortés: “Tal es la novela erótico sentimental, en que se da mucha más importancia al amor que al esfuerzo [...]. Es, pues, una tentativa de novela íntima y no meramente exterior como casi todas las que hasta ese entonces se habían compuesto [...]”, Marcelino Menéndez y Pelayo, *Orígenes de la novela*, Tomo I, Madrid, Bailly-Bailliére, (reed.1925), pp. CCLXXXII; la novela sigue el concepto de “Aristóteles que el amor es pasión o enfermedad del alma, que se apodera de la voluntad, anublado el entendimiento”, pp. 38. E. Moreno Báez, *Nosotros y nuestros clásicos*, Madrid, Gredos, 1968; “Todas estas obras tienen en común ciertas características: son cortas –muchísimo más cortas que las ficciones caballerescas–, son historias amorosas y, en mayor grado que los demás tipos de ficción, concentran su atención sobre los estados emocionales y los conflictos internos más bien que sobre las acciones externas” pp. 49. Diego de San Pedro, *Obras Completas I*, Tractado de Amores de Arnalte y Lucenda; Sermón, Whinnom, K. (ed.), Madrid, Castalia, 1973.

<sup>10</sup> Menéndez Peláez, ob. cit., pp. 226.

rinde devoción y lealtad a un amor casi imposible”<sup>11</sup>. Para Félix Cosma<sup>12</sup> la idealización de lo femenino, permite hacer de la mujer un constructo perfecto, inaccesible; estableciendo un vínculo asimétrico, entre el amante y su amada, es decir una relación de vasallaje, similar a la relación, entre el vasallo y su señor.

Georges Duby<sup>13</sup>, al ocuparse del amor cortés, concibe no sólo el cambio de actitud y de costumbres en relación a la mujer, sino también de los límites y contención impuesta a los caballeros de la corte, a sus ímpetus y excesos. Entiende al amor cortés, como un juego de hombres, que busca fortalecer los valores caballerescos. Para el historiador francés:

“El juego amoroso era, en primer lugar, educación de la medida. Esta es una de las palabras claves de este vocabulario específico. Al invitar a reprimir los impulsos, era en sí mismo un factor de calma, de apaciguamiento; sin embargo, este juego, que era una escuela, también incitaba a la competencia [...]”<sup>14</sup>.

En esa competencia entre hombres pertenecientes a la nobleza, el premio a recibir, era la dama, que nunca llegaría a pertenecerle<sup>15</sup>. Para Duby, el amor cortés enseñaba a servir y servir era el deber del buen vasallo.

<sup>11</sup> F. F. Cosma Albuquerque, *Pervivencias del código del “amor cortés” en las secciones de “Canciones” y “Romances” del Cancionero General de Hernando del Castillo*, La Rioja, Universidad de la Rioja, 2013, pp. 147, p. 5 [https://nanopdf.com/download/amor-cortes-biblioteca-de-la-universidad-de-la-rioja\\_pdf](https://nanopdf.com/download/amor-cortes-biblioteca-de-la-universidad-de-la-rioja_pdf)

<sup>12</sup> Cosma Albuquerque, ob. cit., p. 147 y ss.

<sup>13</sup> Georges Duby, *El amor en la Edad Media y otros ensayos*, Madrid, Alianza, 1990.

<sup>14</sup> Georges Duby, ob. cit., pp. 71-72.

<sup>15</sup> Osvaldo C. Visentini. “El cambio en el trato de las mujeres en el siglo XII, la cortesía y sus consecuencias sociales”, *Revista de Escuela de Historia*, N° 5, Salta, 2006

[http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1669-90412006000100010&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1669-90412006000100010&script=sci_arttext).

Por su parte, Lacan, en su reflexión de este amor, encuentra en la mujer ese objeto inalcanzable, que “se introduce por la muy singular puerta de la privación, de la inaccesibilidad”. La Dama “se presenta con caracteres despersonalizados hasta el punto que muchos autores observaron que todos parecían dirigirse a la misma persona”<sup>16</sup>.

La dama en cuestión, en su idealización, llega a convertirse en una alegoría. Sin embargo, en el plano de lo real, la dama, es una mujer de carne y hueso, con actitudes a veces lejanas a lo sublime, que exige de su amado sacrificios, repitiéndose, esa suerte de dominio, de poder sobre el amante.

Lacan la describe en las siguientes palabras:

“Nunca la Dama es calificada por sus virtudes reales y concretas, por su sabiduría, su prudencia o ni siquiera su pertinencia. Si es calificada de sabia, sólo lo es en la medida que participa en una sabiduría inmaterial, en tanto que, más que ejercer funciones, las representa. En cambio, en las exigencias de las pruebas que impone a su sirviente es lo más arbitraria posible”<sup>17</sup>.

Entre la función y la representación, la actuación de la mujer en la Edad Media, estuvo condicionada por el discurso eclesiástico, que supeditó su existencia a la jerarquía de los hombres, siguiendo el orden en la creación divina. Su lugar en la sociedad medieval, se restringió a las decisiones de los hombres<sup>18</sup>, reduciendo su participación a un objeto de intercambio para sellar

<sup>16</sup> Jacques Lacan, *Seminario, Libro VII, La ética del psicoanálisis*, Buenos Aires, Buenos Aires, 1990, p.390, p. 183.

<sup>17</sup> Jacques Lacan, ob. cit., p. 185.

<sup>18</sup> La Iglesia construyó un discurso fundamentado en los modelos de Eva y María, dando origen a múltiples representaciones. Descendientes de Eva, la mujer es fuente de malicia, calamidad y pecado, contribuye con su ser a la perdición de los hombres, contraponiéndose la pureza, santidad, sumisión representada por María. Lo bueno y

pactos y alianzas. Una voz silenciada, con pocas excepciones<sup>19</sup>, un cuerpo controlado, le quedó poco margen de actuación en el espacio cortesano, que lejos de liberarla, termina colocándola en el centro de la escena, no como protagonista, sino de disputa entre los caballeros dispuestos a competir por sus favores, haciendo de ella una “cosa”. Se asiste a la cosificación de la mujer, a su desnaturalización como ser humano.

En definitiva, el papel de la mujer de acuerdo a estas interpretaciones teóricas, no presenta grandes diferencias. Tanto en el plano de la ficción sentimental o de la visión histórica o la interpretación que hace el psicoanálisis, coinciden en colocar a la mujer, como un objeto, en un lugar inalcanzable, distante, es un premio en el juego del amor, propuesto por los hombres, que sólo exige obediencia y sumisión, en el nombre del amor.

### **Diego de San Pedro**

Dentro de la ficción sentimental, en el año 1492, se publica *Cárcel de amor* de Diego de San Pedro, (1437-1498). La novela, es una expresión del “amor cortés” en tierras de la península Ibérica. Tanto la obra, como su autor, reúnen a su alrededor numerosas investigaciones<sup>20</sup> con disímiles resultados. *Cárcel de Amor*, fue un pedido de Diego Fernández de Córdoba, Alcaide de los Donceles, en los últimos años de la guerra de Granada<sup>21</sup>. La obra en sí, es una novela correspondiente al siglo XV, “con reminiscencias de la poética de tradición cortesana petrarquista en la consagración del amor irrenunciable a la

lo malo, lo puro e impuro, sumisión y transgresión, se encuentran encarnados en el cuerpo femenino, convertido en el lugar donde se inscribe el orden y valores sociales.

<sup>19</sup> Escritoras como Laura Cereta, Christine de Pizan, Teresa de Cartagena, entre otras.

<sup>20</sup> Keith Whinnom, *Diego de San Pedro*, Nueva York, Twayne, 1974, pp. 172; Jesús Fernando Casada Teresa, “Algunas noticias biográficas de Diego de San Pedro”, *Artifara Revista de lenguas y literaturas ibéricas y latinoamericanas*, N. 20. 01, Università degli Studi di Torino, 2020: 301-314.

<sup>21</sup> Juan Bautista Avalle Arce, *La novela y sus narradores*, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 2006, p. 82.

dama”<sup>22</sup>. Fue elaborada para un público que no coincidía con las ideas y costumbres tradicionales, marcando el paso de la literatura épica, propia del feudalismo a la novela, propia del burgués y del cortesano; del héroe colectivo al hombre fragmentado, que vive una realidad incomprensible, donde el intimismo, la subjetividad e individualismo son las características principales de los héroes de la novela, según lo muestra *La historia social de la literatura española*<sup>23</sup>, al insistir que:

“El elemento amoroso aparece en la novela sentimental: sus héroes están atrapados entre los convencionalismos del amor cortés, una realidad vital y erótica y unas nuevas leyes y costumbres sociales, lo que tiene como resultado la fragmentación y alienación –la destrucción– de tales héroes”<sup>24</sup>.

El argumento de la novela, gira alrededor del amor de Leriano por la princesa Laureola, hija del rey Gaulo. Los hechos transcurren en Suria, en la corte de Macedonia<sup>25</sup>. Leriano se encuentra preso en la cárcel de amor, tras ser derrotado por el caballero Deseo. El protagonista, no puede escapar de esa cárcel, viviendo una auténtica prisión de amor.

“[...] como los primeros movimientos no se pueden en los hombres excusar, en lugar de desviallos con la razón, confírmelos con la

<sup>22</sup> Consuelo Martínez Moraga, Juan Carlos Gómez Alonso, “Cárcel de amor: un ejemplo de estructura narrativa discursivo-epistolar en la creación imaginativa de la novela sentimental”, *Estudios de Literatura*, N° 4, Castilla, 2013: 75-92, p. 77.

<sup>23</sup> Carlos Blanco Aguinaga, Julio Rodríguez Puértolas, Iris Zavala, *Historia Social de la literatura española*, Vol. I, Madrid, Akal, 2000.

<sup>24</sup> Blanco Aguinaga, et al, ob. cit., p. 191.

<sup>25</sup> Para A Valle Arce, ob. cit, Macedonia, no es cualquier sitio, fue la patria de Alejandro Magno, héroe de la literatura épico-caballeresca; en esas tierras bizantinas el caballero Amadís de Gaula y el protagonista, viven sus aventuras; también es el sitio de la evangelización de San Pablo. “La fuerza gravitatoria de esta triple tradición justifica ampliamente el hecho de que Leriano sea macedonio, y el abrupto cambio de la localización del relato de la Sierra Morena a Macedonia”, p. 84.

voluntad, y assí de Amor me vencí, que me truxo a ésta su casa, la qual se llama cárcel de Amor y, como nunca perdona, viendo desplegadas las velas de mi deseo, púsome en el estado que vees; [...]"<sup>26</sup>.

La alegoría de la cárcel alude al conflicto amoroso de Leriano. La derrota ante el Amor, hace de él su prisionero, de ahora en adelante vivirá preso, encerrado en sus pensamientos, sus sentimientos y deseos. Leriano padece la enfermedad del amor, *hereos*.

### **Agustín de Hipona**

Varios siglos antes de Diego de San Pedro, en el norte de África, tiene lugar, en el año 354, el nacimiento de Agustín, obispo de Hipona. Su vida aparece expuesta, en la obra que nos convoca *Confesiones*<sup>27</sup>, compuesta por trece libros, escrita a lo largo de diez años, después de su conversión ocurrida probablemente en el año 386. A nuestros fines, nos interesan los libros II y III, que repasan sus primeros años de juventud, sus amores y pasiones, donde el elemento erótico no falta.

Los excesos cometidos en ese tiempo, llevan a Agustín de Hipona a una interpelación consigo mismo ante Dios. Al respecto, Zambrano sostiene que Agustín, lejos de esconderse, se descubre “trayendo a la memoria con amargura de mi corazón mis torcidos caminos pasados para que tú me veas”<sup>28</sup>. Las *Confesiones*, no acaban con el relato de su vida, es la vía a la contemplación de Dios.

<sup>26</sup> Diego de San Pedro, *Cárcel de amor...*, p.9.

<sup>27</sup> María Zambrano, se ocupa de estudiar las *Confesiones*, como género literario, estableciendo las diferencias entre la poesía y la novela. Considera a Agustín de Hipona, el primero en inaugurar el género confesional, donde la confesión es una larga conversación, que ocurre en el mismo tiempo real de la vida. María Zambrano, *La confesión: género literario*, Madrid, Ediciones Siruela, 1995, pp. 26-27.

<sup>28</sup> M. Zambrano, ob. cit., p. 46.

Por su parte, Alan Deyermond, reconoce la influencia del agustiniano en la escritura del novelista hispano, Diego de San Pedro, al afirmar:

“Las *Confesiones* de aquél se constituyen en un modelo de autobiografía confesional y analítica a lo largo de la Edad Media, modelo que influyó sobre todo a partir del siglo XII [...] que concede un papel central a un elemento que, en la obra agustiniana, se había subordinado a la autobiografía espiritual, me refiero al elemento erótico”<sup>29</sup>.

En este punto, conviene poner en claro lo que se entiende por ‘confesiones’ y ‘autobiografía’. En palabras de Vilches Norat<sup>30</sup>, la autora indica que la diferencia estriba en el destinatario del discurso. En la confesión es una producción dirigida a Dios, es un discurso de “verdad”, que antecede a la autobiografía, es un discurso dirigido a sí o a un otro.

Aunque la obra de Agustín de Hipona, es el camino al encuentro con la deidad, su relato de vida es una expresión sin tapujos de su despertar a la sexualidad, de sus pasiones carnales, propias de la juventud, vivida sin freno, frente a la medida de Leriano.

### **La enfermedad del amor o *hereos***

El enamoramiento en los relatos ficticios de la Edad Media, fue considerado por los tratados medicinales de la época como una de las variantes de la locura, por el estado de enajenación de quienes se hallaran bajo los influjos de Eros. Esta enfermedad del amor o *hereos*, provocaba en el enamorado una profunda melancolía, su ser era consumido por la tristeza y la

<sup>29</sup> Alan Deyermond, “La ficción sentimental: origen, desarrollo y pervivencia”, en D. San Pedro, *Cárcel de amor*, pp. VII-XXXIII, p. XII.

<sup>30</sup> Vanessa Vilches Norat, *De(s) madres o el rastro materno en la escritura del Yo. (A propósito de Jacques Derrida, Jamaica Kincaid, Esmeralda Santiago y Carmen Boullosa)*, Chile, Editorial Cuarto propio, 2003, p. 22.

oscuridad de sus pensamientos, perdidos en la imagen fantasiosa de la amada, subyugando la libertad y la razón<sup>31</sup>.

Diego de San Pedro nos muestra el padecimiento de Leriano, cuya vida se mece entre *Eros* y *Tánatos*:

“Tú, señora, sabrás que, caminando un día por unas asperezas desiertas, vi que mandado del Amor levaban preso a Leriano [...], vile meter en una prisión dulce para su voluntad y amarga para su vida, donde todos los males del mundo sostiene: dolor le atormenta, pasión le persigue, desesperanca le destruye, muerte le amenaza, pena le secuta, pensamiento lo desvela, deseo le atribula, tristeza le condena, fe no le salva; supe del que de todo esto tú eres causa”<sup>32</sup>.

En tanto Agustín de Hipona, en sus *Confesiones*, nos confía su enamoramiento, la necesidad de amar y ser amado, del candor de sus deseos:

“Amar y ser amado me resultaba más grato si también gozaba del cuerpo de quien me amaba. Así pues, contaminaba el venero de la amistad con las basuras de la concupiscencia y empeñaba su candor con el tártaro del deseo. Y, a pesar de todo, feo y deshonesto como era, con desmedida vanidad ansiaba ser exquisito y con clase.

Caí también de bruces en el amor en que ansiaba verme capturado ¡Ay, Dios mío, misericordia mía! ¡Con cuánta hiel rociaste aquel deleite mío! ¡Y con qué bondad! Porque no sólo fui amado, también, a escondidas, fui a dar con la cadena de la satisfacción. Y alegre me dejaba atar con aciagas cadenas para ser luego azotado con las *varas a hierro candente de los celos*, de las sospechas, de los temores, *de los enfados, de las peleas*”<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> Ana María Rodado Ruiz, *Tristura va conmigo: fundamentos del amor cortés*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2000, p. 308, p. 53.

<sup>32</sup> D. San Pedro, ob. cit., p. 14.

<sup>33</sup> San Agustín, *Confesiones*, ob. cit., p.701, p. 182.

En las palabras de Leriano y de Agustín de Hipona, el enamoramiento se vive con pasión, busca su satisfacción en el encuentro con la amada. Aunque las emociones son experimentadas en forma distinta por sus protagonistas, el momento se vive como una turbación del espíritu. A Leriano, le sobrecoge la confusión, la desazón, el dolor, la alienación<sup>34</sup>, mientras que Agustín, no puede dejar de sentir temor, enfado, celos por su enamorada.

Justamente, la aparición de los celos<sup>35</sup> se produce por la desconfianza en el ser amado, hay una distorsión de la realidad, producto del exceso de la imaginación. El temor a encontrarse vacío por haber depositado en su amada la voluntad, le provoca una preocupación desmedida que le lleva a desconfiar de todos, especialmente de los otros hombres. El amar y la necesidad de ser amado, termina por comprometer a la razón al imperio de las emociones.

Para Piera Aulagnier<sup>36</sup>, el amor es una relación asimétrica entre los amantes, en la cual cada uno es para el otro el objeto amoroso privilegiado, pero no exclusivo. Sin embargo, en el texto de Diego de San Pedro, es una relación pasional, donde la amada, objeto amoroso, se convierte para el enamorado en la fuente exclusiva de todo placer y donde no existe la reciprocidad de la amada. En esa pasión amorosa, descrita por Aulagnier, el

<sup>34</sup> Emilio Pérez Bosch, *Los valencianos del cancionero general: estudio de sus poesías*. Valencia, Publicacions Universitat de Valencia, 2008: “El amor cortés, propone una metafísica del amor humano, con dos únicos individuos, el amante y la amada como centro del universo, Platón defiende una metafísica del amor universal, en virtud de la cual el alma debe tratar de integrarse en el alma del mundo. En ambos casos el amor es puente que une la belleza (fenoménico) con el mundo de las ideas (nouménico); no obstante, la transformación del amado en el amante, que es un acto esencialmente irracional, no implica para Platón una renuncia o una alienación (de la razón, de la libertad...) sino que supone un proceso de anagnórisis, esto es, de reconocimiento en el otro de lo propio del ser y descubrimiento de los lazos invisibles que unen a los enamorados”. p. 171.

<sup>35</sup> Sergio Montalvo Mareca, ob. cit., p. 63.

<sup>36</sup> Piera Aulagnier, *Los destinos del placer: alienación, amor, pasión*, Buenos Aires, Paidós, 1994.

Yo del enamorado, sitúa al Yo de la amada, como objeto de necesidad, estableciéndose un vínculo de extrema dependencia. Cree que ese “otro” puede completarlo, porque lo tiene todo. Mediante el mecanismo de la proyección, el enamorado le atribuye al otro un omnipoder, como fuente de placer exclusivo, al mismo tiempo que de sufrimiento desmesurado, hasta el punto de preferir la muerte antes que la ausencia o el rechazo del objeto de su pasión. Ese objeto amoroso es, al mismo tiempo, *Eros* y *Tánatos* para el enamorado.

En *Cárcel de Amor*, Leriano se deja morir, al saber que no volverá a ver a su amada. Rompe las cartas de Laureola, las bebe en agua, produciéndose en ese acto la comunión con su amada. Las palabras ahora forman parte de su carne. Toda una referencia religiosa, que Avallé Arce<sup>37</sup> no pasa por alto al decir que, en “esta muerte voluntaria, busca la identificación última con la amada a través del vehículo de las cartas que se integran con su cuerpo *in artículo mortis*, que así quedarán para toda la eternidad”.

## **Conclusión**

A partir de lo dicho y a la luz de las interpretaciones teóricas de Lacan, Menéndez Peláez y demás autores mencionados, el amor cortés, muestra una idealización de la amada, convertida en un objeto inaccesible, estableciendo una relación asimétrica entre el enamorado y su amada, mostrando a las claras una relación de poder, de vasallaje del amor, yendo en esa relación, la vida misma. Así lo interpreta Aulagnier, en ese vínculo pasional, donde *Eros* y *Tánatos* se hallan presentes, pues el objeto amoroso, el objeto de deseo, lo es todo para el enamorado, su ausencia, implica la muerte.

El amor pasional, que experimenta Leriano, a simple vista parece someterse a los cánones impuestos de la sociedad en la concepción del amor, en un modo contemplativo, sin la posibilidad del goce sexual. Sin embargo, la común unión se produce, en el último acto de su vida, al beber las palabras de

<sup>37</sup> Avallé Arce, ob. cit., p. 84.

su amada, haciéndola parte de su ser, cumpliendo la unión simbólica de los amantes, para toda la eternidad.

Distinto de Agustín de Hipona, que experimenta el enamoramiento, logra la unión carnal con la amada. En su relato vemos que sigue los impulsos libidinosos sin restricción alguna, vive el desenfreno de su juventud, de la cual renegará más tarde. Admite que, en su corazón, no podía ver con claridad entre el afecto sincero y la pasión. En su enamoramiento, no logra escapar de los celos, la ira, el enfado, sin duda, sentimientos o emociones a merced de *Tánatos*.

Sin duda, dos realidades y maneras de amar y ser amado diferentes, basadas en la concepción y valores de sus protagonistas y la realidad histórica social en la que les toca vivir. Tanto la novela, como las *Confesiones*, ilustran de manera clara las relaciones vinculares entre hombres y mujeres, el modo de vivir y experimentar el estar enamorado.

## **Capítulo 2**

### **Siglos X – XII**



## ¿En qué sentido Escoto Eriúgena ‘no’ retoma la predicación de Aristóteles en el *Periphyseon*?

Damiana Madarieta

### Introducción

Eriúgena fue un filósofo del siglo IX, llevado a la zona franca del Imperio Carolingio por la corte de Carlos el Calvo, nieto de Carlomagno. Laico, oriundo de Irlanda, conocía muy bien el griego, y tradujo al latín textos de Pseudo-Dionisio, Mario Victorino, Gregorio de Nisa, San Epifanio. Escribió comentarios y glosas sobre textos de Pseudo-Dionisio, Marciano Capella, El Evangelio de San Juan, Boecio; además, obras de autoría propia como *De Predestinatione*, *Periphyseon* y algunos poemas. Lector de Agustín de Hipona y Máximo El Confesor.

La obra a la que nos dedicaremos es el *Periphyseon*, estrictamente nos enfocaremos en algunas figuras lingüísticas del Libro I. Para poder detenernos en estos elementos resultará de importancia bosquejar al menos los lineamientos más relevantes de su trabajo filosófico a fin de que podamos llegar a comprender el rol que están jugando estas figuras del lenguaje en su obra, organizando su metafísica. El *Periphyseon* es una obra que se encuentra dividida en cinco libros. En el primero de ellos ya deja asentado todo el despliegue de su programa: propone, con el vocablo latino ‘natura’, nombrar todo lo que ‘es’ y lo que ‘no es’ estableciéndose así una primera división y, luego, una segunda división que, a su vez, se divide en cuatro *species*: ‘Naturaleza no creada que crea’, ‘Naturaleza creada que crea’, ‘Naturaleza creada que no crea’, ‘Naturaleza no creada que no crea’. Sobre la primera se trata en el Libro I, la ‘Naturaleza no creada que crea’, Dios, que no es creada al no haber un ente por fuera de ella que la cree, sin embargo, porque entendemos que se crea a sí misma en el acto creador de todos los seres que existen es que decimos que crea. En el Libro II, la ‘Naturaleza creada que crea’ se predica de las ‘Causas primordiales’, causas originales de los seres creados. En el Libro III se trata la tercera *specie* que se predica de “los efectos de las

causas originarias”<sup>1</sup>, es decir, se refiere a los ángeles, el ser humano, los animales, las plantas y los seres materiales. El Libro IV se dedica al ser humano. En el último, el V, se trata de la cuarta ‘Naturaleza’, la cual se dice que ‘no es creada’ porque no tiene una anterioridad ontológica que pueda crearla, pero, además se dice que ‘no crea’ en el sentido de que esta cuarta *specie*, al no existir<sup>2</sup>, no retorna como lo hacen la totalidad de las cosas creadas a sus causas primordiales, sino que nada hay más allá de ella y, por eso, se dice que ‘no crea’.

La relación de estas cuatro *species* está imbricada con los cinco diferentes modos de interpretar el ‘ser’ y el ‘no ser’, lo cual da cuenta de cinco diferentes posibilidades al nivel cognitivo en que podemos comprender lo que ‘es’ y lo que ‘no es’. El primer modo: racional, a través del cual decimos que ‘son’ los seres corporales, perceptibles intelectualmente, y ‘no son’ si exceden esta naturaleza. El segundo modo: alteridad, según una naturaleza sea diferente a la otra, ‘es’ o ‘no es’. El tercer modo: potencial, según el modo de ‘ser’ en tiempos y lugares y ‘no ser’ como aquello fuera del tiempo y del espacio. El cuarto modo: intelectual, donde se dice que ‘es’ lo que se comprende con el solo entendimiento y ‘no son’ los seres corruptibles, que varían en el tiempo y el lugar. El quinto modo: retorno, el ‘no ser’ según la pérdida del ser humano en la subsistencia en Dios, y el ‘ser’ como la restitución a esa naturaleza.

Pensamos que estos originales modos de cruzar las cuatro *species* con los cinco modos de comprender el ‘ser’ y el ‘no ser’, dan como resultado la novedosa solución de la predicación de Eriúgena que no cae en la predicación de correspondencia de Aristóteles, sino que elabora una ontología que considera la negación como parte de lo que es. La negación, como la contracara del plano de la afirmación, forma parte de la necesidad de su lógica. El modo dialéctico en el que ‘ser’ y ‘no ser’ se relacionan constituye todas las posibilidades ontológicas que se despliegan en su filosofía.

<sup>1</sup> Escoto Eriúgena, *Periphyseon, Sobre las naturalezas*, Trad. Lorenzo Velázquez, Navarra, Eunsa, 2007, 527D.

<sup>2</sup> Eriúgena, *Periphyseon*, 442A.

Nos gustaría reparar, desde aquí, en dos cuestiones principales: la primera en el hecho de hacer explícito el uso de un ‘nombre’ para predicar todo lo que es y no es, a saber, ‘natura’. Hay, desde las primeras líneas, una apuesta fuerte al nombrar como potencial herramienta de investigación: “nada puede suceder en nuestros pensamientos que pueda prescindir de tal vocablo”<sup>3</sup>. La segunda cuestión que quisiéramos resaltar es la de que estas *species* se organizan con una cierta lógica según sus determinaciones. Y estas diferencias no obedecen solamente a modos determinados de ‘ser’, sino también a modos determinados de ‘no ser’ que se incluyen como el revés de la afirmación y constituyen, ‘ser’ y ‘no ser’, los dos elementos principales de una lógica dialéctica que todo lo abarca expresándose en diferentes planos: lingüístico/lógico, gnoseológico, ontológico. A partir de la primera observación, la del nombre, nos preguntamos, como guía en nuestro análisis, por el lugar que va a tener el lenguaje. A partir de la segunda observación, nos interrogamos sobre la manera que el nombrar puede dar cuenta de una ontología que pretende abarcar tanto lo que ‘es’ como lo que ‘no es’. Aquí es donde encontramos una apuesta original que, sostenemos, desatiende la lógica de la predicación correspondentista de Aristóteles demostrando que su filosofía hace un tratamiento lógico/ontológico original que le adjudica al lenguaje un lugar que no fue retomado por las tradiciones posteriores.

## **Fuentes en el siglo IX**

Cuando aludimos a la tesis de la correspondencia de Aristóteles nos referimos a la idea expuesta por el estagirita en el libro que forma parte del *Órganon, Categorías*<sup>4</sup>:

“[...] si es verdadero el enunciado de que alguien está sentado, al levantarse éste, aquel mismo enunciado será falso; de igual manera

<sup>3</sup> Eriúgena, *Periphyseon*, 441B.

<sup>4</sup> Aristóteles, *Órganon, Categorías*, Trad. Sanmartin, M., C., Madrid, Gredos, 1982, §25.

también en el caso de la opinión: en efecto, si uno opinara, conforme a la verdad, que alguien está sentado, al levantarse éste, opinará falsamente si sostiene la misma opinión sobre ello”.

Es cierto que la ontología de Aristóteles se presenta desde diferentes perspectivas, dependiendo de la ciencia desde la cual se la encuadre. Así, por ejemplo, en la *Física* el acento estará puesto en la *Ousía* como compuesto de materia y forma, en la *Metafísica*, ciencia de las primeras causas, en la ‘forma’ y, en *Categorías*, en la ‘entidad’, entendida como la *Ousía* primera. Nosotres trabajaremos en esta última obra la ‘entidad’ expresada en la definición desde un punto de vista lógico, lo que sería la ‘forma’ desde la perspectiva ontológica.

Con respecto al material aristotélico con el que contaba el occidente cristiano del siglo IX sabemos que se restringía a algunas obras lógicas y comentarios que circulaban sobre ellas, conocidas muchas veces con el nombre de *Lógica Vetus*. No estaban disponibles ninguna de las otras obras aristotélicas como la *Metafísica*, la *Física*, *Acerca del Alma*, y demás. Sabemos también que circulaban las traducciones lógicas de Mario Victorino y Boecio, comentarios de Boecio, paráfrasis, ensayos cortos sobre temas específicos y contribuciones enciclopédicas<sup>5</sup>. Por supuesto, ya en la época de Aristóteles, existían otros sistemas lógicos, pero ninguno prosperó tan fuertemente en nuestra sociedad como este.

Según Christian Erismann<sup>6</sup>, Eriúgena desarrolla su ontología del mundo sensible a partir de las diferentes fuentes neoplatónicas dialécticas abordadas principalmente por Agustín de Hipona, la exposición de las categorías en el

<sup>5</sup> Christophe Erismann, “Aristoteles Latinus: The Reception of Aristotle in the Latin World”. Falcon, A. (Ed.), *Brill’s Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, Leiden, Brill, 2016: 439-459, p. 441.

<sup>6</sup> Christophe Erismann, “The Logic of Being: Eriugena’s Dialectical Ontology”, *Vivarium*, N°45, 2007: 203-218, p. 207. [https://www.academia.edu/414267/The\\_Logic\\_of\\_Being\\_Eriugenas\\_Dialectical\\_Ontology](https://www.academia.edu/414267/The_Logic_of_Being_Eriugenas_Dialectical_Ontology)

conocido *Categoria Decem* y en la *Isagogé* de Porfirio. Pero también tenemos conocimiento de la familiaridad que su entorno tenía respecto de la lógica silogística por autores como Marciano Capella, Boecio y San Isidoro<sup>7</sup>. Y habría que mencionar a Pseudo Dionisio y el resto de sus fuentes de conocimiento provenientes de la cultura griega con las que Eriúgena construye esta particular visión. De hecho, nuestra intención es demostrar cómo a partir de diversas herramientas lingüísticas, que estarán más o menos cerca de estas fuentes, Eriúgena construye su propia concepción ontológica.

Todo esto, por una parte, nos alerta sobre los recaudos en la lectura de obras como el *Periphyseon* que recogen una tradición parcializada y, a la vez, sincrética, respecto del acceso al que tenemos de ellas hoy. Pero, por otra, una aproximación al estudio de las vinculaciones lógicas eriugenianas y aristotélicas consideramos podría arrojar luz sobre otros modos en los que se sintetizó el legado aristotélico. Uno de ellos es el eriugeniano, donde la predicación de las categorías solo se permite aplicar a las entidades sensibles, modificando así lo que hemos explicitado que Aristóteles comprende por ontología. Decimos esto porque el mundo sensible en Eriúgena se subordina a la realidad primera que es Dios, y solamente a lo sensible se le puede predicar categorías. La posibilidad de conocer la verdad última queda restringida al lenguaje como vía: “El resultado del sincretismo de Eriúgena es que las categorías se aplican al mundo sensible y se integran en una metafísica más amplia”<sup>8</sup>. En este sentido ya vemos una principal diferencia en el tratamiento y aplicación de las categorías entre uno y otro autor: en Eriúgena, de Dios como sustancia primera, no puede predicarse ninguna categoría; en *Categorías* de Aristóteles, de la ‘entidad primera’, se pueden predicar las ‘entidades secundarias’ (especie y género), y cualquier categoría. Dice Bauchwitz:

<sup>7</sup> Las referencias en relación a las fuentes silogísticas se extraen de la nota 149 del *Periphyseon* de la traducción de Lorenzo Velázquez, 2007, pág. 146.

<sup>8</sup> Erismann, “The Logic of Being: Eriugena’s Dialectical Ontology”, *Vivarium*, N°45, 2007, pp. 203-218, lo citado en p. 207.

“La postura de Eriúgena acerca de las Categorías y del papel que ocupan en el desenvolvimiento del *Periphyseon* posee un doble aspecto. Por un lado, evidencia que ellas no se aplican a Dios, y, por otro lado, que ellas no abarcan todo el universo creado, es decir, las categorías se entienden limitadas no solo en virtud de su inadecuación respecto a lo divino, sino porque ellas no se agotan en la naturaleza y en su proceso de realización”<sup>9</sup>.

El carácter indecible de la sustancia primera, exige al irlandés el diseño de una lógica que no lo nombre correspondientemente, pero salve la relación que el mundo sensible entabla con él, y allí es donde aparecen todas las figuras a las que hemos hecho mención.

### **Imposibilidades y posibilidades de la predicación**

Los problemas derivados de la predicación de Dios podríamos identificarlos tempranamente en la mención a dos autoridades de las que se vale en el primer Libro: la primera es al entonces llamado Dionisio el Areopagita que afirma que “el ser de todo es la Divinidad que está más allá del ser”<sup>10</sup>. La segunda es a Gregorio el Teólogo (se refiere a Gregorio Niseno)<sup>11</sup> quien dice que “ninguna sustancia o esencia, sea sensible o inteligible, puede comprenderse por el entendimiento o por la razón de la criatura”<sup>12</sup>. El camino se va allanando para no poder identificar la predicación de Dios con el ser, ni para comprenderlo a través de los recursos de la razón. Más adelante se refiere a las ‘razones de todos los seres’ en tanto ‘no son’ como contenidas en Dios, pero ‘son’ porque pueden ser comprendidas por el

<sup>9</sup> Oscar Federico Bauchwitz, *A caminho do silêncio*, Río de Janeiro, Relume Dumara, 2003, pp. 30.

<sup>10</sup> Eriúgena, *Periphyseon*, Sobre las naturalezas, Trad. Lorenzo Velázquez, Navarra, Eunsa, 2007, 443B.

<sup>11</sup> Las obras de Máximo el Confesor, según Ludueña, lo llevaron a leer a Gregorio Niseno, cuando en realidad Máximo se refería a Gregorio Nacianceno. Ezequiel Ludueña, *Eriúgena*, Buenos Aires, Galerna, 2016, pp.59.

<sup>12</sup> Eriúgena, *Periphyseon*, 443B.

intelecto humano. En este último sentido, la forma en que estas razones pueden ser comprendidas se dice es ‘teofánicamente’. Como habíamos adelantado, el Libro I se ocupa de la primera división de ‘natura’, a saber, de la ‘naturaleza no creada que crea’<sup>13</sup>, que ya sabemos, se refiere a Dios, por lo tanto, Maestro y Alumno resuelven comenzar a examinar el nombre con el que en las Santas Escrituras se habla de Dios. Hacen un estudio etimológico, concuerdan en que no pueden predicarse propiedades, por lo tanto, tampoco recibir opuestos, y se concluye que esos nombres se dicen solo ‘metafóricamente’. Hasta aquí, ‘teofanía’ y ‘metáfora’ se presentan como las propuestas lingüísticas que se ofrecen cuando el camino de la correspondencia queda obturado para referirse a Dios.

Luego el Maestro advierte que quiere demostrar en la obra que “Dios se crea de modo admirable en todos los seres que son creados por Él”<sup>14</sup>. A lo cual el Alumno responde que necesita una explicación porque esto que el maestro pretende demostrar (que Dios se crea) se contradice con la primera división que están trabajando: ‘no creado que crea’. Allí empiezan entonces a discutir con profundidad de qué modo se están refiriendo a Dios. Para ello se apela a la figura de Dionisio y las dos ramas principales de la teología: la afirmativa llamada *Katafatiké* (καταφατική) por los griegos y la negativa llamada *Aprofatiké* (ἀποφατική). Más adelante también aluden al hecho de que ambas ramas concuerdan y coexisten en los nombres con el prefijo *hyper*, en latín *super*. Aquí tenemos las otras dos herramientas que funcionarán como soluciones lingüísticas para hablar de Dios sin retomar el camino de la correspondencia: la *Aprofatiké* y el prefijo *super*.

Pero lo cierto es que ya se han mostrado de muchas maneras lo que no puede decirse de Dios y se ha postergado con las mencionadas explicaciones una pregunta que el Alumno venía realizando insistentemente: si era posible predicar las categorías sobre Dios. Al respecto analizan las diez categorías y se demoran un poco más en la de relación porque uno de los padres de la

<sup>13</sup> Eriúgena, *Periphyseon*, 541D.

<sup>14</sup> Eriúgena, *Periphyseon*, 454C.

Iglesia, Gregorio El Teólogo, ha sostenido que ‘Dios’, ‘Padre’ y ‘Espíritu’ son nombres propios de la relación que se predica de Dios, y esto contradice lo que Eriúgena está tratando de sostener, a saber, la imposibilidad de hablar sobre él. Pero, finalmente, concluyen que tampoco es posible que se predique de Dios ni esta ni ninguna de las otras nueve categorías, sino solo metafóricamente.

Hasta aquí tenemos presentadas las formas en que no es posible referirnos a la esencia primera: no es comprensible por la razón, supera todo entendimiento, no son posibles las categorías ni nombres que admitan opuestos. Y también han quedado expuestas las formas en las que sí podríamos referirnos a ella: teofánicamente, metafóricamente, traslaticiamente, con las herramientas de la *Apofatiké* y la *Katafatiké* y los nombres divinos dionisíacos. Nos detendremos en ellas para rastrear su alejamiento de la correspondencia de Aristóteles ofreciendo una lógica que incluye el ‘no ser’ como un elemento tan indispensable como el ‘ser’.

### **Teofanía y Metáfora**

La teofanía y la metáfora aparecen en el Libro I como respuesta ante el impedimento de predicar sobre Dios. Inicialmente, Eriúgena ha explicitado que existen cinco modos diferentes de decir que Dios es y no es, entonces debe haber algún modo que sin enlazar directamente la palabra con la realidad (Dios) pueda servir para hablar sobre él. Teofanía y Metáfora aparecen como recursos que habilitan un camino de predicación que evita el uso de la cópula ‘es’ en su sentido literal, y salva así la identificación de Dios con el mundo. Dice el especialista Federico Bauchwitz al respecto: “ser es estar definido, es decir, estar sujeto a las condiciones lógicas y cognoscibles de las circunstancias que únicamente existen en la palabra”<sup>15</sup>. En este aspecto, teofanía y metáfora habilitan condiciones lógicas que no emparentan la correspondencia entre la realidad y lo que la palabra expresa de ella.

<sup>15</sup> Bauchwitz, *A caminho do silêncio*, p. 41.

La teofanía es la primera propuesta positiva introducida en el Libro I respecto de un modo en que las razones de todos los seres pueden comprenderse; afirma Eriúgena que las teofanías son: “ciertas apariciones divinas comprensibles a la naturaleza intelectual”<sup>16</sup> y aclara seguidamente respecto de la imposibilidad de conocer verdaderamente las razones de todos los seres: “sin embargo no las mismas razones, esto es, los ejemplares principales”<sup>17</sup>. Hay otro pasaje que valdría la pena mencionar en el Libro I respecto de las teofanías para destacar el modo en que ellas se utilizan para decir que Dios ‘es’: “las mismas teofanías que se expresan desde ella (la esencia divina) y sobre ella en la naturaleza intelectual, se predicán con el nombre de Dios”<sup>18</sup>. Es decir que, de las teofanías se dice que son Dios, pero, igual que citamos antes pasaba con las razones de todos los seres, no son Dios mismo: “no veremos a Dios por sí mismo”<sup>19</sup> aclara el Alumno, “sino que contemplaremos ciertas teofanías hechas en nosotros por él”<sup>20</sup>.

Quedan planteados los alcances de esta herramienta intelectual en tanto funciona como una imagen que introduce una particular y limitada forma de acceder a Dios a la vez que lo coloca por fuera de la predicación correspondentista al no poder identificar en las apariciones a Dios mismo<sup>21</sup>. La teofanía da cuenta de la presencia de Dios, pero se desvincula de la referencia directa entre aquello que aparece y Dios mismo: “ya no se trata sólo de entender que el hombre puede convertirse en dios, algo metafóricamente acorde con la tradición, sino también de buscar establecer una lógica que subyace a esta posibilidad”<sup>22</sup>. La lógica que este recurso supone no es entendida en la clave de Aristóteles porque no parte de un ordenamiento en el que el sujeto y su predicado pueden dar cuenta de lo que hay en la realidad. El

<sup>16</sup> Eriúgena, *Periphyseon*, 446C.

<sup>17</sup> Eriúgena, *Periphyseon*, 446D.

<sup>18</sup> Eriúgena, *Periphyseon*, 448B.

<sup>19</sup> Eriúgena, *Periphyseon*, 448C.

<sup>20</sup> Eriúgena, *Periphyseon*, 448C.

<sup>21</sup> John Marenbon, *Medieval Philosophy. An historical and philosophical introduction*, New York, Routledge, 2007, p.76.

<sup>22</sup> Bauchwitz, *A caminho do silêncio*, p. 14.

recurso del lenguaje es insuficiente en términos de correspondencia predicativa para expresar la realidad última que es Dios. La lógica teofánica muestra algo que da cuenta de Dios, da cuenta de las razones de todos los seres, pero no posibilita entender que las determinaciones lógicas de la palabra se corresponden con las determinaciones ontológicas de esa realidad nombrada. No es la correspondencia la lógica que opera en las teofanías, sino un conocimiento indirecto de aquello que ellas representan. En este sentido no hay una recuperación de la correspondencia de Aristóteles en la propuesta de Eriúgena.

Algo similar sucede con la metáfora donde vemos una estrategia que opera con una lógica que no pretende que lenguaje-mundo se correspondan de manera directa relacionando la ontología de lo que no puede ser identificado de manera directa con la metáfora misma:

“La trascendencia de la esencia divina consiste en esto: en no aparecer como naturaleza. El mundo es una metáfora divina, no porque se preste a ello por la limitación de la palabra para obtener una definición de la esencia divina, sino porque es Dios quien se muestra en él”<sup>23</sup>.

La metáfora aparece rápidamente en el Libro I en el contexto de la imposibilidad de predicar sobre Dios cuestiones opuestas en el marco de la discusión sobre el reposo y el movimiento de Dios. Alumno y Maestro se embarcaron en la investigación sobre la etimología del nombre de Dios, *theos* en griego, el cual relacionaron con la palabra *θεωπέω* (veo) y con la palabra *θεω* (corro) que darían cuenta de cómo Dios corre a través de todos los seres sin moverse de lugar, y el que ve a todos los seres, aunque no ve nada fuera de sí mismo porque nada hay fuera de sí mismo. Estas oposiciones pensadas desde una lógica correspondentista nos llevarían a una contradicción en el nivel lógico o a una incompatibilidad en el argumento de la inmutabilidad y omnipresencia de Dios. Lo que nos interesa particularmente es la ingeniosa salida eriugeniana del problema de la predicación de los opuestos, dado su

<sup>23</sup> Bauchwitz, *A caminho do silêncio*, p. 30.

carácter lingüístico: apela a la ‘metáfora’ para poder predicar movimiento y reposo respecto de Dios: “la verdadera razón prohíbe que los opuestos se piensen o se comprendan en Él (...) Así pues, estos nombres, como también muchos otros semejantes se refieren al Creador desde la criatura, a través de una cierta metáfora divina”<sup>24</sup>. Entender los opuestos de reposo y movimiento en un sentido de correspondencia, no sería adecuado no solo porque estaríamos diciendo algo de Dios, sino, además, porque estaríamos predicando opuestos, algo que se advierte como inadmisibles como dándose en la misma cosa al mismo tiempo, o como bien muestra la cita, porque “la verdadera razón prohíbe que los opuestos se piensen o se comprendan en Él”. Aquí sí parece apelarse a la correspondencia de Aristóteles, según la cual la ‘entidad’ no admite contrarios. Pero el recurso de la metáfora no solamente puede hacer posible la predicación, sino la predicción de opuestos. Según esta interpretación de Bauchwitz, “la *Ousía*, que por sí misma es incomprensible, cuando se manifiesta en las cosas que son, aparece rodeada por circunstancias extrínsecas a ella, que permiten conocer que ella es y que se mantiene oculta en aquello que aparece”<sup>25</sup>, da cuenta de cómo ‘aparecer’ y ‘ocultarse’, como los opuestos propios de la manifestación divina, se dan en el mundo haciendo entender que en Dios son posibles ambos contrarios<sup>26</sup>.

Esto demuestra dos cosas. Por un lado, la posibilidad de que la metáfora funcione como solución lingüística para la predicación de opuestos acerca de Dios y, por otra, contempla la unidad de esta realidad máxima, causa y destino de todo lo creado ensamblando de esta forma, la lógica del lenguaje con la ontología de la ‘natura’.

<sup>24</sup> Eriúgena, *Periphyseon*, 453B.

<sup>25</sup> Bauchwitz, *A caminho do silêncio*, pp. 31.

<sup>26</sup> Eriúgena, *Periphyseon*, 453B.

## ***Katafatiké-Apofatiké* y nombres divinos, propuestas para el orden lingüístico**

Finalmente, el Alumno pregunta sobre la predicación de las categorías y el Maestro contesta que o bien deben callarse sobre el tema y apelar a la simplicidad de la fe ortodoxa<sup>27</sup> o demostrar con muchos procedimientos y argumentaciones “una verdad verosímil, usando de las dos ramas principales de la teología: una ciertamente afirmativa, que es llamada por los griegos *καταφατική*, y otra negativa, que es llamada *ἀποφατική*”<sup>28</sup>. La negativa (*Apofatiké*) va a negar que la Esencia Divina sea algo de todo lo que existe, y la otra, la afirmativa (*Katafatiké*), considera que puede predicarse acerca de la Esencia Divina todo lo que existe. Antes de continuar nos gustaría señalar la mención a las opciones que ofrece Eriúgena: por un lado, propone callarse, apela al silencio. Por el otro nos invita a razonar y argumentar para acceder a una verdad verosímil. El silencio tiene un tratamiento preponderante en la obra del *Periphyseon* el cual es trabajado profusamente por Federico Bauchwitz: “desde donde surgen todas las cosas, allí deben retornar, así como la palabra humana emergiendo desde el intelecto silencioso, muestra y define aquello que de ninguna otra forma podría ser conocido”<sup>29</sup>. La apelación al silencio es un camino que no está vedado en la filosofía de Eriúgena. Pero siendo la segunda posibilidad la de razonar, lo que tenemos es la palabra. Con respecto a ella hay un esfuerzo que atraviesa toda la obra en incorporar el sentido del ‘no ser’ como estrategia lingüística que recupere la totalidad ontológica. El tratamiento de ambas ramas de la teología aparece en este sentido.

Luego de introducir la *Katafatiké* y la *Apofatiké*, el Maestro dice que “Dios es la Verdad, la Bondad, la Esencia, la Luz, la Justicia; el Sol, la Estrella, el Aire, el Agua; el León, el Oso, el Gusano y todos los innumerables predicados”<sup>30</sup>; y agrega que no quiere demorarse ya que todo esto fue explicado por Dionisio y la teología simbólica. Pero el Alumno, interesado en

<sup>27</sup> Eriúgena, *Periphyseon*, 458A.

<sup>28</sup> Eriúgena, *Periphyseon*, 458B.

<sup>29</sup> Bauchwitz, *A caminho do silêncio*, pp. 35.

<sup>30</sup> Eriúgena, E. *Periphyseon*, 458C.

los nuevos detalles, solicita demorarse aún más en la introducción de la discusión sobre las categorías y extenderse sobre la mención a las ramas de la teología y la figura de Dionisio. Así es como llegan nuevamente a la controversial cuestión de los opuestos cuando el Maestro muy hábilmente le pregunta si le parece posible juzgar que pueda existir algo opuesto a Dios. La pregunta del Maestro obliga a que el Alumno diserte sobre los modos de entender la oposición: como privación, contrariedad o relación, condicionando con esta pregunta la respuesta de su estudiante. Pero la respuesta desvincula estos modos de comprender la oposición ya que “estas propiedades son atribuidas a los seres que según la recta razón caen bajo la generación y la corrupción”<sup>31</sup>, pero no pueden ser atribuidas a Dios porque él es todo lo que hay, por lo tanto, no admite opuestos. Para resolver el problema Eriúgena recurre a los nombres divinos y al modo de comprender el ser y el no ser de Pseudo Dionisio. Los nombres divinos consisten en anteponer el prefijo *hyper* en griego, en latín *super*, antes de la propiedad que se quiere predicar de Dios. Dado que de Dios no se pueden predicar propiedades porque ellas solo corresponden a cosas corruptibles, los nombres divinos tales como ‘*super* Bondad’ o ‘*super* Esencia’ y otros, resuelven la cuestión de la predicación sobre Dios de términos que parecieran ser propiedades, pero de esta forma no lo son<sup>32</sup>. “Pues cuando se dice ‘es más que esencial’, ninguna otra cosa se me da a entender que la negación de la esencia. Pues quién dice ‘es más que esencial’, abiertamente niega que es esencial”<sup>33</sup>. La evidencia del recurso dionisiaco queda plasmada en la obra, pero no se hace uso de ella aisladamente, sino que se apela a la negación entendiendo que sobrepasa la propiedad que se califica con el prefijo *super* y, en este sentido, no es

<sup>31</sup> Eriúgena, *Periphyseon*, 459B.

<sup>32</sup> Aquí hay una apelación al sentido de ser y no ser posible de rastrear tanto en Dionisio como en Mario Victorino. No podremos expedirnos sobre esto en el presente trabajo, pero resulta de especial interés el comentario del especialista Christian Erismann (2016), cuando afirma que “Podría decirse que la contribución más significativa de Mario Victorino a la historia de la lógica aristotélica no fue como traductor de Aristóteles sino como intérprete de su lógica”, p. 447.

<sup>33</sup> Eriúgena, *Periphyseon*, 462B.

realmente. Una vez más la introducción del ‘no ser’ otorga límites predicativos que superan la identificación de lo que se dice con la realidad nombrada.

Por otra parte, tanto la teología negativa como la afirmativa, que ya habían sido introducidas, forman parte de un mismo método que, aunque parezcan contradecirse, se complementan y forman parte de una misma estrategia, que también contempla la negación. Dice el Maestro: “Aquí aparece cierta forma de contradicción, pero cuando se analiza más profundamente, no se haya ninguna oposición”<sup>34</sup>.

Esta estrategia lingüística utiliza los sentidos de la predicación en modo muy diferente al correspondentista de Aristóteles. La cópula ‘es’, no se identifica con una referencia inmediata en la realidad, sino que apela, por un lado, a la forma metafórica de hablar sobre la realidad y, por otro, a la negación de lo que se afirma. De hecho, la gnoseología implicada comparte el modo lógico anteriormente expuesto donde el verdadero conocimiento es la ignorancia, cuestión que también toma de Agustín de Hipona<sup>35</sup>.

## **Conclusión**

Hemos mostrado que la Metafísica de Eriúgena se diferencia de la presentada en *Categorías* de Aristóteles en tanto en la primera la realidad es Dios y en la segunda la ‘entidad’, donde sus posibilidades de predicación hacen que tengan alcances ontológicos diferentes. Dios lo abarca todo y la ‘entidad’ responde al mundo sensible. Así, hemos visto que de Dios no es posible predicar nada, excepto en sus formas metafóricas, teofánicas, o a través de las ramas de la teología y los nombres divinos. También vimos cómo cada una de ellas involucra la negación, la cual introduce la posibilidad dialéctica de abarcar opuestos e incluir los reversos de lo que ‘es’ sin caer en

<sup>34</sup> Eriúgena, *Periphyseon*, 461D.

<sup>35</sup> Eriúgena cita a Agustín de Hipona: “quien mejor se conoce cuando se ignora”, “de quien la ignorancia es verdadera sabiduría”, 510C.

contradicciones. Lo que parece contradictorio por ser opuesto de otro, en esta lógica permite acercarnos a la realidad.

Si entendemos que toda ontología responde a un orden lógico que da cuenta de ella a través del lenguaje encontramos en Eriúgena una propuesta ontológica que supone una constitución lógica original. Al respecto afirma Édouard Jeuneau: “Para un cartesiano, nada sería más desordenado que esta obra. Pero la ‘división de la naturaleza’ no sigue las reglas de la división formuladas por la lógica formal”<sup>36</sup>. Es en este sentido que quisimos referirnos en el presente trabajo rastreando los recursos que la metáfora, la teofanía, los nombres divinos, y la *Apofatiké*, dentro del Libro I del *Periphyseon*, daban cuenta de una lógica donde lenguaje y mundo no se corresponden a la manera en que Aristóteles la presenta en *Categorías*. Podríamos establecer entonces aquellas características propias que sí tiene la lógica eriugeniana, es decir, qué elementos se ponen en juego en la utilización de estos recursos. Si entendemos que la ‘dialéctica’ en tanto una de las siete artes liberales es, definida por Eriúgena, la “disciplina diligente e investigadora de las concepciones racionales comunes del espíritu”<sup>37</sup>, entonces afirmamos primeramente que su lógica es ‘dialéctica’. De esto se ocupa en todo el *Periphyseon* justamente, de hacer una investigación sobre las cuestiones racionales acerca de lo que el entendimiento puede tratar. En este sentido destacamos nuevamente el cruce entre los cinco diferentes sentidos de ser y no ser con las cuatro divisiones de naturaleza. La introducción de la negación aporta una pieza fundamental que pone a jugar esos sentidos que involucran la presencia y la ausencia, el movimiento y el reposo, el conocimiento y la ignorancia, y todos los demás opuestos posibles. De este modo, en Dios como la totalidad de lo que hay quedan contenidas todas las posibilidades ontológicas; pero ello es posible porque hay una dialéctica forma que incluye la negación en que la realidad puede ser predicada. Esta novedad, afirmamos, se asienta sobre la negación porque cada uno de los recursos lingüísticos que trabajamos la recupera para

<sup>36</sup> Édouard Jeuneau, *La Filosofía Medieval*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires EUDEBA, 1965, p. 28.

<sup>37</sup> Eriúgena, *Periphyseon*, 475B.

su uso y, además, porque los recursos lingüísticos van adquiriendo entre ellos a través de la negación una particular relación. La metáfora y la teofanía en tanto son mostraciones de Dios, pero ‘no’ son Dios. Las ramas de la teología en tanto la *Katafatiké* y la *Apofatiké* operan armoniosamente expresando lo que Dios ‘no es’ y lo que ‘es’ en un sentido metafórico. Y los nombres divinos en tanto expresan un modo de ser que al ser más que ser, terminan por referirse a lo que ‘no es’. Quedan así demostrados los diferentes sentidos en que Eriúgena no retoma la predicación aristotélica, sino propone a través de un preponderante lugar para el lenguaje los modos posibles de dar cuenta dialécticamente de la realidad.

## Negatividad y determinación. Un análisis de la teología negativa desde una comprensión derrideana del lenguaje

Laura Sandoval

### Introducción

Existe un consenso entre investigadores que estableció que la problemática de la imposibilidad de nombrar al Dios cristiano, por concebirlo supraesencial, inefable e inexpresable, así como la noción de teología negativa, para la tradición medieval occidental latina, aunque apoyándose en la tradición platónica y neoplatónica, sobre todo de Proclo, se remite a la obra *Los nombres divinos*<sup>1</sup> (ca siglo VI) de Pseudo Dionisio Areopagita.

En esta obra, Pseudo Dionisio Areopagita, plantea tres abordajes filosófico-teológicos vinculados a las posibilidades del nombrar, conocer y hablar de Dios: a) una “teología afirmativa” que permite nombrar las perfecciones de Dios de manera analógica, estableciendo relaciones de semejanza –lógica y ontológica– con las perfecciones encontradas en el mundo ‘creado’, de aquí que se establecen como los teónimos más apropiados los términos: ‘bien’, ‘luz’, ‘belleza’, ‘amor’, ‘ser’, ‘vida’, ‘sabiduría’, ‘verdad’, ‘potencia’, entre otros. Aunque sostiene se puede utilizar cualquier predicado; b) una “teología negativa” que implica un segundo procedimiento de necesaria negación de los términos utilizados para referir a la divinidad (se niegan los teónimos), ya que no se puede adecuar a Dios a una definición<sup>2</sup> y, por lo tanto, no puede captar su sentido total (no se puede conocer su esencia, el “qué es”, la *quidditas*) y; c) una “teología superlativa” o “mística” que

<sup>1</sup> Pseudo Dionisio Areopagita, *Los nombres divinos*. Buenos Aires, Losada, 2007.

<sup>2</sup> La noción de *definición* es tomada de la dialéctica aristotélica, es considerada la primera de los cuatro predicables: “es un enunciado que significa qué es ser. O bien se da como explicación un enunciado en lugar de un nombre, o bien un enunciado en lugar de otro” (Aristóteles, *Tópicos*, I, 5). Aristóteles vincula estrechamente a la definición con la problemática de comprobar la identidad o la diferencia de algo. (Cf. Aristóteles, *Tratados de lógica I (Órganon)*. Madrid, Gredos, 1982.

implica la superación de la teología afirmativa mediante el uso de la *hiper* negación en la predicación, expresada con prefijos superlativos (como híper-ser, híper-bien) que indiquen semánticamente la inconmensurabilidad e inefabilidad de Dios reafirmando sus diferencias ontológicas respecto del mundo creado. No obstante, la teología superlativa se alcanzaría por medio de un estado extático que permite diluir las contradicciones, multiplicidades y diferencias fundiéndose con la indeterminación del ser y, de este modo, alcanzar el sentido total de la divinidad.

Siglos después, Juan Escoto Eriúgena<sup>3</sup> –siguiendo a Pseudo Dionisio Aeropagita– en su obra *Periphyseon* (ca 862-866), propone argumentos para explicar el origen divino del mundo y la estructura de todo lo que existe en tanto creación. Allí establece un orden lógico/ontológico para comprender la totalidad del mundo creado que es entendido como *teofanía*, es decir, todo lo creado se considera símbolo o manifestación de Dios. Asimismo, utiliza el término naturaleza (*natura / physis*) para referir al conjunto de la totalidad de lo real, es decir, la noción integra conceptualmente todo lo que es, entendido en sentido categorial (lo que puede clasificarse dentro de las categorías aristotélicas) y todo lo que no-es en sentido transcategorial<sup>4</sup>.

El sistema causal es esquematizado en un complejo sistema de diferencias ontológico-metafísicas que divide a la *natura* en “cuatro especies mediante cuatro diferencias” (Eriúgena, *Periphyseon*, I.)

<sup>3</sup> Juan Escoto Eriúgena (*Johannes Scotus Erigena*) fue un filósofo y teólogo irlandés del con llamado “renacimiento” carolingio del siglo IX, del cual conocemos su obra por la producción realizada en Francia, ya que ejerció como profesor de “artes liberales” en la escuela palatina de la corte carolingia en período de Carlos el Calvo y por haber realizado la traducción del griego al latín del libro *De divinis nominibus*. Cf. L. Velázquez, *Juan Escoto Eriúgena. Sobre las naturalezas. Periphyseon*. Pamplona, EUNSA, 2007.

<sup>4</sup> W. Beierwaltes, A. Bolón, *Sobre la practicidad de la teoría: Saussure y la traducción, Lenguas vivas*, Instituto Cervantes, 2012: 27-37.

“La primera es la que crea y no es creada; la segunda, la que no solo crea, sino que es también creada; la tercera, la que es creada y no crea; la cuarta, la que ni crea ni es creada. Y, de estas cuatro, dos pares se oponen entre sí porque la primera se opone a la tercera y la cuarta a la segunda. La cuarta, sin embargo, se ubica entre las cosas imposibles: su ser es no poder ser” (Eriúgena, ob. cit).

Sin embargo, sostiene que esta división sería verdadera únicamente para el conocimiento humano (enunciado primeramente como “lo que se percibe”) que solo es capaz de conocer y percibir de esa manera, pero no sería válida para el intelecto divino (que se entiende –a sí mismo– como unidad indivisible: el Uno). En ese sentido, la estructura de las naturalezas sigue el esquema neoplatónico de explicación del pasaje de lo uno a lo múltiple, de lo infinito a lo finito y, viceversa, de regreso de lo múltiple hacia lo uno<sup>5</sup>. Para este trabajo vamos a detenernos solamente en “la tercera, la que es creada y no crea” (Eriúgena, *Periphyseon*, I). Teniendo en cuenta la posición de las personas humanas respecto al esquema lógico/ontológico de división de la naturaleza, la comprensión de lo creado como teofanía, la noción de Dios como entidad inefable y siguiendo a Dionisio, Eriúgena aborda el problema de la predicación de Dios a partir de la teología, entendida como posibilidad de conocimiento y discurso sobre la divinidad.

Sostiene que la teología afirmativa o *catafática* que “predica acerca de la Esencia divina todo lo que existe [...] no porque afirme que es algo de todo lo que existe, sino porque demuestra que se puede predicar de la causa todo lo que procede de Ella”<sup>6</sup> y la teología negativa o *apofática* que “niega que la Esencia Divina o la Sustancia sea algo de todo lo que existe, esto es, nada que pueda ser dicho o comprendido” (Ibíd.). De todas maneras, aunque la teología *catafática* se considere afirmativa, por la manera en que se establece la relación de predicación semántica y lógica (por ejemplo, “Dios es la Bondad”), se puede entender que sigue siendo negativa en el sentido de que

<sup>5</sup> Velázquez, ibíd., pp.27-37.

<sup>6</sup> Eriúgena, *Periphyseon*, I, P. 458

se trata de una predicación por analogía con lo creado, de donde la negatividad estaría dada por esa incompletitud en la identificación o esa diferencia que establece la analogía que impide una adecuación total entre enunciado, referencia y cosa. En este caso, la analogía es la que impide o niega la realización de una semántica y una ontología correspondentista. De hecho, Eriúgena explicita que la afirmación se produce “no porque afirme que Dios es algo (uno en muchas) de todo lo que existe, sino porque demuestra que se puede predicar de la causa todo lo que procede de Ella”<sup>7</sup>. Es decir, aceptando el supuesto de que todo lo que existe procede causalmente de Dios y, como efectos, lo creado tiene una relación de semejanza con la causa, se puede predicar analógicamente significando a Dios mediante una relación indirecta que refiera a esa semejanza. Entonces, si bien en su formalidad se expresa afirmativamente, la predicación analógica no permite, por definición, establecer una identidad entre la cosa predicada y la predicación (Dios y lo creado).

Entonces, la teología *apofática* sería la que permite expresar y sostener que Dios “no es” algo que existe dentro del orden de lo creado. Se dice que Dios “no es” en el sentido de que Dios no constituye una entidad ni ‘genérica’ ni ‘específica’ y, por lo tanto, tampoco es un ‘algo’ que pueda comprenderse y predicarse. En consecuencia, para poder hablar de Dios desde una posición negativa, se plantea la negación de cualquier atributo o afirmación existencial. Cabe aclarar que el objetivo de la teología negativa no busca reafirmar una problemática discursiva o predicativa, sino que a partir del discurso se pueda comprender la naturaleza de Dios como fuera del orden natural del mundo creado, es una posición ontológica que problematiza el uso del lenguaje para referir a eso otro supranatural.

Asimismo, el acto de añadir prefijos superlativos (*plus quam* o *super*) a los sustantivos, que constituye una teología superlativa para referir a Dios (como “es más que Esencial”, “es más que Verdad”, “es más que Sabiduría” y semejantes) más que establecer un nombre propio para Dios, propicia un acto

<sup>7</sup> *Ibíd.*

de deixis, es decir, intenta indicar o señalar el lugar de Dios fuera del ámbito de oposiciones y multiplicidades del mundo, que es significada por los términos. En palabras de Eriúgena, predicar que Dios ‘es más que Esencial’ “es simultáneamente afirmación y negación. Pues en la superficie carece de negación, pero en el entendimiento tiene la negación”<sup>8</sup>.

De esta manera, Eriúgena determina el lugar de Dios en el espacio de una alteridad radical trascendente, reafirmando la dicotomía entre ser y no-ser. En cambio, la negación de los teónimos afirmativos (“el Bien”, “la verdad”, etc.) son ordenados en el sistema de opuestos que configuran *alienidades* (otredades), es decir, el conjunto de nociones con sus opuestos. Así, se manifiesta una completa alteridad entre Dios y el orden del universo creado y, por otro lado, múltiples *alienidades* dentro del orden del mundo sensible, perceptible y, por ende, predicable.

En relación a las tesis dionisianas y eriugenianas que postulan el cómo referir discursivamente a una ontología negativa del dios cristiano, Jaques Derrida<sup>9</sup> introduce una pregunta que abre una condición de posibilidad –no para la práctica de una historia de la filosofía, sino para hacer filosofía a partir de estas tesis– que permite un margen legítimo de la traducción. Plantea “¿cómo se puede, hoy, hablar, dirigirse a alguien, testimoniar, acerca y en nombre de la teología negativa?”<sup>10</sup>. Esta pregunta es válida si se tiene en cuenta no solo la distancia contextual de producción, recepción y transmisión, sino los marcos de validación contemporáneos del conocimiento científico, así como aspectos historiográficos en relación a abordajes post-heideggerianos y derrideanos que postularon una crítica a la metafísica.

Si tenemos en cuenta la noción de metafísica trascendental –incluyendo la noción de “nombre propio” o un “sentido propio” para Dios– como un orden de significación, es posible abordar la teología negativa mediante un

<sup>8</sup> Eriúgena, *Periphyseon*, I, 462D.

<sup>9</sup> Jacques Derrida, *Salvo el nombre*. Buenos Aires, Amorrortu, 2011.

<sup>10</sup> Derrida, ob. cit., p. 32.

mecanismo de deconstrucción sin cuestionar sus bases conceptuales implícitas. De esta manera se puede explicitar el orden de significación subyacente y cómo este opera dentro de la propia teoría, poniendo en evidencia la ambigüedad y la indecibilidad intrínseca presentes en algunos términos y dicotomías que estructuran el pensamiento filosófico *apofático*.

Así, se pueden abordar las paradojas implícitas en la noción y acto de *apofasis* desde la función de *différance*, como condición de posibilidad del sentido, incluyendo un análisis de la forma declarativa que implica la negación. Derrida encuentra, basándose en la tesis saussureana de la significación negativa<sup>11</sup>, un fundamento sobre el lenguaje y la significación que no está ligado a lo que llama la *metafísica de la presencia*<sup>12</sup>. En términos resumidos, sostiene que no habría una presencia ni de la cosa referida ni de los significados dentro de la construcción de sentidos. Derrida<sup>13</sup> utilizando la noción de *différance* conceptualiza la idea del origen del sentido elidido (en oposición a un origen único y trascendental), en tanto, no se remitiría a un único centro (sentido) sino múltiples. Es decir, esto conlleva la afirmación sobre el sentido como algo construido *a posteriori* por múltiples diferencias en relación de co-presencialidad con una multiplicidad de determinaciones diferenciales. Entonces, como el origen del sentido sería diferencial, este se constituye como efecto de la diferencia.

<sup>11</sup> El concepto de signo negativo está intrínsecamente ligado a la noción de *valor* de la semiología de Ferdinand de Saussure. A diferencia de las teorías que entienden al signo como algo que está en lugar de otra cosa (expresado con la máxima *aliquid stat pro aliquo*) a la que referencian por medio de su representación, el valor (sentido) implica que este se define en relaciones negativas, diferenciales y opositivas con el resto de los signos componentes del sistema. En palabras de de Saussure, los signos son aquello donde “su más exacta característica es la de ser lo que los otros no son” (Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Losada, 2012, p. 141). Una consecuencia de esta teoría radica en que “no hay posibilidad de expresar positivamente cuál es el valor de un signo dentro del sistema” (A. Bolón, *Sobre la practicidad de la teoría: Saussure y la traducción*. *Lenguas vivas*, 2012: 27-37, p. 31).

<sup>12</sup> Jacques Derrida, *La escritura y la diferencia*. Barcelona, Anthropos, 1989.

<sup>13</sup> Jacques Derrida, *Márgenes de la filosofía*. Madrid, Cátedra, 1994.

Asimismo, la operación deconstructiva insiste en lo *otro*, en lo impensable, en aquello que está “más allá” del propio texto y de todo pensamiento/lenguaje. La teología negativa constituye para Derrida un ejemplo de paradoja, ya que, como método para hablar ‘de’ Dios, o ‘sobre’ Dios, “dice una cosa y su contraria”<sup>14</sup> ya que se expresa como forma negativa, pero ofrece una explicación, una respuesta, en definitiva, una afirmación. Esta paradoja encierra la indecibilidad, que sería la condición de posibilidad de esa imposibilidad de nombrar, de totalizar el sentido de Dios y, por lo tanto, de poder predicar adecuadamente de Él. Además, esa imposibilidad afirma la ontología de Dios como ser supranatural, incluso señala una modalidad de transmisión doble, por un lado, lo indecible, inaccesible y secreto que configura lo místico y, por otro, lo demostrativo filosóficamente, lo expresable. En ese sentido, retomamos la pregunta sobre cómo se relacionan ambas modalidades, es decir, cuál es el mecanismo de traducción que se presupone, –ya que si no hubiese posibilidad de traducción habría plena incomunicabilidad y las teofanías no serían posibles de ser comprendidas como tales– y qué jerarquía tiene el vínculo de lo secreto y lo no secreto en su entrecruzamiento.

Si analizamos el esquema eriugeniano que divide la totalidad de lo real (que comprende el ser y el no-ser), la indecibilidad que propicia la paradoja de la naturaleza permite realizar una lectura desde la deconstrucción y la *différance*. El esquema de división de lo real se puede entender como un sistema donde cada naturaleza o especie se configura como un valor y como un no-lugar. En ese sentido, la separación formal entre el espacio del ser y el espacio del no-ser funciona como una dicotomía centro desde donde se articulan todas las demás. Pero, al ser este esquema un artificio orientado a establecer la ‘comunicación’ de Dios hacia las personas (por medio de las teofanías) este centro deja de ser fijo (por lo tanto, estaría elidido), así como también las demás determinaciones negativas, ya que consiste en una relación entre el intelecto humano y las teofanías, como signos de un Dios

<sup>14</sup> Derrida, ob. cit., p. 14.

inalcanzable. En este sentido, la metafísica de Eriúgena, que parte de la definición de Dios en el libro I del *Periphyseon* como lo inaccesible e indecible es también paradójal. Eriúgena presenta, –en términos derrideanos– una indecibilidad y un origen elidido que posibilita un uso paradójal a partir de predicar oxímorons que definen a Dios como “movimiento estable” y “estado móvil”<sup>15</sup>, el que permanece fijo pero se mueve. De esta manera, fundamenta, por un lado, la unidad (como lo indivisible) y la inmutabilidad y, por otro, justifica la multiplicidad mediante el movimiento del devenir de todo lo que existe. Es decir, su replicación mediante las teofanías, incluso su condición de causa reflejado por los movimientos ascendentes y descendentes de la procesión y el retorno, que implican el regreso de múltiple hacia la unidad y la causación desde lo uno hacia lo múltiple.

La forma de la negación eriugeniana nos permite entender esta concepción racional ontológico-dialéctica como una forma de significación basada en diferencias y oposiciones en las cuales la determinación de una naturaleza o una cosa se genera por negatividad. Es decir, la forma de posicionar los límites de las entidades no es positiva, ni afirmativa, sino que se genera en una relación de oposición y diferencia respecto de las otras divisiones y no lugares que configuran las distintas naturalezas o especies. Esto recuerda a la concepción saussureana-derrideana de signo negativo que define que un signo es lo que los otros (signos, parte del sistema) no son, es decir, que algo se determina como signo por ser la negación del resto de los componentes del sistema y lo que los otros signos le ‘posibilitan ser’ en esa autodelimitación co-presente.

La determinación como negación deja abierta una condición de posibilidad, una distancia entre el pensamiento y lo real, que aparentemente podría ser subsanada en un estado diferente, llamado místico o sobrenatural. Es decir, solamente superando las capacidades humanas de conocimiento y comunicación sería posible dar ese salto ontológico hacia lo no-ente, lo no

<sup>15</sup> Eriúgena, *Periphyseon*, I, 452B-D. Traducción de E. Ludueña, 2014, pp.214-215; de Jeuneau, *Iohannes Scotus Seu Eriúgena: Periphyseon*. Turnholt, Brepols, 1996.

racional, hacia lo indeterminado y sobrenatural. Sin embargo, esta brecha ontológica es la que permite la apertura, el lugar para lo otro, para lo que no se puede decir o pensar. En este sentido, la teología negativa como teorización de lo absoluto, lo supremo y el orden natural de y para Dios, permite, paradójicamente, realizar un abordaje más amplio y abierto que no se reduce a la idea de que la racionalidad y el conocimiento de lo inteligible, la adecuación perfecta entre pensamiento, lenguaje y cosa son la única posibilidad para predicar y conocer lo verdadero.



## **Características generales de los diálogos disputativos y breve estado de la cuestión de algunas fuentes de los siglos XI-XII**

*Natalia G. Jakubecki*

En la Edad Media, como en cualquier otra época, existieron diferentes modos de conjurar la disidencia religiosa, siempre que, real o imaginaria, fuera percibida como una amenaza. Los modos de la comunidad cristiana –objeto de nuestro estudio– fueron, por ejemplo, la segregación topológica, como las juderías, o la exterminación bélica impulsada contra los musulmanes. Afortunadamente, también hubo formas menos físicas y violentas de lidiar con esa otredad; formas ligadas más bien a la reflexión teórica. Entre ellas se encuentra la literatura dialógica, una suerte de *agón* clásico al que se le añaden características propias. En efecto, a partir del siglo XI Europa occidental es testigo de la producción de una inusitada cantidad de textos en los cuales se ficcionalizan encuentros entre representantes de diferentes religiones, en los cuales los personajes exponen los fundamentos de sus respectivas creencias. Mi intención con este trabajo es presentar, junto a dichas características, diez de esos diálogos y, aunque más no sea sucintamente, el estado en el que se encuentran las ediciones y/o traducciones de cada uno de ellos, así como algunos debates que la crítica contemporánea aún hoy mantiene abiertos. Pero antes de concentrarnos en ellos, conviene hacer una introducción general a los rasgos que este formato literario adquirió en la Edad Media.

### **Consideraciones generales sobre el formato literario**

Como señala Peter Von Moos, el diálogo literario encierra en sí mismo una paradoja, pues “es un texto cuyo propósito es hacernos olvidar que es un texto”<sup>1</sup>. Es, agrega el autor, una ficción de oralidad que busca reconstituir las condiciones de la voz, que registra lo que, se supone, habría sido una conversación. Si lo pensamos como un fenómeno cultural y no como una

<sup>1</sup> Peter Von Moos, “Le dialogue latin au Moyen Âge: l'exemple d'Evrard d'Ypres”, *Annales*, 44/4, 1989, p. 994: “c'est un texte qui tend à faire oublier qu'il es texte”.

decisión estilística individual, se puede decir que su florecimiento corresponde o bien a la manifestación de una cultura oral que, de tan expandida, desborda esta oralidad en sus escritos, o bien como indicador de “una cultura oral herida que busca su último aliento en el artificio de la escritura”<sup>2</sup>.

En lo que concierne a la Edad Media, es difícil elegir entre una de estas dos opciones, pues su relación con la escritura y la oralidad es ambivalente<sup>3</sup>. Por una parte, los tres grandes monoteísmos giran en torno al Libro, por lo que hay un profundo respeto y amor a lo escrito, que en el mundo cristiano se complementa, además, con el silencio cotidiano, recomendado y a veces obligado por diferentes reglas monásticas. Pero, al mismo tiempo, se trata de una cultura en la que la copia manual de los textos es costosa en recursos y en tiempos, y la mayor parte de la población no sabe leer ni escribir, por lo cual la principal forma de conocer el contenido de los libros –tanto los sagrados como los que no– e incluso de comunicarse entre unos y otros es la conversación, la palabra dicha. Y en los diálogos literarios, según me parece, es en donde mejor se materializa esta ambivalencia. De hecho, no es casual que su producción crezca exponencialmente a partir del siglo XI, cuando el centro de la escena intelectual está ocupado por las disputas entre teólogos a favor y en contra del uso de las artes del *trivium*, es decir, las del *sermo*, en cuestiones exegéticas. Se trata, en definitiva, de una misma experiencia respecto de la palabra.

Ahora bien, dejando a un lado las disquisiciones historiográficas sobre cuándo empieza y cuándo termina el Medioevo, podemos decir que entre el año 600 y el 1500, en el Occidente latino, se escribieron más de 400 obras en forma de diálogo. Sin dudas, este formato literario de origen pagano pasó al mundo cristiano gracias a una eficaz adopción y adaptación de los Padres,

<sup>2</sup> *Ibid.*, “... d’une culture orale blessée qui cherche son dernier souffle dans l’artifice de l’écrit”.

<sup>3</sup> Cf. *ibid.* El ‘veredicto’ de Von Moos, por su parte, es que “cette abondance de dialogues signale le besoin de dépasser tout naturellement les frontières de la forme écrite et monologique”.

como Jerónimo, Agustín y Gregorio para dar cuenta de diferentes problemas, todos ellos urgentes respecto de la conformación de los fundamentos del cristianismo. Sin embargo, justamente en esta adaptación del contenido respecto de lo que podríamos entender como su modelo griego, el diálogo medieval adquirió características propias, algunas de las cuales voy a detallar en lo que sigue.

De nuevo, siguiendo a Von Moos, podemos decir que en la Edad Media el diálogo literario fue, no un género en sí mismo, sino más bien una forma de presentación universal para escribir acerca de cualquier tema y con intenciones muy diferentes. En el amplio repertorio de textos que apelaron a este formato encontramos, por ejemplo, textos escolares, crónicas históricas, cantos litúrgicos, elogios fúnebres y fábulas. Más aún, si bien la mayoría de los diálogos están escritos en prosa, hay incluso varios diálogos en verso. En consecuencia, podemos encontrar textos en forma de diálogo en todos los géneros textuales y con todo tipo de objetivo y contenido, aun cuando se mostró más “particularmente apto para la enseñanza de las artes liberales y de la religión”<sup>4</sup>. Y no me refiero a que hay diálogos en dichos textos, sino que ellos están íntegramente dialogados.

Ahora bien, justamente, como el diálogo no es un género con algunas características comunes en cada uno de ellos, con una temática similar, o relacionado con una situación de lectura o un público determinados, sino ante todo un modo de expresión, su tipificación resulta bastante problemática. Legítimamente podríamos preguntarnos qué tienen en común, por ejemplo, las *Quaestiones naturales* de Adelardo de Bath, en donde el propio autor y su sobrino discurren sobre diferentes problemas de filosofía natural con, por ejemplo, el *De pace Fidei* de Nicolás de Cusa, donde más de quince interlocutores de diferentes credos y nacionalidades, sin dialogar entre sí, intercambian ideas con el personaje del Verbo para pensar la posibilidad de una religión en la diversidad de ritos. Lo mismo sucede, incluso, al interior de la producción de un mismo autor. Pensemos, por ejemplo, en Anselmo de

<sup>4</sup> Cf. ibíd.: “... particulièrement apte à l’enseignement des arts et de la religion”.

Canterbury, que ha recurrido a este formato varias veces. Mientras que su *De grammatico* es un diálogo entre un discípulo y un alumno que articula problemas lógicos y gramaticales, el *Cur Deus Homo* se da entre dos personajes cristianos, donde uno oficia de portavoz de infieles y pide que se le explique el dogma de la Encarnación. Si nos atenemos al contenido, diríamos que el primero es filosófico, mientras que el segundo es teológico. Pero si atendemos a la forma retórica, no pasa lo mismo: podemos pensar que un diálogo ‘filosófico’ es aquél en el que se da la búsqueda de una verdad a partir de la confrontación de argumentos dialécticos ofrecidos por interlocutores que mantienen entre sí una relación simétrica y que, en cambio, un diálogo ‘didáctico’ es aquel en el que se transmite una enseñanza unidireccional, cuya característica esencial es, por tanto, la asimetría entre los hablantes. De ser así, ambos diálogos de Anselmo, pertenecerían por igual a esta última categoría. Finalmente, si atendemos a la intención, desde el momento en que el *Cur Deus Homo* defiende un dogma contra los supuestos ataques de los infieles puestos en boca de Boso, se lo puede considerar como ‘apologético’. Por estas y otras razones en las que no nos detendremos, todas las clasificaciones con pretensiones de exhaustividad que se intentaron hasta ahora han fracasado<sup>5</sup>.

### **Diálogos ‘interreligiosos’**

No obstante, acá no nos interesan las tipificaciones de todos los diálogos literarios, sino las de un subtipo particular: los que comparten como temática común la controversia doctrinal religiosa expresada mediante interlocutores de diferentes religiones y que podríamos llamar, al menos provisoriamente, ‘interreligiosos’.

<sup>5</sup> Véase el detallado análisis de Carmen Cardelle de Hartmann, *Lateinische Dialoge, 1200-1400: Literaturhistorische Studie und Repertorium*, Leiden-Boston, Brill, 2007, pp. 3-23.

## Nomenclatura

Lo primero en que debemos reparar es en la misma nomenclatura. Como advierte Carmen Cardelle de Hartmann, con el término ‘diálogo’ no debemos caer en la falsa etimología de entender el prefijo *diá* como proveniente de *δύο* en la que cayeron muchos medievales y que los condujo a cambiar el prefijo en función de la cantidad de dialogantes. En efecto, encontramos triálogos, como el *Triologus de posset*, de Nicolás de Cusa; tetrálogos, como el *Tetralogus Heinrici*, de Wipo de Borgoña, un texto sobre la ley como fundamento del trono; y hasta pentálogos, como el *Pentalogus de rebus ecclesiae et imperii*, de Enea Silvio Piccolomini (Pío II), también de índole política. El prefijo griego *διά* significa ‘a través de’, por lo que un diálogo es, dicho brevemente, ‘un discurrir’ (no importa entre cuantas partes) a través del *lógos*, término este último que puede entenderse como razón, discurso o incluso palabra<sup>6</sup>.

Aclarado ‘diálogo’, pasemos a su complemento especificativo. Por lo general, además de ‘interreligiosos’, se los ha llamado ‘disputativos’, ‘controversiales’ o ‘polémicos’. De hecho, es debido a su esencia beligerante que los autores de controversias doctrinales, conscientes de la posibilidad de que un diálogo pudiera poner en escena una especie de batalla de palabras, usaron en sus títulos *dialogus* o *disputatio* prácticamente de manera indiferente<sup>7</sup>.

Debemos notar, sin embargo, que la mayoría de ellos no se dirige al público cuyas opiniones se atacan, sino más bien a la comunidad de pertenencia a la que, o bien pretenden enseñar cuestiones doctrinales o teológicas elementales y, para ello, aprovechan puntos objetados por otras religiones, o bien, como sucederá a partir del siglo XIII, pretenden ser un ejemplo de cómo polemizar

<sup>6</sup> Cf. Cardelle de Hartmann, *Lateinische Dialoge...*, pp. 50-51.

<sup>7</sup> Cf. *ibíd.*, p. 104. Con todo, y más allá del uso de los autores medievales, conviene diferenciar los términos. Véase Olga Weijers, “Dispute and dialogue”, *In Search of the Truth a History of Disputation Techniques from Antiquity to Early Modern Times*, Turnhout, Brepols, 2014, pp. 67-70.

y, en ese sentido, a lo sumo podrían ser llamados ‘para polémica’ o ‘para controversia’<sup>8</sup>. Personalmente, la nomenclatura de ‘disputativo’ no me parece tan errada si consideramos que los mismos autores medievales incluyeron el término *disputatio* en los títulos tanto de diálogos como de tratados en los que, en definitiva, hay confrontación de argumentos y puntos de vista –acercándose así al *agón* clásico–, aun si en muchos se apela a la *auctoritas* más que al propio ingenio.

## Protagonistas

Y hablando de *agón*, también hay que preguntarse cuáles son las identidades religiosas que forman parte de él. En otras palabras, quiénes son los protagonistas. Los primeros y mayoritarios siempre serán los judíos. Los diálogos con estos interlocutores se adscriben a la llamada ‘polémica *adversus iudaeos*’, que incluye también otro tipo de formatos. Ya a partir de la nueva centuria –y en estrecha relación con los nuevos modos de socialización debido a la aglomeración urbana, el fervor religioso despertado por Cruzadas y Reforma Gregoriana, y nuevas coexistencias en los territorios conquistados a los sarracenos–, el elenco de interlocutores se fue ampliando de manera paulatina. Aunque menos frecuentes, se sumaron musulmanes (entre los infieles), cátaros y ortodoxos de la Iglesia Oriental (entre los herejes o esos ‘otros’ dentro de la misma comunidad cristiana) y, un poco más adelante, diferentes nacionalidades (que darán cuenta de la incipiente configuración de Estados Nacionales en Europa)<sup>9</sup>. También hay un interlocutor bastante usual

<sup>8</sup> Cardelle de Hartmann, “Diálogo literario y polémica religiosa en la Edad Media (900-1400)”, en *Actas del Congreso Internacional “Cristianismo y tradición latina”*, A. González, et al. (coords.), Madrid, Del Laberinto, 2001, pp. 116-117. Véase también B. Blumenkranz y J. Châtillon, “De la polémique antijuive à la catéchèse chrétienne. L’objet, le contenu et les sources d’une anonyme *Altercatio Synagogae et Ecclesiae* du XIIe siècle”, *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 23, 1956: 40-60.

<sup>9</sup> Cary Nederman, “Nationality and the ‘Variety of Rites’ in Nicholas of Cusa”, *Worlds of Difference: European Discourses of Toleration; c. 1100 - c. 1550*, Pensilvania, Pennsylvania State University Press, 2000, pp. 85-98.

en los diálogos patrísticos, pero no tanto en los medievales: el gentil. Encontramos hasta ahora tan solo cuatro, de los cuales, como veremos, tres son de los siglos XI-XII, mientras que el cuarto será el del *Llibre del gentil e dels tres savis* de Ramón Llull (siglo XIII). Por último, hay también diálogos cuyos interlocutores no son personas. Algunos son figuras alegóricas, como ‘Iglesia’ y ‘Sinagoga’ y otros, más frecuentes todavía, son simplemente ‘Pregunta’ y ‘Respuesta’. En este último caso se catalogan como diálogos controversiales solo debido a los temas tratados, que son de confrontación doctrinal. Sin embargo, *Interrogatio* y *Responsio* son dos figuras que han servido también para tratar otras temáticas muy diversas<sup>10</sup>.

## Tipificaciones

Tal como sucede con los diálogos literarios en general, los criterios de tipificación de los diálogos disputativos que han sido sugeridos por diversos autores también varían, y lo hacen sobre todo en función del *corpus* que tomaron en consideración. Por motivos de extensión, voy a presentar solo dos<sup>11</sup>.

La tipificación más célebre es la de Amós Funkenstein, la cual, sin embargo, está conformada por los escritos (no solo diálogos) polémicos desde finales del s. XI en adelante, en los que la confrontación se da entre cristianos y judíos, aunque circunstancialmente aparezcan otras identidades religiosas<sup>12</sup>. El espectro temporal es acotado, pero es importante en la medida en que se transformó en la base sobre la cual luego muchos autores organizaron el resto de los diálogos que sí tienen otros interlocutores. Funkenstein explica que le interesan sobre todo los textos escritos después del XII porque es cuando nota una creciente hostilidad y deshumanización de los personajes judíos que ve

<sup>10</sup> Véanse otras consideraciones más detalladas sobre los interlocutores en Cardelle de Hartmann, *Lateinische Dialoge...*, pp. 108-119.

<sup>11</sup> Además, se puede consultar, por ejemplo, la de Weijers, “Dispute and dialogue”..., p. 56 y ss.

<sup>12</sup> Amos Funkenstein, “Basic Types of Christian Anti-Jewish Polemics in the Later Middle Ages”, *Viator*, 2 (1971), pp. 373-382.

como directamente proporcional al progresivo conocimiento de la posición teológica del otro<sup>13</sup>. Los divide, entonces, en cuatro tipos que coinciden, a la vez, con etapas parcialmente sucesivas:

1) Aquellos que siguen el viejo patrón de diálogos o tratados contra judíos en los que los argumentos son poco originales y consisten en una interpretación bíblica tomada casi exclusivamente de los Padres. En ellos se acusa a los judíos de ceguera y obstinación por comprender literalmente el Antiguo Testamento y no creer en Cristo como Mesías. Con todo, se manifiesta una relativa tolerancia sobre el supuesto de que los judíos nunca cambiaron su posición desde la emergencia del cristianismo porque, sencillamente, no entienden<sup>14</sup>.

2) La literatura que pretende demostrar argumentativamente la verdad de los dogmas o incluso su superioridad filosófica del credo cristiano. Se trata de un proceso de racionalización de la polémica religiosa o, como lo denominará Anna Abulafia, de “cristianización de la razón”<sup>15</sup>. Funkenstein sostiene que este racionalismo contribuyó a la intolerancia, pero señala las posturas de Ramón Llull, Pedro Abelardo y Anselmo de Canterbury como excepciones positivas<sup>16</sup>.

3) Aquellos que ya no se concentran en defender el cristianismo, sino que atacan o bien a los judíos o bien la creencia judía. Utilizan el Talmud para probar que, dado que allí hay referencias cristológicas, los judíos están equivocados y no son siquiera capaces de entender sus propios textos sagrados. Se pasa de la apología a un proselitismo que no siempre la Iglesia

<sup>13</sup> Cf. *ibíd.*, p. 373.

<sup>14</sup> Cf. *ibíd.*, pp. 374-377.

<sup>15</sup> Anna Sapir Abulafia, “The Christianization of Reason”, *Christians and Jews in the Twelfth Century Renaissance*, Londres - Nueva York, 1995, pp. 34-47.

<sup>16</sup> Cf. Funkenstein, “Basic Types...”, pp. 377-379.

vio con buenos ojos<sup>17</sup>. Este tipo de polémica, advierte Funkenstein, es más frecuente en las generaciones posteriores a Pedro el Venerable, quien se mostró particularmente duro con los judíos y que mandó a traducir el *Corán* al latín para combatir al enemigo “no con las armas, sino con las palabras; no con la fuerza, sino con la razón”<sup>18</sup>. Se empieza a estudiar la literatura posbíblica judía, aunque de manera asistemática<sup>19</sup>.

4) Finalmente, Funkenstein habla de una última etapa en la que, con ayuda del Talmud, se sistematiza el conocimiento cristiano de la literatura posbíblica judía y se lo incluye en los textos polémicos para justificar una ya ostensible intolerancia<sup>20</sup>.

La segunda tipificación que me interesa presentar y confrontar con la anterior es la de Cardelle de Hartmann, ya que se concentra solo en diálogos, comprende todos los interlocutores posibles y se extiende a un período más amplio (900-1400)<sup>21</sup>. Divide los textos en 3 grupos no necesariamente cronológicos:

1) Diálogos didácticos. Tienen dos objetivos fundamentales: en primer lugar, instruir a sus destinatarios en los temas básicos de la teología como la Trinidad, la Cristología y la interpretación de la Escritura; en segundo lugar, fortalecer a los cristianos en su fe, para evitar dudas que conduzcan al escepticismo o la heterodoxia. La naturaleza didáctica de estos diálogos y su tono tranquilo y cordial hace que el objetivo polémico pase a un segundo

<sup>17</sup> Para las prohibiciones de las disputas véase John Tolan, “*Ne De Fide Presumant Disputare*: Legal Regulations of Interreligious Debate and Disputation in the Middle Ages”, *Medieval Encounters*, 24, 2018, pp. 14-28.

<sup>18</sup> Pedro el Venerable, *Adversus nefandam haeresim sive sectam sarracenorum*, PL 189: 673B: “Agredior, inquam, vos, non [...] armis sed verbis, non vi, sed ratione...”.

<sup>19</sup> Cf. Funkenstein, “Basic Types...”, pp. 379-381.

<sup>20</sup> Cf. *ibid.*, pp. 381-382.

<sup>21</sup> Cardelle de Hartmann, “Diálogo literario...”, pp. 103-123.

plano<sup>22</sup>. La creación de una ficción literaria es elemental, y el marco narrativo breve o nulo. El interlocutor no cristiano habla muy poco, prácticamente se limita a darle al cristiano un pie para que se exprese sobre algún tema puntual.

La mayoría data del siglo XI y XII, cuando despunta una nueva conciencia religiosa. La argumentación se basa en la Biblia y en los Padres, pero hay una nueva ola en la Baja Edad Media, dirigida al público laico. En relación con la tipificación de Funkenstein, dice la autora que los del primer período se corresponden con el primer grupo, y que, los posteriores al siglo XIII, en los que el tono se vuelve más agresivo, comparten características con los del primer y tercer grupo<sup>23</sup>.

2) Diálogos filosóficos. La forma de diálogo se utiliza porque es la más adecuada para reflejar el proceso de razonamiento. La argumentación se basa en la *sola ratio* y las autoridades aparecen solo como refuerzo. Estos diálogos, al igual que los didácticos, quieren instruir a quienes los leen, pero no en contenidos determinados, sino en un método, el filosófico.

En este tipo de diálogos los personajes también tienen un trato amistoso entre sí, porque el fin no es la polémica religiosa sino el intercambio intelectual mutuamente enriquecedor. Están más bien relacionados con el segundo grupo de Funkenstein<sup>24</sup>.

3) Diálogos dramáticos. Es un grupo minoritario y se acercan al diálogo teatral, al *agón* dramático, precisamente. El marco narrativo es completo y el intercambio fluido. El recurso del formato de diálogo tiene dos funciones principales: desarrollar y hacer avanzar una acción, por una parte, y caracterizar a los personajes, por otra. El protagonista busca la verdad y esa

<sup>22</sup> De hecho, Blumenkranz y Châtillon fueron más categóricos al respecto. Para ellos, en estos diálogos se encuentra totalmente desdibujada la frontera entre polémica y controversia. Cf. Blumenkranz y Châtillon, “De la polémique antijuive...”, p. 41.

<sup>23</sup> Cf. Cardelle de Hartmann, “Diálogo literario...”, pp. 104-110, y p. 116, nota 37.

<sup>24</sup> Cf. *ibíd.*, pp. 110-112, y p. 116, nota 37.

búsqueda pone en movimiento una proto-trama. Esta categoría no concuerda con ninguno de los tipos considerados por Funkenstein<sup>25</sup>.

### **Diálogos del XI-XII. Estado de la cuestión**

Para finalizar, me gustaría hacer un repaso por algunos de los diálogos disputativos de los siglos XI-XII y presentar, como dije al comienzo, un brevísimo estado de la cuestión de las ediciones y traducciones que disponemos de cada uno de ellos (al menos hasta donde tengo noticias), con la esperanza de sumar gente interesada en estudiarlos. Así, en orden cronológico:

1. Pedro Damián, *Dialogus inter judaeum requirentem, et christianum e contrario respondentem*, (c.1070)

Este texto se ajusta a la perfección a los de la primera etapa de Funkenstein: las figuras son *Quaestio*, que hace breves pero capciosas preguntas sobre la fe cristiana, y *Responsio*, que las contesta en base a las autoridades bíblicas y patristicas. No posee edición crítica ni traducción, pero se lo encuentra en PL 145: 57-68. No debe confundirse con el *Antilogus contra iudaeos* (PL 145:41-58), que es una especie de monólogo dirigido a un judío, identificado por el vocativo '*Iudae*' y los imperativos de segunda persona singular.

2. Gilberto Crispino, *Disputatio iudaei et christiani* (1094)

3. Gilberto Crispino, *Disputatio christiani cum gentili* (1094/5)

El primero de estos diálogos fue célebre en su época y ha sido también bastante estudiado en la nuestra<sup>26</sup>. El segundo no tuvo la misma fortuna, incluso cuando el interlocutor es la misteriosa figura de un gentil, y el texto se acerca más a lo que Cardelle considera un diálogo filosófico.

<sup>25</sup> Cf. *ibíd.*, pp. 113-115.

<sup>26</sup> Así lo atestigua tanto la cantidad de manuscritos que nos ha llegado como su difusión posterior. Cf. Natalia Jakubecki, "Los diálogos disputativos de Gilberto Crispino", *Roda da Fortuna*, 4/2 (2015), pp. 254-255.

Ambos fueron editados por Anna Abulafia y Gillian Evans dentro de las obras completas del autor, aunque poseen ediciones previas<sup>27</sup>. En cuanto a las traducciones, solo se encuentran completos en alemán<sup>28</sup>. En castellano, la epístola dedicatoria de la *Disputatio iudei* (que oficia de marco narrativo) y la *Disputatio cum gentili* completa fueron traducidas por mí<sup>29</sup>.

#### 4. Ps. Anselmo, *Disputatio inter christianum et gentilem* (c. 1100)

Aunque Schmitt no la incluyó en la *Opera omnia* de Anselmo de Canterbury, ella nos ha llegado en varios manuscritos que contienen las obras del arzobispo, lo que despertó las sospechas de Constan Mews, quien se encargó de su transcripción con la intención de repensar su autoría (algo que aún queda por hacer)<sup>30</sup>. No posee traducciones ni edición crítica.

#### 5. Pedro Alfonso de Huesca, *Dialogus contra iudaeos* o *Dialogi* (c.1106)

<sup>27</sup> Gilbert Crispin, *Disputatio Iudei et Christiani. Disputatio Christiani cum Gentili*, en: Abulafia y G. R. Evans, (eds.). *The Works of Gilbert Crispin*, Londres, Oxford University Press, 1986, pp. 8-53, y 61-87; Gisleberti Crispini, *Westmonasterii abbatis, Disputatio Iudei et Christiani et Anonymi Auctoris Disputationis Iudei et Christiani Continuatio*, B. Blumenkranz (ed.), Anvers, Utrecht, 1956; *Disputatio Christiani cum Gentili*, en C. Webb (ed.), “Gilbert Crispin, Abbot of Westminster: Dispute of a Christian with a Heathen Touching the Faith of Christ”, *Mediaeval and Renaissance Studies*, 3 (1954), pp. 55-77.

<sup>28</sup> Gilbert Crispin, *Disputatio iudei et christiani. Disputatio christiani cum gentili de fide Christi. Religionsgespräche mit einem Juden und einem Heiden*. K. Wilhelm y G. Wilhelm (trads.), Friburgo, Herder, 2005.

<sup>29</sup> La epístola se encuentra como anexo en Natalia Jakubecki, “Los diálogos disputativos de Gilberto Crispino”..., pp. 265-267; Gilberto Crispino, *Disputa de un cristiano con un gentil*, Natalia Jakubecki, (trad.), Buenos Aires, CIF, 2017.

<sup>30</sup> Constant Mews, “St Anselm and Roscelin: Some New Texts and their Implications I. The *De Incarnatione Verbi* and the *Disputatio inter Christianum et Gentilem*”, *AHDLM*, 58 (1991), pp. 55-81.

Esta serie de doce diálogos (o un diálogo con doce capítulos) es conocida no solo por su influencia posterior sino por ser la primera que, además de atacar a judíos, también ataca a musulmanes. La edición crítica más reciente estuvo a cargo de Carmen Cardelle de Hartmann, Darko Senekovic y Thomas Ziegler, y viene junto a la respectiva traducción al alemán hecha por Peter Strotz<sup>31</sup>. También hay una traducción al castellano hecha por Esperanza Ducay, en la que se replica la tradicional edición de Klaus Mieth<sup>32</sup>.

6. Odo de Cambrai, *Disputatio contra iudaeum Leonem nomine* (c. 1107)

Breve y poco estudiada, esta disputa de carácter didáctico tiene una traducción al inglés hecha por Irvén Resnik y una alemana por Wolfgang Bunte, ambas a partir del texto de PL 160: 1103-1112<sup>33</sup>.

7. Ps. Guillermo de Champeaux, *Dialogus inter christianum et iudaeum* (c. 1123)

Sin edición crítica ni traducción, este diálogo fue erróneamente atribuido a Guillermo de Champeaux en la *Bibliotheca Patrum* y replicado así en PL 163, 1045-1072. Se trata de una imitación –si se

<sup>31</sup> *Petrus Alfonsi. Dialogue against the Jews*, Irvén Resnick (trad.), Washington D.C., The Catholic University of America Press, 2007; *Petri Alfonsi Dialogus*, Cardelle de Hartmann, Senekovic, y Ziegler (ed.), P. Strotz (tr.), Florencia Sismel - Edizioni del Galluzzo, 2018.

<sup>32</sup> *Petrus Alfonsi, Der Dialog des Petrus Alfonsi, seine Überlieferung im Druck und in den Handschriften*, K. Mieth (ed.), Berlín, Freie Universität Berlin, 1982; *Diálogo contra los judíos*, M.-J. Lacarra (coord.), Huesca, Instituto de Estudios Altoaragoneses, 1996.

<sup>33</sup> *Ode of Tournai, On Original Sin and A Disputation with the Jew, Leo, Concerning the Advent of Christ, the Son of God*, Irvén Resnick. (trad.), Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1994, *Disputatio...*, Bunte, W. (trad.), en *Religionsgespräche zwischen Christen und Juden in den Niederlanden (1100 –1500)*, Frankfurt am Main 1990, pp. 17-49.

puede hablar de imitación en esta época— anónima de la *Disputatio iudei* de Crispino.

8. Ruperto de Deutz, *Annulus seu Dialogus inter christianum et iudaeum* (1126)

Posee dos ediciones críticas —la última, de Alessio Magoga, publicada en 2020— y solo una traducción moderna, al alemán<sup>34</sup>. En cuanto al desarrollo, se acerca al diálogo de Pedro Damiano y a la de Odo de Cambrai, solo que no apela tanto a la *auctoritas*.

9. Pedro Abelardo, *Collationes o Dialogus inter philosophum, iudaeum et christianum* (1126)

A diferencia de los anteriores, este texto apenas si necesita presentación, y hacer un estado de la cuestión llevaría mucho tiempo. Baste decir que tuvo cuatro ediciones de las que solo las últimas dos, la de Thomas y la de Marenbon-Orlandi, fueron críticas<sup>35</sup>. Fue traducido al menos a cinco idiomas<sup>36</sup>. En castellano hay dos versiones: la española de Sanjuán y Pujadas, y la más reciente y local de Silvia Magnavacca<sup>37</sup>.

<sup>34</sup> Rupertus Tuitiensis, *Anulus seu dialogus de sacramentis fidei*, A. Magoga (ed.), Turnhout, Brepols, 2020 (CCCM 299); *Anulus seu dialogus inter Christianum et Judaeum*, R. Haacke (ed.), en M. L. Arduini y R. Haacke, *Ruperto di Deutz e la controversia tra Cristiani ed Ebrei nel secolo XII*, Roma, 1979; *Anulus*, Bunte, W. (trad.), en *Religionsgespräche...*, pp. 103-262.

<sup>35</sup> Petrus Abaelardus, *Collationes sive Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*, S. Thomas (ed.), Stuttgart - Bad Cannstatt, 1970; *Collationes*, J. Marenbon y G. Orlandi (eds. y trads.), Oxford, Oxford University Press, 2001. Para las ediciones no críticas y su descripción, véase *ibíd.*, p. ci.

<sup>36</sup> Cf. *ibíd.*, p. xiii. Lamentablemente, en la edición crítica más reciente no se han consignado todas las traducciones existentes hasta el momento de su publicación.

<sup>37</sup> Pedro Abelardo, *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano*, A. Sanjuán y M. Pujadas trads. Zaragoza, Yalde, 1988; *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano*, S. Magnavacca (trad.), Buenos Aires, Losada, 2003.

10. Anónimo, *Altercatio Synagogae et ecclesiae* (c. 1150)

Erróneamente atribuido a Crispino, y luego –con buenos fundamentos– a Conrado de Hirsau, este texto tiene como principal fuente a Hugo de San Víctor (cuya autoría también se ha sugerido)<sup>38</sup>. Se trata de un diálogo entre Pablo y Gamaliel, que devienen maestro y discípulo a partir del capítulo III, en el que abandonan el tópico de las artes liberales y comienzan a comprar el Antiguo y el Nuevo Testamento. Solo poseemos impresos tempranos (1537 la primera edición) pues el *codex unicus* en el que esta se basa se encuentra perdido<sup>39</sup>. No se conocen ediciones críticas ni traducciones modernas.

La lista podría continuar con autores del siglo XII y también de los siguientes, como Guibert de Nogent, Gualterio de Chatillon, Pedro de Cornwall, Abner de Burgos o Gilbert e Tournai, pero bastan estos diez diálogos como muestra no solo de lo diversos que son entre ellos, sino también del trabajo que aún queda por hacer.

<sup>38</sup> Cf. Robert Bultot, “L’auteur de l’*Altercatio Synagogae et Ecclesiae* Conrad d’Hirsau?”, *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 32/2 (1965), pp. 263-276; Blumenkranz y Châtillon, “De la polémique antijuive...”, p. 43, nota 7; y para un análisis de los puntos en común con Hugo, pp. 51-56.

<sup>39</sup> ANONYMUS, *Altercatio Synagogae et Ecclesiae, in qua bona omnium fere vtriusque Instrumenti librorum pars explicatur*, Melchor von Neuss (ed.), Colonia, 1537. Para los impresos, véase Blumenkranz y Châtillon, “De la polémique antijuive...”, p. 92, n. 4.



## Bernardo de Claraval y el amor como sentimiento universal

Valentina Amorosino

En la historia de Bernardo de Claraval, el amor es un concepto fundamental. No es un accidente, no es una contingencia, o un hecho fortuito con el que el autor se encuentra. El amor es el centro que sostiene el pensamiento de Bernardo, dándole cuerpo y equilibrio. No es casualidad que todo el *corpus* bernardiano esté atravesado y animado por él. En la descripción del tema del amor, Bernardo encuentra el ritmo de su pensamiento, pero también de su actuación, dos acciones inseparables cuya finalidad es un movimiento armonioso en dirección al auto-perfeccionamiento. Para Bernardo, el amor significa dos cosas principales: tener apetito por Dios y redescubrirse como su hijo. El amor se describe, pues, como una predisposición interior que impulsa a relacionarse con lo que desea y, en su forma más auténtica, según Bernardo, sólo puede desear a Dios.

A pesar de la convicción de que no hay texto de Bernardo que no pase y se centre en la condición del enamoramiento y el amor, este trabajo opta por tratar sólo dos obras, consideradas las más paradigmáticas respecto al tema: el *De diligendo Deo* y el *De laude novae militiae*.

Los dos textos parecen tener poco en común, lo que hace aún más interesante el reto de su lectura sincronizada. Si en las páginas del *De diligendo Deo* es fácil captar el esfuerzo humano en la recuperación de la propia dignidad ontológica, en el *De laude novae militiae* se describe al ser humano en la consciencia del fin al que está llamado: la defensa de la cristiandad. Por eso aparece fuerte y decidido, seguro de su misión, como si ya hubiera afrontado y superado el sufrimiento de la empresa y hubiera desembarcado en Dios, en ese Dios al que ahora siente el deber de demostrar toda su fidelidad. En este sentido, Bernardo recorre dos tiempos diferentes de la humanidad. Teje una trama dentro de la cual recuenta los tropiezos y las caídas de quienes en la oscuridad de su propio ser intentan avanzar en la dirección de la luz divina, y las fatigas, no sólo espirituales sino también

físicas, del hombre que una vez que ha encontrado a Dios y que opta por estar a su servicio con la fuerza de la fe y con la ayuda de la espada. Sobre la base de lo que se acaba de decir, los objetivos que este trabajo se propone desarrollar, son:

1. la demostración de la importancia en Bernardo de superar la condición egoísta del amor;
2. la necesidad del autor de concretar su lealtad a Dios.

“San Bernardo ha sido presentado durante mucho tiempo como el heraldo de un nuevo mundo religioso, [...] Hoy, con el progreso de la crítica histórica, surge más bien como el continuador de la patrística. Y, sin embargo, sigue siendo totalmente medieval: un puente entre dos grandes periodos de la vida religiosa en el Occidente cristiano”<sup>1</sup>.

Bernardo es en verdad un pilar y un puente del cristianismo, como lo describe con razón Leclercq, y el *De diligendo Deo* junto con el *De laude novae militiae* son una ayuda perfecta porque su lectura permite restaurar fielmente el paso del hombre que piensa en Dios, al hombre que actúa por Dios. Un puente entre el poder y el hecho, entre dos estaciones diferentes de la misma humanidad, un puente por el que el concepto de ‘amor por la guerra’ se convierte en ‘guerra por amor’. Si en el *De diligendo Deo* Bernardo reflexiona sobre la dependencia que la existencia humana tiene de la existencia divina, en el *De laude novae militiae* la reflexión se mueve a un nivel mucho más práctico. El hombre, al descubrir la deuda ontológica y moral que tiene con Dios, siente la necesidad de corresponder al amor que ha recibido. El deber de ser fiel se convierte así en un deber de defensa hasta el punto de tener que librar una guerra cuyo objetivo es el reequilibrio de la cristiandad. El punto en el que este trabajo pretende hacer hincapié es que para Bernardo la guerra en nombre de Dios es una guerra de amor, una guerra que se basa en valores, los mismos valores que sustentan la definición bíblica del

<sup>1</sup> Jean Leclercq, “Introducción a San Bernardo”, *Tratados, Scriptorium Claravallense*, Fundación de Estudios Cistercienses, Milán, 1974, p. LXI (trad. propia).

ser humano, pero para entenderlo es necesario comprender primero lo que Bernardo entiende realmente por amor.

El abad de Claraval escribió el *De diligendo Deo* para responder a una de las muchas preguntas que el cardenal Aimerico le había hecho anteriormente. El texto se divide en tres grandes partes. La primera contiene la respuesta a la pregunta, por qué y cómo amar a Dios. Este motivo ocasional permite a Bernardo llegar a la segunda parte de la obra, expresada por una *tractatio* en la que la respuesta inicial se amplía en la exposición de la doctrina de los cuatro grados de amor. La tercera y última parte se refiere a la revisión de una misiva escrita anteriormente a los hermanos de la Cartuja.

A la *quaestio* relativa al *quare et quo modo de diligendo Deo*, Bernardo responde: “*Vultis ergo a me audire quare et quo modo diligendus sit Deus. Et ego: Causa diligendi Deum, Deus est<sup>2</sup> añadiendo inmediatamente después: multum quippe meruit de nobis, qui et immeritis dedit seipsum nobis*”<sup>3</sup>.

Bernardo exhorta a sus lectores a reflexionar sobre dos razones concretas por las que es imposible no amar a Dios. La primera es que hay que reconocer a Dios con una generosidad ontológica sin la cual el ser humano no tendría forma de existir. La segunda, tal vez más incisiva, es que hay que reconocer a Dios con una generosidad ética con la que ha dado a la humanidad la posibilidad de redimirse del pecado. Por eso, según Bernardo, toda la humanidad está llamada a amar a Dios, porque toda la humanidad ha sido concebida y salvada. La paradoja, de la que Bernardo nos sugiere no escapar, es que ese amor, aunque provenga de un ser limitado, debe, en la medida en que se dirige a lo ilimitado, ser ilimitado, sin medida, ser infinito. Un obstáculo imposible de superar, pero con el que, según Bernardo, la humanidad está llamada a convivir. Sólo en la conciencia del fracaso, y en la perseverancia de no rendirse, el hombre podrá decir que está verdaderamente

<sup>2</sup> San Bernardo, *De diligendo Deo*, en San Bernardo, tratados, *Scriptorium Claravallense*, Milán, Fundación de Estudios Cistercienses, 1974, *Prologus*, p 270.

<sup>3</sup> *Ivi*, I, 1. p. 272.

enamorado de Dios y, aunque nunca podrá llegar a amarlo sin medida, lo amará de la manera más profunda de la que es capaz. Será esta capacidad de profundidad la que le hará semejante a Dios y le hará merecedor de una recompensa que nunca tendrá que exigir, pero que Dios le dará.

Bernardo no pone en duda que el distanciamiento de Dios provoque una lenta e inevitable muerte interior en el hombre. En el momento en que el ser humano olvida y rechaza el vínculo con el Creador, traza, por su elección, un declive en dirección al olvido. Para salvarlo de este destino, no bastará el amor de Dios, que permanece inalterable a pesar de las decisiones humanas; será indispensable reconocer este amor y querer corresponderlo a su vez. Distanciado de Dios, atrapado en las garras del orgullo y el egoísmo, el hombre frustra la propia forma en que fue creado al convertir todo lo positivo de él en negativo.

“Creado a imagen y semejanza” significa que el hombre, al igual que Dios, puede aspirar a lo eterno, pero es precisamente semejante y no semejante, por lo que, para alcanzar lo eterno, debe tener siempre presente que nunca podrá bastarse a sí mismo. Cuando el ser humano olvida esto, dice Bernardo, opta por sentirse abrumado por una ignorancia deliberada que le conduce a inflar su *ego* y a glorificarse en nombre de unos méritos que no le corresponden porque no son en absoluto atribuibles a la humanidad. Así es como la ignorancia de la vacuidad consume a los seres humanos y los hace ya condenados en la tierra. Bernardo reconoce en el deseo de liberarse de las cadenas de la ignorancia la auténtica posibilidad de renacer y reunirse con el Padre. En el amor que se le da constantemente, el hombre ve el deseo de cambiarse a sí mismo, de enderezar su propio curso, y así comienza un viaje que quiere ser un redescubrimiento y una muestra de sí mismo, pero también un recuerdo y una reconquista. Joseph Ratzinger, resumiendo el pensamiento de Bernardo, escribe:

“para Bernardo, la teología sólo tiene una finalidad: promover la experiencia viva e íntima de Dios. La teología es, pues, una ayuda para amar más y mejor al Señor, como dice el título del tratado *De diligendo*

*Deo*. En este viaje, hay diferentes grados, que Bernardo describe con detalle, hasta la culminación, cuando el alma del creyente se embriaga en las alturas del amor. El alma humana puede ya alcanzar esta unión mística con el Verbo divino en la tierra, una unión que el doctor Mellifluus describe como “boda espiritual”. La Palabra divina la visita, elimina la última resistencia, la ilumina, la inflama y la transforma. En esta unión mística, goza de gran serenidad y dulzura, y canta un himno de alegría a su Esposo. Para él, la teología sólo puede alimentarse de la oración contemplativa, es decir, de la unión afectiva del corazón y la mente con Dios”<sup>4</sup>.

Libre de miedo, independiente del hambre de poder, sólo quien cree absolutamente en la bondad divina puede decirse que está verdaderamente enamorado de Dios. A este respecto, Bernardo subraya que no es raro ver a un esclavo hacer el trabajo de Dios, como tampoco es raro ver a un mercenario hacer el trabajo de Dios, pero en ambos casos es el interés propio el que da movimiento a la acción, que en los dos casos concretos se expresa a través del miedo y de la ambición: “facit quidem nonnumquam etiam servus opus Dei, sed quia non sponte, in sua adhuc duritia permanere cognoscitur. Facit et mercenarius, sed quia non gratis, propria trahi cupiditate convincitur”<sup>5</sup>.

Sólo la caridad, entendida como amor en su estado más elevado, hace posible la conversión porque consigue infundir en las almas la voluntad de hacer el bien: “caritas vero convertit animas, quas fait et voluntarias”<sup>6</sup>.

Y no son esclavos del miedo a Dios, ni mercenarios, los hombres que han tomado la espada por Cristo. Bernardo los describe como conocedores y orgullosos, caballeros al servicio de la Iglesia, defensores del cristianismo, obedientes a la palabra del Señor y enamorados de ella. Aunque son dos obras distintas, *De diligendo Deo* y *De laude novae militiae* pueden considerarse

<sup>4</sup> Joseph A. Ratzinger, *Testigos del mensaje cristiano*, Milán, Mondadori, 2012, p. 36.

<sup>5</sup> San Bernardo, *De diligendo Deo*, XII, 34, p. 322.

<sup>6</sup> *Ibídem*.

como las dos partes de una misma historia, en la que la primera se centra en el deseo de enamorarse, la búsqueda del amor y la superación de un amor puramente egoísta, el de uno mismo. En el segundo, sin embargo, el núcleo central es el valor que uno está dispuesto a mostrar por el objeto del amor. El amor por uno mismo en este caso ha dado paso al otro, acogiéndolo y defendiéndolo. Lo que parece más chocante en esta apelación mutua de los dos textos es la dificultad de mantener unidos el carácter místico del primero con el carácter práctico, casi burdo, del segundo. En efecto, no hay que olvidar que el *De laude novae militiae* es un texto en el que Bernardo aborda temas como la necesidad de la guerra y la necesidad de aniquilar a los enemigos. Y, sin embargo, es precisamente en esta aparente contradicción donde se captan las ideas de Bernardo, esas ideas que marcaron su personalidad y que, a su vez, contribuyeron a marcar una época y una forma de evangelizar y hacer política, una forma de la que el abad de Claraval fue protagonista indiscutible. En el texto, Bernardo explica la teoría del ‘malicidio’ por la que autorizaba a los caballeros de Cristo a matar a los musulmanes, sin por ello quebrantar la prohibición del quinto mandamiento. Una invitación a matar, sin desobedecer la Ley de Dios, sin cometer un crimen atroz. ¿Cómo ha podido ocurrir esto?

Bernardo acuña una palabra: *malicidium*, de hecho, lo hace consciente de que nunca podría, y menos aún quería, utilizar la expresión asesinato. Porque a ningún hombre se le permite la libertad de quitarle la vida a su prójimo, y sin ninguna razón. Pero los caballeros enamorados de Dios no matan, sino que libran del mal a los pobres infieles a los que se les imputa la pérdida de la razón. El *malicidium* es, pues, un doble acto de amor. Es amor a Cristo y es amor al enemigo.

“Non enim sine causa gladium portat: Dei enim minister est ad vindictam malefactorum, laudem vero bonorum”<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> San Bernardo, *De laude novae militiae*, en San Bernardo, *Trattati, Scriptorium Claravallense*, Milán, Fundación de Estudios Cistercienses, 1974, p 444.

Agustín, de quien sabemos con certeza que es una de las fuentes primarias de Bernardo, es incluso superado por él. La guerra justa de la que el obispo de Hipona había sido el promotor, en Bernardo se transforma en una guerra necesaria y obediente. El caballero de Cristo no es un ser despiadado que empuña una espada y trae la muerte, es un hombre capaz de compasión, pero sobre todo es un hombre que sabe compadecerse de su enemigo, tanto que quiere liberarlo del mal que lo atenaza. Nuestra tarea, por supuesto, no es leer y juzgar con las categorías de nuestro presente, sino mirar sin prejuicios la época en que vivió Bernardo. Sólo así podemos recoger el legado que quiso dejar a sus lectores, sólo así podemos entender cómo consiguió imitar a Dios pasando de la teorización de la oración a la praxis de la acción. Bernardo logra teorizar el amor como una necesidad del alma de moverse en dirección a Dios, por amor a Dios. Tal movimiento le permite una *assimilatio Deo* cada vez más real.

Pero el esfuerzo especulativo del Abad no se detiene en la descripción del deseo humano de recuperar la semejanza con el Padre, sino que llega hasta la comparación entre la voluntad pura y la voluntad contaminada por los celos. A este respecto, Bernardo cita a Lucas para subrayar con mayor autoridad que la verdadera intimidad con Dios, y por tanto la posibilidad de una relación imitativa con el Creador, sólo puede darse a través de la misericordia y el sacrificio de uno mismo. Un sacrificio que nunca debe fallar.

Como subrayan las propias Escrituras, hablar de Dios e invocarlo no son acciones que abran el Reino de los Cielos, el único camino verdadero para llegar a Dios, dice Bernardo, es hacer su voluntad, mejor, querer como Dios quiere: *non omnis, qui dicit mihi: "Domine Domine", intrabit in regnum caelorum, sed qui facit voluntatem Patris mei, qui in caeli est*<sup>8</sup>.

Para Bernardo, es imperativo explicar que esta voluntad de Dios no significa que el hombre sometido por la coacción de la religión abandone la libertad que se le ha dado y se convierta en un siervo. Bernardo no habla en

<sup>8</sup> Mt 7, 21.

absoluto de la destrucción de la voluntad humana, al contrario, subraya la conquista del hombre que se ha acercado a Dios. A este respecto, son cruciales tres ejemplos en el *De diligendo Deo*, con los que consigue plasmar la idea de lo que ocurre cuando la voluntad divina y la humana coinciden. Los ejemplos en cuestión son: la gota de agua sumergida en el vino, el hierro ardiendo y el aire difundido y confundido en la luz del sol. Bernardo escribe:

“quomodo stilla aquae modica, multo infusa vino, deficere a se tota videtur, dum et saporem vini induit et colorem, et quomodo ferrum ignitum et candens igni simillimum fit, pristina propriaque exutum forma, et quomodo solis luce perfusus aer in eamdem transformatur luminis claritatem, adeo ut non tam illuminatus quam ipsum lumen esse vedeatur, sic omnem tunc in sanctis humanam affectionem quodam ineffabili modo necesse erit a semetipsa liquescere, atque in Dei penitus transfundi voluntatem”<sup>9</sup>.

El agua, por lo tanto, no se convierte en vino, pero *deficere a se tota videtur*, el hierro se vuelve no similar sino *simillimum* al fuego, y el aire es *perfusus*, tan perfectamente fundido que parece *ipsum lumen esse*.

La sustancia del hombre permanece como tal, pero su voluntad se funde con la voluntad divina: *manebit quidem substantia, sed in alia forma, alia gloria aliaque potentia*<sup>10</sup>.

Realizarse en la voluntad divina no sólo significa, según Bernardo, encontrar la paz consigo mismo y el auténtico sentido de su existencia, sino también evolucionar de todas las formas de ignorancia. En concreto, Bernardo llama la atención del hombre para que no se hunda en tres tipos de ignorancia.

El primer tipo de ignorancia lleva al hombre a no reconocer lo que hay dentro del alma, este tipo de ignorancia reduce al hombre a una condición de

<sup>9</sup> San Bernardo, *De diligendo Deo*, X, 28, p. 312.

<sup>10</sup> San Bernardo, *De diligendo Deo*, X, 28, p. 312.

bestialidad. El segundo tipo de ignorancia lleva al hombre a la realización de una gloria vana que no agrada a Dios. La tercera ignorancia es, con mucho, la más temida por Bernardo. El hombre se encuentra en tal estado de arrogancia que desprecia a Dios. Esta forma de ignorancia es típica del infiel, es decir, del que no sólo no reconoce el poder y la bondad de Dios, sino que lucha contra él. Esta es la razón por la que, según Bernardo, había que perseguir a los infieles, porque su ceguera ya es motivo de condenación en la tierra.

\*\*\*

Para concluir este *excursus* sobre la importancia del amor en la especulación del abad de Claraval, no se puede quedar indiferente ante la forma en que el autor consigue conciliar plenamente su misión mística con las exigencias del mundo contingente. Bernardo enseña que Dios no quiere que el hombre desprecie el mundo, al contrario, quiere que lo proteja. También muestra que en el centro de la filosofía de Bernardo está el concepto de plenitud, una plenitud que comienza con el egoísmo de la forma en que el hombre piensa y se piensa a sí mismo, y termina con una comprensión con respecto a su propia finitud y con respecto a la infinitud divina.

En Bernardo, además, la búsqueda de Dios se encuentra con el dolor, un sentimiento común tanto al amor como a la guerra. El dolor es una etapa fundamental del hombre que quiere ser un hombre nuevo en Dios. En el dolor del amor, el hombre descubre la empatía con sus hermanos y con el Padre; en el dolor de la guerra, el hombre, según Bernardo, supera los destrozos de la muerte, porque la promueve de forma justa y necesaria.

El abad de Claraval describe la importancia de la obediencia dentro de la fe cristiana con una prosa capaz de impresionar la mente. Para Bernardo, la obediencia es un valor intrínseco del cristianismo, porque está directamente relacionada con el amor que Cristo ha mostrado a la humanidad. El misticismo de Bernardo se inspira libremente en el plan divino, donde las voluntades divina y humana se buscan y se encuentran.

Bernardo cuenta la necesidad del amor y la necesidad de la guerra; consigue de forma asombrosa mantener ambas cosas unidas, casi demuestra su conexión y, ciertamente, nos provoca y nos incita a cuestionar nuestras limitaciones y deberes.

**Donna m'apparve...**  
**Abelardo ed Eloisa: l'amore tra logica e metafisica**

*Giuseppe Roccaro*

## **1. La parabola**

La relazione tra logica e metafisica, un evento di carattere 'polemico y agonal' che potrebbe rappresentare significativamente il Medioevo, trova una sua potente immagine nella *historia* dell'amore tra Abelardo ed Eloisa.

Infatti, la relazione tra Abelardo ed Eloisa descrive in modo parabolico la relazione tra logica e metafisica, in quanto, come per tutta la vita i due celebri amanti e sposi separati, anche logica e metafisica per tutto il Medioevo vanno in cerca del senso della loro *historia*, ereditata e trasmessa dalla cultura ellenistica mediante altre culture quali l'ebraica, la cristiana e l'islamica.

I tre momenti della *Historia calamitarum*<sup>1</sup> offrono un'opportuna scansione per tentare di rilevare e distinguere alcune caratteristiche della relazione tra logica e metafisica, chiamate a considerare ciascuna il proprio rapporto con l'esistenza e più radicalmente con l'esistente: la ricerca della gloria, segnata dai due passi della dialettica/logica e della metafisica/teologia; il loro incontro con e nell'amore, nel suo duplice aspetto di *lapsus* e di *vulnus*; il riconoscimento del senso della loro *historia*, frutto di intenso e dialettico dialogo, manifestato suggestivamente nelle lettere dei due amanti. L'inizio della *historia* è segnato dalla persona di Abelardo, ma l'accadere degli eventi mostra pian piano e inesorabilmente come segno più significativo la personalità di Eloisa, il cui percorso transita e trascina tutti dall'indifferenza dell'universale verso la differenza dell'individuo singolare.

## **2. *Suo – sua*: il possessivo sostantivato**

<sup>1</sup> Cfr. Abelardo ed Eloisa, *Epistolario*. Testo latino a fronte. A cura di I. Pagani, UTET, Torino 2015. Da ora: *Epistolario*.

Secondo il metodo ‘polemico y agonal’ nella ricerca di senso Eloisa assume il ruolo dell’*opponens* rispetto alla auto-narrazione di Abelardo, chiamandolo a rispondere e a impegnarsi nell’impervio ruolo di *resolvens*: davvero ad Abelardo, dopo la *sua* narrazione delle *suae calamitates*, è come se si presentasse nella prima lettera di Eloisa (la II dell’*Epistolario*) una realtà inaspettata che lo incalza sollecitandolo a far sue le parole di Dante di fronte a Beatrice nel punto culminante del cammino tra le anime purganti: “Donna m’apparve...”<sup>2</sup>. È inaspettato e repentino, forse non voluto l’evento che si erge deciso e intrascendibile in opposizione alla sua conclusiva morale di trasfigurazione: l’evento è in Eloisa in quanto è donna, potente a falsificare e rendere incerta ogni acquisita certezza di Abelardo e proprio attraverso gli strumenti per lui efficaci e noti, cioè la logica e la metafisica, intese in tutte le potenzialità e dimensioni. Così il rapporto ‘agonale’ mina la sistemazione, da Abelardo pensata e creduta definitiva, della *historia calamitatum* e irrompe aprendo ad una possibile interpretazione della dialettica tra la logica tentata ad arroccarsi nell’indifferenza dell’universale e la metafisica adusa a disperdersi nelle differenze della persona. La *historia Abaelardi* appare la parabola efficace che, come narrazione della lotta nell’esistente tra corpo e anima, passione e spirito, indica anche a noi, contemporanei ad un tempo complesso e disincantato e addirittura deluso da ogni logica e metafisica, un ulteriore cammino di *trasfigurazione* per tutte le conoscenze.

La relazione di possesso è una relazione difficile da comprendere nei rapporti tra persone dei quali propone una visione alquanto superficiale e minimale, determinata nei limiti di una categoria di riferimento non essenziale né intrinseca: l’*èchein*, l’*avere*<sup>3</sup>.

A questo sembra richiamare la dedica della *Lettera VI* scritta da Eloisa ad Abelardo: “*Suo specialiter, sua singulariter (al suo specialmente, la sua*

<sup>2</sup> Dante, *Purgatorio*, XXX, 32.

<sup>3</sup> Cfr. Aristótele, *Categorie* 15, 15b 17-32.

*singularmente*)”<sup>4</sup>. Infatti, all’aggettivo possessivo sostantivato ‘*suo/sua*’ è affidato l’orientamento della lettera, ma anche, in prospettiva, di tutta la corrispondenza umana tra Eloisa e Abelardo. Il testo presenta una variante nella prima espressione: al posto di *suo specialiter, Deo specialiter*<sup>5</sup>, che indurrebbe a una lettura più piana della lettera e suonerebbe come un rassegnato rifugiarsi di Eloisa sotto il gran manto della provvidenza di Dio nel quale termina l’inquieto agitarsi delle vicende umane come suo necessario fine. Ma la quiete così guadagnata rischierebbe di porre la relazione tra Eloisa e Abelardo sui binari paralleli di un opportuno occasionalismo, privandola della sua singolarità intrascendibile di libertà. Invece la variante *suo* pone in corrispondenza parallela due locuzioni complesse, costituite entrambe da un aggettivo possessivo di terza persona, modulato per differenza da un avverbio. Se il possesso significa il riferimento a un possessore in terza persona, nel primo elemento (*suo specialiter*) il riferimento è di un termine al dativo, nel secondo (*sua singulariter*) di un termine al nominativo: infatti, nello stile epistolare il primo indica il destinatario della lettera, il secondo l’autrice, significando una relazione segnata dalla differenza di genere. Così il *suo* è il destinatario nella relazione di possesso il cui principio è il *sua*, ma entrambi in quanto aggettivi possessivi rinviano ciascuno al possessore di riferimento e in quanto sostantivati significano ciascuno un altro come termine del possedere. La relazione tra *suo* e *sua* è una correlazione che lega due termini in un indissolubile rimando reciproco di determinazione: *suo*, infatti, è un aggettivo possessivo sostantivato maschile al dativo riferito a un termine indicato non da un nome (Eloisa che è assente), ma da un aggettivo possessivo sostantivato femminile, *sua* al nominativo riferito a un termine indicato non da un nome (Abelardo che è assente), ma da un aggettivo possessivo sostantivato maschile, *suo* ... e così in avanti secondo un rimando indefinito dell’un termine all’altro.

<sup>4</sup> *Epistolario*, pp. 332-333, che traduce: “Al suo nella specie, la sua nell’individuo”.

<sup>5</sup> Cfr. *Epistolario*, p. 332 n. 1.

Rispetto a *Deo*, certamente *suo* espone mediante la grammatica del linguaggio il modo estrinseco della relazione, cioè il possesso, *hèxis*<sup>6</sup>. Dunque, Eloisa riferendosi al destinatario mediante l'aggettivo possessivo sostantivato *suo* indica e considera due significati per interpretare la sua relazione con Abelardo: il reciproco possesso e la metonimia.

L'uso della metonimia per indicare le due persone in relazione può essere inteso come un elegante strumento retorico per alludere ad una realtà della quale si vuol custodire una certa inesprimibilità e della cui presenza si sente e non si vuole o si teme di esporre l'importanza: Abelardo è, infatti, presente, anche nell'essere assente per Eloisa, che inoltre sente e non vuole o teme di esporre la propria presenza, anche *in absentia*, ad Abelardo.

Il possessivo invece pone la questione del modo della relazione, considerata immediatamente e innanzi tutto secondo l'esteriorità nell'*hèxis* o atto del possedere, come se Eloisa ponesse ad Abelardo il dilemma del modo, chiedendogli se sia necessario intendere la loro relazione secondo estrinsecità e accidentalità oppure se sia possibile intenderla secondo intrinsecità e sostanzialità. E metonimia e possesso si propongono come possibile modello per comprendere anche la *historia* della relazione tra logica e metafisica.

### **3. Lettura incarnazionale**

Da tempo è stata proposta una lettura della comprensione che Eloisa avrebbe della sua relazione con Abelardo in chiave incarnazionale, opposta a quella più diffusa e quasi esclusiva nel Medioevo di carattere trascendentista. Eloisa, poiché non intende assumere come chiave interpretativa la falsa e facile polarizzazione tra materia e spirito, in opposizione ad Abelardo non accetta di escludere per comprendere la loro relazione la teologia e la filosofia dell'incarnazione essenziale e della differenza di genere.

<sup>6</sup> *Hèxis* è il *nomen actionis* attraverso il quale è espresso l'atto dell'*èchein*, avere, tenere, possedere.

Potrebbe essere interessante in prospettiva esistenziale attraversare tutti i piani interpretativi –anche psicologici– di questa spinosa alternativa tra i modi della relazione, ma è opportuno *in primis* rivolgere l’attenzione all’aspetto che appare immediatamente più circoscribibile e astrabile dalle tensioni personali, quello della valenza logica del possesso e della proprietà, affidando ad altro momento ogni ulteriore analisi esistenziale della relazione tra Eloisa e Abelardo.

Questi, nella *Lettera III*, saluta Eloisa in un modo che esplicita la sua visione riduttiva e astratta: “*Heloisae, dilectissimae sorori suae in Christo, Abaelardus, frater eius in ipso*”<sup>7</sup>. Il suo amore per lei, infatti, ormai può trovare il suo luogo proprio soltanto nell’amore universale in Cristo: di tale universalità tuttavia lei non può più partecipare secondo la sua unicità incarnata: sembra dimenticata e lontana la teoria abelardiana degli universali che non ignorava la doppia incapacità significativa e conoscitiva dell’universale rispetto all’individuo singolare.

Egli scandisce in due tempi la sua relazione con Eloisa mediante un doppio appellativo: “*Soror mea Heloisa, quondam mihi in saeculo cara, nunc in Christo carissima*”<sup>8</sup>. Questa struttura espressiva di corrispondenza binaria manifesta la natura di significazione oppositiva del vocativo accompagnato dall’aggettivo possessivo, *soror mea*, distinguendola in due tempi, *quondam* e *nunc*: l’uno rispetto al termine di possesso *mihi* ha il suo luogo proprio *in saeculo* e riduce al grado positivo l’attributo del vocativo (*cara*); l’altro ha il suo luogo proprio senza nessun termine di possesso *in Christo* ed eleva l’attributo al grado superlativo (*carissima*). Eloisa nella *Lettera VI* in tono perentorio oppone più chiaramente la *sua* comprensione della relazione a quella di Abelardo e decide di determinare ogni universale specificità nella

<sup>7</sup> *Epistolario*, pp. 254-255, che traduce: “A Eloisa, sua diletta sorella in Cristo, Abelardo, fratello suo in Cristo”.

<sup>8</sup> Abelardo, *Confessio fidei ad Heloisam*, in *Epistolario*, Appendice, pp. 748-749, che traduce: “Eloisa, sorella mia, un tempo a me cara nel secolo, ora in Cristo carissima”.

singularità: “*Suo specialiter, sua singulariter*”<sup>9</sup>, ammonendo implicitamente Abelardo a cogliere la differenza nella loro comprensione.

L’avverbio *specialiter*, che tende al *singulariter*, è per Eloisa il modo di custodire gelosamente e perennemente la feconda tensione tra singolare e universale, così da non escludere mai la corporeità dall’esperienza di ciascuno. Lei non è genericamente una delle figlie spirituali di Abelardo, ma una singola persona, un *unum* singolare sia individuale che comunitario. Lui, invece, non sembra capace di reggere alle tensioni dell’*unum* e cerca di sottrarsi e di eluderle, precipitandosi così nel percorso della disincarnazione.

#### **4. *Specialiter – singulariter*: la differenza nella relazione**

In questa lettera Eloisa come *opponens* prospetta la possibile *differenza tra le due direzioni della relazione* con Abelardo. Una maggiore profondità di senso è espressa attraverso i due avverbi che modulano i due aggettivi possessivi sostantivati: il *suo* in chiave specifica, il *sua* in chiave singolare. In questa distinzione tra differenza specifica e differenza singolare, che cosa rende specifica la relazione di possesso indicata dal pronome *suo* e che cosa rende singolare la relazione di possesso indicata dal pronome *sua*? C’è un genere che accomuni i differenti? È evidente un’asimmetria tra i due aggettivi e perciò tra i due possessi sia riguardo al rispettivo ruolo logico (l’uno come termine, l’altro come soggetto della corrispondenza) sia riguardo alla rispettiva modulazione attraverso due differenti avverbi (la specificità e la singularità).

Dunque, la questione verte sulla valenza del differire: Abelardo in *suo* è il termine specifico dell’opposizione, mentre Eloisa in *sua* ne è il soggetto singolare, poiché è lei che si oppone all’intendimento e atteggiamento *quietante* della narrazione abelardiana (*Historia calamitarum*), costituendosi principio dell’opposizione della quale lui è chiamato a rispondere. Egli chiude

<sup>9</sup> *Epistolario*, p. 332. È come se Eloisa dicesse: “A colui che è specialmente suo, lei che è singolarmente sua”.

la sua lettera consolatoria, la I dell'*Epistolario*, citando *Rm* 8, 28: “tutto concorre al bene per coloro che amano Dio” e con questo riferimento sembra tendere verso l’idea di una provvidenza che guida la *historia* universale e singolare decisamente verso il bene<sup>10</sup>.

Questa opposizione potrebbe significare per Eloisa la volontà di marcare la differenza per asimmetria e disequilibrio nella comprensione della relazione da parte di ciascuno dei due. Abelardo sarebbe così chiamato a giustificare il modo specifico della sua comprensione a fronte del modo singolare di Eloisa: dunque, accomunati per differenza (*specialiter* e *singulariter*), ma differenti per unità (*suo* e *sua*). Per ora, messa da parte ogni questione di autenticità della *Lettera VI* come pure di moralità della relazione, l’interesse è al dominio gnoseologico e logico in cui Eloisa chiama in causa Abelardo: intende egli le parole e i concetti, per riferirsi alla loro relazione, come segni di specificità o di singolarità in opposizione inconciliabile?<sup>11</sup>

In logica *stricto sensu*, sembrerebbe in questione la definibilità delle persone che vivono la relazione: che cos’è che fa di Abelardo e di Eloisa due persone secondo l’individualità di ciascuno? La specificità o la singolarità? Di conseguenza la relazione è definita da ciascuno come singolare, irripetibile e intranscendibile oppure come specifica, ripetibile e transcendibile. Ad Eloisa interessa fortemente che ciascuno di loro due, coinvolti nella relazione, ne espliciti la propria comprensione logica: li lega una corrispondenza

<sup>10</sup> Cfr. *Epistolario*, I lettera, p. 200 n. 195 e p. 233 n. 276; Petri Abaelardi, *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*. Ed. by E. M. Buytaert in Petri Abaelardi, *Opera theologica. Corpus christianorum (Continuatio mediaevalis)*, Vol. 11, Brepols, Turnholt 1969, pp. 389–340, *ad locum* 8, 28.

<sup>11</sup> Nell’*Epistolario* si nota una certa oscillazione nell’intenzione di questi due concetti sia in Abelardo sia in Eloisa, poiché talvolta la specificità è il modo per mettere in risalto le caratteristiche *più individuali* delle persone a fronte della singolarità come modo per mettere in risalto l’individualismo riduttivo rispetto ai valori teologici e umani; talaltra i due concetti sono intesi nel senso strettamente determinato dalla logica aristotelico-porfiriana dei predicabili che contrappone individuale universale e individuale singolare.

simmetrica o asimmetrica? *in re* e/o *in intellectu*? essenziale o accidentale, estrinseca o intrinseca?

### 5. *Non ponit individuum...*

All'inizio delle *Introductiones parvulorum*, Abelardo elenca i predicabili (*voces*), cioè i modi possibili della predicazione per esprimere la comprensione della relazione logica tra soggetto e predicato, ma inaspettatamente rispetto alla tradizione aristotelico-porfiriana più diffusa ne annuncia non cinque, ma sei. Aggiunge, infatti, ai modi essenziali (genere, specie e differenza) e ai modi accidentali (proprio e accidente) il modo dell'individuo: prospetta in sintesi la difficoltà del rapporto tra modo universale e individuale e mette in discussione non solo la teorizzazione porfiriana, ma anche la distinzione aristotelica tra universale e particolare (*to kath'hòlu* e *to kath'hèkaston*)<sup>12</sup>: “Intentio Porphyrii est in hoc opere tractare *de sex vocibus*”<sup>13</sup>.

Ma precisa: “*Ideo non ponit de individuo*”<sup>14</sup>, cioè non pone la questione dell'individuo, “perché l'individuo è contenuto sotto ciascuno, sia nella significazione che nell'ordine predicamentale: infatti, come i generi e le specie sono propriamente posti nel predicamento, allo stesso modo i loro individui”<sup>15</sup>. *L'essere posto in* è una relazione che lega il predicamento al genere/specie e il genere/specie all'individuo, secondo la struttura gerarchica dell'*Albero di Porfirio* per cui l'individuo è incluso nel genere/specie, incluso

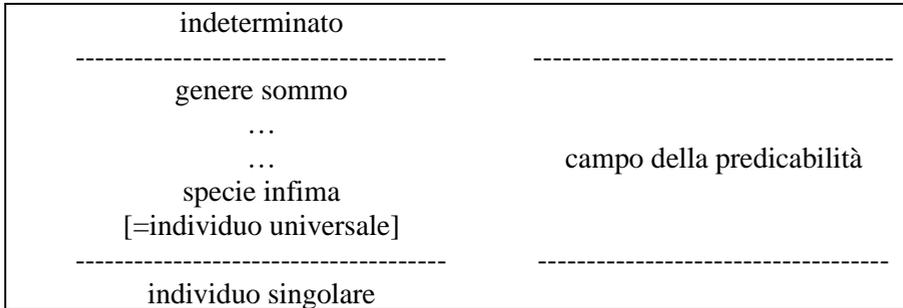
<sup>12</sup> Cfr. Aristotele, *De interpretatione* 7, 17 a 38 – b 3.

<sup>13</sup> Abaelardi, *Introductiones parvulorum, Praefatio*, in Pietro Abelardo, *Scritti di logica*, ed. di M. Dal Pra, La Nuova Italia, Firenze 1969<sup>2</sup>, p. 3, 1-2.

<sup>14</sup> Abaelardi, *Introductiones parvulorum, Praefatio*, p. 3, 5-6.

<sup>15</sup> Abaelardi, *Introductiones parvulorum, Praefatio*, p. 3, 1-9: “Intentio Porphyrii est in hoc opere tractare de sex vocibus, id est de genere et de specie et de differentia et de proprio et de accidenti et de individuo et de significatis eorum. Et cum intendat tractare de istis sex vocibus, et etiam tractat, tamen non proponit, nisi de quinque tantum. Ideo non ponit de individuo, quia individuum continetur sub unoquoque, et in significazione et in praedicamentali ordine; nam quemadmodum genera et species proprie ponuntur in praedicamento, eodem modo individua ipsorum”.

a sua volta nel predicamento. Da qui deriva il seguente schema della predicazione:



Secondo la struttura dell'*Albero di Porfirio*, Abelardo rintraccia il campo di predicabilità determinato *in alto* dal genere sommo e *in basso* dalla specie infima, la quale può essere considerata un *individuo universale* come possibile ultimo soggetto di predicazione oltre ad essere di per sé l'ultimo predicato più determinato dell'individuo singolare, che sta fuori dal campo della predicabilità e per questo non è di per sé predicabile: *per questo* è detto singolare.

## 6. Questione logica conclusiva

La *vox* (nome o predicabile) *individuum* può costituire il modo estremo di comprendere al limite la relazione tra soggetto e termine, come è stata espressa nel saluto iniziale della *Lettera VI*: “*Suo specialiter, sua singulariter*”. Il modo individuale singolare che modifica il senso dell'aggettivo possessivo *sua* è necessariamente in contraddizione con il modo individuale universale (speciale) che modifica il senso dell'aggettivo possessivo *suo*?

La polivocità del termine ‘individuo’ esprime la possibilità di relazione tra singolare e universale: l'individuo *può* essere inteso sia come singolare che come universale e chiede ai nomi espressione adeguata della propria

polivocità, chiede cioè alla logica di spiegare come l'atto del dare nome alle cose singole (la *nominatio*) non perda la loro singolarità.

La questione può essere affrontata da due prospettive: quella esistenziale ovvero dell'incontro tra due individui personali, che offrono una comprensione probabilmente divergente della loro relazione, e quella logica ovvero della relazione possibile tra universale e singolare.

Considera in modo universale la relazione Abelardo nei cui confronti sembrerebbe così giustificata l'accusa di astrattismo: l'amore in Cristo sembrerebbe una giustificazione pretestuosa e accomodante per annullare ogni forma di singolarità nella relazione con Eloisa. Ma, a questo punto, proprio con Eloisa la logica trova l'occasione per chiedere ragione e per tentare di superare ogni dualismo sia della considerazione stessa, sospesa tra logica e metafisica, sia della relazione d'amore, sospesa tra umanizzazione e divinizzazione, tra corpo e spirito.

Perché l'amore in Cristo dovrebbe esigere di abbandonare e trascurare l'unità sostanziale di corpo e anima dell'uomo, come se aderire a Cristo implicasse necessariamente una spiritualizzazione totale dell'uomo, cioè come se la vita secondo lo spirito implicasse una sorta di disincarnazione, quasi una disumanizzazione? È tratta in gioco la stessa teologia dell'Incarnazione che non va certamente nella direzione della spiritualizzazione come annullamento del corpo, ma in quella opposta della corporeizzazione dello spirito come perfezionamento della persona che è corpo-anima. In teologia Abelardo sostiene la verosimiglianza come risultato della ricerca, cosicché anche nell'antropologia teologica ogni proposizione dovrebbe essere ritenuta soltanto verosimile, mai definitivamente vera, poiché teologicamente è impossibile in ogni discorso umano cogliere definitivamente

l'essere né di Dio né di ogni sua creatura: questo contro la pretesa assolutistica di ogni riduttivismo razionalista e logicista<sup>16</sup>.

Tuttavia, l'atteggiamento di opposizione alla disincarnazione della relazione è frutto in Eloisa della sua maturazione logica proprio alla scuola di Abelardo e, in particolare, della sua fedeltà alla teorizzazione abelardiana dell'individuo e della persona: per questo lei *insorge* contro il suo 'maestro' richiamandolo alla fatica della coerenza del pensare e dire (cioè, in una parola, della ragione, *logos*) secondo la *sua* logica e la *sua* teorizzazione.

A tale teorizzazione ora si dovrebbe rivolgere l'attenzione per guadagnare, se possibile, le necessarie indicazioni o avvertenze sulla relazione tra universale e singolare, utili cioè a rendere possibile una comprensione meno riduttiva e settoriale della relazione tra metafisica della persona e logica dell'indifferenza. Edotti da Aristotele, si dovrebbe procedere fin dall'inizio non a dare soluzioni, ma a determinare, per quanto al momento sia possibile, la difficoltà nelle sue complessità e potenzialità: ne consegue l'opportunità di interpellare ogni forma di sapere o scienza senza preclusioni o pregiudizi, perché il rapporto tra conoscenza e difficoltà esige un atteggiamento aperto verso ogni possibile strumento di ricerca.

### **7. *Sed non ita*: significazione dei nomi universali**

La teorizzazione dell'individuo singolare è sviluppata da Abelardo nella *Logica ingredientibus* a proposito dell'aporia degli universali: "*Et quoniam genera et species uniuersalia esse constat, in quibus omnium generaliter uniuersalium naturam tangit, nos hic communiter uniuersalium per singularium proprietates distinguamus et utrum hae solis uocibus seu etiam rebus [conueniant] perquiramus*"<sup>17</sup>. È così trasferito sul piano del linguaggio

<sup>16</sup> Per la verosimiglianza in teologia, cfr. Abelardo, *Theologia scholarium* II, 18, in Petri Abaelardi, *Theologia 'Summi Boni'. Theologia 'Scholarium'*, ed. by E. M. Buyaert and C. J. Mews, Turnhout, Brepols 1987.

<sup>17</sup> C. Lafleur et Joanne Carrier, *Abélard et les universaux: édition et traduction du début de la Logica "Ingredientibus"*: *Super Porphyrium*, in *Laval théologique et*

il dilemma di Boezio: “*Genera et species [1] aut sunt atque subsistent [2] aut intellectu et sola cogitatione intelligitur*”<sup>18</sup>. Si tratta della questione dilemmatica dell’*Isagoge* di Porfirio: “*de generibus ac speciebus, illud quidem: [1] sive subsistent [2] sive in solis nudisque intellectibus posita sunt*”<sup>19</sup>.

Abelardo tenta di superare la difficoltà degli universali intesi come parole che costituiscono un’intellezione<sup>20</sup> mediante le due teorie del triplice significato dell’universale e dell’astrazione<sup>21</sup>. Infatti, a fronte dell’opinione di quanti mettono in dubbio la semanticità degli universali<sup>22</sup>, Abelardo sviluppa la teoria della significazione dell’universale argomentando tre tesi:

*philosophique*, 681 (2012), pp. 129–210, che corrisponde alle prime 32 pagine di *Peter Abaelards Philosophische Schriften. I. Die Logica “Ingredientibus”. I. Die Glossen zu Porphyrius*, ed. B. Geyer, Münster, Aschendorff (coll. “Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen”, Band XXI, Heft 1), 1919, p. 1-109. Da ora: *LISPor*, § 21 (paragrafo dell’edizione Lafleur – Carrier), p. 9, 13-17 (pagina e righe dell’edizione Geyer): “E poiché è evidente che generi e specie sono universali, nei quali [Porfirio] tocca la natura generalmente di tutti gli universali, noi qui comunemente distinguiamo le proprietà degli universali mediante [quelle] dei singolari e ricerchiamo se queste convengano alle sole parole oppure anche alle cose”. Cfr. n. 28.

<sup>18</sup> Boezio, In “*Isagogen*” *Porphyrii Commentorum Editio secunda*, in Anicii Manlii Seuerini Boethii, In “*Isagogen*” *Porphyrii Commenta*, copiiis a G. Schepss, comparatis suisque usus recensuit S. Brandt, Vindobonae, Tempsky; Lipsiae, Freytag (coll. “*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*”, XLVIII), 1906, pp. 135-348; qui p. 161, 14-15.

<sup>19</sup> Porfirio, *Isagoge*. Testo greco a fronte. In appendice versione latina di Severino Boezio. Prefazione, introduzione, traduzione e apparati di G. Girgenti, Bompiani, Milano 1995, 1, 10-11, a p. 139.

<sup>20</sup> Cfr. *LISPor*, §§ 38-61, pp. 16, 19 – 24, 37, in particolare § 44, pp. 18, 4 -19, 6.

<sup>21</sup> Cfr. *LISPor*, §§ 45-61, pp. 19, 7 – 24, 37 e 62-68, pp. 24, 38 – 27, 34.

<sup>22</sup> *LISPor*, § 44, p. 18, 7: “maxime de earum [uocum uniuersalium] significatione dubitantur”.

- 1) [i nomi universali] significano in qualche modo le cose [singole] diverse *per nominationem* [*nominatio*];
- 2) costituendo tuttavia un'intellezione [*constitutio*] che non sorge da esse,
- 3) ma che si riferisce alle singole [cose]<sup>23</sup>.

Tale ricerca è aperta su tre direttrici:

- quale sia la causa comune secondo la quale si impone un nome universale [causa comune];
- quale sia la concezione comune dell'intelletto della somiglianza delle realtà [concezione comune];
- se il vocabolo sia detto comune per la causa comune in cui le cose convengono o per la concezione comune o per entrambe insieme<sup>24</sup> [principio di comunanza del nome].

Per spiegare l'imposizione di nomi universali alle cose singole è proposto esemplarmente “lo *status* dell'uomo [che è] lo stesso ‘*essere uomo*’, che non è una cosa e che, tuttavia, [...] è la causa dell'imposizione di un nome [universale] [*uomo*] ai singoli [*uomini*] secondo che essi convengono l'uno con l'altro”<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> *LISPor*, § 45 p. 19, 7-9: “Nam et res diversas per nominationem quodammodo significant, non constituendo tamen intellectum de eis surgentem, sed ad singulas pertinentem”.

<sup>24</sup> *LISPor*, § 46, p. 19, 14-20: “[...] diligenter perquiramus, scilicet quae sit illa communis causa secundum quam uniuersale nomen impositum est et quae sit conceptio intellectus communis similitudinis rerum et utrum propter communem causam in qua res conueniunt uel propter communem conceptionem uel propter utrumque simul commune dicatur uocabulum”. Cfr. n. 32.

<sup>25</sup> *LISPor*, § 47, p. 20, 7-9: “Statum autem hominis ipsum esse hominem, quod non est res, uocamus, quod etiam diximus communem causam impositionis nominis ad singulos, secundum quod ipsi ad inuicem conueniunt”. Cfr. n. 33.

Come si vede, questo interessa la relazione dialettica tra universale e singolare della quale Eloisa (*opponens*) chiede ragione ad Abelardo (*resolvens*) nella *Lettera VI* con l'espressione: "*Suo specialiter, sua singulariter*", in quanto si oppone alla quietante *resolutio* abelardiana, chiusa nella prospettiva provvidenzialista, che per un verso oblia ogni tensione creativa mediante la trasfigurazione disincarnante la relazione tra persone, quasi che ogni atto umano possa e debba rinunciare alla propria natura incarnata; e per altro verso trascura la teoria dell'individuo, elaborata esemplarmente da Abelardo stesso nella *Logica ingredientibus*, proprio nell'ambito della sua opposizione al realismo degli universali, sul presupposto che "tutte le cose sussistono in se stesse in modo distinto e non convengono in nessuna cosa" [= realismo esclusivo degli individui singolari, non degli universali]<sup>26</sup>.

Abelardo sta raccogliendo la 2<sup>a</sup> alternativa del 1° dilemma di Porfirio: [1] "*utrum verum esse habeant* [2] *an tantum in opinione consistent*"<sup>27</sup>, nella questione: le proprietà degli universali "convengono alle sole parole (*voces*) o anche alle cose?"<sup>28</sup>.

Riguardo a tale questione, sono state sollevate cinque obiezioni che mettono in dubbio la tesi della significazione delle parole o nomi universali, "poiché esse non sembrano avere una qualche cosa soggetta né costituire un'intellezione sana su qualche [cosa]"<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> *LISPor*, § 44, p. 18, 10-11: "... cum scilicet omnes res discrete in se subsisterent nec in re aliqua, [...] conuenirent". Per il contesto, cfr. nn. 22 e 29.

<sup>27</sup> *LISPor*, § 18, p. 7, 35-36.

<sup>28</sup> *LISPor*, § 21, p. 9, 15-17. Per il testo, cfr. n. 17.

<sup>29</sup> *LISPor*, § 44, p. 18, 7-9: "cum neque rem subiectam aliquam uideantur habere nec de aliquo intellectum sanum constituere". Per le cinque obiezioni, cfr. *LISPor*, § 44, pp. 18, 4 – 19, 6. In questa nota è riportato il 1° argomento della tradizione, che esemplifica efficacemente anche gli altri (§ 44, p. 18, 9-12): "Rebus autem nullis uidebantur imponi uniuersalia nomina, cum scilicet omnes res discrete in se subsisterent nec in re aliqua, ut ostensum est, conuenirent, secundum cuius rei conuenientiam uniuersalia nomina possint imponi". Tr. it.: "Ora i nomi universali non

A questa opinione che nega la *significatio* ai nomi universali<sup>30</sup>, Abelardo risponde in generale che 1) [gli universali] significano *per nominationem* le singole cose e 2) che costituiscono un'intellezione o concetto [*constitutio*] che non ha principio da esse, 3) ma solo riferimento ad esse<sup>31</sup>, consapevole della necessità di affrontare le tre ulteriori questioni riguardo alla *causa comune* (*nominatio*), alla concezione comune (*constitutio intellectus*) e al principio di comunanza del nome universale<sup>32</sup>. Egli rintraccia la causa comune dell'imposizione di un nome universale (*nominatio*) alle singole cose nello *status* in cui esse convergono<sup>33</sup>.

Nel caso del nome universale '*uomo*', per esempio, "i singoli uomini, distinti gli uni dagli altri, quando differiscono come nelle proprie essenze così nelle [proprie] forme [...], convergono tuttavia nel fatto che sono uomini. Non dico nell'uomo, poiché nessuna cosa è uomo se non distinta, ma nell'essere uomo. Ma essere uomo non è uomo né cosa alcuna, se lo consideriamo con maggiore attenzione"<sup>34</sup>.

sembrano essere imposti a nessuna cosa, certamente perché tutte le cose sussisterebbero distintamente in se stesse né, come è stato mostrato, converrebbero in una qualche cosa, secondo la convenienza della quale cosa potrebbero essere imposti i nomi universali".

<sup>30</sup> Cfr. *LISPor*, § 44, p. 18, 4-8: "Nunc autem uniuersalis quam singularis definitione uocibus assignata praecipue uniuersalium uocum proprietatem diligenter perquiramus. De quibus uniuersalibus positae fuerant quaestiones, quia maxime de earum significatione dubitatur, cum neque rem subiectam aliquam uideantur habere nec de aliquo intellectum sanum constituere". Cfr. n. 22.

<sup>31</sup> Cfr. *LISPor*, § 45, p. 19, 7-9. Cfr. n. 23.

<sup>32</sup> Cfr. *LISPor*, § 46, p. 19, 14- 20. Per il testo, cfr. n. 24.

<sup>33</sup> *LISPor*, § 47, p. 20, 7-9. Per il testo, cfr. n. 25.

<sup>34</sup> *LISPor*, § 47, p. 19, 21-26: "Singuli homines, discreti ab inuicem, cum in propriis differant tam essentis quam formis, [...] in eo tamen conueniunt quod homines sunt. Non dico in homine, cum res nulla sit homo nisi discreta, sed in 'esse hominem'. Esse autem hominem non est homo nec res aliqua, si diligentius consideremus".

In riferimento all'*Isagoge* di Porfirio, Abelardo esprime il dilemma sulla convenienza delle proprietà degli universali alle sole parole (*voces*) o anche alle cose (*res*)<sup>35</sup>, pure nei termini della relazione tra definizione dell'universale e cose: "Ora poiché tanto le cose quanto le parole sembrano essere dette universali, ci si deve domandare in qual modo la definizione dell'universale possa essere adattata alle cose"<sup>36</sup>, cosicché la questione è analizzata sul piano logico-linguistico riguardo alla relazione tra individuo universale (specie e genere) e individuo singolare.

Sebbene resti necessario chiarire anche gli altri due concetti, cioè la concezione comune (*constitutio intellectus*) e il principio di comunanza del nome universale<sup>37</sup>, tuttavia in questa occasione per esporre l'aporia all'inizio della ricerca è opportuno rivolgere l'attenzione solo a quello che appare essere il termine chiave per la teorizzazione abelardiana dell'individuo, la *causa communis*, precisando che per Abelardo non è certamente una cosa (*res*) [anti-realismo], ma un fatto (*quod*) [anti-nominalismo].

La tesi argomentata per prima nella risposta di Abelardo può essere analizzata in tre passi orientati alla *significatio per nominationem*, all'*intellectum non de eis [rebus] surgentem* e all'*intellectum ad singulas [res] pertinentem*<sup>38</sup>. Egli, infatti contrapposto alla negazione di ogni significazione dei nomi universali un modo di significazione determinato *per nominationem*, ammette tuttavia che essi possano costituire un'intellezione tale che abbia relazione con le singole cose, sebbene escluda che tale intellezione possa sorgere da esse.

<sup>35</sup> Cfr. *LISPor*, § 46, p. 19, 16-17. Per il testo, cfr. n. 24.

<sup>36</sup> *LISPor*, § 24, p. 10, 8-9 =: "Cum autem tam res quam uoces 'uniuersales' dici uideantur, quaerendum est qualiter rebus diffinitio uniuersalis possit aptari".

<sup>37</sup> Cfr. *LISPor*, § 46, p. 19, 14-20. Cfr. nn. 24 e 32.

<sup>38</sup> *LISPor*, § 45, p. 19, 7-9: "Infatti, [i nomi universali] significano in qualche modo le cose [singole] diverse *per nominationem* [*nominatio*], costituendo tuttavia un'intellezione [*constitutio*] che non sorge da esse, ma che si riferisce alle singole [cose]". Cfr. nn. 23 e 31.

Di questa aporia occorrerebbe offrire una minuziosa analisi, ma qui deve terminare il mio intervento, umilmente orientato ad aprire un discorso che all'inizio appariva già concluso e dato: la lettura della *Historia calamitatum* aveva proposto uno schema collaudato e *quietante* per interpretare magistralmente ed esemplarmente la storia dell'esistente. Ma "donna m'apparve...". È vero: donna apparve a me e a noi tutti ed è Eloisa, *donna*, cioè signora e guida nel pensare, discepola fedele di Abelardo, perché non assume la quietante interpretazione di Abelardo, *ma si oppone* e gli chiede di continuare con acribia un pensare che Abelardo stesso ha insegnato ad esercitare. È un pensare non addomesticato alle concezioni vincenti per forza impropria, ma pensante perché aperto all'esistere secondo la sua complessità, la quale non ammette nessun riduzionismo razionalista e logicista, ma pretende di essere considerata nella sua indefinita aporeticità.



# **Capítulo 3**

## **Altomedioevo**



## **Inversiones paródicas El espíritu agonal en las *drôleries***

*Adriana Martínez*

### **Introducción**

“El espacio fuera del texto escrito no recibió una elaboración artística sino a partir del momento en que la idea del texto como documento escrito prevaleció sobre su oralidad”<sup>1</sup>. Justamente en el siglo y medio que transcurre entre los comienzos del siglo XIII y mediados de la siguiente centuria, en los márgenes vírgenes de los códices se despliega un repertorio de motivos profanos tan conocidos como desnaturalizados. En esos espacios periféricos que rodean la caja de escritura de los manuscritos litúrgicos y devocionales, pero también de los jurídicos y los literarios, aunque en menor medida, las *drôleries* –ilustraciones marginales– comentan irónicamente, critican con sarcasmo e incluso impiedad algunos aspectos de la sociedad, pero siempre exaltan lo gracioso y lo bufonesco. Esta veta las emparenta con la efervescencia cultural del período que florece en las escuelas urbanas, las universidades, las cortes reales y principescas, al tiempo que el dinamismo de las ciudades y de la economía mercantil producen una progresiva laicización que se manifiesta en el debilitamiento de los centros monásticos, en la proliferación de talleres laicos y la aparición de nuevos comitentes. Grupos sociales como la nobleza y la incipiente burguesía expresan nuevos intereses que se cristalizan en una temática en muchos casos extraña, desconcertante.

Si bien las *marginalia* se rastrean ya desde el siglo IX, durante las primeras décadas del siglo XIII comenzaron a aparecer con cierta asiduidad a partir del desarrollo de la letra inicial hasta que, hacia 1250, se estructuran en los talleres parisinos. De allí se difunden por Inglaterra, donde alcanzan un gran desarrollo, el norte de Francia y Flandes y, a comienzos de 1300, el género

<sup>1</sup> M. Camille, *Images dans les marges*, Paris, Gallimard, 1997, p. 28

llega a Italia, España y la zona germana donde la producción es ciertamente más acotada, para a mediados de la centuria comenzar su lenta declinación.

Estas imágenes que abrevan en escenas de la vida religiosa y de las actividades cortesanas establecen una relación con el texto que acompañan o en otros casos con las otras representaciones, miniaturas e iniciales, con las que comparte el folio, como sostiene Jean Wirth. No obstante, estas articulaciones no siempre son claras y las ambigüedades suelen ser frecuentes<sup>2</sup>.

Ahora bien, de este universo iconográfico original tomaremos algunos ejemplos relacionados con el tema del amor y de la fiesta buscando visibilizar los estratos semánticos presentes en estas representaciones que construyen un paradigma de lo lúdico.

## **El amor**

Las características que Adalberón, el obispo de Laon, le otorga al *miles*, ser un joven caballero, protector de las iglesias y defensor del pueblo, son retomadas en los siglos siguientes a las que se agregan el amor y la cortesía. El amor, una de las nociones más importante del Medioevo, se nutre de una abundante literatura. Ese *amour courtois*, que surge a partir del siglo XII con los trovadores occitanos, que es espiritual y sensual, que sigue las normas de comportamiento social y las transgrede, que lucha con el deseo y con el renunciamiento carnal, aparece recurrentemente en las *marginalia*<sup>3</sup>. En el

<sup>2</sup> J. WIRTH, *Les marges à drôleries des manuscrits gothiques (1250-1350)*, Genève, Droz, 2008, p. 11.

<sup>3</sup> Fue el filólogo Gaston Paris quien en un artículo sobre el *roman* de Chrétien de Troyes, *Le chevalier de la charrette*, publicado en la revista *Romania* en 1883, emplea la expresión *amour courtois*, para referirse a una forma literaria que se desarrolló en las cortes señoriales y principescas hacia fines del siglo XI en las regiones meridionales de Francia, entre Aquitania y Provenza, donde se hablaba la *langue d'oc*. D. Boquet, "Faut-il en finir avec l'amour courtois?", en *Hypothèses*, 23/2021. En línea: <https://emma.hypotheses.org>>

siglo XII, por ejemplo, en un manuscrito que contiene relatos artúricos escritos por Robert de Boron, realizado hacia el 1290 en la diócesis de Thérouanne, posiblemente para Guillaume de Termonde, cuenta con numerosas escenas amorosas. En la *Estoire de Merlin* del ciclo de la Vulgata, folio 171v (fig. 1) se representa un enfrentamiento entre un joven con su cuerpo inferior de equino que blande una espada y sostiene un escudo con el que repele las flechas enviadas por un ser híbrido alado.



Fig.1 fol. 171v. France, Paris, Bibliothèque Nationale de France, Ms. fr. 95.  
<http://archivesetmanuscripts.bnf.fr/ar:/12148/cc13>

A primera vista podemos considerar que se trata de una escena de combate<sup>4</sup>. Pero las características de ambos híbridos, uno presentado como un caballero, el otro como Cupido, y el tipo de armas tan disímiles que esgrimen, nos permiten conjeturar otra posible explicación. Se trataría del motivo de la *militia amoris* que ya aparece en la literatura griega y en la romana, donde especialmente en la poesía ovidiana se convierte en un tema nodal. Su obra, tan cara a la sociedad medieval, influyó en la literatura *courtoise* que tomó la translación de términos bélicos al vínculo amoroso y los atributos del dios Amor. Con ellos construyó un campo semántico de Amor como arquero, de las flechas que hieren el corazón y del amante vencido y sufriente: “¡Ay,

<sup>4</sup> I. Fabri-Tehranchi, “L’illustration marginale d’un ouvrage profane: etude du manuscrit Paris, *Bibliothèque nationale de France*, français 95, XIIIe siècle (1290), en *Bucema*, 19.1/ 2015. En línea: <https://journals.openeditio.org>

Amor!, ante tus ojos no puede guarecerse joven ni viejo [...] Contra tu dardo no hay defensa alguna, ni doble cota de malla ni doble coraza...” como dicen estos versos de *Piramus et Tisbé*<sup>5</sup>.

Volviendo a la *drôlerie*, observamos como los dos contrincantes, el caballero montado sobre la parte superior de una letra inicial y el arquero alado ubicado sobre la línea de texto, están uno frente al otro. No medía ninguna distancia entre ellos; la punta de la flecha dirigida a los ojos del amante es repelida por el escudo. El combate cuerpo a cuerpo manifiesta un corrimiento semántico del tópico literario del enamoramiento. La flecha es la metáfora recurrente, “el amor me ha herido” dice Bernard de Ventadour. Una flecha lanzada por el dios Amor que a través de los ojos llega al corazón y lo inflama de deseo sin que el amador pueda resistirse. Pero aquí el amante, lejos de recibir pasivamente los embates de Amor, confronta con él. Por otra parte, su humanidad está cercenada pues la parte inferior de su cuerpo está animalizada, responde a las características de un equino, asimilando su condición de caballero a la del animal. Amor, en tanto, está conformado por un torso humano y un espaldar de un híbrido con alas y garras. Estas pezuñas introducen simbólicamente una nueva valencia a la figura tradicional de Cupido-Amor, la de cazador.

El lenguaje amoroso asociado a lo bélico, no solo se constriñe a las armas y a las actitudes sino que abreva en el arte de la guerra, en las tácticas y en las estrategias. El amante herido de amor, con argucias comienza el asedio a su dama. La sitia, asalta su virtud, busca vencer su pudor, como en *El asalto al castillo de Amor*. Esta alegoría poética aparece de manera recurrente no solo en códices sino también en ciertos objetos destinados a las damas como espejos esculpidos y peines, o bien en obsequios de bodas como los cofres y tablillas. Más allá del soporte material, las imágenes presentan un castillo almenado, con torres y puerta con rastrillo. Una fortaleza defendida por

<sup>5</sup> *Piramus et Tisbé* Citado en E. Llamas Pombo, “*Militat omnis amans. Las Guerras de Amor en la literatura medieval francesa y su herencia latina*”, en *Cuadernos del CEMyR*, 13, 2005, pp. 79-112. En línea: <https://riull.ull.es>

damas, que arrojan flores como si fueran armas, contra los caballeros vestidos con yelmos y armados con escudos y largas espadas que están en el exterior. En ciertas imágenes, un intrépido caballero trepa por una escalera para ingresar al interior del recinto e incluso, en otras, son las mismas damas quienes los ayudan a ascender y les ofrecen una corona de flores. A menudo el dios del Amor sobrevuela la escena, armado con sus flechas.

Ahora bien, esta representación en algunas *drôleries* nos interpela pues juega con una gran ambigüedad. Es el caso del *Breviario* de Renaud de Bar realizado entre los años 1302-1304, que si bien no fue destinado al obispo de Metz en un comienzo, luego fue adaptado para su uso cuando fue elegido preboste de la colegiata de Santa Magdalena de Verdun<sup>6</sup>. En la segunda parte del breviario, en el folio 137v (fig. 2) el castillo es defendido por liebres del ataque de perros ante la mirada de un mono. Si bien en el tema anterior, Cupido arrojando sus flechas, el referente textual era identificable, en este caso los investigadores reconocieron mayoritariamente al *Roman de la Rose* como la fuente literaria que habría sido el germen de esta iconografía. Sin embargo, Loomis, por su parte, consideró que el relato se habría inspirado en un caso real sucedido en el siglo XIII cuando las mujeres paduanas se defendieron de los embates de jóvenes venecianos o bien en representaciones teatrales recogidas en crónicas, como la *Cronica in factis et circa facta Marchie Trivixane*, de Rolandino da Padova donde relata una costumbre de las doncellas de Treviso, la de construir un castillo, una arquitectura efímera, desde el que se defendían del ataque de los jóvenes arrojando frutas y flores<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Breviario en dos volúmenes. La parte del invierno, hoy está en la British Library (ms. Yates Thompson 8), y la parte de verano en la Bibliothèque municipale de Verdun, (ms. 107). A. Stones, “Les manuscrits de Renaud de Bar”, en *Lécrit et le livre peint en Lorraine, de Saint-Mihiel à Verdun (IXe-XVe siècles)* Poilpré, A.-O., (dir.), Turnhout, Brepols, 2014, p. 272.

<sup>7</sup> R. S. Loomis, “The Allegorical Siege in the Art of the Middle Ages”, *American Journal of Archeology*, vol. 23, N. 3, 1919, pp. 255-269.



Fig. 2 fol. 137v. France, Verdun, Bibliothèque Municipale de Verdun, Ms. 107 - <http://initiale.irht.cnrs.fr/codex>

Más allá de la fuente inspiradora, los historiadores consideran que esta representación es una parodia de la defensa femenina de la castidad, es decir tendría una fuerte carga sexual<sup>8</sup>. La justificación residiría en la identificación en la miniatura de conejos pues, en un juego de palabras, el término en francés antiguo para designar a estos animales coincide con el empleado para el sexo de la mujer, lo que implicaría que iluminador y lector comparten las mismas competencias lingüísticas y, por ende, la humorada<sup>9</sup>. Jean Wirth plantea que en muchos casos se recurre de manera abusiva a establecer una relación indisoluble entre los conejos y el órgano sexual femenino y que, si en cambio consideramos que esos animales son liebres, ya que la diferenciación entre ambos resulta casi imposible, la representación cambiaría sutilmente su significado y podría leerse como una metáfora erótica de la persecución en la conquista amorosa<sup>10</sup>. Por otra parte, propone una lectura diferente sustentada en la relación de la *drôlerie* con el texto. Justamente en el mismo folio se lee

<sup>8</sup> M. Camille, *The Medieval Art of Love*, New York, Abrams, 1998, p. 88.

<sup>9</sup> En latín, conejo es *cuniculus*, un término próximo a *cunnus* que en francés derivará en *conin* y luego en *con*, empleado para designar el sexo femenino.

<sup>10</sup> Wirth, ob. cit., pp. 187- 191.

la antífona “Ataca a los que me atacan” que corresponde al salmo 35. Entonces, bien se podría considerar esta representación como un comentario del texto, pese que el combate es un tema recurrente en los salmos. En la imagen, además, aparecen motivos extraños como la tienda y el mono coronado; el autor menciona que en los folios 295v-296, en el oficio de santa Ágata se lee en el responsorio: “Él mismo me coronó, quien por medio del apóstol Pedro me fortaleció en la custodia” y en la *drôlerie* que acompaña ese texto vuelve a aparecer un mono coronado llevado por dos conejos hacia una tienda donde está sentada una mona también coronada. La excepción del motivo iconográfico, entonces, habilitaría, según él, una interpretación diferente, la de ser una representación paródica del texto<sup>11</sup>.

Los *romans* establecen un modelo ficcional: una *domina*, una mujer casada que ocupa una posición dominante, y un joven célibe que la desea<sup>12</sup>. En el manuscrito 95, en el folio 339 v (fig. 3), en el *bas-de-page* una dama, a caballo, empuñando un huso a modo de lanza embiste a un caballero desarmado que pide clemencia. Esta imagen es especialmente ambigua. Una primera mirada nos lleva a un enfrentamiento beligerante desigual; un personaje armado contra otro sin capacidad de defensa. El primero, una fémina que monta un caballo y porta la vestimenta de los infieles, abandona su pasividad. Ella está en cierto modo, virilizada, pero a su vez está munida de un huso que es un objeto que remite al tejido, al hilado, a actividades esencialmente femeninas. Recordemos la frase de Proverbios (31, 19) refiriéndose a la mujer ideal: “Echa mano a la rueca y sus dedos manejan el huso” o bien las referencias a María tejiendo la púrpura y la escarlata como relatan los evangelios apócrifos. El otro personaje, un caballero, está vestido como un cruzado; su actitud temerosa que solo demanda no ser atacado, no responde a los ideales de coraje y audacia. La representación se vuelve entonces una burlona crítica. En efecto,

<sup>11</sup> Wirth señala que “la possibilité d’une allusion est inversement proportionnelle à la fréquence du motif iconographique et à celle du motif textuel auquel il est supposé se rapporter”. Wirth, ob. cit. p. 21.

<sup>12</sup> A. González, “El modelo de caballero: de la épica al romancero”, en L. von der Walde; C. Company; A. González (eds.), *Literatura y conocimiento medieval. Actas de las VIII Jornadas Medievales*, México, Colegio de México, UNAM, 2003, p. 122.

pone en imágenes el tema de las Cruzadas que, recordemos, suscitaron tanto la movilización entusiasta como las críticas. Por otra parte, cuestiona los modelos imperantes entre ambos sexos a partir de inversión de los roles tradicionales, de la transgresión de la norma. Sin embargo, podemos conjeturar una tercera lectura. José Luis Hernando Garrido plantea que en algunas representaciones románicas aparece una mujer con el huso o la rueca que aludirían al mercado carnal, tal como se observa en una pila bautismal datada hacia finales del siglo XII o comienzos del siglo XIII, hoy ubicada en la iglesia de san Miguel, en Burgos. En el relieve continuo que rodea su copa aparecen entre otras figuras, una mujer con un huso de hilar junto a otra tocando un pandero cuadrangular seguidas de varios músicos, una bailarina y varios personajes en actitudes extrañas<sup>13</sup>. El cambio de la espada por el huso no sería entonces solo un juego satírico sino, además, un motivo de un fuerte contenido sexual. En este caso, la imbricación de discursos es la que le confiere a la imagen una sofisticada hilaridad<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Esta pila está ornada con un relieve donde aparece Adán, Eva y la serpiente, seguidos por una cabeza de macho cabrío, un gran pez, san Pedro con las llaves, un herrero con un martillo y unas tenazas, una mujer con un huso de hilar y otra tocando un pandero cuadrangular, varios músicos, una bailarina y varias figuras con actitudes extrañas. J. L. Hernando Garrido, “Las representaciones obscenas en el arte románico: entre la vulgaridad y la apostura”, en *Arte y sexualidad en los siglos del románico: imágenes y contextos*, Aguilar de Campoo, 2018, p. 238.

<sup>14</sup> Tanto la inversión de roles como las referencias lascivas aparecen asiduamente; por ejemplo en el Breviario de Renaud de Bar c. 1302-1304, fol. 60v, una mujer castiga con un gran huso a un joven y en el Libro de Horas de Maastrich c. 1300-1325, en el fol. 242, no una mujer sino un mono, un animal que en el Medioevo se asocia con lo libidinoso, hila un gran huso.



Fig. 3 fol. 339v. France, Paris, Bibliothèque Nationale de France, Ms. fr. 95.  
<http://archivesetmanuscripts.bnf.fr/ar:/12148/cc13>

Junto al amor *purus*, idealizado, que proponen los teóricos del *amour courtois*, surge el *fals'amor* que proclama la realización más inmediata del deseo carnal que se expresa en la lírica occitana, especialmente en las *cansó* y las *pastourelles*. El manuscrito 95, ya citado, tiene un puñado de escenas referidas a las relaciones entre hombres y mujeres. Sin embargo una de las imágenes es sumamente curiosa. En el folio 345 (fig. 4) una pareja de híbridos, figuras humanas con los miembros inferiores animalizados, se funden en un abrazo apasionado y a una cierta distancia, un conejo los observa.



Fig.3. fol. 345. France, Paris, Bibliothèque Nationale de France, Ms. fr. 95  
<http://archivesetmanuscripts.bnf.fr/ar:/12148/cc13>

Este animal, como mencionamos anteriormente, fue asociado tanto con la fecundidad como con el desenfreno sexual, quizás por su capacidad reproductiva. Así pues, su inclusión estaría en concordancia con la representación en cuanto es una metáfora erótica. No obstante, su gesto de llevar una de sus patas delanteras hacia su boca muestra un deslizamiento, de una actitud humana que manifiesta sorpresa, hacia el animal. Su asombro, casi incongruente, es el elemento lúdico que busca desencadenar la sonrisa.

## **La fiesta**

El espíritu festivo se manifiesta en las representaciones musicales, en el baile, en los juegos y las acrobacias juglarescas. Si bien estas expresiones fueron consideradas perniciosas por incitar a la lujuria, a partir de los siglos XII y XIII se produce un cambio de paradigma. Una nueva mentalidad promueve la aceptación de la fiesta y en los márgenes de los manuscritos aparece una pléyade de personajes extraños que bailan, hacen acrobacias o música. La música, puntualmente, se manifiesta a través de personajes que tocan instrumentos de cuerda, de viento, de percusión u objetos sonoros. Estas imágenes dialogan con el texto cantado, toman el rol inverso de la voz<sup>15</sup>.

Sin embargo, en las *marginalia* musicales se pone el acento sobre el carácter carnal de los músicos y de algunos instrumentos por lo que se perciben como algo macabro que introduce el vicio en las almas por las orejas. Los instrumentos no son elegidos al azar, sino que se responden a

<sup>15</sup> En la época, el sonido se entiende en términos de volumen y de timbre, por esta razón los instrumentos se clasifican de acuerdo a su intensidad sonora, los bajo y los alto. Los bajos producen un sonido de volumen débil como la flauta de pico o el órgano, y los altos, de fuerte potencia sonora. M. Clouzot, “Musiques insensées. Les fous musiciens dans les enluminures au Moyen Âge (XIIIe-XVe siècle)”, en *Terrain anthropologie & sciences humaines* 68, octubre 2017, pp.150-169.

En línea: <https://journals.openedition.org/terrain/16370>

N. Wilkins, *La musique du diable*, Sprimont (Belgique), Éditions Mardaga, 1999, p. 17.

determinadas intenciones. En ciertas imágenes, aquellos juzgados como infernales, los más discordantes, producen una música considerada obra del diablo.

En el folio 311, del manuscrito 95 (fig. 5), una figura desnuda cabalga en sentido contrario sobre un ciervo mientras toca una trompeta.



Fig. 5 fol. 311. France, Paris, Bibliothèque Nationale de France, Ms. fr. 95.  
<http://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ar:/12148/cc13>

La opinión de Rufino sobre los histriónicos “no los juglares, sino los que hacen de su cuerpo un objeto de escarnio” los que deshonoran la dignidad de su naturaleza<sup>16</sup>, puede aplicarse a esta *drôlerie*. Una figura con características demoníacas: desnudez, rostro con grandes orejas y cabellos erizados, está montado sobre un ciervo, el animal que prontamente se convirtió en imagen de Dios, ejecuta una trompeta. Este instrumento, que replica las trompas del Juicio Final que acompañan a los condenados, pone en imágenes una música

<sup>16</sup> Rufino, *Summa decretorum*, ed. H. Singer, Paderborn, 1902, p. 274, C4 q 1 c 1.

infernol. La música aquí podría aludir al origen diabólico que le otorga Robert de Boron al personaje de Merlín.

Sin embargo, en los libros de rezos la presencia de instrumentos musicales rompe la tradición, que se rastrea desde los orígenes del cristianismo, de que en los rituales litúrgicos solo la voz podía expresar el Verbo divino. En el Salterio Alfonso o Salterio Tenison, realizado entre los años 1284 y 1310 para el hijo de Eduardo y Leonor de Castilla, pero que su muerte prematura hizo que el manuscrito fuera completado y adaptado para su hermana, se presenta en el folio 17v (Fig.6) una escena con músicos en la que un juglar ejecuta la biela de arco acompañado de un mono que toca la cornamusa, un instrumento diabólico, mientras otro mono hace acrobacias desafiando la práctica religiosa. Ellos cometen el pecado del orgullo al no respetar las prácticas culturales cristianas.



Fig. 6 fol.17v. Reino Unido, British Library Board, Ms. Add. 24686  
[http://www.bl.uk/manuscripts/FullDisplay.aspx?ref=Add\\_MS\\_24686](http://www.bl.uk/manuscripts/FullDisplay.aspx?ref=Add_MS_24686)

Ahora bien, si consideramos que esta imagen está ubicada en el margen del salmo 53 que comienza con el versículo “*Dixit insipiens...*” la representación se carga de un nuevo significado. Ya desde la Antigüedad griega y latina en

la clasificación de los locos está el *insipiens*, el no sano, el que carece de razón, el que ignora a Dios. En la imagen, entonces, se subraya de manera grotesca el discurso textual<sup>17</sup>. Los dos significados yuxtapuestos no se anulan sino que se complementan y se exaltan mutuamente.

“En las imágenes, una voz hablada o cantada es visualmente un cuerpo físico, indispensable para toda emisión vocal”<sup>18</sup>. Corporalidad y vocalidad son los elementos distintivos de los seres humanos pero también de los animales y de los híbridos que se visualizan por medio de órganos fonatorios. En las *drôleries* la desproporción es la norma: grandes bocas abiertas, que tiran la lengua, que muestran los dientes, se acompañan, algunas veces, con muecas y una gestualidad exagerada. Es el caso, entre otros, de los personajes que aparecen en el Salterio de Luttrell, que lleva el nombre de su comitente Sir Geoffrey Luttrell, realizado hacia 1325 en Inglaterra.

En el folio 81v (fig. 7), un joven músico que toca la zanfoña es interpelado violentamente por un personaje monstruoso. Este híbrido de cabeza azul, grandes orejas, largos cuernos y ojos rojos, abre su inmensa boca roja y muestra sus dientes.

<sup>17</sup> *Salmo 5*: “Dice el necio en su interior: “No hay Dios”. Están corrompidos, perversos, no hay quien haga el bien”. M. Clouzot, “Musiques insensées”, op. cit., pp. 150-169. Saffioti, T., “L’insipiens del Salmo 52: da folle medievale a buffone di corte”, en *La scena assente? Realtà e legenda sul teatro nel Medioevo, Atti del Convegno di Studi (Siena, Certosa di Pontignano, 13-16 giugno 2004)*, Alessandria, 2006, pp. 417-448.

<sup>18</sup> M. Clouzot, “La corporalité des voix: corps vocaux et corps sonores dans les psautiers enluminés en France du Nord et en Angleterre (XIIIe et XIVe siècles)”, en *La voix au Moyen Âge*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2021. En línea: <http://www.openedition.org/6540>



Fig. 7 fol. 81v. London, British Library Add. Ms 42130  
<http://www.bl.uk/manuscripts/Full>

A pesar de esta clara actitud amenazadora, el salmista permanece impávido, mira serenamente a su agresor y continúa con su tarea. Martine Clouzot plantea que estas imágenes que aparecen en los salterios, puntualmente en las *marginalia* del canto de los salmos, responden a la lógica de las interjecciones, “que crean separaciones y contrastes sonoros”<sup>19</sup>. La representación establece, pues, un discurso dialógico con el mismo texto bíblico.

### **A modo de conclusión**

A partir de los siglos XII y XIII, una nueva mirada más alegre y burlona se manifiesta en distintas esferas de la sociedad. La producción visiva se enriquece con un renovado repertorio iconográfico, especialmente plasmado en los márgenes y los marcos, que se convierten en elementos activos en la decoración de manuscritos. Al interactuar con los textos, en muchos casos, se crean campos semánticos donde se entremezclan diferentes niveles de realidad; algunas veces se conforman como temas aislados, inocuos en cierto sentido, y otras como confrontaciones del discurso del texto. Los iluminadores usan en los márgenes un recurso retórico que aparece de manera recurrente en

<sup>19</sup> *Ibíd.*

los poemas, el del *adynaton*, la representación de objetos inexistentes como los seres híbridos, los acontecimientos imposibles tales como la persecución de las presas a sus predadores o bien los actos absurdos. Esas anomalías, la sustitución de un objeto por otro, la transmutación de características determinadas o la inversión de roles, como hemos señalado en el puñado de los ejemplos abordados, siempre son en tono de parodia y dan cuenta de un mundo al revés, de una realidad imposible. Los márgenes, entonces, se transforman en espacios que permiten una distribución jerárquica tanto de la norma como de la transgresión<sup>20</sup>. Sobrepassando los límites, cuestionan, critican, se burlan; producen un contra modelo que se vehiculiza por medio de un discurso humorístico.

Las *drôleries* se vuelven una voz, inusual, discordante, caricaturesca, que convive, en un período poblado de voces, con la de los recitados, la de los cantos, la de la prédica, la de la *disputatio*. Una voz puesta en imágenes que tienen un amplio poder de comunicación y de performatividad sustentado en elementos de ruptura y en el cambio de paradigmas.

<sup>20</sup> M. Camille, *The Medieval Art of Love*, Nueva York, Abrams, 1998, p. 191.



## **El papel de la censura académica en la Universidad del siglo XIV: el caso de Nicolás D'Autrecourt**

*Romina Pulley*

La historia de las ideas en ocasiones puede ser curiosa en el sentido de que nos presenta cruces que parecen coincidencias pero que también relatan, a su modo, aspectos de esa historia.

En este caso, partimos de uno de esos cruces: la coincidencia, si cabe llamarla así, entre dos pensadores separados por siglos de historia, territorios y corrientes de pensamiento: Nicolás D'Autrecourt y David Hume. Ambos están unidos en esta investigación por nuestra pesquisa acerca de la influencia de la filosofía de Ockham en los trabajos de uno y de otro. Existe entre los tres una afinidad teórica que, aunque no sea absolutamente completa, los une en cuestiones como el escepticismo, la crítica a la noción de causalidad o el contingencialismo.

Sin embargo, en esta oportunidad quisiéramos concentrarnos en uno de esos cruces curiosos, en la 'coincidencia' en una cuestión práctica que los tres compartieron, cada uno en su propio contexto: la acusación de herejía y la consecuente censura académica. En los tres casos, hubo sendas acusaciones que derivaron, de una forma u otra, en la imposibilidad de impartir ciertas enseñanzas.

En tal sentido, tomaremos como punto de partida el caso de Nicholas D'Autrecourt, desde la acusación de impartir falsas enseñanzas en la Universidad de París hasta la sentencia del proceso que se llevó a cabo en su contra entre los años 1340-1346. Para ello, revisaremos la noción de 'herejía' puesta en juego en la acusación y sus implicaciones en relación a la enseñanza universitaria de la época. En ese contexto, la pregunta que nos orienta es la siguiente: ¿fue la censura académica en este caso ejemplar un mecanismo utilizado para regular la currícula universitaria?

Como es sabido, la universidad, entendida como una institución dedicada a la producción y difusión de conocimiento, tiene su origen en la Edad Media y en Europa. Contaba, además, con cierta autonomía o libertad (entendida como una forma de inmunidad judicial y fiscal) respecto de la autoridad laica, sobre todo<sup>1</sup>. En principio, tal autonomía también se manifestaba en relación a la autoridad eclesiástica, aunque en la práctica esto no estaba tan claro y se hacía evidente la censura que recaía sobre profesores y textos universitarios.

Actualmente, el debate vinculado a este tema apunta, sobre todo, a cuestiones como la eficacia de la censura y la percepción, o no, de cierta libertad intelectual del profesor universitario. La discusión sobre este tema, conforme lo que indica Alain Boureau, comenzó hacia finales del siglo XIX, al evaluar, digamos, la herencia de los estudios medievales. Luego de la Reforma, la imagen dominante era la de la universidad medieval como oscurantista, donde la doctrina estaba al servicio de la escolástica y funcionaba como arma especulativa de la Inquisición<sup>2</sup>. Sin embargo, a fines del diecinueve se dio una serie de procesos que favorecieron el debate acerca de la libertad en la enseñanza medieval y la Iglesia católica buscó revertir esa imagen de “espíritus cooptados por el dogma”<sup>3</sup>. En ese sentido, comenzaron a circular obras como la de Pierre Jean de Olivi quien fuera adversario de Tomás de Aquino y censurado por el papa Clemente V. El mensaje que se buscaba dar con esto era que en el Medioevo no se impidió la difusión de escritos contrarios a la ortodoxia o contestatarios. Y en ese contexto de fines del siglo XIX, el debate se daba entre la idea de que la censura fue inocua y que no afectó el desarrollo del pensamiento medieval, y la idea opuesta: que efectivamente fue dañina, opresiva. Tal es la discusión general dentro de la

<sup>1</sup> Cf. Alain Boureau, “La censure dans les Universités médiévales”, *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 55e Année, No. 2 (Mar. - Apr., 2000), pp. 313-323. Boureau explica, asimismo, que en el siglo XIII se podía hallar menciones a una tripartición de los poderes: el poder real o imperial (*regnum*), el eclesiástico (*sacerdotium*) y el intelectual (*studium*).

<sup>2</sup> *Ibíd.*, p.314.

<sup>3</sup> *Ibíd.*, p.315.

cual se busca definir el alcance y los efectos de la censura en la universidad medieval.

En cualquier caso, los procesos de censura académica (en especial en la Universidad de París en el siglo XIV) podían incluir la prohibición de enseñar o escribir (*prohibitio*) o, directamente, la condena por hacerlo (*condemnatio*). Si bien se trata de castigos emparentados, no son, como señala Thijssen<sup>4</sup>, la misma cosa. El primer caso (*prohibitio*), equivalía a no dar a conocer proposiciones que podían no ser erradas, pero que causarían escándalo. Y en el caso de la *condemnatio*, se trataba de juicios promulgados contra sentencias equivocadas o falsas. En la práctica, sin embargo, la diferencia entre ambas era casi imperceptible.

Más allá de todo eso, lo cierto es que los procesos de censura en la Universidad tenían como base la definición que el propio Guillermo de Ockham dio de “herejía” en los Diálogos<sup>5</sup>. En ese texto<sup>6</sup>, a través del intercambio entre los personajes protagonistas (el maestro y el estudiante), Ockham define tres formas principales de herejía. La primera, y la más inequívoca, es la negación total de las verdades de la fe. Otra es tan obvia que una persona muy sencilla, aunque sea analfabeta, puede ver de qué modo contradice la Divina Escritura. El tercer tipo de herejía es menos claro. Es perceptible sólo luego de una larga y sutil deliberación llevada a cabo por personas eruditas y bien versadas en las Escrituras<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> Cf. J. M. H. Thijssen, *Censure and Heresy at the University of Paris. 1200-1400*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1988.

<sup>5</sup> Guillermo de Ockham, *Dialogus*. Part 1, Books 1-5 (traducción y edición de Kilcullen, J., Scott, J), Oxford, Oxford University Press, 2020.

<sup>6</sup> Donde, por otra parte, además de dedicarse a cuestiones relativas a la política, Ockham dedica una considerable extensión del texto a los problemas vinculados a la censura académica, tales como la definición de “herejía” en este contexto, su vinculación con la pertinacia, la determinación de las autoridades que podían llevar a cabo la acusación y el proceso correspondiente, las formas legítimas de corrección, etc.

<sup>7</sup> Cf. Ockham, ob. cit., pp. 42-43.

Esta última forma de herejía es la usada en el contexto de los procesos de censura académica, a veces de manera abierta pero, en otras ocasiones, de manera implícita, haciendo referencia más bien al aspecto moral de la herejía, es decir, a cierta conducta inmoral. En tal sentido, el término ‘herejía’ es utilizado de un modo vago pues, estrictamente hablando, las condenas académicas se referían sobre todo a falsas enseñanzas y opiniones erróneas, más que a herejías claras. Es decir, se jugaba con un sentido de ‘herejía’ marcadamente distinto del que por lo general se atribuye a los movimientos heréticos populares.

El rasgo particular del tipo de herejía censurado en la universidad se vinculaba con cierta marca del carácter del acusado: la curiosidad especulativa<sup>8</sup>. La complacencia en la vana curiosidad, entendida como hija del orgullo (a diferencia de la sabiduría, asociada con la humildad), podía manifestarse de diferentes maneras, a través de pecados específicos, por ejemplo, la presunción y la obstinación (o pertinacia). Ésta última, funcionaba como el componente herético, propiamente dicho. Las condenas académicas juzgaban las falsas enseñanzas y las opiniones erróneas, elementos éstos vinculados al aspecto intelectual. Pero lo importante tenía que ver con la voluntad, con esa obstinación o terquedad. El ‘hereje’ en este sentido era quien persistía obstinadamente en sus errores, aquel que se aferraba a su opinión.

Además de relacionarse con la pertinacia, este modo de entender la herejía, señala Thijssen<sup>9</sup>, mantenía una relación más que cercana, simbiótica, con la ortodoxia, puesto que la aplicación de la noción de herejía implicaba, como es de esperarse, cierta norma o estándar de lo que debía considerarse la doctrina ortodoxa. Adherir a puntos de vista que cuyo contrario fuera implicado por la fe constituía una forma de herejía, aun cuando no se hubiera declarado de manera implícita.

<sup>8</sup> Thijssen, ob. cit., p.2.

<sup>9</sup> Ibídem, p.6

En tal sentido, un antecedente importante e interesante del proceso de censura académica contra Nicolás d'Autrecourt es el de la Condenación (la prohibición de la enseñanza) que Esteban Tempier hizo en 1277 de doscientas diecinueve tesis filosóficas y teológicas, de corte aristotélico, pronunciadas por Siger de Brabant en la Universidad de París. Más allá de los motivos que llevaron a Tempier a promulgar esta prohibición y cuál era el objetivo real de la condena (a quién iba dirigida realmente), los efectos de esta decisión sobre el curso del pensamiento medieval en los siglos XIII y XIV siguen siendo, como dijimos al inicio de esta comunicación, objeto de debate<sup>10</sup>, pues es discutible si los maestros universitarios medievales tuvieron o no conciencia de libertad académica.

Otro antecedente interesante es la publicación de un estatuto (pues no tomó la forma de un proceso disciplinario) de la Facultad de Artes, en la Universidad de París en el año 1340 contra seguidores de Ockham, aunque Henry de Unna –procurador de la Universidad hasta 1343– fue forzado a reemplazarlo en 1341. Lo que se reprochaba a esos seguidores de Ockham era la interpretación literal de los textos y adherir a ciertos errores específicos de la filosofía ockhamista<sup>11</sup>.

Pero, hasta aquí, el contexto no parece brindar ninguna idea concreta acerca del modo en que funcionaban estos mecanismos en relación a la producción y transmisión del conocimiento. ¿Afectaban verdaderamente al curso del pensamiento? ¿Cuál era su alcance efectivo? Volveremos sobre este punto más tarde. Por lo pronto, en lo que hace a la forma que tomaban tales procesos de acusación y castigo, existe consenso acerca de que, por lo general, “las condenas académicas eran en contra de errores y con menos frecuencia,

<sup>10</sup> Cf. Hans Thijssen, “Condemnation of 1277”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), disponible en <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/condemnation/>.

<sup>11</sup> William Courtenay, “Was There an Ockhamist School?”, *Philosophy and Learning. The Universities in the Middle Ages* (Maarten, J. ed), Leiden, Hoenen, 1995, p. 287.

de herejías”<sup>12</sup>. En el caso de la Universidad de París (donde se efectuó el proceso contra Nicolás d’Autrecourt), la jurisdicción encargada de juzgar a los profesores se hallaba compuesta de cuatro tribunales: el consistorio de maestros y el del canciller que precedía la orden del acusado (“*the consistory of the chancellor and masters of theology*”<sup>13</sup>); la corte episcopal y la corte papal (estos dos últimos, en general, funcionaban como tribunales de apelación).

El recorrido del proceso propiamente dicho podía surgir, incluso, a partir de rumores en el contexto de actividades universitarias típicas, como la lectura o el debate. A partir de allí, un juez conducía la investigación, escuchaba la declaración de los testigos y podía, incluso, confiscar textos. Los expertos en teología evaluaban los posibles errores y, si no se descubría nada que fuera incorrecto, el caso prescribía. En caso contrario, continuaba el proceso, ahora bajo la indagación del canciller en la Universidad. El acusado podía defenderse invocando, por ejemplo, que sus textos o clases fueron mal interpretados, que habían sido tomados fuera de contexto, o que sus afirmaciones buscaban, en realidad, dejar en claro un argumento sin la intención de establecer algo contrario a la fe. Sin embargo, los acusadores reservaban para sí el derecho de interpretación pues se consideraba que, cualquiera fuera el enunciado, siempre existía un sentido mínimo, literal.

En caso de que el acusado fuera hallado culpable, la sentencia más común solía ser la retractación pública, aunque también podía ser acompañada (como en el caso de Nicolás) por la quema de los textos cuestionados. En cualquier caso, el maestro juzgado debía, en una ceremonia, leer en voz alta aquellos puntos que hubieran sido censurados, jurar no enseñarlos y no defenderlos en público o en privado.

<sup>12</sup> Abel Ignacio López Forero, “Ensayo bibliográfico. Censura en la Universidad Medieval”, *Historia Crítica*, núm.34, julio-diciembre 2007, pp. 232-247. Bogotá, Universidad de Los Andes.

<sup>13</sup> Thijssen, *Censure...*, p. 6.

El proceso contra Nicolás d'Autrecourt (uno de los casos considerados “ejemplares” cuando se trata del tema de la censura intelectual en el siglo XIV<sup>14</sup>) tuvo lugar en la Universidad de París, en su Facultad de Teología, y la etapa de “investigación” comenzó el 21 de noviembre de 1340 bajo la acusación de diseminar falsas enseñanzas, en referencia a las llamadas “sentencias (*sentences*), escritos en la carrera académica del sospechoso. En ese entonces, el Papa Benedicto XII escribió una carta al obispo de París para solicitarle que enviara a Nicolás a Aviñón, que en ese momento era la sede de la corte papal, en el transcurso de ese mes.

A diferencia de otros procesos judiciales, el de Nicolás d'Autrecourt quedó registrado un extenso, aunque incompleto dossier preservado en la forma de un *instrumentum publicum*, un borrador (firmado por el cardenal William Curti<sup>15</sup>) que luego serviría de modelo para la confección del registro oficial del proceso.

A partir de este registro, se pudo inferir que el proceso en Aviñón consistió de tres etapas, la primera de las cuales terminó cuando murió el Papa Benedicto XII y fue reemplazado por Clemente VI quien se convirtió en el nuevo juez de la causa contra Autrecourt, aunque delega la tarea de presidir el tribunal de Nicolás en el cardenal Curti en octubre de 1342.

Entre los registros de ese documento, figuran cuatro listas que reúnen un total de sesenta y seis proposiciones y artículos considerados erróneos, aunque también son consignados diferentes ‘grados’ de error: hay expresiones “falsas, peligrosas, presuntuosas, sospechosas, erróneas, heréticas<sup>16</sup>” o combinaciones entre estas variables. Más allá de la discusión acerca del origen de cada una

<sup>14</sup> Aunque debe tenerse en cuenta el contexto proporcionado por otros casos anteriores, tales como las condenas al Hermano Bartolomé (1314), Juan de Pouilly (1321), entre otros.

<sup>15</sup> Thijssen, *Censure...*, p. 72.

<sup>16</sup> *Ibíd.*, p.74

de esas listas<sup>17</sup>, lo cierto es que toman sentencias de las cartas de Nicolás al franciscano Bernardo de Arezzo y el tratado *Exigit ordo*<sup>18</sup>. Es decir, las tesis cuestionadas fueron tomadas de la producción académica (“más bien magra<sup>19</sup>”) de muchos años antes del proceso (1333-1336) con lo cual parecen indicar que se trató, no de una investigación llevada a cabo por la corte papal sino de una especie de sumario que ya se venía programando en la universidad desde la época en que Nicolás era *Bachelor*. A esto se agrega el hecho de que Nicolás fue obligado a repetir la retractación que hizo en Aviñón, en París, lo que refuerza la idea de que los procedimientos ordenados contra Autrecourt tuvieron su origen en el contexto universitario.

Este detalle podría parecer una nimiedad, pero de allí surge cierta cuestión inquietante: ¿por qué el juicio contra Nicolás fue trasladado a Aviñón y cómo comenzó en primer lugar?

En cuanto a lo segundo, lo más probable es que no comenzara a raíz de las *Sentencias* de Nicolás en sus clases, pues no habían sido publicadas aún, sino más bien, en la correspondencia con Bernardo de Arezzo, que fueron los escritos más recientes antes de convertirse en Licenciado en teología. En lo que hace a la primera parte de la pregunta, una hipótesis posible es que el papel de la corte papal haya sido, desde un comienzo, la de una corte de apelación, aunque esto no ha sido registrado en ninguna parte del *instrumentum*. Otra

<sup>17</sup> Por ejemplo, Zénon Kaluzza, autor de la principal biografía de Nicolás d’Autrecourt, sostiene que sólo la primera lista surgió en la propia Universidad de París, donde Nicolás impartía clases, mientras que las otras tres se sumaron en el proceso en Aviñón. Thijssen (ob. cit., p.76), por su parte, pone en duda tal dato y considera que todas las listas fueron “preparadas” en París. Cf. Zenón Kaluza, “Nicolas d’Autrecourt. Ami de la vérité” en: *Histoire littéraire de la France* 42, 1995.

<sup>18</sup> Nicolás D’Autrecourt, “*Exigit ordo executionis*”. J. Reginald O’Donnell, trad. y ed., *Medieval Studies* 1: 179–267, 1939. Existe una traducción al castellano, basada en la versión de O’Donnell, realizada por Gustavo Fernández Walker, en su tesis doctoral “Nicolás de Autrecourt ante la crisis del pensamiento medieval en el siglo XIV”, disponible en <http://repositorio.filo.uba.ar:8080/xmlui/handle/filodigital/4632>

<sup>19</sup> Thijssen, ob. cit., p.77.

explicación podría ser que Benedicto XII se interesó por el caso de Autrecourt (junto con el de otros cinco académicos) en virtud de su carácter, por decirlo de algún modo, ya que ostenta el récord de involucramientos en casos de censura por diseminar falsas enseñanzas.

Más allá de eso, la condena que cayó sobre Nicolás se basó en la sentencia de que su correspondencia con Arezzo y su *Exigit ordo* contenían afirmaciones falsas, peligrosas, presuntuosas, sospechosas, erróneas y heréticas. Por tal motivo, sus escritos fueron condenados a la hoguera y Nicolás fue obligado a retractarse públicamente (como dijimos, en Aviñón y en París) de cuatro artículos que él había confesado y no de todos por los que fue investigado porque, según el biógrafo Zénon Kaluza, Autrecourt negó haberlos sostenido.

Además de la retractación pública, Nicolás fue privado del honor magisterial, descalificado y declarado incapaz de ascender en el grado académico de la facultad de teología. Es decir, podía conservar sus títulos pero no podía progresar en la carrera de teología hasta que el Papa lo habilitara. Su carrera académica quedó abruptamente terminada.

Por otra parte, la lectura pública del *instrumentum* y la retractación tenían como propósito no sólo hacer efectiva la sentencia, sino también informar a la comunidad académica de los errores de Autrecourt y las penas que eso acarrearía. Este caso, como otros, señala que la idea de libertad académica en la universidad medieval no resulta un parámetro adecuado para entender el fenómeno de la censura. En cierto modo, la libertad académica era ajena al mundo intelectual del medioevo. En ese sentido, Thijssen prefiere el término “autoridad docente” que refiere a la responsabilidad del Papa, obispos y teólogos de conservar, preservar, lo expresado en la verdad revelada que es, a su vez, fundamento del conocimiento. En un contexto así, la revelación divina no constituye un obstáculo para la producción y transmisión de conocimiento y las falsas enseñanzas, por su parte, sí serían un modo de entorpecer el camino a la verdad.

Además, al tratar la cuestión de la censura académica, agrega Thijssen<sup>20</sup>, se debe tener en cuenta que en los procesos, el acusado podía defenderse apoyándose en la razón, es decir, no se trataba meramente de un instrumento de control<sup>21</sup> e implicaba que la teología, en cierto modo, era pensada como una ciencia en cuanto a su método (que involucraba investigación especulativa, aunque siempre estuviera, al mismo tiempo, conectada con la revelación). Sin embargo, además de las cuestiones doctrinales y la supuesta profesionalización del teólogo, existían otros elementos que intervenían en las acusaciones y la censura: motivos políticos (como el debate sobre la pobreza de Cristo) o cuestiones más pedestres, como la envidia, los celos o la competencia, como dejan entrever los comentarios de Pedro de Ceffons en las lecciones de 1348-1349<sup>22</sup>.

¿Responde la perspectiva de Thijssen a la pregunta acerca del porqué de la censura académica en la universidad medieval? ¿Sólo buscaban salvar la ortodoxia religiosa, aún con medios preventivos o represivos? En relación con esto, Luca Bianchi<sup>23</sup>, otro autor interesado en el tema, sostiene que la censura en este ámbito fue heterogénea, pues no sólo se originó para contrarrestar a la heterodoxia, sino que también fue consecuencia de confrontaciones de tono político. En tal sentido, coincide, en general, con Thijssen. Sin embargo, Bianchi remarca que la función de la censura era principalmente disuasiva y que el objetivo final era promover la autocensura; si bien la libertad de expresión no fue suprimida, “siempre estuvo amenazada<sup>24</sup>”. El contexto académico invitaba, por decirlo de algún modo, a la autocensura: los textos, en muchos casos, se prohibían, se quemaban o se confiscaban; las clases y

<sup>20</sup> *Ibíd.*, p. 91 y ss.

<sup>21</sup> Existe el caso de Juan de Miracourt quien, en su defensa, negó imputaciones, reafirmó sentencias, precisó el sentido de otras, logró que varios de los artículos fueran eliminados de la lista de errores, aunque no se conoce el veredicto ni si acaso tuvo que hacer una retractación pública. Cf. Thijssen, *ob. cit.*, pp. 87-90.

<sup>22</sup> *Ibíd.*, p. 113 y ss.

<sup>23</sup> Luca Bianchi, *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris (XIII-XIV siècles)*, París, Les Belles Lettres, 1990.

<sup>24</sup> *Ibíd.*, p. 52.

debates eran vigilados, pues profesores y estudiantes debían comprometerse bajo juramento a no difundir ciertas ideas y era obligatorio delatar a los sospechosos. Es decir, para Bianchi, la censura no consistió sólo en el resguardo de la doctrina o el celo por la profesión, sino también en generar un clima de temor que favoreció al conformismo intelectual<sup>25</sup>.

Por otro lado, Bianchi señala un punto interesante y contrapuesto a la posición de Thijssen: los profesores universitarios del medioevo sí tuvieron conciencia de la libertad académica. Y toma como prueba de esto las defensas de algunos pensadores víctimas de la censura, como Roger Bacon quien reivindicó la libertad de accesos a las obras o Egidio Romano, quien abogaba por la competencia entre programas de investigación en materia de teología<sup>26</sup>.

En cualquier caso, todo análisis sobre la censura parece acabar siendo ideológico y es necesario precisar una y otra vez el contexto en el que se dio cada proceso, aunque siempre teniendo en cuenta que todo suceso en el análisis de la historia de las ideas termina siendo una construcción de quien observa esa historia. Esto no equivale a decir que la censura académica en la universidad medieval es una mera invención; por el contrario, se trató de un fenómeno real que debe ser estudiado en sus consecuencias para el desarrollo del pensamiento. Incluso, el estudio de la censura y la libertad académica en este contexto, invita a recuperar expresiones, pensadores y pensadoras que han sido excluidos de la “historia oficial de las ideas”.

No se trata de fomentar un anacronismo buscando las conexiones entre nuestra universidad actual y la forma de tratar la currícula en la universidad medieval, pues lo cierto es que las ideas de libertad de cátedra o de investigación tal como las entendemos hoy, son consecuencia del nacimiento y desarrollo del pensamiento liberal de los siglos XVII y XVIII en los que se

<sup>25</sup> Cf. *Ibíd.*, p. 67.

<sup>26</sup> *Ibídem*, p. 85

buscaba limitar el poder de las monarquías y dar lugar a un clima de tolerancia ideológica, al menos en principio<sup>27</sup>.

Sin embargo, sí resulta interesante y conveniente comprender las características del trabajo universitario medieval, no sólo para revisar el modo en que concebimos la historia del pensamiento (y lo que dejamos fuera de esa historia) sino también para reflexionar sobre nuestras propias prácticas en la construcción y transmisión del conocimiento pues no hay que olvidar que la libertad de cátedra e investigación no involucra sólo a los profesores sino también a los estudiantes<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> Basta recordar el cruce del que hablamos al inicio de esta comunicación: tanto Nicolás d'Autrecourt como David Hume (un filósofo de la Modernidad) fueron víctimas de la censura académica y no pudieron continuar enseñando (o comenzar a impartir clases, en el caso de Hume) en escenario de la universidad.

<sup>28</sup> Huelga decirlo, pero la libertad de cátedra también incluye (o debería incluir) el derecho de los estudiantes a recibir una educación honesta, a ser escuchados y a sacar y expresar sus propias conclusiones respecto de lo estudiado.

## Orfeo, Alcestris y la alegoría del amor verdadero en el s. XV

Julián Barenstein

### Introducción

En el trabajo que comienza vamos a estudiar la polémica que tuvo lugar entre Marsilio Ficino (1433-1499) y Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) en torno a la cuestión del amor verdadero y su presentación en dos mitos recogidos por Platón en su celebrísimo *Banquete*, a saber, el de Orfeo y el de Alcestris. Las obras en las que nos detendremos son, por una parte, el diálogo de Platón y el *De amore* (1469), a la sazón, el comentario que acompaña la traducción latina de Ficino del diálogo platónico, que el propio autor publicó años más tarde (1474), y en su lengua vernácula, como un texto independiente, y por otra, el *Commento sopra una canzone d'amore di Girolamo Benivieni* (1485) de Pico.

Así pues, nuestro trabajo se divide en tres partes. En la primera contextualizamos el tratamiento del amor en el s. XV atendiendo a su especificidad y alcance, centrándonos en la concepción platónico-ficiniana. En la segunda nos detenemos en los pasajes en las que esos autores efectúan una interpretación de los mitos mencionados. En la tercera, por último, presentamos la novedad que sobre estos puntos trae el filósofo mirandolano.

### 1. El amor en el siglo XV: Platón y Ficino

Aunque la bibliografía acerca del amor en el Renacimiento es muy abundante, el texto fontanal del que hemos de partir es, sin dudas, el *Banquete* de Platón. Se trata, como es sabido, de uno de los diálogos platónicos llamados "de madurez".<sup>1</sup> La circunstancia del diálogo es como sigue: el poeta Agatón ha obtenido el primer premio en una competición de tragedias y se propone

<sup>1</sup> Cf. William Keith Chambers Guthrie, *Historia de la Filosofía Antigua*, Madrid, Gredos, 1998 (1967), t. IV, p. 57.

celebrar el triunfo en su propia casa con un selecto grupo de notables. La obra se estructura, pues, como una conversación de sobremesa o *συμπόσιον* acerca del amor (*ἔρως*), en la cual cada uno de los comensales da un discurso desde su propia perspectiva, en este orden: Fedro, Pausanias, Aristófanes, Erixímaco, el dueño de casa y Sócrates. A estos seis discursos se suma el del impetuoso Alcibíades, *enfant terrible* de la época, que irrumpe hacia el final del parlamento de Sócrates. Aquí nos importa, desde ya, la opinión de Sócrates, quien afirma, por lo demás, no saber nada acerca del amor sino lo que le hubo enseñado Diotima, la sacerdotisa de Mantinea. En otras palabras, no conoce el amor por experiencia propia. Sócrates, siguiéndola a ella, define el amor como el deseo de poseer la belleza inteligible,<sup>2</sup> i.e., la Idea de belleza, puesto que la esperanza de su sola contemplación hace que la vida humana valga la pena<sup>3</sup>:

“Con la mirada puesta en aquella belleza [celestes], [hay que] empezar por las cosas de este mundo y, sirviéndose de ellas a modo de escalones, ir ascendiendo continuamente, de un solo cuerpo a dos y de dos a todos los cuerpos bellos, y de todos los cuerpos bellos a las bellas normas de conducta, y de las normas de conducta a los bellos conocimientos, y a partir de los conocimientos acabar en aquél que es conocimiento no de otra cosa sino de aquella belleza absoluta, para que conozca por fin qué es la belleza en sí...”<sup>4</sup>.

En este esquema ascensional que culmina en la belleza en sí, en la Idea, el mundo físico -y con él el cuerpo- no es más que un catalizador<sup>5</sup>. Se consagra,

<sup>2</sup> Cf. *Banquete*, 206a.

<sup>3</sup> Cf. *Ibíd.*, 211d.

<sup>4</sup> *Ibíd.*, 211c.

<sup>5</sup> De más está decir que la cuestión es mucho más compleja, pero *causa brevitatis*, no podemos entrar aquí en detalles. Basta decir que en el *Banquete* amor es considerado un *daímōn*. Sobre este tema es imprescindible el ya clásico trabajo de Giovanni Reale, *Eros, demonio mediador. El juego de máscaras en el Banquete de Platón*, Madrid, Gredos, 2010 (1997).

de este modo, el valor de un amor puramente espiritual que, traspasando los siglos, llegará hasta Ficino.

Al tiempo que fundaba y dirigía uno de los cenáculos más célebres del Renacimiento, la Academia Platónica de Florencia, Ficino tradujo, con el auspicio de Cosme de Médicis, toda la obra de Platón al latín y lo comentó, diálogo por diálogo, en la misma lengua. El comentario que redactó para el *Banquete* en 1469, al que tituló *De amore*, tuvo tanto éxito que él mismo lo tradujo al toscano y lo publicó en 1474 como una obra independiente. Con este proceder Ficino no sólo puso nuevamente en vigencia lo esencial de la postura platónica sino que también la renovó al combinarla con el cristianismo.

A partir de esa fecha, todos los intelectuales que quisieran escribir o pensar acerca del amor en términos filosóficos, tenían, pues, que pasar por esta obra<sup>6</sup>. En el texto ficiniano, que más que un comentario en sentido estricto se puede considerar una reescritura completa del *Banquete*, los comensales son nueve, igual al número de las musas, son contemporáneos del autor y representantes de las más variadas disciplinas, p.e., medicina, retórica, poesía, filosofía, etc<sup>7</sup>. En cuanto a estructura interna, la obra está dividida en siete capítulos a lo largo de los cuales siete personajes de los nueve presentes interpretan, uno por vez, los discursos que aparecen en el diálogo de Platón. En este contexto Ficino se las arregla para poner desde el vamos y en primer plano su definición del amor:

“Cuando decimos ‘amor’, –y parece gritarlo– entiendan deseo de belleza, porque esta es la definición del amor en todos los filósofos”<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Cf. M. J. Ciordia, *Amar en el Renacimiento*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2004, cap. II.

<sup>7</sup> Cf. *De amore*, I.1.

<sup>8</sup> *Ibíd.*, I.4., p. 47.

En esta definición el amor es, otra vez, deseo de la belleza celeste o Ideal<sup>9</sup>. Asimismo, en esta obra el amor es algo más: una fuerza universal que une el mundo y la divinidad en una “cópula indisoluble”: Dios, según Ficino, ha creado el mundo en virtud de un acto de amor y con amor lo gobierna través de su providencia. El deseo de belleza Ideal se vuelve, entonces, el deseo de la unión con la divinidad, un eros mágico<sup>10</sup>.

## **2. Los mitos de Orfeo y Alcestis en Platón y Ficino**

Aunque, a grandes rasgos, hemos dado cuenta de la naturaleza del amor en términos platónico-ficinianos, habremos de detenernos en el análisis de dos mitos que tanto el filósofo ateniense como el pensador de Careggi utilizan para dar cuenta de las características del amor, a saber, el de Orfeo y el de Alcestis.

En su versión clásica, el mito de Orfeo y Eurídice es como sigue: profundamente enamorados, Orfeo y Eurídice llevaban juntos la más feliz de las vidas. Prendido de la belleza de Eurídice y en ausencia de Orfeo, el cazador Aristeo la persigue. En su huida, ésta es atacada por una serpiente cuya mordida le causa la muerte. Desconsolado, a orillas del Estrimón, Orfeo tañe su cítara con tal patetismo y entona cantos tan desgarradores que conmueven a las plantas, a los animales, a las ninfas y a los dioses mismos, quienes le aconsejan descender a los infiernos en busca de su amada. Después de sortear todos los peligros gracias al encanto de su música, ablanda también los corazones de Hades y Perséfone, que le permiten, así, llevar a Eurídice nuevamente al mundo de los vivos, aunque con una condición: que él caminara delante de ella y no la mirara hasta que, una vez en el mundo superior, los rayos del Sol la hubieran bañado completamente. Una vez en la superficie, Orfeo se da vuelta para ver a su esposa sin advertir que el Sol no la cubría por completo, pues tenía aun un pie en el inframundo. Eurídice se desvanece en el aire, en un instante y para siempre<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> *Ibíd.*, II.9, p. 72.

<sup>10</sup> Cf. Ioan-P. Coulianu, *Eros and magic in the Renaissance*, Chicago, University of Chicago Press, 1987, pp. xi y 12-13.

<sup>11</sup> Cf. Ovidio, *Metamorfosis*, X, 1-85.

El mito de Alcestris, también en su versión clásica, es como sigue: Admeto, el rey de Feras, solicita la mano de Alcestris. Su padre, Pelias, se la concede con la condición de que se presente en un carro tirado por leones y jabalíes. Se trataba de una acción imposible, que Admeto, no obstante, logra realizar con la ayuda de Apolo. Con todo, los dioses no otorgan regalos gratuitamente y el propio Apolo pide a Admeto su vida a cambio de la ayuda recibida o, en última instancia, la de alguien que pudiera ofrecerla por la de él. El enamorado rey de Feras pide este favor a su padre y a su madre, pero es finalmente Alcestris quien, de manera voluntaria, se sacrifica para salvar a su esposo. Algo más tarde, Herácles la rescata y la trae nuevamente al mundo de los vivos.

Refiriéndose a estos mitos, Platón en *Banquete* sostiene que los dioses del Inframundo solo le presentaron a Orfeo una imagen de su esposa y no la verdadera y que, si así lo hicieron, fue porque lo consideraron un cobarde en tanto que en vez de morir por amor había intentado por todos los medios entrar al Infierno con vida<sup>12</sup>. Orfeo, en resumen, no se atrevió a morir por amor, como Alcestris, de ahí que se las ingeniara cobardemente para entrar vivo al Hades<sup>13</sup>. Y he aquí que quien está prendado de amor verdadero no procede así:

“...un hombre enamorado soportaría sin duda peor ser visto por su amado abandonando la formación o arrojando sus armas que serlo por todos los demás, y antes que eso preferiría mil veces morir. Y, desde luego, dejar abandonado al amado y no socorrerlo si se halla en peligro... nadie hay tan cobarde a quien el propio Eros no inspire valor, de suerte que se equipare al que es valiente por naturaleza. En una palabra, el ‘vigor que inspira’ como dijo Homero, la divinidad en algunos héroes, Eros lo procura a los enamorados como algo nacido de sí mismo”<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> Cf. *Banquete*, 179 d.

<sup>13</sup> Cf. *Ibíd.*

<sup>14</sup> *Ibíd.*, 179a-b.

Está claro, pues, que para Platón Alcestris es quien representa al amor verdadero. Ficino evita abordar el pasaje donde el filósofo ateniense acusa a Orfeo de cobarde. Así procede –según pensamos– porque para él, Orfeo ocupa un lugar de preeminencia en el programa de la *prisca theologia* y en la tradición sapiencial de los antiguos teólogos, aquella por la que siente una especial dilección<sup>15</sup>. Por “*prisca theologia*” Ficino, en efecto, entiende una línea de transmisión de la sabiduría antigua en clave platónica. Consciente de la trascendencia de su trabajo, Ficino nos ha dejado un mapa de la evolución del platonismo y de sus escuelas, en el que incluye la suya. Así pues, de acuerdo con nuestro filósofo, Platón era el último en una lista de “*prisci theologi*”, que incluye a Hermes (o Zoroastro), Orfeo, Aglaófemo, Pitágoras, Filolao y al filósofo ateniense, en ese orden. A la muerte de Platón, la “*prisca theologia*” habría sobrevivido en las que él llama “escuelas platónicas”, seis en total, tres griegas y tres extranjeras: de un lado, las de Jenócrates (vieja), Arcesilao (Media) y Carnéades (Nueva) y, de otro, las de Amonio Sakkas (egipcia), Plotino (romana) y Proclo (Lydia), que llega hasta el cierre de la academia platónica de Atenas en el 529. Ficino se encarga de decir precisamente en *De amore* que recién mil doscientos años después de la desaparición de la escuela romana, y gracias al apoyo de Cosme de Médicis, se puede asistir a estos “solemnes banquetes”, es decir, él mismo es quien renueva la tradición de la *prisca theologia*<sup>16</sup>. Sea de ello lo que fuera, teniendo un lugar tan importante en el pensamiento de Ficino, Orfeo no puede ser tomado como un cobarde.

No deja de sorprender que el pensador de Careggi tenga en cuenta lo fundamental de la postura platónica, aunque no lo relacione directamente con la opinión de Platón sobre Orfeo. Ello es evidente cuando interpreta, en el

<sup>15</sup> Cf. Teresa Rodríguez, “Orfeo y el neoplatonismo en la Florencia renacentista”, *Dianoia* LVIII-71 (2013), p. 9 y ss.

<sup>16</sup> Cf. Marsilio Ficino, *Theologia Platonica* (trad. M. Schiavone), Bologna, Zanichelli, 1965 2 vols, vol. 1, VI.1, p. 338; Sophia Howlett, *Marsilio Ficino and his world*, Brunswick, New Palgrave Macmillan, 2016, pp. 1-6.

libro III del *De amore*, las palabras de Sócrates en el *Fedro*, al sostener que el amante “es un alma muerta en su propio cuerpo y viviente en cuerpo ajeno”<sup>17</sup>:

“Se dice que el que ama muere, ya que su pensamiento, olvidándose siempre de sí mismo, se vierte en el amado. Si no piensa acerca de sí mismo, es cierto que no está en sí mismo cuando piensa. Por tal motivo el alma así afectada no opera tampoco en ella misma, siendo como es el pensamiento la acción principal del alma. Porque quien no actúa en sí mismo, tampoco está en sí mismo, pues el existir y el actuar son iguales: no hay existencia sin acción y la acción no excede la existencia. Nadie puede actuar donde no hay ser y dondequiera que lo haya, actúa. Entonces, puesto que no actúa en ella misma, el alma del amante no está en ella misma. Si no está, tampoco vive en ella. Y lo que no vive, está muerto”<sup>18</sup>.

De todo esto resulta que Orfeo no ha amado verdaderamente a Eurídice, como sí Alcestris; Ficino parece advertirlo pero calla el error del músico.

### 3. La posición de Pico

Pico, por su parte, en explícito contraste con Ficino<sup>19</sup>, se empeña en dar su interpretación de los mitos a la luz del pasaje platónico a fin de revelar su sentido anagógico, i.e., el místico y el más elevado<sup>20</sup>. Así, sin la más mínima modestia se autofelicita por haber encontrado una interpretación sutil y profunda que nadie antes ha vislumbrado siquiera, la cual, encima, le resultó

<sup>17</sup> *Fedro*, 248c

<sup>18</sup> *De amore*, II.VII.

<sup>19</sup> Cf. *Commento*, Stanza IV, 6.22.

<sup>20</sup> “E di qui puoi intendere con quanto misterio da Platone nel Convivio e nella orazione di Fedro sia posta la fabula di Alceste e di Orfeo, della quale vedremo solo uno anagogico senso alla predetta nostra esposizione conforme, per il quale e la mente di Platone e la profondità di questa materia perfettamente dichiareremo”. (*Commento*, Stanza IV, 6.15).

–según escribe– obvia en la primera lectura del *Banquete*<sup>21</sup>. La intención de Platón habría sido, según el Mirandolano,

“demostrar cómo de ningún modo se ha de esperar poder alcanzar el gozo de la belleza intelectual si antes, al abandonar completamente las potencias inferiores, no se abandona la vida humana junto con ellas” y que “no ama [...] con amor perfecto quien por amor no muere”<sup>22</sup>.

La clave, pues, para una correcta comprensión del mito en la versión platónica estribaría, a juicio de Pico, en su remisión a la teoría de las Ideas. Así las cosas, Orfeo habría visto no a la verdadera Eurídice, i.e. su Idea, sino sólo una imagen suya, una sombra y fantasma<sup>23</sup>. De este modo, habría puesto en acto solo su facultad imaginativa o, cuanto más, su razón discursiva, pues se rehusó a morir a estas facultades inferiores para vivir en el mundo de las Ideas, i.e., intelectual o noéticamente. Pico alude aquí, y así, al imperativo psicológico que implica que para alcanzar la perfecta sublimidad de las Ideas es necesario separarse del mundo sensible al punto de no vivir ya más en él. Ejemplifica este imperativo, siguiendo también en esto a Platón no a Ficino, con el mito de Alceste, quien procede de manera opuesta a Orfeo<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> “... e testimone me n’è la coscienza mia, che la prima volta che mai el Simposio lessi, non prima ebbi finito di leggere le parole sue in questo loco, che nella mente questa verità m’apparve...” (*Commento*, Stanza IV, 6.22)

<sup>22</sup> “È adunque l’intenzione di Platone di dimostrare come per alcuna via non sia da sperare di potere aggiugnere alla fruizione della intellettuale bellezza, se prima in tutto le inferiore potenzie abbandonando, la umana vita insieme con quelle non si abbandona; nè ama perfettamente, cioè d’amore perfetto, chi per amore non muore”. (*Commento*, Stanza IV, 6.15)

<sup>23</sup> Cf. *Commento*, Stanza IV, 6. 20.

<sup>24</sup> “Però Alceste perfettamente amò, che all’amato andare volse per morte, e morendo per amore fu per la grazia delli Dei a vita restituita, cioè regenerata in vita, non per corporale ma per spirituale regenerazione”. (*Commento*, Stanza IV, 6. 18)

El éxtasis amatorio o *furor*<sup>25</sup>, sigue Pico, que experimenta el intelecto mientras está en el cuerpo, produce una separación de éste, i.e., una separación de las potencias inferiores a excepción de aquellas imprescindibles para la vida, la vegetativa y la nutritiva. De este modo, el alma intelectiva resulta activa en su más alto grado y puede contemplar la “Venus celeste”, i.e., la Idea del amor, cara a cara, con ojos purificados, en oposición a la “Venus vulgar”, i.e., el amor mundano. A este éxtasis, Pico lo llama “*prima morte*” y consiste precisamente “en la separación del alma del cuerpo”<sup>26</sup>. No obstante, cuando la actividad del intelecto se vuelve tan soberana que nada la detiene, entonces el cuerpo es abandonado por el alma y esta se une a la Venus celeste “en un abrazo íntimo”<sup>27</sup>. Tiene así lugar la “*seconda morte*”, que Pico identifica –y he aquí el dato que más nos interesa– con la “muerte de beso” (*morte di bacio*) o “*binsica*”. Se trata, pues, de una unión tan íntima que las dos, la Venus celeste y la parte intelectiva del alma se convierten en una única cosa. Ahora bien, como el propio Pico se encarga de dejar bien en claro, el término “*binsica*” proviene del hebreo y, según afirma, los cabalistas se figuran que los grandes sabios del Antiguo Testamento, Abraham, Isaac, Jacob, Moisés, Aarón, etc. murieron en esta clase de raptó del intelecto.

El texto bíblico en el que se expondría con más detalle esta teoría de la segunda muerte es, siempre a juicio de Pico, el *Cantar de los Cantares*<sup>28</sup>, allí donde se lee “bésame con los besos de tu boca” (*Cnt*, I, 2). Así, alega, no sin cierta audacia, que:

<sup>25</sup> A diferencia de Ficino Pico no aborda los tres tipos de furor de acuerdo con el pensamiento platónico) Pico utiliza el término *furore* tan solo dos veces en todo el *Commento*, en Cap. IV, 1.11, p. 84, Stanze VI-VII-VIII.

<sup>26</sup> “Può dunque per la prima morte, che è separazione solo dell’anima dal corpo, e non per l’opposito, vedere lo amante l’amata Venere celeste e a faccia a faccia con lei, ragionando della divina immagine sua, e’ suoi purificati occhi felicemente pascere...” (*Commento*, Stanza IV, 6. 26)

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> Cr 1:2

“...en el primer verso, Salomón expresa la intención completa del libro y el fin último de su amor. Y esto es lo que Platón indica con los besos de su Agatón y no lo que muchos, interpretando por sí mismos a Platón, creen acerca de él”<sup>29</sup>.

## Conclusión

Nuestro recorrido comenzó por la caracterización del amor en el s. XV a través de las posturas de Platón y Ficino, a fin de poner de manifiesto la compatibilidad de sus puntos de vista. A continuación, nos detuvimos en los mitos de Orfeo y Alceste y en la utilización que de ellos hacen los filósofos mencionados. Determinamos que Ficino se separa tácitamente de Platón y expusimos las razones de ello. Finalmente abordamos el pensamiento de Pico, que repara precisamente en ese aspecto de la interpretación ficiniana y reconduce su argumentación haciéndola extensiva a toda la tradición. Así, en unas pocas líneas, partiendo de uno de los relatos más conocidos de la mitología griega, Pico atravesó la filosofía platónica pasando por sus teorías más elaboradas y llegó hasta el sentido último, anagógico, del *Cantar de los Cantares*. Se trata de un recorrido meteórico posibilitado por una exégesis poética de tenor filosófico. Se ha de tener en cuenta que el mirandolano se figura el recorrido, en el sentido inverso al que lo presenta: son el autor del mito, quienquiera que sea, y Platón, quienes reproducen las palabras de Salomón y no a la inversa. Pero todavía hay algo más que ante lo dicho ya es obvio: la relación entre el mito griego y el más bello de los libros poéticos de la Biblia solo se puede develar por medio de la filosofía.

<sup>29</sup> “Questo è quello che il divino nostro Salomone nella sua Cantica desiderando esclama: ‘Baciami co’ baci della bocca tua’. Monstra nel primo verso Salomone la intenzione totale del libro e l’ultimo fine del suo amore; questo Platone significa ne’ baci del suo Agatone e non quel che molti, riguardando in se stessi Platone, credono di lui...” (*Commento, Stanza IV, 6. 29-30*)

## **Capítulo 4**

### **Lo agonal en la guerra**



## **La guerra justa americana: una mirada desde la teología política**

*Celina A. Lértora Mendoza*

### **Introducción**

La conquista de América despertó tempranamente una discusión ético-política, tanto sobre su legitimidad en sí, como sobre los modos de realizarla –especialmente los bélicos– y sus efectos. Estas polémicas, aunque son distintas, se mezclaban constantemente en el pensamiento de defensores y detractores, españoles o no. La búsqueda de argumentos de legitimación era no sólo conveniente, sino incluso necesaria y en cierto modo así puede interpretarse el recurso de las dos potencias exploradoras, España y Portugal, a la mediación papal para el reparto de las tierras descubiertas y a descubrir. Pero la ruptura definitiva de la unidad religiosa europea, producida pocos decenios después del descubrimiento, y sobre todo el abandono inglés del catolicismo, configuró un panorama político diferente y complejo. Podría decirse, en apretada síntesis, que la estrategia política discursiva de España frente a su rival “hereje”, Inglaterra, tuvo dos líneas de desarrollo. La primera consistió en una defensa de la legitimidad de la monarquía española por derecho divino y un simultáneo ataque a similares pretensiones de los reyes ingleses. En esta polémica debe inscribirse la obra política de Francisco Suárez, aun cuando él mismo no suscribiera sino parcial y condicionadamente la teoría del derecho real de origen divino. La segunda línea se proponía justificar la posesión de títulos legítimos para conquistar y colonizar América. La Escuela de Salamanca tuvo en este aspecto un rol decisivo en la elaboración de doctrinas que se estandarizaron en los siglos siguientes.

La cuestión –más empírica– de los efectos negativos y la inmoralidad de la conducta de muchos conquistadores y colonizadores llevó a denuncias concretas de pastores como Montesinos o Las Casas, que a su vez generaron disputas en el seno de la Corte y los poderes políticos centrales españoles, sin que predominara el negacionismo, como podría haberse esperado. En todo

caso, la polémica sobre el daño injusto sufrido por los indígenas fue un tema del que la Teología Moral debió hacerse cargo, puesto que el asunto presentaba sesgos nuevos y situaciones inéditas.

### **El proceso histórico**

Este complejo proceso histórico, con numerosos agentes de diversos estamentos (nobles, militares, conquistadores, encomenderos, alto clero, misioneros, teólogos y filósofos, clérigos y laicos) aunque no llegó a un consenso total sobre las cuestiones planteadas, sí esclareció notablemente los planteamientos, desarrolló un dossier argumentativo aceptable (descartando algunas ideas y consintiendo otras, al menos en general). De modo que a principios del siglo XVII podríamos resumir el tema de la siguiente manera: 1. Sobre la cuestión de la legitimidad de la autoridad real, había consenso en la teoría del derecho divino, en general, con matices y variaciones considerables, tanto en España como en Europa. 2. Con respecto a los títulos de legitimación de la conquista, en cambio, persiste una división A) para algunos, no hay argumentos apodícticos que legitimen la conquista (ninguna conquista) de tierras ocupadas (no es el caso de la *res nullius* contemplada por el Derecho Romano y aceptada como un principio de Derecho de Gentes en toda Europa), y la presencia de potencias conquistadoras es un simple *factum*. B) para otros, hay títulos legítimos que convalidan la conquista. Pero en punto a determinar cuáles son esos títulos, las opiniones se dividen de modo que esta divergencia transita toda la época colonial americana. En ambos casos el derecho de conquista incluye, como es obvio, el derecho a hacer la guerra.

### **La primera elaboración teórica**

Los teólogos y filósofos salmantinos que tematizaron la conquista, siguieron tres líneas argumentativas: jurídico-política, ética y teológica. No

siempre es claro el deslinde, porque aparecen mezclados en las obras y porque los tres se influyen entre sí<sup>1</sup>.

En la elaboración teórica de la Escuela de Salamanca pueden distinguirse tres períodos. El primero corresponde a Vitoria, Soto, Melchor Cano y Covarrubias; ellos plantearon por primera vez las cuestiones éticas según iban surgiendo, de modo que no se llegó a ninguna sistematización completa. La segunda comprende la obra de de la Peña, Pedro Sotomayor y los maestros de Alcalá; su tema central es la “cuestión indígena” en el primer período de la colonización (1534-1568), haciéndose cargo de los testimonios de misioneros y catedráticos como Bartolomé de Las Casas, Domingo de Santo Tomás, Alonso de la Veracruz, José de Acosta y otros. El tercer período, o tercera generación, comprende a Fernando Pérez, los maestros de Évora y Coimbra y culmina en Suárez (1568-1610); los planteos trabajados en la península se reconvierten a la colonia y comienzan a exponerse en las Universidades de México, Perú, Bogotá, Quito y Guatemala.

El primer período de la difusión docente americana de la Cuestión de Indias abarca de 1534, cuando comienza el magisterio mexicano de Alonso de la Veracruz<sup>2</sup>, hasta 1588 con la aparición del *De procuranda indorum salute* de José de Acosta que aún de modo armonioso las cuestiones teóricas y las

<sup>1</sup> Celina Ana Lértora Mendoza, “El problema ético de la conquista de América: posiciones doctrinales y proyección actual”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 14 (1988) 111-118, aquí, p. 111.

<sup>2</sup> Según Mauricio Beuchot este profesor fue el primero que presentó en América una cuestión sobre lo que hoy llamaríamos derechos humanos, dentro de un marco a la vez escolástico y humanista. Cf. Mauricio Beuchot, “Escolástica, humanismo y derechos humanos en la conquista según Fray Alonso de la Vera Cruz”, en *Revista de Filosofía*, Maracaibo (1995) 21, 83-92. Otros autores, como Pedro Cerezo, han señalado la temprana influencia de la Escuela de Salamanca en el pensamiento americano, aunque haya sido de un modo fragmentario. Cf. P. Cerezo, “Influencia de la Escuela de Salamanca en el pensamiento universitario americano”, *La ética en la conquista de América. Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca*, Madrid, *Corpus Hispanorum de Pace*, (1984), 551-596.

pastorales, señalando explícitamente sus conexiones. En el siglo XVII la “cuestión de Indias” queda fragmentada, según sus sub-temas, en los cursos de Ética y de Teología Moral, sobre todo, pero también de ambos Derechos. Esta dispersión temática en cierto modo invisibiliza la unidad del original del tema que reaparece tardíamente, a finales del siglo XVIII, ya en un contexto muy diferente<sup>3</sup>.

El centro del problema generó una crisis de los conceptos éticos medievales quizá de mayor envergadura que la planteada por los humanistas del Renacimiento. El debate es abierto en 1511 con el célebre sermón de Fray Antonio de Montesinos, cuestionamiento continuado tanto en América como en España por Las Casas<sup>4</sup>. Desde el punto de vista doctrinario, la cuestión tiene dos supuestos: el histórico-político (el derecho de conquista y la mediación papal) y el antropológico-cultural. La primera de las cuestiones es, históricamente hablando, la de mayor relevancia y la que más interés real suscitó incluso hasta el período de la independencia de las colonias americanas. La *Bula Inter coetera* de Alejandro VI es un punto de inflexión del debate y la aceptación de sus criterios conlleva a la justificación ética de la conquista<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Para la síntesis que se presenta en este trabajo, se ha consultado un conjunto de manuscritos americanos que puede considerarse un muestreo aceptable del material conservado, aún no suficientemente estudiado. Dado el carácter general y sintético de esta presentación, no se hará una exposición detallada del contenido de estos documentos. El elenco se incluye en Apéndice, al final.

<sup>4</sup> Desde el punto de vista político, es claro que la Corona respondió a las exigencias de los misioneros y a sus denuncias con una serie de Instrucciones Reales, las primeras de las cuales fueron inmediatas a la polémica: 1513, 1452 y 1573, que son respuestas jurídicas a la “duda indiana” de Carlos V. La obra de Las Casas, por otra parte, no podía pasar desapercibida, pues personalmente se ocupó de difundirla, tratando la historia de la “destrucción” y a la vez defendiendo los derechos indígenas (una edición actualizada: Bartolomé de las Casas, *Obra indigenista*, Alianza, Madrid, 1985. Edición a cargo de José Alsina Franch).

<sup>5</sup> Debo señalar que aquí se produce un límite meta-ético, pues las discusiones sobre el tema, incluso en el caso de no aceptar el principio de la donación papal con el

En el terreno de la reflexión moral y, dicho resumidamente, hubo (sobre todo en España) tres momentos. El primero corresponde a los primeros años posteriores al descubrimiento y la primera etapa de la conquista; las decisiones son tomadas por los propios exploradores-conquistadores, según su estimación propia y sin criterios generales bien definidos. En la segunda, las normativas vienen de España, y no siempre resultan apropiadas, debido al desconocimiento peninsular de muchos aspectos de la realidad americana. En la tercera ya hay una reflexión que se hace cargo de la realidad americana y que se conoce como “cuestión de Indias”. Álvarez Turienzo<sup>6</sup> las denomina fase de anomia, fase heterónoma y autónoma respectivamente.

La conquista se hizo siempre en nombre de la Corona de Castilla, que le imprimió una justificación político-religiosa: ganar tierras para el rey y almas para Dios. Por lo tanto, los enfoques del tema fueron: ético-político, moral-profética y ético-político natural, que podrían estar representados por Sepúlveda, Las Casas y Vitoria respectivamente<sup>7</sup>.

### **Algunos resultados**

Como resultado de la “cuestión de Indias” se produjeron numerosos tratados *De legibus* y *De iustitia et iuri* que se hacían cargo del tema, entre

argumento de que nadie dona lo que no es suyo, no salían del ámbito conceptual del derecho privado romano.

<sup>6</sup> Saturnino Álvarez Turienzo, “Discordia en la ética del descubrimiento y la conquista americanas”, en *Actas del IV Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, 1986: 15-44, aquí p. 17.

<sup>7</sup> Si bien la posición más serena y matizada de Vitoria prevaleció al cabo, la oposición fuerte Sepúlveda-Las Casas, condicionó bastante la forma disputativa que tomó luego toda la cuestión, así como algunos de sus temas principales, como ha sido señalado por V. Abril-Castelló. Cf. V. Abril-Castelló, “La bipolaridad Sepúlveda-Las Casas y sus consecuencias: la revolución de la duodécima réplica”, *La ética en la conquista de América. Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca*, Madrid, *Corpus Hispanorum de Pace* (1984) 229-288.

comienzos del siglo XVI y mediados del XVIII. Avelino Folgado<sup>8</sup> en uno de los primeros estudios de conjunto, elenca a 40 autores, tarea continuada y que llegan a 89 en un estudio más exhaustivo realizado años después por Luciano Pereña<sup>9</sup>. A lo largo de varios decenios, las investigaciones de V. D. Carro<sup>10</sup>, L. Hanke<sup>11</sup>, J. Höfner<sup>12</sup> y especialmente el grupo de trabajo del *Corpus Hispanorum de Pace* desde 1984 permitieron hablar de un “renacimiento del derecho natural” como consecuencia de los nuevos planteos<sup>13</sup>.

Aunque con muchas limitaciones teóricas, la polémica despertada por la “duda indiana” significó un avance doctrinario. Permitió en primer lugar clarificar algunos conceptos jurídicos, redimensionarlos en su pasaje del derecho privado romanista al incipiente derecho internacional público. En filosofía significó un replanteo importante del tema antropológico en la forma que se había recibido de la escolástica bajomedieval. Las limitaciones principales procedieron de las limitaciones propias del método disputativo y su procedimiento opositivo. Si fijamos las posiciones extremas, tendremos el siguiente esquema: A) Posición favorable a la conquista, argumentos de legitimación<sup>14</sup>: 1) Los indios eran bárbaros e inhumanos; 2) Cometían pecados

<sup>8</sup> Avelino Folgado, “Los tratados *De legibus* y *De iustitia et iure* en los autores del siglo XVI y primera mitad del XVIII”, en *La Ciudad de Dios*, n. 172, (1959), 275-302.

<sup>9</sup> Luciano Pereña, “Fuentes académicas indianas (1534-1588)”, Apéndice a *La ética en la conquista de América*, Madrid, *Corpus Hispanorum de Pace*, 25 (1984) 661-670.

<sup>10</sup> Venancis D. Carro, *La teología y los teólogos juristas españoles ante la conquista de América*, Madrid, 1944.

<sup>11</sup> Lewis Hanke, *La lucha por la justicia en la conquista de América*, Buenos Aires, 1949.

<sup>12</sup> J. Höfner, *La ética colonial española del Siglo de Oro. Cristianismo y dignidad humana*, Madrid, 1957.

<sup>13</sup> Una obra de conjunto muy importante sobre el tema: VV.AA., *La ética en la conquista de América. Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca*, Madrid, *Corpus Hispanorum de Pace*, 1984.

<sup>14</sup> Puede ejemplificarse con Sepúlveda, aunque sus argumentos y razones se reiteran, con mayor o menos fuerza, en otros autores. Por otra parte, es de destacar que

gravísimos contra la ley natural; 3) Es de derecho natural y divino corregir sus yerros; 4) Todos los españoles en América tenían a su cargo esta empresa. B) Posición desfavorable a la conquista, argumentos negatorios de legitimación<sup>15</sup>: 1) Las guerras contra los indios fueron injustas; 2) Los indios eran dueños legítimos de sus tierras, la apropiación española es ilegítima. Es claro que ambas series de afirmaciones son incompatibles. Cada una de ellas ostenta argumentos a su favor, pero no logra pergeñar argumentos que refuten (en sentido fuerte) los contrarios. Esto se debe a que proceden con visiones éticas distintas. Saturnino Álvarez Turienco<sup>16</sup> ha caracterizado las diferencias teóricas –acertadamente a mi juicio– considerando que la primera serie adopta el consecuencialismo y la segunda el principismo<sup>17</sup>. Y asimismo se puede entender las posiciones intermedias como una combinación de estas dos posiciones. Así, Vitoria da la razón a Las Casas en cuanto a la identidad esencial de la naturaleza humana en todos los hombres, pero en la práctica admite un criterio consecuencialista más cercano a Sepúlveda. Tal vez este empeño por hallar un punto de vista susceptible de amplio consenso impidió ahondar esta cuestión filosófica, pero permitió fijar un criterio general de gran valor por sus consecuencias, despejando definitivamente la “duda” sobre la

Sepúlveda basó en buena medida su elaboración teórica en una versión histórica que él mismo construyó. Cf. Ginés de Sepúlveda, *Historia del Nuevo Mundo*, Madrid, Alianza Ed., 1987, Ed. anotada por Antonio Ramírez de Verger.

<sup>15</sup> Puede ejemplificarse con Las Casas, cuyas ideas fueron muy combatidas especialmente en el siglo XVIII (época de Carlos III) llegando hasta a difundirse la idea de que no era un fraile español sino un agente francés enemigo de España. Por supuesto, pocos leían su obra.

<sup>16</sup> Ob. cit., p. 40.

<sup>17</sup> Este autor señala –acertadamente a mi juicio– que: 1º el arsenal de respuestas filosófico-morales para enfrentar la “cuestión de Indias” era más bien pobre y poco concreto en la práctica; 2º es necesario evitar el error del presentismo al juzgar hoy a los pensadores de entonces. La realidad es que hubo una situación de hecho sobre el terreno (la necesaria autodefensa de los primeros españoles frente a los ataques de los indios) cuya justificación puntual debe diferenciarse de las legitimaciones posteriores, tanto de conquistadores como de colonos y encomenderos. Aunque ambas son, sin duda, “cuestiones disputadas”, son notoriamente diferentes.

naturaleza humana de los indios (y de todo individuo humano no perteneciente a la *oicumene* europea).

### **Una mirada desde la teología política**

Una consideración en términos de teología política en relación al material teórico estandarizado a mediados del siglo XVII y mantenido con pocas variantes hasta fines del XVIII, puede a su vez arrojar luz sobre: 1. La continuada argumentación de la “voluntad divina”, de base bíblica con el relato de la conquista de Canaán<sup>18</sup>; 2. La subrogación real a la economía divina de la “salvación de los infieles”; 3. Los nexos entre los tres momentos claves del tema en el Occidente latino: los Santos Padres, la Primera Escolástica y la Escolástica de la Modernidad. En lo que sigue procuraré explicitar estos aspectos.

### **La naturaleza humana y los infieles**

La tradición escolástica, tanto en su contenido doctrinario como en su procedimiento disputativo, proveyó de elementos importantes –hasta decisivos– a la controversia. En primer lugar, la cuestión de la “naturaleza humana”. Para los legitimistas, siguiendo a Aristóteles y su interpretación escolástica, la naturaleza humana tiene un sentido normativo, el ser humano “perfecto” cuya encarnación concreta es el europeo cristiano; los negacionistas adoptan una postura naturalista: todo lo que hay en el hombre es humano, no hay individuos “más” humanos que otros, aun cuando puedan ser mejores en algún sentido (más inteligentes, más fuertes, más virtuosos, etc.).

Los legitimistas usan dos argumentos principales, uno filosófico y otro teológico. El filosófico está tomado de la *Política* de Aristóteles, que en síntesis justifica la esclavitud natural con el argumento del “bárbaro”, el

<sup>18</sup> Antonio G. Lamadrid, “Canaán y América. La Biblia y la teología medieval ante la conquista de América”, *Salmanticensis* (1981) 28/1-2, 329-346.

hombre disminuido a quien le conviene, por su propio bien, tener un amo. El medioevo usó también este principio para justificar la guerra a los infieles que, por su obcecación y ceguera a la Verdad, debían ser atacados y sometidos. El argumento teológico está tomado del relato bíblico de la conquista de la tierra de Canaán, la “tierra que Dios le dio” al pueblo de Israel.

### **La historia política como parte de la *historia salutis***

El enfoque histórico-político incluye en primer lugar la doctrina del *orbis christianus*, complemento de la de *orbis romanus*: la Iglesia universal y el Imperio universal<sup>19</sup>. La Bula *Inter coetera* (1493) de Alejandro VI otorgaba a los españoles el dominio de las tierras descubiertas, con la finalidad de predicar el Evangelio. Se trata de un documento de derecho público feudal, es decir, vinculaba el derecho de posesión a la tarea evangelizadora<sup>20</sup>.

Este cometido evangélico se relaciona con una institución específica, que ha dado lugar a numerosas controversias: el trámite de “requerimiento”<sup>21</sup> que

<sup>19</sup> Debo hacer notar que, en la época de la conquista, estas doctrinas no tenían referente real, puesto que la Iglesia (europea) había perdido su unidad luego de la Reforma, y el Sacro Imperio no era reconocido con más atribuciones que las de los nuevos reinos (Inglaterra, Francia y la propia España, que sólo concurría con el Imperio en la cabeza de su Rey que era Carlos I de España y Emperador Carlos V). Pero en tanto doctrina era sostenida, como supuesto argumentativo, por todos los tratadistas del siglo XVI, de modo que a partir de ella podían argumentar a favor de la legitimidad de la apropiación americana.

<sup>20</sup> Es decir, no se trata de una atribución de dominio al estilo del derecho civil romano. Esta concepción es también la del repartimiento hispano-portugués realizada por el mismo pontífice en 1494, confirmada casi inmediatamente con leves modificaciones por el Tratado de Tordesillas.

<sup>21</sup> Fue redactado por Palacios Rubio en 1513, luego de las deliberaciones de Valladolid. Si los indios reconocían al Rey de España como legítimo señor, se los aceptaba como vasallos; de lo contrario, era lícito guerrear contra ellos. Es obvio que los indios no estaban en condiciones de entender el sentido de esta fórmula, por lo cual, tanto si la aceptaban, como si no, el acto era de muy dudosa validez jurídica. De hecho fue una de las más tempranas y certeras críticas sobre este procedimiento. Lo

debía presentarse a los indios, y sólo ante la negativa de estos a someterse, era legítimo usar violencia contra ellos.

El requerimiento contiene dos supuestos teóricos; 1º que el Papa es –por designación divina– cabeza universal de la humanidad, con autoridad sobre todos los pueblos, cualesquiera sean; 2º que en virtud de dicho dominio tiene la potestad de donar las tierras que quiera a quien considere oportuno; en este caso al Rey de España. En este punto se va más allá de la idea de Alejandro VI, para considerar la Bula papal como una auténtica donación de dominio (como un derecho real sobre inmuebles).

Que el Papa, como Vicario de Dios en la tierra, tuviera jurisdicción sobre todos los reinos cristianos era una doctrina mayoritaria entre los teólogos, aun habida cuenta de las disputas relativas al teocratismo. Sin entrar en este asunto, baste decir que el consenso versaba principalmente sobre la tesis tomista de la jurisdicción indirecta y en razón de la fe, que era precisamente el caso americano. Más difícil resultaba hallar argumentos que justificaran el poder papal sobre reinos no cristianos.

### **Las posiciones antagónicas**

He sostenido que las cuestiones disputadas elaboradas desde el siglo XVI y que sustancialmente no añaden nada a la forma como quedaron entonces fijadas las posiciones, no lograron superar ese *impasse* teórico porque les faltó la comprensión de la dimensión meta-ética de la cuestión. Hay que señalar que tanto las posiciones extremas (Sepúlveda y Las Casas) como las intermedias y matizadas (Vitoria y Suárez) operaron en un primer nivel del discurso. Procedían intuitivamente, derivando conclusiones éticas de sus concepciones antropológicas, a veces implícitas. En una segunda instancia de la disputa (es

cual no impide negar que Carlos V abandonó el criterio de la penetración por conquista a favor de una colonización pacífica y negociadora. Cf. Juan Manzano Manzano, *La incorporación de Indias a la Corona de Castilla*, Madrid, 1948. Aunque –también hay que decirlo– para entonces las conquistas fundamentales de los Imperios de México y Perú ya se habían realizado.

decir, cuando el opositor niega el supuesto del razonamiento del ponente) se llegó a plantear la cuestión antropológica, pero de esto no se siguió una real profundización de la temática, debido –en mi criterio- al modo disputativo de encarar la argumentación. En efecto, las disputas siempre se consideraron resolubles argumentativamente, y dos proposiciones incompatibles (contradictorias) no pueden ser verdaderas a la vez. Pero la “prueba” de la validez (o invalidez) de una de ellas siempre se hace por medios lógicos derivativos. Considero que, al no visualizar la inconmensurabilidad teórica, no advirtieron la ausencia de criterios o reglas de preferencia o de solución de conflicto entre proposiciones aparentemente incompatibles. Yo veo tres conceptos decisivos en este tema: el concepto de “naturaleza humana”<sup>22</sup>, el de derecho divino<sup>23</sup> y el de gestión<sup>24</sup>. Las divergencias sobre el modo de

<sup>22</sup> Así, la Escuela de Salamanca, en sus análisis y disputas, llegó a constatar la divergencia sobre el concepto “naturaleza humana”, pero no pudo resolverla. Hoy diríamos que no es resoluble porque se trata de una controversia sobre el significado de un concepto sin referente empírico inmediato; por lo tanto, sólo se puede analizar y argumentar a favor de una u otra posición. Éste es un límite meta-ético.

<sup>23</sup> Es un concepto teológico y no filosófico, usado sobre todo en un contexto bíblico de castigo o premio en manos de Dios. Su reconversión en sede filosófica es por lo menos problemática; en primer lugar, porque exige aceptar y adoptar un *corpus* filosófico “cristiano” consistente y esto mismo implica ya una opción no legitimada argumentativamente, pues puede haber varios diferentes e igualmente consistentes y, por lo tanto, entre sí irrefutables (un sistema consistente no es refutable, porque la única refutación que funciona en forma universal es la demostración de autocontradicción). Éste es otro límite meta-ético.

<sup>24</sup> El “gestor” es una figura del Derecho Romano: el que ejecuta actos jurídicos en nombre de otro. Cuando lo hace sin conocimiento explícito del beneficiario, se apela al argumento de la aprobación supuesta y hasta del consenso ficto. Pero ésta es una figura del derecho privado y su pasaje al derecho público e internacional es muy problemática. Sin embargo, se llegó a afirmar que todo español en América era un gestor natural de la autoridad real y/o eclesiástica con autoridad para conquistar, someter y castigar a los indios; esto fue un punto de vista tópico (una premisa aceptada por todos, pues incluso quienes cuestionaban el accionar de los conquistadores, como Las Casas, no cuestionaban el principio de gestión, sino el abuso y la injusticia). Esta premisa entró en crisis con los movimientos libertarios de la segunda mitad del siglo

entenderlos quedaron planteadas a fines del siglo XVI y la difusión escolar de los temas se limitó a repetir el esquema argumentativo, incluso simplificado y estereotipado.

### **El esquema definitivo y estandarizado de la disputa**

Los argumentos a favor de la legitimidad de la conquista, y sus objeciones, expuestos en forma disputativa, toman la siguiente forma

#### 1. Títulos españoles

- 1.1. Donación pontificia (el más importante y el más disputado)
- 1.2. Ocupación
- 1.3. Sujeción voluntaria
- 1.4. Compra
- 1.5. Conquista en guerra justa<sup>25</sup>
- 1.6. Propagación de la fe

#### 2. Crítica a los títulos

- 2.1. El papa no tiene potestad civil para donar lo ajeno
- 2.2. Las tierras americanas objeto de la conquista no eran *res nullius*
- 2.3. En la mayoría de los casos no lo fueron; si lo fueron era dudosa la comprensión indígena
- 2.4. No se dio propiamente el caso (es decir, venta voluntaria)

XVII, pero nunca llegó a reformularse en función de esta controversia. Éste es un tercer límite meta-ético.

<sup>25</sup> Aunque no trataré este tema aquí, debo señalar que las principales versiones de esta teoría (de Agustín y Tomás de Aquino) fueron retomadas y resignificadas, adaptándolas al caso americano, por los teólogos-juristas del siglo XVI, como Palacios Rubio y Sepúlveda. Autores negacionistas de esta aplicación, como José A. Gomes Moreira destacan que en fecha tan tardía como la segunda mitad del siglo XIX, las mismas ideas fueron esgrimidas por los gobiernos americanos en sus campañas contra los indios que resistían la aculturación. Cf. J. A. Gomes Moreira, “La teoría de la ‘guerra justa’ y la conquista de América. Quinientos años de Historia”, en *América 92, Raíces e trajetória*, San Pablo, 1992, pp. 160-161.

2.5. No fue una guerra justa

2.6. Los hechos muestran que la finalidad de la conquista eran las riquezas.

Como era habitual, a cada uno de los argumentos críticos o negativos (que a su vez podían tener varios argumentos e instancias) el ponente responde con contra-argumentos.

No siendo posible analizar aquí todos estos desarrollos, tomaré uno solamente como ejemplo, el primero.

A) Posición: los españoles detentan el dominio americano por donación pontificia. Argumentos:

A1) El Papa puede válidamente conferir dominio en su carácter de sucesor de Pedro y Vicario de Cristo, y ello resulta del derecho canónico vigente.

A2) El papa efectivamente confirió el dominio mediante la Bula del 4 de mayo de 1493<sup>26</sup>.

B) Objeción y negación: el Papa no tiene potestad civil para donar. Argumentos:

B1) Nadie puede conceder más derecho que el que tiene, por tanto, no puede donar si no es dueño<sup>27</sup>.

B2) La jurisdicción papal sólo abarca a los cristianos, no a los infieles, que se rigen por el derecho natural, conforme a la doctrina paulina<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> Texto en el *Bulario Magno*, T. 1, f. 454; lo reproduce Solórzano, quien en este punto presenta un argumento por analogía: Martín V hizo una donación similar en 1420 a favor de los Reyes de Portugal en relación a las Indias Orientales, título confirmado por Nicolás V, Calixto III y Sixto IV, con documentos considerados legítimos. Cf. J. Solórzano y J. de Pereira, *Política indiana*, Madrid- Buenos Aires, s/f, Red. Cía. Iberoamericana de Publicaciones, p. 102.

<sup>27</sup> Éste es básicamente el argumento de Vitoria: como el Papa no tiene ningún dominio civil sobre las tierras de los indios, no puede donarlas.

<sup>28</sup> Los textos paulinos que parecen críticos o negatorios del derecho eclesiástico sobre los bienes exteriores y/o sobre el poder jurisdiccional en las controversias relativas a ellos (por ejemplo 1ª Tim 3, 2-5; 2ª Tim. 2, 23-26, aconsejando a los obispos alejarse

C) Resolución de la objeción. Argumentos:

C1) Contra B1) El Papa tiene potestad<sup>29</sup>.

C1.1) Puede donar lo ajeno si tiene derecho<sup>30</sup>.

C1.2) Puede conferir válidamente un derecho sobre cosas ajenas<sup>31</sup>.

C1.3) Puede conferir derecho o poder para adquirir una cosa<sup>32</sup>.

del dinero y los bienes materiales) son interpretados a través de Ambrosio y Agustín. Un elenco –no exhaustivo– de los textos de estos Padres interpretados a favor de la potestad papal por analogía con la episcopal son los siguientes. De Ambrosio: *Epistola IV*, n. 6, a Felicitas, sobre custodia de bienes (PL 16, 887); *Epistola XIX* a Virgilio, nn. 3-5, sobre el uso de los bienes de la Iglesia (PL 18, 982ss); *De officiis ministrorum I*, 26 n. 132, no condena la posesión de bienes sino la avaricia; n. 27 sobre las relaciones pecuniarias (PL 16, 158ss). De Agustín se menciona el Sermón 177, sobre la avaricia, comentario a 1ª Tim 6, 7-19 (PL 38, 954-959) y *De Opere Monachorum Liber unus*, c. 29 sobre la labor de los monjes según sus reglas (PL 40, 518).

<sup>29</sup> En general, la oposición se considera herética, porque niega la jurisdicción externa de la Iglesia. La defensa de la misma fue encarada con profusa argumentación por Francisco Suárez en su *Defensio Fidei* contra Jacobo I de Inglaterra, de donde se toman las tesis principales a favor del fuero externo, en especial las fuentes bíblicas. Uno de los pasajes más esgrimidos es Gen. 13, 15, palabras de Dios a Abraham “Toda la tierra que ves te la daré a ti y a tu descendencia”, es decir, aplicación de la idea judía de “pueblo elegido” aplicada a los cristianos.

<sup>30</sup> En general este argumento se toma de Belarmino quien distingue entre la potestad papel directa (sobre los asuntos espirituales) e indirecta (sobre los temporales, basándose principalmente en Tomás de Aquino, pero también en la doctrina de la doble potestad de Bonifacio VIII. Cf. Cardenal Belarmino, *Controversiarum de summo Pontifice, Liber Quartus, De potestate pontificis temporalis*, en *Opera Omnia*, Ex Editione Veneta, iterum edidit Justinus Fèvre, Paris, 1890. Reprod. Minerva G.M. B. H, Frankfurt, 1965, T. II, pp. 147-151.

<sup>31</sup> Se aplica por analogía el derecho civil en un caso en que se puede donar lo ajeno: el tutor que tiene poder para donar bienes de su pupilo.

<sup>32</sup> El fundamento de este poder está tomado de un pasaje bíblico, la cesión que hizo Jacob a José de un predio futuro (Gen. 49, 22-26). Debe advertirse que esta cesión se inserta en el contexto de las “bendiciones de Jacob”, que en la exégesis bíblica actual se considera un texto profético y no adjudicativo, pero que entonces se interpretaba en sentido literal normativo.

C1.4) Puede dirimir controversias, a título de juez<sup>33</sup>.

C2) Contra B2) El Papa tiene jurisdicción sobre los infieles en ciertos casos.

C2.1) Corresponde a la iglesia (y al Papa como su máxima autoridad) suprimir los obstáculos a la propagación de la religión cristiana<sup>34</sup>.

C2.2) La Iglesia (el Papa) tiene sobre los príncipes una potestad semejante a la del señor, y por tanto puede encomendarles la conversión de los infieles del modo que juzguen apropiado<sup>35</sup>.

### **Algunas observaciones**

<sup>33</sup> En realidad es un título derivado del principio general de la jurisdicción indirecta. Contra él solía esgrimirse (incluso en círculos católicos) las palabras de Jesús negándose a ser juez o partidario entre los judíos (*Lc* 11, 14). Posiblemente fue usado por los protestantes. En los textos más tardíos, como un documento rioplatense de fines del siglo XVIII (posterior a la Revolución de 1789) se omite una respuesta directa y se arguye *ad hominem* que los reyes ingleses se consideran jueces universales por derecho divino, como el Papa cuyos títulos niegan, usando sin embargo el mismo argumento. Cf. mi trabajo “Un texto escolar sobre la cuestión de Indias”, en *Bicentenario del Virreinato del Río de la Plata*, Academia Nacional de la Historia, Buenos Aires, Tomo II (1977) 171-181, aquí p. 178.

<sup>34</sup> En su forma primitiva (anterior a la Reforma) el argumento se basaba en que el dominio indirecto del Papa era universalmente reconocido; en la reformulación posterior se consideraba que una vez producida la donación universalmente reconocida (es decir, en 1493) la posesión secular pacífica y continua constituye un título válido en sí mismo independientemente del título originario y por tanto oponible incluso a aquellos que no reconocen la autoridad del Papa para donar. Se trata entonces de un caso de posesión pacífica y continua que acepta el derecho internacional (especialmente después de la paz de Westfalia) como por ejemplo los derechos de Venecia sobre el mar Adriático.

<sup>35</sup> Por este argumento se validan las Cédulas Reales que tratan sobre el modo de conquista, en especial las normas generales de trato a los indios dirigidas a capitanes y descubridores, como las Instrucciones a Colón, a Nicolás Ovando, a Hernán Cortés y otros, y muy particularmente la Provisión de Carlos V del 17 de noviembre de 1526, la más completa de toda esta época. Cf. *Cedulario Indiano, recopilado por Diego de Encinas*, Madrid, 1596, reproducción facsímil Ediciones Cultura Hispana, Madrid, 1946., pp. 222-224.

En este conjunto de argumentos encontrados, lo que se aprecia en primer lugar es la continua mezcla de argumentos jurídicos (*de utroque iure*) y teológicos. Ahora bien, en el siglo XVI los argumentos elaborados por los juristas de la Corte contenían dos tipos de contenidos: los históricos, o sea la *quaestio facti*, y los teóricos, o sea una compulsa de las opiniones de los juristas más caracterizados. En la obra de Solórzano, que he citado como un ejemplo, se argumenta a favor de la legitimidad de la conquista, aduciendo una serie de razones<sup>36</sup> que en conjunto coinciden con la estandarización posterior, con algunas diferencias que me parecen significativas porque muestran que en la etapa final de la organización disputativa (es decir, ya en el siglo XVII) hubo una reelaboración adaptativa que incluso, a medida que avanza el tiempo y se ahondan las diferencias religiosas en el cristianismo europeo, así como las pujas de poder colonialista, se van perfilando como argumentos *ad hominem*. En la etapa estandarizada, la disputa tiende a presentar la tesis principal en los siguientes términos: los reyes españoles conquistaron las Indias con la aprobación papal justificada en la necesidad y conveniencia de propagar la fe cristiana; además, España puede invocar en su favor todos los títulos de adquisición reconocidos por el derecho de gentes y también fundados teológicamente. Es claro que aquí se produce una subrogación de la “economía salvífica universal” divina a favor del rey, y que es precisamente este modelo divino de otorgamiento con esa función (ejemplificado sobre todo en la conquista de Canaán) el que funciona como eje y da coherencia a toda la serie de argumentos, puesto que aisladamente un solo tipo de título (por ejemplo, la ocupación, o la compra) podían ser invocados por cualquiera, lo que el defensor de la tesis principal no puede admitir. Es también ésta —en mi concepto— una estrategia que, convenientemente reformulada, puede servir (y de hecho sirvió) como

<sup>36</sup> En el cap. 9 de su *Política indiana* aduce tres argumentos: 1. voluntad divina, 2. ocupación y 3. obra civilizadora; en el 12, 4. propagación del evangelio, 5. concesión pontificia y 6. guerra justa. Como se ve, en ambos se han mezclado argumentos estrictamente jurídicos (2) con otros de índole filosófico-política (3 y 6, que pueden considerarse de raíz aristotélica) y estrictamente teológicos (1, 4 y 5).

justificación de la defensa de los títulos de los nuevos estados americanos herederos del poder español<sup>37</sup>.

### **Conclusiones preliminares**

El material académico colonial remanente sobre estas cuestiones no es muy abundante y sí es, como se ha señalado, sumamente disperso. Además de considerar las adhesiones obligatorias a las doctrinas metropolitanas de cada uno de los sucesivos reyes, los profesores debían tener en cuenta la lealtad a su propia tradición eclesiástica, y cumplir con los requerimientos de las autoridades académicas de turno. La bibliografía, como puede colegirse por todo lo dicho, era también variada y dispersa. El cariz controversial inicial (en los tiempos de la primera Escuela de Salamanca) se había ido modificando para dar paso a ciertos principios indiscutibles sobre los cuales se organizó el esquema que he presentado. Algunos tópicos se simplificaron, otros aumentaron y algunos argumentos se transformaron de positivos (o negativos) directos en razones *ad hominem*, mostrando el interés más político que teórico de las fuentes consultadas, muchas de las cuales, como también se dijo, no se explicitan.

<sup>37</sup> Esta afirmación, lo reconozco, no está exenta de algunas dificultades, pero considero que ellas se dan efectivamente si se quiere generalizar la interpretación del pensamiento de los criollos revolucionarios, lo que me parece erróneo. No sólo entre ellos hubo diferencias significativas en sus adhesiones teóricas, sino que incluso una misma persona pudo modificar, a lo largo de su vida, sus primeras opciones, cosa que en algún momento ha extrañado e incluso escandalizado a algún historiador, como por ejemplo el caso de Mariano Medrano en el colegio Carolingio de Buenos Aires, que habría sostenido primero tesis sumamente regalistas para inclinarse luego por la posición suarista. Cf. Antonio Caggiano, *La enseñanza de la Filosofía Moral (Ética) en el Real Colegio de San Carlos*, Academia Nacional de la Historia, Rosario, 1941. Personalmente no veo tanta contradicción, considero que pudo suceder así cuando el influjo del fuerte regalismo de Carlos III se debilitó, y en el ambiente académico bonaerense se volvía a estimar las ideas de Suárez; así como también pudo suceder a la inversa, que criollos interesados en legitimar los títulos independientes como herencia española, tendieran a reforzar los argumentos históricos legitimistas, porque eso les era políticamente conveniente.

Sin embargo, considero que hay una constante de pensamiento que atraviesa los tres siglos de hispanidad colonial y que en términos de teología política denomino subrogación real española al plan salvífico divino universal. En concreto, esto se evidencia en

1. La constante apelación a la voluntad divina, expresada por su Vicario, el Sumo Pontífice y no por la interpretación de hechos o situaciones históricas favorables (posición ésta más bien calvinista, del éxito mundano como expresión de beneplácito divino).

2. La interpretación bíblica, tanto de textos claramente favorables como y sobre todo, aparentemente desfavorables, conforme a la doctrina de los SSPP y no por interpretación directa de la Escritura (es decir, defensa de la tradición eclesiástica frente al principio de libre interpretación protestante).

3. La conciencia española de un “destino manifiesto”, una función histórica única e indelegable en la expansión del cristianismo a todo el orbe, que se constituye no sólo como derecho sino sobre todo como deber de acción, y que, con criterio consecuencialista, si no justifica propiamente, al menos excusa las “sombras” que pudieron producirse, como que hubo un elemento humano defectivo, posibilidad que se da en todas las realidades humanas, incluso las más santas. La imagen de “luces y sombras” (más luz que sombra) sigue vigente en el trasfondo de muchos trabajos escritos al calor de la celebración del Quinto Centenario. Lo que muestra que la “cuestión de Indias” aún nos sigue convocando.

## **Apéndice**

### **Fuentes americanas**

- ABARCA SJ, Pedro de, *Tractatus de voluntate Dei*, Valladolid, 1657, Ms. Bibl. Nac. México, Fondo Reservado n. 422.

- ALVA Y OVALLE, Antonio, *De iustitia et iure*, 1698, Ms. Bibl. Nac. Colombia, Sec. Ms. n. 364.
- ANÓNIMO, [*Tratado sobre las leyes* c. 1790] Ms. Bibl. Conv. Santo Domingo, Bs. As., s/s.
- ANÓNIMO SJ, [Temas filosóficos y eclesiásticos] Ms. Bibl. Nac. Colombia, Sec. Ms., n. 255.
- BUENAVENTURA, Jacinto Antonio de, *Tractatus de actibus humanis, desumptus ex lucidísimo Phaebo Angelici N.D.D. Thomas Aquinatis [...]* Ms. Bibl. Nac. Colombia, Sec. Ms., n. 112.
- HERIZE, SJ Francisco Javier, *Tractatus theologicus miscellaneus*, Mérida, 1723 (*passim*), Ms. Bibl. Nac. México, Fondo Reservado, n. 635.
- MARCOS, Jerónimo, *Domus Sapientia Doctoris Subtilis Joannis Duns Scoti [...]* *Ethica*, 1692, Bibl. Nac. Colombia, Sec. Ms., n. 9.
- MEDRANO, Mariano, *An nostre Catholici Reges jure legitimo possideant has Indearum partes?* en *Cursus Metaphysicae*, 1795 (pp. 277-297) Ms. Arch. Gral. Nación, Col. Casavalle s/n.
- MONTALVO SJ, Juan de, *Tractatus de conscientia*, 1615, Ms. Bibl. Nac. Colombia, Sec. Ms. 35.
- SUÁREZ, Anastasio Mariano, *Cursus philosophiae [...]* *Tractatus unicus [...]* *Philosophia Moralis seu Ethica [...]* *De lege naturali*, (ff.167-243) Ms., Bibl. Conv. Santo Domingo, Bs. As., s/s.
- TIRADO, Lorenzo, *Tractatus theologico-moralis de iustitia*, 1763, Bibl. Nac. Colombia, Sec. Ms., n. 247.



## Amor y guerra “*sive*” tendencia hacia Dios desde Tomás de Aquino

Emanuele Lacca

Esta contribución pretende presentar algunos momentos de la especulación de Tomás de Aquino sobre el amor y la guerra, interpretados a la luz de ser un instrumento para acercar al hombre a Dios. En particular, se considerarán algunos pasajes de la *Summa Theologiae* y de la *Summa contra Gentes*. Si el amor, entendido según los cánones medievales a través de la clave interpretativa aristotélica, está en conexión directa con las pasiones que surgen en el ser humano, el discurso sobre la guerra parece, a primera vista, más intrincado. La guerra, vinculada a las pasiones humanas, pero fruto de una reelaboración debida a la racionalización de un enemigo concreto, empuja al hombre a reflexionar sobre su responsabilidad terrenal, así como sobre su capacidad de acercamiento al otro. Sin embargo, el amor y la guerra, con las debidas diferencias, parecen ayudar al hombre a entenderse como criatura y a establecer sus derechos y deberes de forma concreta. En esta contribución, intentaremos comprender cómo se articula este discurso en Tomás y cómo puede ayudarnos a entender las intenciones del Aquinate respecto a la relación entre el hombre y Dios.

### 1. El *ordo amoris* y el camino del amor

“Quien posee el *ordo amoris* de un hombre posee al hombre. Posee respecto a este hombre, como sujeto moral, algo como la fórmula cristalina para el cristal [...]. Ve ante sí las líneas de su ánimo, que con más razón que el conocimiento y la voluntad merecen llamarse el ‘núcleo del hombre’ como ser espiritual”<sup>1</sup>.

Con estas palabras, Max Scheler define al hombre a nivel ontológico como *ens amans*, como aquel que naturalmente, antes de pensar (*cogitans*) y querer (*volens*), está llamado a amar.

<sup>1</sup> Max Scheler, *Ordo Amoris*, Caparros, Madrid, 1996, pp. 27-28.

El hombre, en su esencialidad, es un ser cuya principal operación cognitiva –en el sentido de tener noción de algo– es el amor. En este sentido, Karol Wojtyła advierte que el amor efectivo precede al hombre y lo convierte en su objeto y en su sujeto. El amor orienta y señala el camino que, cuando se recorre, permite al hombre *ens amans* auto-determinarse como persona<sup>2</sup>, reconduciéndolo al *ordo amoris* que lo distingue del resto de las criaturas. A través de este *ordo*, la autodeterminación adquiere las características de un verdadero proceso en marcha y el amor que subyace es “un agente dinamizador de primer orden”<sup>3</sup>.

Este primer orden atribuido al amor adquiere una doble significación en la economía de la búsqueda del núcleo del hombre: por un lado, es de primer orden precisamente por su valor intrínseco y ennoblecedor; por otro lado, quizá lo más decisivo, el primer orden expresa la originalidad del amor en relación con cualquier otro sentimiento humano. Es precisamente sobre esta originalidad que Alfonso López Quintás propone interpretar toda la cuestión del *ordo amoris*, que, según su idea, encuentra su inicio con Agustín quien, en el *De diversis quaestionibus*, afirma que “*cum amor motus quidam sit, neque ullus sit motus nisi ad aliquid, cum quaerimus quid amandum sit, quid sit illud ad quod moveri oporteat quaerimus*”<sup>4</sup>. Así se comprende cómo el amor es, en efecto, una entidad dinamizadora, cuyo propósito original es mover una

<sup>2</sup> Se vea Karol Wojtyła, *Amor y responsabilidad*, Razón y fe, Madrid, 1978 que subraya que persona “se ha escogido para subrayar que el hombre no se deja encerrar en la noción ‘individuo de la especie’, que hay en él algo más, una plenitud y una perfección de ser particulares, que no se pueden expresar más que empleando la palabra ‘persona’ [...], cuya presencia no se puede constatar en ningún otro ser visible, porque en ninguno de ellos encontramos ni traza de pensamiento conceptual”.

<sup>3</sup> Alfonso López Quintás, *La ética o es transfiguración o no es nada*, Madrid, B.A.C., 2014, p. 535.

<sup>4</sup> Agustín de Hipona, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, q. 35, c. 1. Se utiliza la versión de la *editio latina* de [https://www.augustinus.it/latino/ottantatre\\_questioni/index2.htm](https://www.augustinus.it/latino/ottantatre_questioni/index2.htm)

entidad hacia otra entidad, realizando así una relación de amor<sup>5</sup>. Y tal dinamismo para la lógica del *ordo amoris* es de vital importancia, para que el amor mismo otorgue una apertura primaria al ser humano en el mundo. Dicha apertura, considerando el plano de la construcción de los “encuentros” interhumanos, tendría lugar en cuatro niveles, ordenados según su profundidad espiritual “nuclear” progresiva.

El primer nivel es el ontológico, que determina y confirma la originalidad del hombre como *ens amans* y se caracteriza principalmente por el reconocimiento de su irrefutable interrelación. Siguiendo la sugerencia de la misma tradición que describe estas relaciones, el segundo nivel que surge es tripartito y se distingue en antropológico, ético y afectivo. Aunque esta tripartición parece mantenerse en el plano formal, en el práctico, indica diferencias consistentes. En el plano antropológico, en efecto, el *ens amans* se abre al otro, lo conoce y le permite darse a conocer, de acuerdo con la totalidad de su profundidad espiritual. De ahí que, como sugiere José Ortega y Gasset, “estamos muy perspicaces para los valores que preferimos y ciegos para aquellos extraños a nuestra sensibilidad”<sup>6</sup>.

El nivel antropológico permite la adquisición de un grado de discernimiento que inicia al *ens amans* a comprender cómo aplicar la interhumanidad con la que está dotado originalmente y a su vez crear un nivel jerárquico a través del cual se guía por el amor, abriéndose al plano ético de este segundo nivel. Los análisis de Alfonso López Quintás y Pierre Rousselot convergen en señalar este nivel como aquel en el que se produce por primera vez el reconocimiento de los pilares sobre los que se pone el amor que guía la *entia amantes*, y dan cuenta de la eficacia real de este plan de vida relacional. De hecho, el primero indica que es a partir de este plan que el hombre está preparado para comprender el verdadero valor del amor, que trasciende su

<sup>5</sup> El carácter decisivo del concepto de relación en el contexto del *ordo amoris* se analizará en la siguiente sección.

<sup>6</sup> José Ortega y Gasset, “Estudios sobre el amor”, *Revista de Occidente*, Buenos Aires, 1941, p. 593.

condición de pasión y se convierte en el ideal para la conducta recta de una vida libre de subjetivismo y relativismo<sup>7</sup>.

El segundo, para reforzar esta idea, se detiene en indicar que el amor entra de lleno en la esfera ética, en la medida en que permite superar plenamente la esfera del egoísmo, definiendo *per essentiam* el amor mismo como la posibilidad de la existencia del “no egoísmo”<sup>8</sup>. Liberado del egoísmo y convertido en pleno *ens amans*, el hombre es capaz de reconocer los valores básicos que guían toda relación interhumana. Son invariables, incondicionales y guían el nacimiento y desarrollo de toda relación interhumana, y la razón de esta constitución se explica precisamente por la originalidad “nuclear” del amor y su *ordo*.

Amando hasta su núcleo espiritual más íntimo, el ser humano accede así al tercer nivel que constituye el *ordo amoris*, el nivel axiológico. En este nivel, el *ens amans* se reconoce en el valor de la unidad veraz de la relación amorosa y se abre definitivamente a los demás de forma desinteresada en la seguridad de no errar o, en palabras de Agustín, “*dilige, et quod vis fac*”<sup>9</sup>. Esto permite que el hombre acceda a la conciencia, en este proceso de reconocimiento, de poder experimentar el amor puro orientado al auténtico compartir con el otro. La ganancia, desde el punto de vista del *ordo amoris*, es muy importante y, tal vez, la más importante, sobre todo si se yuxtapone con dos sugerencias

<sup>7</sup> Se vea Alfonso López Quintás, *La ética o es transfiguración o no es nada*, Madrid, B.A.C., 2014, p. 685.

<sup>8</sup> Se vea Pierre Rousselot, *Pour L'histoire Du Problème De L'amour Au Moyen Age*, vol. 6, Muenster, Aschendorff, 1908.

<sup>9</sup> Agustín de Hipona, *In Epistolam Ioannis ad Parthos tractatus decem*, VII, 8, se utiliza la versión de la *editio latina* de [https://www.augustinus.it/latino/commento\\_lsg/index2.htm](https://www.augustinus.it/latino/commento_lsg/index2.htm). Hay que señalar, y no sólo como curiosidad, que Agustín no utiliza el verbo *amare*, sino *diligere*. Tal elección es ciertamente interesante porque deja inequívocamente claro que el amor del que habla Agustín no está en absoluto relacionado con el eros, sino con el amor de amor, indicando afecto y estima. Una vez más, el amor dinamiza y lleva el nivel de la relación a un amor auténtico y verdadero.

heredadas y propuestas por Tomás de Aquino, que muestra que “*omnia existentia, inquantum sunt, bona sunt*”<sup>10</sup>, ya que “*omnia quae iam esse habent, illud esse suum naturaliter amant, et ipsum tota virtute conservant*”<sup>11</sup>. Las criaturas, buenas por creación intrínseca, están naturalmente inclinadas al amor –lo que justifica el supuesto de partida del hombre como *ens amans*– y una vez que han alcanzado esta conciencia, realizan el acto de amor y lo conservan con todas sus fuerzas. Esta conservación deriva principalmente de dos direcciones confluyentes, a) la fundamentación de la vida ética propia del segundo nivel del *ordo amoris* y b) el descubrimiento de que esta vía abre el camino al deseo de contemplar –casi de forma circular– el origen de todo el camino, Dios.

El cuarto nivel del *ordo amoris* es precisamente el llamado nivel teológico, que se inaugura en el momento en que el ser humano, además del dato procedente de la relación con el otro, comienza a reflexionar sobre sí mismo y sus orígenes. Esta doble reflexión otorga al hombre la conciencia de su papel terrenal y la importancia de su origen y futuro. De este modo, toda la vida humana se convierte en una respuesta amorosa a los estímulos del amor, ordenada sistemáticamente *in ordine amoris*. El amor se convierte, pues, en un *signum* tangible del modelo original y originario con el que fueron creadas todas las criaturas y que, tras reconocerlo y pasar por su despliegue, les permite tender hacia Dios, que las generó. De este modo, se produce una especie de transfiguración en el hombre que ahora se ha reconocido en su ser por naturaleza *ens amans*, hasta el punto de comprender que es capaz de superar los impulsos exclusivamente terrenales y ordenar todo según la medida ordenada del amor. Y es esta, ayudado por las palabras de Quintás, “la condición para que en uno de ellos pueda vivir el más frágil y el más elevado de todos los seres: el hombre”<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 20, a. 2, *respondeo*.

<sup>11</sup> Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 21, a. 2, *respondeo*.

<sup>12</sup> López Quintás, ob. cit., p. 685.

Evidentemente, todo el camino descrito hasta ahora, y que encuentra sus raíces precisamente en la tradición medieval en la que nos hemos basado para entender los pilares teóricos de la discusión, sólo es posible si el propio hombre acepta moverse. En este sentido, entra en juego la cuestión del libre albedrío, elemento absolutamente lícito e incluso necesario para el desarrollo de la vida y que autoriza al ser humano a rechazar el *ordo amoris*, aunque sea algo naturalmente arraigado en él. Significa, por lo tanto, rechazar la propia naturaleza y actuar de forma no conforme a las indicaciones proporcionadas por el *ordo*. La consecuencia de este rechazo genera la imposibilidad de abrirse al otro, lo que da lugar a la incompreensión mutua y abre, siguiendo las indicaciones de Tomás, a diferentes niveles de conflictividad de orden ético: el odio, la pereza y la envidia. Esto se traduce, a nivel axiológico, en otros tantos niveles de conflictividad: discordia, contención, cisma, guerra, reyerta y sedición<sup>13</sup>. En particular, tanto María Teresa Fumagalli<sup>14</sup> como Richard Miller<sup>15</sup>, señalan que el tipo de conflictividad que el hombre ha encontrado con más frecuencia a lo largo de su historia como criatura, es la guerra.

Para la discusión sobre la guerra y su papel orientador hacia el amor, son eminentemente interesantes las palabras del *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, que se toma aquí como ejemplo de la discusión sobre la concepción del conflicto como rechazo del *ordo amoris*. Publicado en 2004 por el Consejo Pontificio para la Justicia y la Paz (desde 2017 Dicasterio para el Servicio del Desarrollo Humano Integral), también se inspira explícitamente en la tradición de los Padres y Doctores de la Iglesia, en particular Agustín, Tomás de Aquino y Francisco de Vitoria. A lo largo del texto, se destaca bien que la dualidad entre el amor y la guerra no es simplemente un par de opuestos, es el fracaso del hombre frente a la

<sup>13</sup> Se vea Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, qq. 34-42, en el que el Aquinate discute puntualmente los conflictos generados por el rechazo de las relaciones regidas por el *ordo amoris*.

<sup>14</sup> Se vea M. T. Fumagalli Beonio Brocchieri, *Cristiani in armi*, Roma-Bari, Laterza, 2007, pp. 6-8.

<sup>15</sup> Michael R. Miller, “Aquinas and the Presumption against Killing and War”, *The Journal of Religion*, 82/2, Chicago, 2002, pp. 173-204.

revelación, que promueve la ausencia de la guerra como el llenado completo de la vida y no desea la presencia de elementos conflictivos entre los hombres<sup>16</sup>.

La verdadera paz, la paz entre todos los hombres, es el reconocimiento del vínculo de amor que nos une. Este amor une y supera todos los tipos de amor humano, es el amor caritativo. Es un amor transversal, que involucra todas las estratificaciones sociales y apunta al reconocimiento de la necesidad que cada uno tiene del otro. Esto abre una convivencia en la que la caridad es fundamental, un don gratuito que cada hombre posee y puede ofrecer a todos, reconociendo sus urgencias y necesidades, y que sigue el *ordo amoris*. La guerra se convierte así en el desconocimiento o la falta de voluntad de reconocer la existencia de ese sentimiento nuestro primario, espontáneo y universal que nos une a todos amistosamente en la justicia<sup>17</sup>.

La guerra, sostiene el Compendio, además de ser el fracaso del amor humano, es “intrínsecamente inmoral”<sup>18</sup>. Respetando la enseñanza evangélica de *Mt 5*, 38-42, la doctrina social de la Iglesia recuerda que, en el caso de una guerra inevitable y habiendo agotado “la búsqueda de las causas que originan un conflicto bélico”<sup>19</sup>, es necesario llamar al reconocimiento del amor original que rige y guía las acciones de todas las criaturas.

La defensa de la paz, aunque a veces implica el uso de las armas para protegerse y salvaguardarse de posibles ataques, no es un fin en sí mismo, sino que tiene como objetivo principal restablecer el orden del amor humano compasivo. Es necesario que cada ser humano implicado evalúe personalmente la responsabilidad de sus actos, que no son una simple contraofensiva a un supuesto mal sufrido: defender significa tener el “deber

<sup>16</sup> Se vea Consejo Pontificio para la Justicia y la Paz, *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, LEV, Roma, 2004, §489.

<sup>17</sup> *Ivi*, §494.

<sup>18</sup> *Ivi*, §500.

<sup>19</sup> *Ivi*, §498.

de proteger al inocente”<sup>20</sup>, impulsando el abandono de actitudes hostiles hacia otros seres humanos, abriéndose a la solidaridad y a la subsidiariedad, reeducando al valor del amor caritativo.

El ser humano, creado y guiado *ex amore et per amorem*, no puede por tanto aceptar ni las razones ni los resultados de un conflicto. La guerra no es un valor propio de la humanidad: “la guerra puede terminar sin vencedores ni vencidos en un suicidio de la humanidad y, entonces, hay que repudiar la lógica que conduce a ella, la idea de que la lucha por la destrucción del adversario, la contradicción y la guerra misma son factores de progreso y avance de la historia”<sup>21</sup>. Conviene “que la ley moral universal, escrita en el corazón humano, se considere eficaz e inviolable como expresión viva de la conciencia”<sup>22</sup>.

Cuando se habla de una “guerra justa”, que se da cuando los contendientes respetan ciertas reglas bien definidas en el conflicto, no se trata de establecer las condiciones necesarias y suficientes para que una guerra sea justa. Por el contrario, se trata de definir aquellos destellos a través de los cuales el ser humano es capaz de reconocer de nuevo su ser creado según el *ordo amoris* y que cada nivel de amor en el que uno se transfigura, conduce a una auténtica relación con el otro y, en última instancia, a la tensión –siempre amorosa– hacia Dios.

## **2. ¿Dónde empieza el camino del amor? La fundamentación de Tomás de Aquino**

El *ens amans*, a partir de las conclusiones del párrafo anterior, es una persona en la medida en que se abre al mundo no con el objetivo de someter a las criaturas, sino como un ser que desea naturalmente realizar el mejor mundo posible para sí mismo y para todo lo que le rodea. Quiere “transfigurarse” y

<sup>20</sup> Ivi, §504.

<sup>21</sup> Ivi, §518.

<sup>22</sup> Ivi, §436.

convertirse en el mundo, para que el propio mundo se convierta en persona. Así, el *ens amans* se convierte en persona *in ordine amoris* según esa idea sintética de Tomás de Aquino que, según David M. Gallagher, trasciende la diferencia entre *amor amicitiae* y *amor concupiscentiae* y hace al hombre capaz de actuar para amar a todos precisamente por el *ordo*<sup>23</sup>. Esto permite incluso trascender el plano interhumano, abrirse a la trascendencia suprema que es Dios, ya que para el propio Tomás todo tiende al bien, incluso al bien supremo<sup>24</sup>.

Un amor así concebido, un amor que se opone al odio y hace que ambos sean fundacionales para el alma humana, ¿puede encontrar un interlocutor directo en la especulación tomista, que se ha esforzado por definir los significados del amor y del odio? Y, en segundo lugar, ¿es posible determinar si el amor –y su contrario– se encuentran ya en Tomás entre los *aliqua signa* a través de los cuales el hombre *ad ea intelligendum*<sup>25</sup> es capaz de acercarse a Dios y orientarse deseando una relación con las criaturas y el creador?

El camino, por muy fascinante que sea su concepción, corre el riesgo de detenerse antes de haber trazado su inicio, sobre todo si nos detenemos en la primera definición que Tomás da del amor: “*manifestum est quod amor est*

<sup>23</sup> David M. Gallagher, “Thomas Aquinas on Self-Love as the Basis for Love of Others”, *Acta Philosophica*, 8/1 (1999), pp. 23-44.

<sup>24</sup> Acerca del concepto de *omne agens agit propter finem* cfr. in particolare *Summa Contra Gentes*, l. III, c. 2, *titulus* e *Summa Theologiae* I-II, q. 94, a. 2, *respondeo*. Se vea también el reciente trabajo de Giuseppe Roccaro, *Un'altra cognitio. Iniziando da Tommaso d'Aquino*, in Ciatello, A. (ed.), *Il Campo della Metafisica*, Palermo University Press, Palermo, 2018, vol. 2, pp. 121-140.

<sup>25</sup> En este punto de nuestra investigación, la definición de *intelligere* corre el riesgo de seguir siendo equívoca. Para más claridad, debe entenderse en el sentido de *intus legere* y *cum-prendere*. También ellos, en cualquier caso, parecen referirse a una posterioridad cognitiva del entendimiento con respecto al amor. Para un encuadre general de la terminología tomista y su organización en el espacio de su producción, véase, por ejemplo, Pascuale Porro, P., *Tomás de Aquino. Un perfil histórico-filológico*, Fondo Editorial UCSS/Istituto Italiano di Cultura, Lima, 2018.

*passio, proprie quidem, secundum quod est in concupiscibili; communiter autem, et extenso nomine, secundum quod est in voluntate*<sup>26</sup>. El amor es una pasión, un “simple” efecto causado por un agente hacia un paciente, todo ello realizado en un plano inmanente. Además, el lado de la voluntad, en el que se basa gran parte del marco teórico que considera el amor como unos *aliqua signa ducens ad Deum*, se asocia al amor sólo *extenso nomine*, en sentido amplio y no en sentido propio. Aquí parece desaparecer cualquier posibilidad de trascender el plano inmanente del amor. De hecho, sugieren Anders Nygren<sup>27</sup> y Leslie Dewart<sup>28</sup>, el pensamiento del Aquinate sobre el amor es sencillamente incoherente y superficial, ya que pretende combinar la tradición griega y la fe cristiana, llegando a un resultado que no se ajusta a la filosofía y es contrario a los simples principios de la teología.

Por otro lado, Louis Bertrand Geiger<sup>29</sup> refuta idealmente tal posición, argumentando que es imposible negar que Tomás cometió un error sistemático al pensar en el amor, ya que era muy consciente de que el bien que surge del amor estaba conectado con el camino del *ordo amoris*. El mismo Galeazzi, al describir tal orden en el Aquinate, señala que, si no aceptáramos el *ordo amoris* como rector de las relaciones humanas, asistiríamos a una inversión de toda la ética y, secundariamente, a un amor siempre y para siempre inauténtico y perverso<sup>30</sup>. Casi como una continuación ideal de esta idea, Geiger retoma el discurso sobre el amor sugiriendo que es inteligible como parte del núcleo espiritual humano –como diría Scheler– sólo cuando hemos superado su asociación con los apetitos naturales, psíquicos y racionales. Este es indiscutiblemente el punto de partida de Tomás, pero el Aquinate, cuando piensa en el amor como entidad dinamizadora, va más allá y se refiere al amor como una ‘ob-ligación’ a abrirse al mundo y al otro. Y a este respecto, Tomás

<sup>26</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 26, a. 2, *respondeo*.

<sup>27</sup> Anders Nygren, *Agape and Eros*, SPCK, London, 1953

<sup>28</sup> Leslie Dewart, *The Future of Belief*, Herder&Herder, New York, 1966.

<sup>29</sup> L. B. Geiger, *Le Problème de l'amour chez Saint Thomas d'Aquin*, Institute d'Études Médiévales, Montréal, 1952.

<sup>30</sup> Se vea Umberto Galeazzi, *Pervertimento dell'etica. La via di San Tommaso*, Chorabooks, Hong Kong, 2019, en particular, p. 56.

indica claramente la dinámica y la ‘ob-ligación’ del amor: “omnis autem motus in aliquid, vel quies in aliquo, ex aliqua connaturalitate vel coaptatione procedit, quae pertinet ad rationem amoris”<sup>31</sup>. De ahí la discusión sobre el amor y los distintos tipos de amor *in ordine amoris*, que protagonizan las cuestiones 26, 27 y 28 de la *Summa Theologiae* I-II.

Sin embargo, el discurso de Tomás, en el plano psicológico, es decir, de la pura aprehensión, puede entrar realmente en aporía con el camino trazado por el amor presentado hasta ahora en esta contribución. Si el amor está relacionado principalmente con las pasiones y el sentimiento humano que se vuelve hacia algo y lo desea, entonces todo razonamiento sobre el *ordo amoris*, especialmente el teológico –el cuarto y último nivel de la interpretación teórica del amor– se vuelve eminentemente inconsistente. Sin embargo, Tomás abre una ventana a este cuarto nivel cuando señala que “sunt amici aestimat sua, amans videatur esse in amato, quasi idem factus amato. In quantum autem e converso vult et agit propter amicum sicut propter seipsum, quasi reputans amicum idem sibi, sic amatum est in amante”<sup>32</sup>. Las palabras de Tomás restituyen la importancia del amor no como forma de satisfacer un deseo, sino como criterio para establecer una relación que sea verdaderamente un “inter-cambio”, en el que la concupiscencia y la amistad parecen ser posteriores al mismo encuentro: no se quiere ni para uno mismo ni para los demás, sino para la voluntad de crear una auténtica relación interhumana. La auténtica relación amorosa, en palabras de Tomás, hace que el amado y el amante coexistan en el otro y generen casi una identidad, haciendo así indistinguibles a los miembros de la relación. Y esto subraya de manera decisiva que el amor es, efectivamente, una entidad dinamizadora, ya que el propio Tomás utiliza verbos dinámicos como *facere, velle y agere* en esta parte del discurso sobre el amor<sup>33</sup>. Además, Tomás advierte claramente

<sup>31</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 27, a. 4, *respondeo*.

<sup>32</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 28, a. 2, *respondeo*.

<sup>33</sup> Hay que recordar que la cuestión 28, que trata de los efectos del amor, se sitúa entre la búsqueda de las causas del amor y el discurso sobre el odio, que se opone al amor mismo. Parece representar, pues, la culminación del discurso del amor, como si Tomás, después de haber tratado ampliamente las pasiones y el amor y sus divisiones,

que “illa duo praecepta Decalogi, diliges dominum Deum tuum et diliges proximum tuum, sunt per se nota rationi humanae, vel per naturam vel per fidem”<sup>34</sup>. Transmitidos teológicamente como mandamientos del amor, permiten al hombre que los conoce, tanto por naturaleza como por fe, emprender la vida del amor. Una vida que le permite convertirse en *ens amans* no sólo en las relaciones inmanentes, sino también en las trascendentes con Dios. En efecto, Tomás va más allá de la descripción del *ordo amoris* inmanente e introduce, casi como un sombrero, la *caritas*, entendida como “perfectionem quadam amoris, in quantum id quod amatur magni pretii aestimatur, ut ipsum nomen designat”<sup>35</sup>.

Y, puesto que la *caritas* contiene en sí misma el aprecio de algo por considerarlo importante, se puede adelantar que el hombre, al buscar lo que le es más querido y le procura el mayor bien, se encuentra con la comprensión incontestable de que desea a Dios y llega así al nivel conclusivo del camino del *ordo amoris*. En efecto, “nihil potest quietare voluntatem hominis, nisi bonum universale [...] invenitur solum in Deo, quia omnis creatura habet bonitatem participatam [...]. In solo igitur Deo beatitudo hominis consistit”<sup>36</sup>. El hombre, por tanto, completaría su viaje y aprendería de verdad a amar. Como sugiere el mismo Jordan Olver<sup>37</sup>, este pasaje contiene en sí mismo dos ganancias decisivas: a) el reconocimiento de los planos inmanente y trascendente del amor, y b) la jerarquización ordenada entre estos planos, con el teológico que da al hombre –a través de la caridad– la felicidad (*beatitudo*),

quisiera recordar de nuevo su núcleo fundacional. Este aspecto abre una reflexión sobre la ordenación de los asuntos por parte de Tomás, que sin duda tiene la necesidad de crear una relación inseparable entre las pasiones y el amor, pero que no quite importancia al propio amor en su conducción siempre positiva hacia los demás. Sobre este aspecto, ver Jordan Olver, “Bonum Nostrum. Thomas Aquinas and the Love of Others”, *The Review of Metaphysics*, 70/4 (2017), pp. 663-694.

<sup>34</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 100, a. 3, ad 1.

<sup>35</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 26, a. 3, *respondeo*.

<sup>36</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 2, a. 8, *respondeo*.

<sup>37</sup> Jordan Olver, *ob. cit.*, pp. 663-694.

con el conocimiento de que vive del amor en esta tierra y puede aspirar al infinito y eterno a través de su *beatitudinem*.

Así, el amor es verdaderamente un *signum* que vivifica al hombre. Y esto es un hecho natural, ya que la ley divina dada al hombre en forma de ley natural le obliga, por una parte, a reconocer que el *ordo amoris* es la base de toda la vida humana y, por otra, a guiar a cada individuo en la búsqueda de una existencia que mire siempre al bien. Umberto Galeazzi condensa estas ideas en una propuesta muy acertada e incisiva: “ma l’uomo non può essere felice, non può realizzarsi pienamente, se non spezzando la gabbia del narcisismo e aprendosi all’altro da sé, nel compiacersi del bene e principalmente del Bene infinito, non manchevole, supera l’angustia della propria finitezza”<sup>38</sup>. No es posible, por tanto, evitar amar.

Sin embargo, precisamente a causa del libre albedrío humano y como se ha señalado en el primer párrafo, los que niegan el amor afirman el rechazo de la caridad y la búsqueda de Dios. Y esto lo sabe bien Tomás, que en la II-II de la *Summa Theologiae*, al trazar el camino del amor de la caridad, identifica los posibles vicios contrarios, señalando la guerra como una de las obras contrarias al *ordo amoris*. La opinión generalmente aceptada es que Tomás aceptó de buen grado la existencia de la guerra, y su nombre suele aparecer en las antologías que tratan el problema de la “guerra justa”, es decir, el tipo de guerra que –desde ciertas condiciones– es correcto combatir<sup>39</sup>. Sin embargo, señala Richard Miller<sup>40</sup>, este presupuesto no tiene en cuenta el entorno en el que vivía Tomás. Estaba acostumbrado a presenciar guerras libradas entre soldados, cara a cara, y, pensando en las relaciones entre estos

<sup>38</sup> Umberto Galeazzi, *Le passioni e l’amore* in Tommaso d’Aquino, *Le passioni e l’amore*, Milano, Bompiani, 2012, p. 34.

<sup>39</sup> Una de las antologías más utilizadas sobre el tema de la guerra justa y a la que se hace referencia en este sentido es Frederick H. Russell, *The Just War in the Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975.

<sup>40</sup> Richard Miller, “Aquinas and the Presumption against Killing and War”, *The Journal of Religion*, 82/2 (2002), pp. 173-204. Ver también CHENU, M.-D., *Toward Understanding Thomas Aquinas*, Chicago, Regnery, 1964.

hombres, ejerció la reflexión sobre cómo un conflicto como la guerra podía resolverse *cum iustitiam*. El Aquinate indicaría no solo las condiciones sobre cómo luchar uno contra el otro, sino la forma a través de la cual esto podría hacerse aceptable, para iniciar inmediatamente su resolución: “ut sit intentio bellantum recta: qua scilicet intenditur vel ut bonum promoveatur, vel ut malum vitetur”<sup>41</sup>. Parecería paradójico, pero la guerra así entendida entraría en el plano antropológico del segundo nivel del *ordo amoris*, en el que el hombre, encontrándose con el discernimiento de la realidad que tiene delante, se deja guiar por el amor y, pasando por la vida ética, procede hacia Dios. Por lo tanto, no se puede evitar el amor ni siquiera en este caso.

Y resuenan en la mente las palabras de Gregorio de Nisa, quien, analizando al hombre, escribió que “la belleza divina no brilla a través de la figura, sino que se contempla en una dicha indecible [...], y así es la naturaleza humana. Como no hay amor, todo el carácter de esta imagen se altera”<sup>42</sup>.

<sup>41</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 40, a. 1, *respondeo*. ¿Estaría Tomás, en los tiempos actuales, de acuerdo con la guerra de disuasión, nunca combatida en el campo de batalla, sino en las mesas de la diplomacia?

<sup>42</sup> Gregorio de Nisa, *L'uomo*, Città Nuova, Roma, 2000, pp. 37-38 (trad. al español, propia).

## **Johan Huizinga y lo agonal** **Entre la guerra medieval y la guerra contemporánea**

*José Antonio González Alcantud*

La relación entre juego y guerra en Johan Huizinga (1872-1945), quizás el mayor filósofo de la cultura medieval del siglo XX, se impone en su teoría, sobre todo en las dos obras de mayor trascendencia que dio a la luz: *El otoño en la Edad Media* (1919) y *Homo ludens* (1938). La figura misma de Huizinga, a pesar del éxito de estos libros, se nos escapa porque las primeras biografías no tienen una dimensión omnicomprendiva, intelectual, sino puramente cronológica, con noticias salpicadas de erudición, y algunos apuntes a los últimos años de su vida, cuya importancia se nos revela<sup>1</sup>. A las informaciones aportadas, en consecuencia, les falta contexto interpretativo, a nuestro juicio. Al ponerlas aquí en relación con su tiempo, queremos aportar un pequeño granito de arena a su comprensión. Huizinga nos intriga, tuvimos en nuestras manos un ejemplar de *Homo ludens*, editado en 1972, y leído en el 10 de abril de 1980, en el que habíamos anotado al final de la lectura un tajante, y hoy se nos antoja injusto: "...Demasiadas falacias, Huizinga...". Cuando terminaba de leer y subrayar algún libro –entonces los devoraba– anota en una frase mi sensación. ¿Por qué lo hice? Su explicación, probablemente de "lo agonal" aplicado al concepto de *homo ludens* no me había satisfecho.

Ello lo tuvimos presente cuando en 1992, publicamos nuestra propia obra sobre el juego, *Tractatus ludorum*<sup>2</sup>, apostando por una mirada más etnográfico-descriptiva, etnológico-comparativa e historicista. No estaba solo en aquel momento. Las críticas contemporáneas a Huizinga, si bien también a Roger Caillois, no se habían hecho esperar. El socio-antropólogo Jean Duvignaud, por ejemplo, ve más juego en diversos aspectos de la cultura de

<sup>1</sup> Kurt Köster, *Johan Huizinga, 1872-1945*, Oberursel, Verlag Europa, 1947, pp.63-68.

<sup>2</sup> José Antonio González Alcantud, *Tractatus Ludorum. Una antropológica del juego*, Barcelona, Anthropos, 1992.

lo que entiende han contemplado estos autores. Escribió en aquel entonces: “Sin duda, el área que delimitan las actividades lúdicas es más vasta y en todo caso más específica de la que les conceden Huizinga y Caillois; sin embargo, los aspectos que adopta esta experiencia sin duda son más diversos de lo que se cree”<sup>3</sup>. Pone el ejemplo del barroco, del libertinaje y de las máscaras, para extender el concepto de juego a otros ámbitos de la cultura humana.

A las dos obras citadas, *El otoño en la Edad Media* y *Homo ludens*, le son comunes varios conceptos, entre ellos el de *agon*, porque es el hilo conductor teórico por excelencia, pero también el de “nostalgia de la vida bella”, vinculado a la Edad Media, y “melancolía del tiempo presente”, relacionado con el curso de la Segunda Guerra Mundial. La relación entre la célebre teoría de Huizinga sobre lo agonal, incluyendo a la guerra, y su propia trayectoria personal, en relación con la Primera y Segunda Guerras Mundiales, que vivió y padeció, ha sido traída a colación en los últimos tiempos, y no soy, por lo tanto, ni el primero ni el último, en traerlo. No me cabe aducir ninguna originalidad al respecto, pero ahora debe ser revisitada al calor de los acontecimientos recientes y la actualización de lo belicoso.

En España Johan Huizinga tuvo una especial significación, ya que fue promovido desde la prestigiosa y referencial *Revista de Occidente* por José Ortega y Gasset, quien recogía y daba curso a todo lo que con el marchamo de organicismo, decadentismo y vitalismo procedía de la cultura centroeuropea. Huizinga no era una excepción, pues su obra, fue más de filosofía de la cultura que de historiador propiamente dicho, ya que no empleaba fuentes primarias ni ejercía como historiador de campo, conjugaba muy bien con las teorías la decadencia occidental que arrancaban en E. Gibbon y llegaban hasta O. Spengler<sup>4</sup>. Ateniéndonos a los criterios actuales, Johan Huizinga más que un historiador en el sentido lato del término operaba como un filósofo de la cultura, que infería teorías de los conceptos y alcances

<sup>3</sup> Jean Duvignaud, *El juego del juego*. México, FCE, 1982, p.24.

<sup>4</sup> Joseph Vogt, *El concepto de la Historia de Ranke a Toynbee*, Madrid, Guadarrama, 1971. Arthur Herman, *La idea de la decadencia en la historia occidental*, Barcelona, Ed. Andrés Bello, 1998.

puestos de manifiesto por la historiografía. Misma lógica en la cual se encontraba Ortega, y en general todos los intelectuales concernidos por el idealismo interpretativo. De hecho, Huizinga estaba relacionado con la perspectiva del Instituto Warburg, que pretendía hacer una historia global marcada por la visualidad.

Ortega acogerá la edición en *Revista de Occidente* de un capítulo de *El otoño de la Edad Media*, quizás el más significativo, sobre la vida bella en la Edad Media<sup>5</sup>. Y también la traducción completa del libro de Huizinga, de José Gaos en 1930, en la editorial de la misma revista. Amén de ello, en 1934, en plena República, Johan Huizinga pronuncia cuatro conferencias en la Universidad Internacional de Verano de Santander, que había sido creada como uno de los elementos estrella por la Junta de Ampliación de Estudios, donde se agrupaban bajo la tutela del Estado, los intelectuales más avanzados de España, desde Ramón Menéndez Pidal hasta Américo Castro, por solo citar los que tuviesen que ver con el objeto de estudio de la Edad Media, y con el círculo orteguiano. Allí señalará que el siglo XIX era el momento en el cual la Historia había comenzado a depurarse de la elocuencia, y a convertirse en una disciplina marcada por la criticidad<sup>6</sup>. Será la línea eminentemente de hermeneusis medievalista y civilizatoria que venía desarrollando el pensador holandés. Todo eso dicho en un país que intentaba superar los lastres del medievalismo ideologizado a través de la obra erudita de Menéndez Pidal, cuya candidatura al Nobel fue incluso promovida por Américo Castro.

La evolución del pensamiento de Huizinga, lo lleva en la época de escritura de *Homo ludens*, a enfatizar los aspectos críticos y hermenéuticos de la Historia. Es consciente de que su teoría rompe los moldes de la interpretación de su tiempo, y lo hace consciente de su papel de aguafiestas. Así lo expresa abiertamente en la obra sobre el juego:

<sup>5</sup> Johan Huizinga, “La nostalgia de una vida más bella”, *Revista de Occidente*, n. 84, Madrid, 1930, pp. 265-299.

<sup>6</sup> Johan Huizinga, Johan, *Sobre el estado actual de la ciencia histórica. Cuatro conferencias*. Madrid, *Revista de Occidente*, 1934.

“Puede ocurrir que estos aguafiestas compongan, por su parte, un nuevo equipo con nuevas reglas del juego. Precisamente el proscrito, el revolucionario, el miembro de sociedad secreta, el hereje, suelen ser extraordinariamente activos para la formación de grupos y lo hacen, casi siempre con alto grado de elemento lúdico”<sup>7</sup>.

Él mismo jugará ese rol en relación a la historiografía establecida, promoviendo el cruce entre arte, historia y “antropología”. En este contexto, el juego constituirá posiblemente la parte más lograda de la teoría de Huizinga en relación con la perspectiva warburguiana. Precisamente, dará primero un seminario sobre el juego en 1937 de los Países Bajos y luego otro en el Instituto Warburg<sup>8</sup>.

La hermeneusis histórica a la que aspira Huizinga la encuadra en una morfología que apunta a la “psicología de masas de la cultura”, lo cual conjuga con las pretensiones de Freud en *El malestar en la cultura* (1930), que respondiendo a las exigencias de aquel tiempo turbulento ve la luz coetáneamente<sup>9</sup>. Johan Huizinga señala en esa dirección, que “los grandes historiadores de la cultura han sido siempre, sin dejarse guiar por ningún programa consciente acerca de esto, morfólogos históricos: indagadores de las formas de vida, del pensamiento, de las costumbres, del arte, del saber”<sup>10</sup>. Añadiendo, un punto de vista “plástico”: “Cuando más plásticamente pintan estas formas, más logrado es su trabajo”. De esta forma infiere un concepto de historia que es sobre todo cultural:

“Nuestra definición circunscribe la materia de la Historia al pasado de la cultura que es exponente de ella. Da a entender así que todo

<sup>7</sup> Johan Huizinga, *Homo ludens*. Madrid, Alianza, Emecé, 1972 [1938], p.25.

<sup>8</sup> Alfons Puigarnau, “Johan Huizinga: globalizar es visualizar”. In: F. Sabaté (ed.). *L'Edat Mitjana: la primera globalització?* Lérida, Pagés editors, 2022, pp.255-267. Georges Didi-Huberman, *La imagen superviviente. Historia del Arte y tiempo de los fantasmas*, Madrid, Abada, 2009.

<sup>9</sup> Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*. Madrid, Alianza, 1979, 5ª [1930].

<sup>10</sup> Johan, Huizinga, *El concepto de historia*. México, FCE, 1980 [1946], p.61.

conocimiento de la verdad histórica se halla delimitado por una capacidad de asimilación que surge, a su vez, de la consideración de la historia. La historia misma y la conciencia histórica se convierten en parte integrante de la cultura; sujeto y objeto se reconocen aquí en su mutua condicionalidad”<sup>11</sup>.

Una cultura que tiene un alto significado como “civilización”. La teoría de las civilizaciones estaba muy en boga en su tiempo, y había surgido de la mano en el caso francés de la escuela de la revista *Annales*. Lucien Febvre y Marcel Mauss, promotores del grupo en los años treinta extendieron dicho concepto a otros países y culturas, si bien constataron que “un hecho es incontestable: ‘civilización’ es, en la lengua francesa, una palabra de creación y de uso reciente”, que comenzaría con el *Essai sur les Moeurs* de Voltaire, en el siglo XVIII<sup>12</sup>. El debate temprano sobre el “choque de civilizaciones” llegaría hasta otro medievalista belga Henri Pirenne, con su *Mahoma y Carlomagno* (1937)<sup>13</sup>, aunque Huizinga no contemplaba en su horizonte ese choque, y consideraba irrelevantes “Oriente” y “Occidente”<sup>14</sup>. Este hecho es que confiere a la obra de Huizinga una gran actualidad, puesto que la mayor parte de la historiografía contemporánea ha subrayado los préstamos culturales, tanto en el mundo antiguo como en el medieval<sup>15</sup>.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 97.

<sup>12</sup> Lucien Febvre, “Civilisations. Évolution d’un mot et d’un groupe d’idées”, en L. Febvre, M. Mauss, E. Tonnelat, A. Niceforo, L. Weber, *Civilisation. Le mot et l’idée*, París, La Renaissance du Livre, 1930, p. 6.

<sup>13</sup> Henri Pirenne, *Mahoma y Carlomagno*, Madrid, Alianza, 1981 [1937]. Andrew C. Hess, *The Forgotten Frontier. A History of the Sixteenth-Century Iberio-African Frontier*, Chicago, The University of Chicago Press, 1978.

<sup>14</sup> Johan Huizinga, *En los albores de la paz. Estudio sobre las posibilidades para el restablecimiento de nuestra civilización*, Barcelona, Los Libros de Nuestro Tiempo, 1946, pp. 23-28.

<sup>15</sup> Philippe Sénac, *Charlemagne et Mahomet en Espagne (VIIIe-IXe siècles)*, París, Gallimard, 2015. Martin Bernal, *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*. Londres, Vintage, 1987.

Empero, volviendo al contexto propiamente dicho de la obra de Huizinga, debemos tener presente cómo otro miembro de su generación trató el tema de la sacralidad de la guerra. Nos referimos a Ernst Kantorowicz (1895-1963), también medievalista, que recién terminada la Segunda Guerra Mundial, y ya fallecido Huizinga, impartió una conferencia ante la American Historical Association el 29 de diciembre de 1949, en la cual se preguntaba por la pertinencia de la opinión esgrimida por el cardenal Mercier, primado de los católicos belgas, el cual en 1914, respondiendo a la lógica del ultrapatriotismo, identificó la muerte en acto de servicio por la patria, y la muerte de los mártires del catolicismo. Otros prelados, en desacuerdo con la carta pastoral *Patriotisme et Endurance* de Mercier, le replicaron. El asunto le sirve a Kantorowicz, refugiado entonces en Estados Unidos, como consecuencia de la guerra mundial, para reflexionar sobre el sentido de morir por la patria. Para Kantorowicz, el morir por la patria estuvo asociado hasta el siglo XIV a la muerte en defensa del lugar de nacimiento; no había lugar a la identificación con un Estado superior. Con la crisis de las investiduras, en el siglo XI, la Iglesia adoptó la idea de *corpus mysticum*, eximiéndose como institución de identificarse con las emergentes patrias más genéricas. La diferenciación entre martirio y muerte por la patria se hizo de esta forma visible. De aquí que la opinión contemporánea esbozada por el cardenal Mercier resultase de todo punto abusiva, ante la propia mentalidad de la jerarquía católica por más nacionalista que esta fuese<sup>16</sup>. La Iglesia cristiana y católica se vio eximida de esta forma de una relación directa con el patriotismo. No así algunos imanes turco-otomanos que, aliados con Alemania, habían convertido la Gran Guerra en una *yihad* o guerra santa islámica. Acaso el tema para los países del mundo cultural cristianos basculó en torno al honor. Los medievalistas de la escuela de los *Annales*, como Lucien Febvre, en el curso de 1942, en plena guerra mundial le preocupó el tema del honor, como sustitutivo de la idea de guerra religiosa<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> Ernest Kantorowicz, “Mourir pour la patrie (Pro Patria Mori) dans la pensée politique médiévale”, Kantorowicz, E., *Mourir pour la patrie*, París, PUF, 1984, p. 129.

<sup>17</sup> Lucien Febvre, *Honneur et Patrie*. París, Perrin, 1996. Edición TH. Charmasson y B. Mazon.

La decepción ocasionada por el curso de la Primera Guerra Mundial, enquistada en las trincheras es perceptible en los jóvenes combatientes que acudieron entusiasmados a la llama de la redención social y política a través de la guerra, como fueron el escritor Guillaume Apollinaire, el escultor Henri Gaudier-Brezska, o el poeta y místico Ernest Psichari, entre una pléyade de europeos de toda condición. Uno de ellos, Ernest Jünger, expone su decepción en su diario de batalla: “¿Qué era lo que estaba sucediendo? La Guerra había enseñado sus garras y se había quitado la máscara amable. Qué enigmático, el enemigo, en aquel ser envuelto en el misterio, lleno de perfidia, que quedaba por algún lugar allá atrás. Era tan fuerte la impresión producida por aquel acontecimiento –un acontecimiento que quedaba enteramente fuera del campo de la experiencia– que resultaba difícil entender lo que estaba pasando. Era como la aparición de un fantasma en pleno mediodía luminoso”<sup>18</sup>. El sonambulismo de los combatientes fue un hecho perceptible a lo largo de todo el conflicto, una vez pasados los primeros momentos de euforia<sup>19</sup>. Sonambulismo que sólo hallaba consuelo en una teoría más estructural, y menos agonística del conflicto militar, como la del filonazi Carl Schmitt, que hace imperativa para la política y para la guerra modernas la noción de “enemigo”<sup>20</sup>.

Una primera lectura nos podía haber conducido hacia una concepción conservadora en exceso de Huizinga, como buena parte de los medievalistas de su tiempo. El texto más revelador de Huizinga es *El otoño de la Edad Media*, publicado, como dijimos, en 1919, y que recogía implícitamente su experiencia de la Primera Guerra Mundial, interpretaba en su decepción como el episodio final de la guerra de caballeros, la cual identificaba con el período bajomedieval. Se ha hablado a este propósito de una estetización del *pathos* medieval<sup>21</sup>, lo cual concuerda con ese deseo de explicación antropológica, de

<sup>18</sup> Ernest Jünger, *Tempestades de acero*, Barcelona, Tusquest, 1998 [1920], p. 7.

<sup>19</sup> Christopher Clark, *Les somnambules. Été 1914. Comment l'Europe a marché vers la guerre*, París, Flammarion, 2015.

<sup>20</sup> Carl Schmitt, *La notion de politique. Théorie du partisan*, París, Flammarion, 1992.

<sup>21</sup> María Cristina Ríos Espinosa, “Johan Huizinga (1872-1945). Ideal caballeresco, juego y cultura”, *Casa del tiempo*, vol. 1 N. 9, 2009, p. 73.

hermeneusis histórica que sigue la escuela de Warburg. Huizinga somete a una búsqueda a través de la belleza de la vida medieval a todos los fenómenos incluida la guerra, que aparece lejos de la perspectiva de la guerra medieval como plaga. La cinematografía de su tiempo expuso la decepción de esta guerra en la película dirigida por Jean Renoir *La Gran Ilusión*, de 1937, al tema de la guerra caballerescas enfrentada al mundo moderno, presente en las figuras de los dos oficiales combatientes que aun siendo enemigos se tienen el respeto propio de los aristócratas de otros tiempos.

En principio el ideal guerrero, del cual está decepcionado, tras la Gran Guerra, se encarna en la caballería, que para Huizinga posee estos elementos:

“Como ideal de una vida bella tiene el ideal caballeresco un carácter muy peculiar. Por su esencia es un ideal estético, hecho de fantasía multicolor y sentimentalidad elevada. Pero quiere ser un ideal moral, y el pensamiento medieval sólo podía concederle un puesto noble poniéndolo como ideal de vida en relación con la piedad y la virtud. Pero en esta función ética fracasa siempre la caballería, que es arrastrada hacia abajo por su origen pecaminoso. Pues el núcleo del ideal sigue siendo la soberbia embellecida”<sup>22</sup>.

Al final de la Edad Media el ideal de la vida bella del cual era expresión la guerra como depositaria de los sentimientos estéticos de aquella humanidad que la concebiría, según Huizinga, como parte de un juego, del juego de la cultura. No obstante, al final en el otoño de la Edad Media, el asunto ya tiene un cierto sabor a hiel:

“Esto podría haberlo dicho tan bien un soldado moderno como un caballero del siglo XV. No tiene nada que ver con el ideal caballeresco en sí. Reproduce el fondo sentimental del puro espíritu guerrero: el

<sup>22</sup> Johan Huizinga, *El otoño de la Edad Media. Estudios sobre la forma de la vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia*, Madrid, Alianza, 1989 [1919], pp. 95-96.

trémulo salir del estrecho egoísmo a la excitación del peligro de muerte, la honda emoción por la valentía del camarada, la alegría de la lealtad y de la abnegación. Esta primitiva excitación ascética es la base sobre la cual se construyó con el ideal caballeresco una noble fantasía de perfección viril, estrechamente emparentada con la *kalokagathia* griega, una esforzada aspiración a una vida bella, enérgico motus de una serie de siglos... y también máscara tras de la cual podía ocultarse un mundo de codicia y de violencia”<sup>23</sup>.

A pesar de lo cual, Huizinga deja constancia de la supremacía del *ludus*, siendo consecuente con el vitalismo filosófico. Tengamos presente las primeras palabras que Huizinga consagra en *Homo ludens* al juego, poniéndolo por delante de la humanidad: “El juego es más viejo que la cultura”. Para añadir acto seguido: “Con toda seguridad podemos decir que la civilización humana no ha añadido ninguna característica esencial al concepto de juego”<sup>24</sup>. Sitúa Huizinga, de esta guisa, al juego en el medio de la suprarrealidad:

“La existencia del juego corrobora constantemente, y en el sentido más alto, el carácter supra-lógico de nuestra situación en el cosmos. Los animales pueden jugar y son, por lo tanto, algo más que cosas mecánicas. Nosotros jugamos y sabemos que jugamos; somos, por tanto, algo más que meros seres de razón, puesto que el juego es irracional”<sup>25</sup>.

El juego y lo estético viven en una misma pulsión, además: “El juego, decíamos, propende a ser bello. El factor estético es, acaso, idéntico al impulso de crear una forma ordenada que anima al juego en todas sus figuras”<sup>26</sup>. Y de allí arriba finalmente a la idea de lo agonal:

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 106.

<sup>24</sup> Huizinga, *ob.cit.* 1972, p. 11.

<sup>25</sup> *Ibidem*, pp. 14-15.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 23.

“El *agon*, en el mundo griego, o en cualquier otra parte donde se haya presentado, muestra todas las características formales del juego y pertenece, en virtud de su función, más que nada al dominio de la fiesta, es decir, a la esfera del juego. Es imposible separar la competición, como función cultural, de la triple unión entre juego, fiesta y acción sacra”<sup>27</sup>.

La competición agonal se convertía de esta guisa en una característica nuclear de las culturas premodernas. Su concepción de la guerra como expresión del juego agonístico en el mundo medieval se desenvuelve en los siguientes parámetros, que la humanizaban:

“Hasta hace poco la guerra podía ser considerada en el aspecto de una función cultural, puesto que una comunidad reconocía a otra como humana y con derechos y pretensiones a ser tratada humanamente, y se separaba claramente y de manera expresa –mediante una declaración– la guerra de la paz, por un lado, y de la violencia criminal, por otro”<sup>28</sup>.

La guerra en este mundo otoñal, en tránsito inmediato al Renacimiento, se presenta a través del torneo, en todo agonístico que conduce hacia lo bello, hacia el ideal de vida caballeresco, que está contrapesado por la ironía, la misma que luego Mijáil Bajtín explicitaría al estudiar no la aristocracia sino el pueblo llano. Escribe Huizinga:

“La Edad Media es uno de esos períodos terminales, en que la vida cultural de los altos círculos sociales se ha convertido casi íntegramente en un juego de sociedad. La realidad es áspera, dura y cruel; por ende, se la somete al bello sueño del ideal caballeresco y se edifica sobre éste el juego de la vida. Se juega bajo la máscara de Lanzarote. Reina una enorme insinceridad consigo mismo, cuya detonante falsedad sólo puede ser soportada gracias a que hay una leve ironía que salpica la

<sup>27</sup> *Ibíd.*, p. 46.

<sup>28</sup> *Ibíd.*, p. 110.

mentira dicha a sí propio. En toda la cultura caballeresca del siglo XV impera un equilibrio inestable entre la gravedad sentimental y una ligera ironía. Todos estos conceptos caballerescos de honor, fidelidad y noble amor, son tratados con perfecta seriedad; pero, de cuando en cuando, hay un momento en que la risa descompone el gesto rígido”<sup>29</sup>.

Así lo contemplaría también Caillois, quien al añadir el “vértigo” al agonismo, acotaba la guerra caballeresca, y el torneo en particular, a un tiempo y un espacio limitados, que la acercaban al teatro: “Algunos golpes están prohibidos. No se ataca a un enemigo desarmado o desprevenido. Además, no se busca ni la muerte ni el aniquilamiento del adversario. No se desea sino la aceptación de la derrota”<sup>30</sup>. Triunfo de la teatralidad, pues. La guerra caballeresca, por lo demás, la presentó más adelante, ya en nuestro tiempo, Georges Duby, como la herencia de un tiempo periclitado, a través de la figura de Guillermo el Mariscal<sup>31</sup>. Y como él mismo estudió, a principios del siglo XIII, la guerra ya estaba cambiando de aspecto y convirtiéndose en una plaga sin caballerosidad alguna<sup>32</sup>. Cabe concluir que la guerra caballeresca, con su epifanía de torneos fue sólo cuestión del momento y circunstancial. Pero el mito permaneció y llegó hasta Huizinga, que la había propuesto como paradigma del *homo ludens*.

Huizinga, frente a ese mundo medieval embellecido por el juego, que ha ocupado sus días de filósofo de la cultura, muestra los signos del desencanto en su visión de la guerra contemporánea comparada con la guerra agonal en *homo ludens* en estos términos:

“Si calificamos la guerra agonal y sacra de arcaica, no queremos dar a entender que, en la cultura primitiva, todas las luchas transcurrieron en forma de una competición regulada, ni tampoco que el elemento agonal

<sup>29</sup> Huizinga, ob.cit.1989, p. 111.

<sup>30</sup> Rogere Caillois, *La cuesta de la guerra*, México, FCE, 1974, p. 31.

<sup>31</sup> Georges Duby, *Guillermo el mariscal*. Madrid, Alianza, 1985.

<sup>32</sup> Georges Duby, *El domingo de Bouvines*. Madrid, Alianza, 1988.

no tenga ya un ideal humano que el elemento no tenga un lugar alguno en la guerra moderna”<sup>33</sup>.

En esta mirada late la desilusión, que portaba la mencionada obra cinematográfica *La Gran Ilusión* de Jean Renoir. Veinte años después, en 1956, Stanley Kubrick, volverá sobre el tema, pero de manera descarnada, a la guerra de trincheras, en el filme *Senderos de gloria*. El *shock* provocado por la Gran Guerra perduraba.

La conclusión de Johan Huizinga es tajante a raíz de observar vivencialmente las guerras contemporáneas: “La teoría de la guerra total ha renunciado al último resto de lo lúdico en la guerra y, con ello, a la cultura, al derecho y a la humanidad en general”. En cierta forma en Huizinga opera la “nostalgia”, es decir la conciencia de la pérdida. Se ha señalado oportunamente que la nostalgia surge de la conciencia plena de que “el tiempo es literalmente irreversible”<sup>34</sup>.

Huizinga, en la escena final de su vida, será detenido y confinado por los nazis durante la ocupación de los Países Bajos: Su último libro, escrito sin el apoyo bibliográfico que es habitual en un erudito de su calibre, posee el perfume de la reclusión, que indica al principio:

“He tenido que escribir este libro sin que pudiera disponer de mi biblioteca particular y en una época en que me habría sido negada la asistencia oficial a las bibliotecas públicas, debido a la dificultad que experimento para moverme y a la debilidad de mi vista. Por eso reviste mi obra un carácter más o menos improvisado: está escrita en casa. No ofrece ningún nuevo hallazgo ni conclusión profunda alguna; trata de cosas elementales”<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> Huizinga, ob.cit.1972, p. 121.

<sup>34</sup> Vladimir Jankélévitch, *L'irréversible et la nostalgie*, París, Flammarion, 2011 [1974], p. 15.

<sup>35</sup> Huizinga, ob.cit, 1946, p.5.

Si estas son las condiciones de producción del volumen, lo es igualmente el ambiente general en el que se asienta: “Al acercarse el término de esta guerra, cuando el agotamiento imponga al vencido la confesión de su derrota [...] ¿vislumbrará nuestra civilización una posibilidad de restablecimiento?”, se pregunta melancólicamente<sup>36</sup>. Se contesta a sí mismo:

“Porque, sin duda alguna, este siglo, el más amargo de todos, se acerca a su mitad sumido en una sin par agonía; nuestra época está marcada por la decadencia acelerada de la civilización que amenaza aniquilarse en la catástrofe [...] Las páginas que siguen contienen una conclusión: las condiciones de semejante renacimiento sólo se darán provisionalmente en muy escasa medida y, por consiguiente, las posibilidades de restablecimiento de la civilización parecen desesperadamente mínimas. Sin embargo, no abandonemos la esperanza ni la voluntad de un mejoramiento: ésta debe ser nuestra consigna”<sup>37</sup>.

Su pesimismo, sin embargo, no está trufado en ningún momento por el fatalismo, tan propio de aquellas culturas que han entrado en colapso tras una catástrofe humana o natural. Escribe:

“Las palabras *noodlot*, *destiny*, *sort*, *fatalité*, *Schicksal*, están totalmente desprovistas de sentido, no sólo desde el punto de la idea cristiana que subordina su alcance a la noción del designio divino, sino también para el pensamiento moderno en general. Únicamente una conciencia religiosa puramente pagana les confiere verdadera significación: tal ocurre con la *moirá* y el *anagké* de los griegos [...] Carece de fundamento razonable afirmar que las guerras –ya sean las grandes guerras de este siglo o las del pasado– tenían que desarrollarse de este

<sup>36</sup> *Ibíd.*, p.7.

<sup>37</sup> *Ibíd.*, p.7.

modo, y que las potencias de esta tierra estaban condenadas a enfrentarse para su ruina y para la ruina de la civilización”<sup>38</sup>.

La pregunta de Huizinga va dirigida al destino de la civilización, palabra y concepto que interroga. Enfatiza el sentido de civilización: “La necesidad de ‘objetivar’ una civilización, de verla como una esencia real, como un todo histórico, no cesa de atenazarnos; pero no obstante permanece siempre insatisfecha a causa de los límites de nuestra facultad de pensamiento y de expresión”<sup>39</sup>. La expresión más alta de esa civilización insalvable por su plasticidad conceptual sería la democracia, a cuyo combate se ha unido nuestro medievalista. Aunque es partidario de emplear el término de isonomía, es decir de igualdad ante las leyes, acaba aceptando el de democracia: “Democracia, sin embargo, ha triunfado y, por consiguiente, nos vemos forzados a estimar esta palabra en la medida en que la idea por ella expresada es digna de ello. Esta idea encarna el más alto ideal político concebido por los pueblos más altamente civilizados”<sup>40</sup>.

En su comentario a la aparición del libro, Lucien Febvre, otro intelectual resistente en el medio de la Segunda Guerra Mundial, dirá estas escueta y reveladoras palabras:

“Dans le petit livre qui paraît sous ce titre: À l’aube de la Paix, on goûtera la sérénité avec laquelle ce grand historien que fut Huizinga – exilé de chez lui par l’Ennemi, celui qu’il n’est pas nécessaire de désigner autrement pour que tous le reconnaissent– a voulu formuler et traiter, avant de mourir, le problème capital que posé en effet la seconde guerre mondiale”<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p.9.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p.24.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p.162.

<sup>41</sup> Lucien Febvre, “Huizinga, À l’aube de la paix”, *Annales. Economies, sociétés, civilisations*, 3<sup>e</sup> año, n. 2, Paris, 1948, p.246.

En consecuencia, hoy podemos leer la aportación al entendimiento de la guerra agonística, no solo la medieval, sino la de su propio tiempo, las dos guerras mundiales, como una aportación similar a la de Marc Bloch, también medievalista, en su célebre texto sobre lo que estaba pasando en su país cuando él se integraba en la resistencia<sup>42</sup>. Es decir, como una reflexión sobre el hombre que juega y obtiene, en el vértigo mortal, el sentido y drama de su existencia.

<sup>42</sup> Marc Bloch, *L'étrange défaite. Témoignane écrit en 1940*. París, Gallimard, edición S. Hoffmann.



## **Capítulo 5**

### **La diversidad de juegos en el medioevo**



## Erótica del ajedrez (siglos XII-XIV)

Juan Manuel Escourido



Alfonso X, *Libro de axedrez*,  
(Sevilla, 1283)  
Ms. T-I-6, RBME, f. 48a.



Julian Wasser, *Duchamp Playing  
Chess With a nude (Eve Babitz)*,  
Museo de Arte de Pasadena, 1963

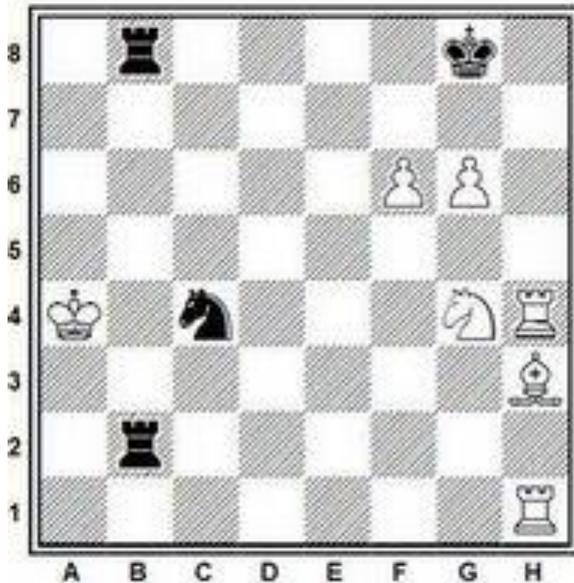
### I. Ella juega mejor

Lo primero que vemos es sexismo: en la iluminación, una mujer escotada de vestido transparente junto a un rey con túnica tupida, capiello y manto orlado, que parece tocarle un seno<sup>1</sup>; en la fotografía, una mujer desnuda junto a un rey del arte de su época, enteramente vestido a la manera de su época. La dialéctica subyacente a la diferencia sexual se declina en las connotaciones usuales del pensamiento platónico y cartesiano sobre el cuerpo: por un lado, la desnuda naturaleza a dominar; por el otro, el vestido artificio cuya tarea es

<sup>1</sup> La parte donde la mano de Alfonso X y la teta de la mujer entrarían en contacto ha sido raspada. Es la única raspadura del códice.

la dominación. Parece que de la Sevilla de 1283 y la Pasadena de 1963 recibimos el mismo mensaje: la mujer joven –mora como delatan su depilación, las sankas y la aleña, o una veinteañera Eve Babitz– se identifica con el animal, su cuerpo desnudo con la naturaleza. Si lo femenino es la naturaleza desnuda, el animal, lo masculino es el artificio vestido, el hombre, el ser humano universal destinado a la dominación de lo salvaje, desnudo y natural –un Alfonso X de apariencia juvenil pero ya en sus últimos años cuando se compila el manuscrito y un Marcel Duchamp octogenario. Pero, además de la evidente misoginia, ¿hay otra interpretación de estas imágenes? ¿Dicen algo que no sea discriminación y patriarcado multiseccular? ¿Pueden ser inscritas en una tradición simbólica? Y, de ser así, ¿cuáles serían las líneas maestras de una lectura de la erótica del ajedrez, cuáles sus parámetros?

La respuesta corta a esta inquietud comienza con la posición de Dilaram. En este ‘juego departido’, sintagma alfonsí que castellaniza el árabe *mansubat*, el rey blanco está en apuros, encara un jaque mate inminente.



Dilaram, cuyo nombre significa ‘fácil corazón’, teme por su futuro en esta posición. Su amado la ha apostado; si pierden blancas, ella será propiedad del jugador de negras. Parece difícil defenderse de los fatídicos Ta2 ++ o Ta8++. Entonces Dilaram, ‘fácil corazón’, habla: “Señor, sacrifica tus torres y salva a tu dama”. La secuencia que señala con esa frase, y que su amado ve y juega, es la siguiente: 1. Th8+ Rxh8, 2. Af5+ (antes del siglo XV el alfil, alférez, podía desplazarse solo dos escaques y saltar sobre otras piezas) Rg8, 3. Th8+ Rxh8, 4.g7+ Rg8, 5.Ch6++<sup>2</sup>. Dos elementos de la erótica del ajedrez aparecen ya en esta historia inaugural: la mayor habilidad femenina para el juego y su estado como objeto de apuesta que nunca llega a ser entregada.

Ambos elementos son centrales en el *Salomón y Marcolfo* en alto alemán y en el *Huón de Burdeos* francés. El *Salomón*, en circulación a finales del siglo XII y que sobrevive en manuscritos e impresos de finales de los siglos XV y XVI, está basado en el *Dialogus Salomonis et Marcolfi*, recopilación latina de origen incierto y de gran importancia para el folclorismo y la paremiología romances<sup>3</sup>. El *dialogus* del título señala la prominencia en el texto de los

<sup>2</sup> Ochenta y nueve de los ciento tres juegos departidos alfonsíes provienen de fuentes árabes, especialmente de los *Kitab Ash-Shatranj* (Libro de ajedrez) de Al-Suli y de Al-Adli. Hasta el estudio de Ricardo Calvo se aceptaban tres variantes del problema de Dilaram en el *Libro de Acedrex* alfonsí, las 54, 57 y 90. Ricardo Calvo añade tres más, las 46, 92 y 100. Véase H. J. R. Murray, *A History of Chess*, Oxford, Clarendon Press, 1913, pp. 169-181; y Ricardo Calvo, “El libro de los juegos de Alfonso X el Sabio”, en Alfonso El Sabio, *Libros de ajedrez, dados e tablas*, Patrimonio Nacional, Vicent García Editores y Ediciones Poniente, Madrid y Valencia, 1987, p. 207.

<sup>3</sup> Lo edita A. Karnein, *Salomon et Marcolphus/ Salman und Morolf*, Berlín Niemeyer, 1979. Bajo la designación *Spielmannsepik* se agrupan cinco poemas épicos escritos en alto alemán medio que no pertenecen ni a la leyenda heroica, ni a la épica cortesana ni a la religiosa, aunque su temática y sus contenidos estén relacionados. Son el *König Rother*, el *Herzog Ernst*, el *St. Oswald*, el *Orendel*, y el *Salman und Morolf*. Véase W. J. Schröder, *Spielmannsepik*, Metzler, Stuttgart, 1967, p. 87-93. Sobre la importancia del *Dialogus* para la tradición romance, E. Schulze-Busacker, “La constitution des recueils de proverbes et de sentences dans l’Antiquité tardive et le Moyen Âge”, en

intercambios entre Salomón y Marcolfo, donde en guisa de debate se ponen en obra las voces de rey y bufón, del sabio imperfecto y el tonto inteligente, del profeta y el blasfemo, del noble más insigne y el más humilde canalla, incluso del conservador y el revolucionario. Durante el diálogo, Salomón ofrece indicaciones morales sabias; en respuesta, Marcolfo, mediante refranes populares o pseudo-proverbios, subvierte los aforismos sentenciosos del rey sabio de manera indecente, los responde de manera intrascendente o los contradice<sup>4</sup>.

Durante el período previo a su fijación escrita, el poema se difunde extraordinariamente en el imaginario popular, como prueban sus numerosas versiones en alemán, inglés y, sobre todo, francés<sup>5</sup>. En su versión en alto alemán, el *Salman und Morolf*, la historia cuenta cómo el rey Salomón de Jerusalén, cuyo poder se extiende sobre todo el mundo cristiano, secuestra a la princesa india Salame y la bautiza. El padre de la princesa, enfurecido, apoya la determinación de otro rey pagano, Fore, para que solicite un consejo de matrimonio, en donde se decide que la princesa será recuperada y esposada con él. La misión de Fore conduce a una batalla de cinco días contra Salomón, al término de la cual Fore es apresado. ¿Qué hacer con él? Marcolfo desea que el osado pagano sea ejecutado. Pero Salomón tiene otra idea: para probar la fidelidad de Salame, la encierra junto a Fore con el cometido de vigilarlo. Sin embargo, las cosas no salen como Salomón deseaba. Durante el encierro, Fore consigue ganarse el amor de Salame utilizando un anillo mágico y escapa de

*La transmission des savoirs au Moyen Âge et à la Renaissance*, Vol 1, Pierre Nobel (ed.), Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, pp. 269-273.

<sup>4</sup> El *Dialogus* latino ha sido editado por primera vez en lengua moderna por J. M. Ziolkowski, *Solomon and Marcolf*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2008.

<sup>5</sup> Sobre las traducciones, Q. Marini, “La dissacrazione come strumento di affermazione ideologica. Una lettura del “Dialogo di Salomone e Marcolfo”, en *Studi Medievali*, 28, 1987. Una lista exhaustiva de los títulos que ha recibido el texto latino en E. Schönbrunn-Kölb, “Markolf in den mittelalterlichen Salomondichtungen und in deutscher Wortgeographie,” *Zeitschrift für Mundartforschung*, 25 (1957), pp. 100-102.

prisión. Seis meses después, según Wilkenman, “[Fore] sends a minstrel to Salame with a magic herb”<sup>6</sup> y según Andersson “[Fore] returns in the guise of a minstrel with an herb”<sup>7</sup>. Sea como fuere, tras ingerir la hierba mágica, la princesa parece muerta. Marcolfo, no obstante, sospecha, así que decide verter plomo hirviendo sobre la mano de Salame, que bajo el efecto de la hierba no reacciona. Tres días después, la princesa adormecida es raptada por Fore –según Andersson– o por su trovador enviado –según Wilkenman–. Marcolfo será el encargado de su rescate en forma de nuevo rapto. Disfrazado de judío viaja al reino de Fore, donde Salame vive con su nuevo amante. Localiza a la princesa y la reta a una partida de ajedrez. Dice tener problemas de dinero y estar preparado para apostar treinta marcos de oro aunque, en realidad, admite, lo que desea es ganarla a Salame, la dama más bella de la corte. Salame, que no reconoce a Marcolfo pero entiende que Marcolfo tampoco la ha reconocido a ella, confiada, se apuesta a sí misma. Mientras la partida es favorable a la princesa, Marcolfo nota cómo la luz solar atraviesa su mano enguantada. Reconociéndola y sabiendo de su debilidad por la riqueza y los anillos de oro, distrae a la dama con un espléndido anillo como había hecho Fore. Salame desvía su atención hacia el anillo, la partida se le tuerce. Cuando Marcolfo está a punto de ganar, Salame se percató de quién es y lo hace arrestar.

El mismo motivo aparece en el *Huón de Burdeos*, donde también la dama es la apuesta que, aunque superior en pericia para el ajedrez, pierde la partida cuando el hombre tienta sus bajas pasiones. En este cantar, puesto por escrito alrededor de 1260, Huón, uno de los doce pares de Carlomagno, es enviado en exilio a Babilonia por haber matado a Charlot, primogénito del rey, en una trifulca provocada por la víctima en la que Huón no sabía de quién se defendía. Carlomagno no se anda con chiquitas: si Huón desea recuperar su favor, su misión consiste en viajar a la corte del emir, Gaudisse, y decapitar al primer sarraceno que encuentre; encontrar a la hija del emir, Esclarmonde, y besarla tres veces públicamente; presentar al emir y su corte la orden del rey de

<sup>6</sup> J. H. Wilkenmann, “Salman and Morolf”, en VV. AA., *A Dictionary of Medieval Heroes*, Nueva York, Boydell & Brewes, 2000, p. 243.

<sup>7</sup> T. M. Andersson, *A Preface to the Nibelungenlied*, Stanford University Press, Stanford, 1987, pp. 69-71.

Francia de convertirse en sus vasallos; y arrancarle al emir el mostacho y cuatro molares, que aportará como prueba a su vuelta junto a la cabeza del decapitado que se encontró al llegar a Babilonia.

En un descanso del viaje, Huón se disfraza de sirviente de trovador en la corte de Yvorin, hermano de Gaudisse. Éste, a la vista de un sirviente tan corpulento, recomienda al trovador que lo acompaña no confiar en él, y se extraña de que Huón no haya encontrado ocupación mejor. Movido por la curiosidad, le pregunta qué sabe hacer. Huón enumera sus habilidades. Entre ellas, “*jouer mieux que personne aux dés et aux échecs*”<sup>8</sup>. Entonces el emir lo detiene. Quiere probarlo al tablero: si gana contra su hija, de “*grande beauté et qui sait ce jeu à merveille*” ya que “*jamais homme n’a pu la mater*”, se le entregará; si pierde, Huón será decapitado. La frase “*jamais homme n’a pu la mater*” se refiere a la superioridad ajedrecística de la princesa y a su virginidad. La anfibología se refuerza con las palabras de ella, que vinculan el mate a la belleza de Huón: “*Quelle folie est celle de mon père; par le Dieu que j’adore! Je ne serai jamais cause de la mort d’un si bel homme: plutôt me laisser mater*”. Pero ella es realmente una gran jugadora. A pesar de su determinación a dejarse dar mate, la partida se le pone de cara. Yvorin se regocija. Su hija, apesadumbrada, anima a Huón a concentrarse en la partida, le recuerda que su cabeza está en juego. Y poco después ella la pierde. Distraída por la belleza de Huón, su posición favorable se tuerce. La partida cambia; Huón domina ahora. Sin embargo, el franco no desea a la princesa, sino llegar a Babilonia para, una vez allí, satisfacer a su rey. Prefiere no dar mate en una posición claramente favorable. Yvorin, enfurecido, reprocha a su hija el nefasto juego que ha mostrado en los últimos movimientos, la manera en que ha perdido la ventaja que tenía. Huón propone romper el trato, para que ella vuelva a su estancia y él continúe su camino. Yvorin consiente a condición de que Huón acepte cien marcos de plata. Ambos quedan satisfechos. La princesa abandona la sala despechada, iracunda, exclamando a gritos: “Que

<sup>8</sup> Cito por la edición de F. Guessard y C. Grandmaison, *Huon de Bordeaux; Chanson de geste. Publiée pour la première fois d’après les Manuscrits de Tours, de Paris, et de Turin*, F. Vieweg, París, 1860, p. cviii.

Mahomet le confonde, dit-elle, par ma foi, si j'avais su qu'il en dût user ainsi, il aurait été échec et mat!"<sup>9</sup> Así, en el *Huón*, como en la historia de *Dilaram* y en el *Salomón*, la pericia de la mujer al tablero es superior a las del hombre. Para que un hombre venza es necesario o bien que ella no se siente al tablero, o distraerla; la mujer es además objeto de apuesta, pero su entrega nunca se materializa, incluso cuando tal es su voluntad.

Durante los primeros siglos del ajedrez en Europa las mujeres juegan mejor. Refiriendo la primera partida de la doncella contra el ajedrez automático construido por el tío de Lanzarote, se dice de ella, “*ca sin falla ella savía más d'este juego que ninguna otra persona que fuese en todas las insolas*”<sup>10</sup>.

Así como se han señalado factores biológicos, motivacionales, socioculturales y psicológicos para dar cuenta de la superioridad masculina moderna, podría señalarse para la superioridad femenina medieval la amonestación alfonsí donde se establece una tipología de jugador de los “juegos que se facen seyendo”. Para Alfonso, el ajedrez es un juego de mujeres, navegantes y hombres viejos o enfermos.

“E como quiere que todos estos iuegos son muy buenos  
cada unos en el tiempo e en el logar o  
conuienen, pero por que estos iuegos que se fazen seyendo  
son cutianos, e se fazen tan bien de  
noche como de día, e porque las mugieres que non  
caualgan e estan encerradas an a usar desto,  
e otrossi los omnes que son uieios e flacos, o los que han  
sabor de auer sus plazer es apartadamientre porque non

<sup>9</sup> Jenny Adams señala como en el *Huon*, así como en *Guy of Warwick*, *Garin de Montglane* y *Floire et Blancheflor*, a través del ajedrez se forja la homosociabilidad que asegura la entrada del héroe al patriarcado o refuerza su posición en el mismo. En J. Adams, *Power Play: The Literature and Politics of Chess in the Late Middle Ages*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2004, p. 198 y ss.

<sup>10</sup> Traducción de Lanzarote del Lago, Harvey Sharrer (ed.), *Hispanic Seminary of Medieval Studies*, Madison, 1999, p. 323.

reciban en ellos enoio nin pesar, o los que son en poder ageno assi como en prision o en catiuero o que uan sobre mar, e comunalmiente todos aquellos que han fuerte tiempo, porque non pueden caualgar nin yr a caça ni a otra parte e han por fuerça de fincar”<sup>11</sup>.

## 2. El combate amoroso

El ajedrez como imagen de la guerra se vincula también a la idea del amor como combate, tópico que en estos siglos bebe sobre todo del *militat omnis amans* y del *militia species amor est* ovidianos. Es icónica la escena central de la historia de Tristán e Iseo, cuando en su viaje en barca liberan el deseo contra el que ambos habían mantenido una dura lucha y que supondrá, a partir de entonces, un constante combate en su socialización. En la versión más antigua, la de los poemas narrativos, Tristán simplemente conforta a Iseo con su voz; en los textos en prosa, sin embargo, ambos se entretienen con pasatiempos cortesanos y, en el momento en que beben el filtro, se encuentran jugando una partida de ajedrez que interrumpen para dedicarse a otros juegos. En una de las versiones castellanas, el *Cuento de Tristan de Leonis* los equipara de manera brillante:

“En tanto fizieron vela, & vanse por sus jornadas. & oujeron quatro dias de buen tiempo. & Tristan & la jnfanta jugauan a los esqueques. & fazia calor & Tristan demando de beuer. & Goruano se fue a Bra[n]jen & dixole:  
—Traet del vino para mj señor Tristan & para la jnfanta.  
E Bra[n]jen tomo la rredoma del vjno enamorado. & metjo vna copa de oro & dio a beuer a Tristan, & beujola toda. E despues dio a beuer a la donzella Yseo, & beujo asi bien. En esto fueron enamorados el vno del otro de loco amor que

<sup>11</sup> Laura Fernández Fernández, “Libro de axedrez, dados e tablas: Ms. T-I-6. Real Biblioteca del Monasterio de El Escorial: estudio codicológico”, *Libro de los Juegos de Ajedrez, Dados y Tablas de Alfonso X el Sabio*. Madrid, Patrimonio Nacional, 2010, pp. 70-116.

antes que acabasen el juego, non se podieron sufrir. & descendieron a jugar & estudiaron vna grant pieça, & despues salieron & acabaron su juego”<sup>12</sup>.

Menos conocidos son la caja de marfil y un tablero con decorados significativos en la relación entre ajedrez y guerra que menciona Michael Camille en su *The Medieval Art of Love*. La caja, pensada para guardar un espejo, presenta a un hombre y a una mujer ante un tablero. Camille lee la imagen como representación del último movimiento de la partida, el momento en que el hombre da mate a la dama, ganando y venciendo su pudor. La alegorización del deseo que presenta la caja aparece también en el tablero de Borgello, que también analiza<sup>13</sup>. La pieza contiene un tablero de ajedrez y uno de tablas (el actual *backgammon*). Ambos lados están enmarcados con relieves de marfil, finamente tallados con un catálogo de actividades cortesanas. El lado del ajedrez muestra una escena de justas; una *moresca* de espadas; un jardín de amor con parejas discutiendo; una mesa puesta con comida; y un grupo de músicos y bailarines cortesanos. El lado de las tablas muestra a un grupo de hombres peleando con espadas y lanzas; cetrería y caza de aves acuáticas; una cacería de ciervos; y otro Jardín del Amor, con una pareja jugando al ajedrez, una fuente, un hombre con un halcón y una dama sosteniendo un corazón, además de un hombre y una mujer tocando una chirimía y un arpa. Indefectiblemente, las damas en actitud reposada o danzando elegantemente y los caballeros en agresiva y fálica actitud de conquista. Los relieves no son solo evocaciones de una fiesta cortesana. La ubicación de la escena de justas ‘masculinas’ en el tablero de ajedrez frente al mundo ‘femenino’ del jardín del amor, denotan los lados respectivos del tablero de los jugadores masculinos y femeninos. En el lado de las tablas, la danza cortesana y la *moresca* presentan otra oposición, indicando sexualmente los espacios de juego –nótese además que la presencia de la

<sup>12</sup> *El Cuento de Tristan de Leonis*, Ivy A. Corfis (ed.) *Tirant*, 16 (2013), p.48.

<sup>13</sup> Un análisis iconográfico de esta pieza en Paula Nutall, “The Bargello gamesboard: a north-south hybrid” *Burlington Magazine*, Vol. 152 (1292), 2010, pp. 716-722.

*moresca* evoca por sí misma la competencia por el favor de una mujer<sup>14</sup>. En fin, se trata de un tablero que espacializa la diferencia sexual, convirtiendo cada partida de ajedrez en una guerra entre sexos<sup>15</sup>. El ajedrez era el dispositivo alegórico perfecto porque articulaba la tensión lúdica y el conflicto a menudo violento inherente a las estrategias de seducción que daban forma el arte medieval del amor.

Tal vez el mejor ejemplo donde se ve reflejada esta situación sea en el *Eschéz d'Amours*, también conocido como *Les échecs amoureux*, un poema de 30.060 versos que alegoriza de manera ajedrecística el deseo amoroso. En él aparecen multitud de elementos presentes en el *Roman de la Rose*, como por ejemplo el jardín al que llega el poeta, donde se encuentra con dos de los hijos de Venus, Deduis (júbilo) y Cupido (amor). Dedius está jugando al ajedrez con una dama noble y el poeta observa como el juego finaliza en tablas; a continuación, la voz poética se decide a jugar contra la dama, que lo derrota. ¿En qué ha derrotado la noble dama al yo lírico si tenemos en cuenta la común raíz etimológica entre *échec* (fracaso) y *jeu d'échecs* (ajedrez)? ¿Son *Les échecs amoureux* el libro de los fracasos amorosos o el libro del ajedrez del amor? Puede traducirse de ambas maneras; parece ser ambas cosas.

Cincuenta años más tarde de *Les Échecs amoureux*, cerrando el siglo XIV, comienza a circular un comentario en prosa del poema que aborda un amplio espectro de materias, incluyendo análisis detallados sobre el universo material, la música y la filosofía. Su autor, Évrart de Conty, invierte algo más de un tercio de la obra explicando los diferentes movimientos de la partida entre la dama y el poeta y el simbolismo que el juego encierra. Cada pieza del juego representa una emoción del jugador y las emociones están, como era predecible, sexuadas. El rey de la joven noble se corresponde con el amor, su reina con la medida, sus alfiles con la generosidad de espíritu y la piedad, sus

<sup>14</sup> Al respecto, M. Keen, *Chivalry*, New Haven and London 1984, pp.91-116; R. Barber y J. Barker *Tournaments: jousts, chivalry and pageants in the Middle Ages*, Boydell, Woodbridge, 1989, pp.169-70.

<sup>15</sup> M. Camille, *The medieval art of love*, Harry N. Abrams, Nueva York, 1998, p. 124.

caballos con la vergüenza y el miedo y sus torres con la mirada dulce y la bienvenida agradable. Los peones de ella son la juventud, la belleza, la simplicidad, el gesto dulce, la elegancia el buen sentido, la bondad y la nobleza. Por su parte, el rey del caballero representa a todos los amantes que se enfrentan al amor, su reina el placer que debe vérselas con la medida de la reina de ella, sus alfiles el deseo y la esperanza que lucharán con la generosidad del espíritu y la piedad de su oponente, sus caballos la osadía y la persuasión que se toparán con la vergüenza y el miedo de los caballos de la dama, y sus torres la paciencia y la perseverancia, agradablemente bienvenidas y contempladas con dulzura por parte de las torres de la jugadora.

El principio y el final de la partida se describen con precisión, de modo que podemos seguir sin problema alguno los nueve primeros movimientos y los cinco últimos. La dama, con piezas negras –tal vez para destacar la blancura de sus manos, como sucede en el siglo XIX– realiza el primer movimiento<sup>16</sup>. El caballero comienza mal, en seguida se tiene la impresión de que la partida no es igualada ya que la dama, como Dilaram, Salame y la hija de Yvorin, es mejor estrategia y sabe más de táctica. Así, a cinco movimientos del final, la situación de blancas es desesperada: solo tiene tres trebejos (Ra1, Dc1 y f5) contra los siete de ella (Re8, Tf1, g2, Db4, Ac4, a5, f6). En esa posición mueven negras. Fácilmente se aprecian los múltiples posibles mates en uno. Al estar el rey blanco en a1, uno de ellos es el mate en el ángulo. Esto es importante, ya que, como subraya Mehl, “la fréquence des allusions au *mat dans l’angle* suffit à prouver qu’il s’agit là d’une belle victoire, d’un beau jeu”<sup>17</sup>. En efecto, obligar al rey adverso a refugiarse en un ángulo y allí darle mate probablemente se tenía en estima similar a la que hoy se tiene el *zug-*

<sup>16</sup> Manuel Golmayo dedica unas líneas a la partida disputada entre Napoleón y Madame Remusat, la víspera del fusilamiento del duque de Enghien, amigo cercano del que llegaría a ser emperador. Aquí también ella juega con piezas negras, “a fin de que el negro de las piezas contrastase con la blancura de sus manos”, y también es la primera en mover. Cfr. M. Golmayo de la Torriente, *Temas de ajedrez*, Madrid, Dossat, 1945, pp. 37-40.

<sup>17</sup> J. M. Mehl, *Les jeux au Royaume de France, du XIIIe au debut du XIVe siècle*, Paris, Fayard, 1990, p. 133.

*zwang*<sup>18</sup>. Así, el jaque mate simple y corriente es tomar la dama en f1 con su torre de c1, pero no es lo que sucede en el libro, donde se prefiere el largo jaque mate en el ángulo. Así, el mate se dará tras una secuencia donde se avanza el peón de a –Juventud– y se combina con la dama –Gracias Maneras–<sup>19</sup>. La combinación de juventud y gracias maneras, aquello que en primer lugar sedujo al yo lírico, termina por “le mater”, matarlo, darle mate. Por si no fuera suficiente, el ángulo donde esto sucede es el izquierdo. Los lados izquierdo y derecho están fuertemente connotados en la época; en este caso, que el mate se produzca en el ángulo izquierdo abunda en la falta de derechidad, de rectitud, de corrección, del yo lírico. De hecho, en el manuscrito de Viena que contiene el poema anónimo, el rey de la dama es llamado “*li drois rois*”, el rey derecho, correcto<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> Un jugador está en *zug-zwang* (del alemán *Zug*, jugada, y *Zwang*, coacción, obligatoriedad) si cualquier movimiento implica la obligación de realizar una jugada que empeora su situación. Por su relevancia para la historia del ajedrez, porque supuso la emersión del que sería durante la década de 1990 y la primera década del 2000 uno de los más brillantes jugadores del mundo, por el rival al que se inflige la derrota de una manera tan humillante y por la belleza de la posición final, la partida disputada entre Vassily Ivanchuk y Kasparov en el Torneo de Linares del año 1991 es tal vez el más bello ejemplo de esta situación.

<sup>19</sup> No en vano, la dama, Gracias Maneras, “surmonte toutes les autres grâces amoureuses et est de la plus grande efficacité et de plus grande puissance pour conduire un amant honorable à l’amour d’une dame ou d’une demoiselle”. F. Guichard Tesson y B. Roy (eds.), *Le Livre des Échecs Amoureux Moralisés*, Montreal, Ceres, 1993, p. 675. Para un recorrido por las reglas cambiantes del ajedrez en relación a las alegorías, véase Daniel E. O’Sullivan, “Changing the Rules in and of Medieval Chess Allegories” en *Chess in the Middle Ages and Early Modern Age*, D. O’Sullivan (ed.), Berlín, De Gruyter, 2012, pp. 199-220. En ese texto, O’Sullivan señala asimismo dos términos polisémicos en la relación entre amor, guerra y ajedrez en el poema, “*traire*” y “*conforter*”.

<sup>20</sup> Sucede en un diagrama que aparece en *Les Echés amoureux*, Biblioteca Marciana MS str. app. 23, f. 66r. El mismo tablero aparece en algunos manuscritos de la glosa en prosa. Véase la descripción de los manuscritos de F. Guichard Tesson y B. Roy, ob. cit., XIII–XVIII.

Como ejemplo del proceder narrativo de Conty podemos referir su análisis de los alfiles de la dama. Representados por una paloma y un pelícano, simbolizan la generosidad de espíritu y la piedad. Mientras la paloma que encontramos en el escudo del alfil de la generosidad no causa molestia, no contiene rastro de amargura y nunca daña nada, la piedad, como el pelícano que figura en el escudo de su alfil, atraviesa con el pico su pecho para nutrir a sus crías, es decir, alimenta a los amantes que pasan por una época difícil. De este modo se trenzan los elementos de la alegoría, vinculando el signo animal acompañado de su simbolismo con un pasaje en el proceso de seducción. Cada uno de los movimientos posee un sentido particular en la batalla amorosa hasta llegar al mate del caballero. Ello al interno de un simbolismo general, donde el exterior, el tablero, sus piezas y los movimientos, se conecta con el interior emocional de los jugadores. Y donde el juego se compara al amor por su componente bélico, de tres maneras particularmente. Dice Conty:

“Le jeu d’échecs peut être comparé convenablement à l’amour à cause des nombreuses et diverses oppositions qu’on y trouve et qui ressemblent aux batailles. J’en vois trois en particulier. La première bataille est dans le coeur du Jeune amoureux quand la nature le pousse à s’intéresser à l’amour, au moment où il commence à remarquer la beauté des jeunes filles qu’il rencontré sur son chemin [...] La seconde bataille se passe aussi à l’intérieur de l’amant. Après qu’il s’est ainsi abandonné à l’amour, il se débat entre des pensées et des considerations contradictoires [...] La troisième bataille se déroule entre l’amant et l’amie”<sup>21</sup>.

“El ajedrez puede compararse acertadamente con el amor por las muchas y variadas oposiciones que se encuentran en él y que asemejan batallas. Veo tres en particular. La primera es en el corazón del joven enamorado cuando la

<sup>21</sup> Guichard Tesson y Roy, (eds.), ob. cit., p. 561.

naturaleza lo empuja a interesarse por el amor, en el momento en que comienza a notar la belleza de las jóvenes que encuentra en su camino [...] La segunda también sucede dentro del amante. Después de haberse abandonado al amor, lucha entre pensamientos y consideraciones contradictorias [...] La tercera tiene lugar entre el amante y la amiga”.

### 3. Mate de amor

Que la partida entre una mujer y un hombre se vincule al amor significa que se vincula a la muerte. La unión entre amor y muerte se intuye ya en la definición del amor como *passio*, es decir, como sufrimiento –*passio* no es la contemporánea pasión–, de Andrés el Capellán.<sup>22</sup> Pero donde la asociación es esencial es en el código amatorio cortés que el Midi populariza. Dentro de ese imaginario, el amor cuya única conclusión posible es la muerte, el motivo de *la mort par l’amour* se emplea en sentidos contradictorios entre sí: puede indicar el exceso de deseo –la *joi* provenzal, en menor medida la *ledicia* o la *alegría* gallego-portuguesa– que provoca la muerte del amante, por él querida, ya es prueba de la intensidad de su deseo<sup>23</sup>; pero puede ser, también, al contrario, muerte por insatisfacción, muerte no deseada, provocada por el rigor de la amada. Este amor como sufrimiento que únicamente puede derivar en muerte se encuentra también en la poesía árabe, en el cáтары

<sup>22</sup> Para una puesta al día crítica de la obra de Andrés el Capellán, véase el monográfico de *Prometeica*, 24 (2022) dirigido por Nicolás Martínez Sáez.

<sup>23</sup> Para la *joi* provenzal la bibliografía es abundante. A. Potkay, *Story of Joy. From the Bible to Late Romanticism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 50-72, pone al día los estudios sobre el tema. Elvira Fidalgo ha mostrado como la *joi* provenzal, ese deseo carnal diferido e insatisfecho, se traduce en la poesía de Don Denis, Airas Nunes y Martim Moxa como alegría, precisamente para distinguirla de la autóctona *ledicia*, en un intento por renovar la expresión pesimista del sentimiento amoroso. Véase Elvira Fidalgo, “La expresión del *joi* en la escuela trovadoresca gallegoportuguesa”, *Revista de Cancioneros Impresos y Manuscritos*, 5, 2016: pp. 107-141.

*Consolamentum*, en el *mors osculi* de la Cábala y en el *hieros gamos* helenístico. Forzando el sentido, puede leerse incluso en la tradición bíblica, expresada en la idea de la semilla que debe morir para renacer. Este *eros tanático* aparece también en tratados médicos, donde se lo tipifica como *amor hereos*. Así, como en su día señaló Roger Boase, los principios psicológicos y estéticos de la poesía trovadoresca se vinculan a la tradición médica greco-árabe. El canon de medicina de Avicena, por ejemplo, contiene una sección sobre el amor-melancolía o *'ishq*. Para Avicena, “morir de amor” no es una metáfora, sino una enfermedad: si un hombre está enamorado de una mujer que le niega su favor o alguna señal de reconocimiento de su empeño, su condición puede empeorar hasta convertirse en *amor hereos* o *'ishq*, una especie de melancolía y una afección de la imaginación que mata.

Para lo concerniente al ajedrez, esta correspondencia entre amor y muerte se da en el sentido del término árabe *mat*, que en castellano se traduce como “mate” y en francés “mater”, y se vincula al latín *mattus*, abatido, triste, sufriente, afligido. El *mattus* latino, además, evoca a la vez la sumisión al amor y el sufrimiento por el mismo, características del motivo de la *mort par l'amour*. Es decir: por un lado, el *mat* árabe, dando en el mate castellano, evoca la muerte, como se refleja en el *Libro de los juegos*, cuando se dice de “cómo le dan mate, que es una manera de grant desonrra, assí como sil' venciessen ol' matasen”<sup>24</sup>; por otro, la *fin amors* no permite al asunto amoroso otro destino que no sea el jaque mate. Por ello, el vocabulario de los trovadores recurre a la jerga ajedrecística. Bernard de Ventadour, quejándose de la indiferencia de la amada, se compara con un perdedor en una partida de ajedrez, alguien a quién le han dado mate; Conon de Béthune reconoce que es perfectamente capaz de enseñar a cualquiera las reglas amatorias, pero no puede evitar perder su partida cada vez que se sienta al tablero del amor<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> Alfonso X, *Libro de los juegos: Acedrex, Dados et Tablas. Ordenamiento de las Tafurerías*, Raúl Orellana (ed.), Madrid, Fundación José Antonio de Castro, 2007, p. 28.

<sup>25</sup> Un recorrido por este sentido de “mater” en la poesía occitana en Blakeslee, “Loudous joxc sotils: La partie d'échecs amoureuse dans la poésie des troubadours”, en *Cahiers de civilization médiévale*, 28, 1985, pp. 213-22.

Además, en francés, como indica La Curne de Sainte-Pelaye, el verbo “*mater*” se usa para representar la dominación emocional de una parte sobre otra<sup>26</sup>; y en castellano, en la traducción del *Lanzarote*, por ejemplo, se insiste en este sentido, refiriéndose además al mate en el ángulo<sup>27</sup>. Ambos juegos, amor y ajedrez, comparten la muerte, el mate, como destino.

Así, el ajedrez alegoriza el deseo sexual. Jugar al ajedrez es jugar a la seducción. La tensión entre los sexos en los escarceos amorosos es la tensión entre los trebejos blancos y negros. Una erótica del ajedrez medieval completa no podría prescindir de los ejemplos donde un caballero y una dama no se enfrentan directamente, como sucede en las historias de Lanzarote y Galván. Ambos lidian con el juego de manera que no juegan con una dama, pues lo hacen para conseguirla –Lanzarote– o para defenderla del asedio de villanos, usando el tablero como escudo –Galván–. Tampoco estaría completa una erótica del ajedrez medieval sin referirse al siglo XV, un período en el que se ahonda en las líneas señaladas y se crean algunas nuevas, al crearse la reina con sus movimientos modernos. Restringiéndonos al espacio ibérico, en el *Cancionero de Baena*, los *Schachs de Amor* de Castelví, Vinyoles y Fenollar, la *Repetición de amores* de Lucena, el ciclo de Amadís, la *Celestina*, o la desmedida afición al juego de Fernando II de Aragón se pueden encontrar materiales para continuar por esta trazada. En fin, las partidas que una mora semidesnuda en el siglo XIII y una estadounidense desnuda en el siglo XX juegan con(tra) hombres castellanos y franceses completamente vestidos hablan elocuentemente de un sexismo generalizado, omnipresente y de larga data. Pero también hablan de una erótica de ajedrez cuyas raíces románicas encontramos en iconografía, leyendas orientales, manuales de juego, canciones de gesta, historias caballerescas, diálogos sapienciales y alegorías en verso y prosa.

<sup>26</sup> Jean Baptiste La Curne de Sainte-Pelaye, *Dictionnaire historique de l'ancien langage françois ou Glossaire de la langue françoise depuis son origine jusqu'au siècle de Louis XIV*, Vol 7, Paris, L. Favre, 1875-82, p. 302.

<sup>27</sup> “Mas por mucho que supiese no pudo tanto jugar que por fuerça no hubiese de ser mate en un canto del tablero”. En *Traducción de Lanzarote del Lago*, ed. Harvey Sharrer, Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1999, 323.

## **Beodos y dados: el concepto de *Fortuna* y *alea* en los poemas de taberna de los goliardos.**

*Mariano Olivera*

### **¿Quiénes son los goliardos?**

En el siglo XII surge un movimiento heterogéneo de individuos que rompen con los esquemas de la sociedad feudal. Son reconocidos como una secta de estudiantes vagabundos, clérigos malhechores, blasfemos, pícaros, juglares, bribones, bufones y, entre otras denominaciones acusadoras, aquella por la cual fueron conocidos para la posteridad: los goliardos. La definición es incierta como expresa Le Goff:

“Ignoramos el origen del término mismo de goliardos y una vez apartadas las etimologías fantasiosas que lo hacen derivar de Goliat, encarnación del diablo, enemigo de Dios, o de gula para hacer a sus discípulos unos glotones o comilones y, una vez reconocida la imposibilidad de identificar a un Golias histórico fundador de una orden de la cual los goliardos serían sus miembros, nos quedan sólo algunos detalles biográficos de algunos goliardos, colecciones de poemas con su nombre –individual o colectivo, *carmina burana*– y los textos contemporáneos que los condenan o denigran”<sup>28</sup>.

De origen urbano, campesino o hasta noble aquello que identifica y reúne a la diversidad de los goliardos es el de ser ante todo vagabundos, de ahí la irónica expresión de los mismos “*Ordo vagorum*” (Orden de los que vagan). El vagabundeo entre la cátedra, la taberna y el monasterio es el comportamiento del goliardo y su hábitat natural y de libertad, es la taberna, allí donde declama su lecho de muerte. Tenían la ventaja de errar entre dos

<sup>28</sup> Jacques Le Goff, *Los intelectuales en la Edad Media*, Barcelona, Gedisa, 1996, p. 39.

mundos. Muchos de los que acababan sus estudios tenían formación religiosa, literaria y dominio del latín y de las artes, pero también se desenvolvían en los suburbios de la taberna, conocedores de las tradiciones, el folclore y los rumores del pueblo llano. Era gente culta que sabía desenvolverse entre el pueblo y tenían oficio para entretener a la masa, pero su estilo de existencia radicaba más en la taberna (su refugio) que en el claustro religioso y académico. “El mundo entero es templo para el goliardo; el andar errante, su vía purgativa; la taberna su venerado tabernáculo; las garridas mozas de hueso y carne, sus ángeles custodios; la inconstante *Fortuna* su providencia segura”<sup>29</sup>.

Como vagabundos son la expresión de la expansión demográfica, del crecimiento o construcción de las ciudades que erosionan progresivamente las estructuras feudales. El goliardo como producto urbano y de la movilidad social del siglo XII escapa a las estructuras establecidas. La Alta Edad Media, en su cosmos estamental se había esforzado para que cada cual ocupara su lugar, rol, tarea y permaneciera restringido a su orden, en su estado. Los goliardos son evadidos, aún más son errantes libertinos entre el ámbito sacro y profano. Pero si los goliardos son prófugos y disolutos, lo son también en su mayoría en cuanto estudiantes pobres, algunos de los cuales buscan ingresar y ascender en el sistema. Así la figura del monje de apetitos desordenados esconde al escolar de pocos recursos que vive de la mendicidad, de la juglaría, el mecenazgo y de otros medios astutos. Por lo que tales estudiantes no forman una agrupación homogénea. De diverso origen, tienen ambiciones diferentes.

En algunos goliardos puede estar presente el deseo de prosperar, de pertenecer a aquel circuito que por su condición y origen social es expulsado y cambiar aquellas instituciones distantes de la realidad del pueblo llano. Otros sueñan con un mecenas generoso, con una abundante remuneración, con una vida holgada y feliz. Convertirse en los nuevos beneficiarios del orden estamental en lugar de querer cambiarlo.

<sup>29</sup> Alejandro Paternain, “El crepúsculo de los goliardos”, en *Cuadernos Hispanoamericanos*, núm. 270 Madrid, diciembre de 1972, p. 456.

El espacio de oportunidad es el escolar urbano, y sobre todo la garante es aquella reciente institución del saber denominada universidad. El ingreso a este santuario se hallaba condicionado por los votos sagrados y los costos a afrontar. El goliardo suele ser entonces aquel desposeído, de baja cuna que busca ingresar a la universidad de costoso y difícil acceso, y encuentra el medio para ello cantando en las tabernas. Surgen de aquí los sopistas, estudiantes universitarios de pocos recursos, que ofrecen a los mesones y las tabernas sus canciones y su carisma a cambio de un humilde plato de sopa y bebida, pero que también acuden a los conventos en pos de la ‘sopa boba’, una mezcla de las sobras de la comida de los conventos que se repartían entre los pobres que piden a sus puertas, como caridad. “Pobre de mí, estudiante desterrado, nacido para el trabajo, constantemente perseguido por la pobreza. Quisiera dedicarme al estudio de las letras, pero me lo impide la indigencia” (Estudiante pobre y desterrado)<sup>30</sup>.

La pobreza en el estudiante vagante no era un voto religioso, sino una molesta y terca realidad. No fueron monjes cultos aposentados en conventos o abadías, provistos de bibliotecas y costumbres confortables: tampoco vivieron entre los trovadores, que cantaban las hazañas de héroes y ejércitos en los salones aristocráticos y reales.

“Acaso tendremos que ver en ellos un grupo maldito, una ‘actitud’ maldita, una casta de intelectuales nefastos o terribles, que escarnecieron todo, que cuestionaron todo, y que gustaban de entregarse, en su miseria errabunda, a la sensualidad y a la embriaguez, al canto de taberna”<sup>31</sup>.

En resumen, independientemente de su procedencia social, los goliardos se pueden identificar en tres rasgos comunes: vagantes, estudiantes y

<sup>30</sup> Anónimo, *Exul ego clericus* en *La poesía de los Goliardos*, Arias y Arias, R. traductor. Madrid, Gredos, 1970, p. 203.

<sup>31</sup> Carlos Montemayor, *La poesía de los goliardos. Carmina Burana*, Madrid, Joaquín Mortiz, 2000, p. 3.

marginados. Esta es la trayectoria vital del goliardo aquel que aprovecha del placer momentáneo, canta a los excesos y reniega, así como se entrega al juego de la *Fortuna*. Es efectivamente un género de vida, de personajes transgresores y burlones del canon y la norma ascética, vagabundos intelectuales que dedican sus poemas a los placeres, juegos y amores terrenales.

### **La trinidad divina del goliardo**

Su poesía es devota de una heterodoxa y sensual trinidad: juego, vino y amor, que despiertan la indignación y el escándalo de las almas piadosas de su tiempo. Figuras arquetípicas de la vitalidad del goliardo, que representa poéticamente en el panteón pagano de las deidades Decio, Baco y Venus. Estos son vistos como elementos hostiles y discordantes frente al ordenamiento institucional, no son más que en la intencionalidad de los ‘vagantes’ una respuesta frente al estamento eclesiástico y providencial. En las costumbres y hábitos de estos clérigos vagantes y escolares se presenta un intenso deseo de quebrantar las normas del vivir ascético, de romper con los votos monacales de castidad, obediencia y estabilidad, presentes en la regla benedictina –o de San Benito–. La poesía docta que descende de la severa cátedra y del templo a la taberna y al burdel, afirma al cuerpo y degrada al valor del espíritu, frente a la prédica moral y normativa de la Iglesia y del gobierno, el goliardismo se afirma, ante todo, como una rebelión vital y corporal. El vino excesivo y la taberna embriagan y refugian a vagantes y maleantes. La primavera y las flores, seducen y mancillan la pureza rigurosa del invierno y la frigidez. El juego y los dados desestabilizan y aleatorizan el hábito del trabajo y la seria jerarquía social.

En esta tríada, nos interesa la íntima relación recíproca entre Decio y Baco aquellos que conviven en el ‘tabernáculo’ de la taberna. Pero para comprender mejor tal relación, debemos abocarnos primero al concepto de *Fortuna* y su imaginario en la rueda, como fuerza universal que arrastra a todos los seres humanos en sus impredecibles movimientos. Tal concepto y su simbolización

son centrales para entender el tratamiento goliardo de *alea*, en su expresión poética de juego y de taberna.

### **La rueda de la *Fortuna***

El concepto de *Fortuna* goza de una larga tradición pagana que aún pervive en el providencial mundo cristiano. Pero la simbolización más celebre, reconocida aún hasta hoy es la característicamente medieval: la Rueda de la *Fortuna*, en la cual los seres humanos se hallan sujetos y obligados a bajar y subir con ella, tal es el ineludible destino cósmico. Girando de derecha a izquierda revela la inestabilidad del destino humano. A tal sinsentido azaroso del destino de la humanidad, se opone el concepto teológico racional de Providencia, el cual establece un orden regulado por la intervención de la voluntad divina o regido por una racionalidad a la cual responde todo.

Lo que nos lleva al interrogante de si los goliardos al recurrir a la *Fortuna* buscan un icono pagano provocativo contra el orden eclesiástico y providencial, librando todo a un azar carnalesco. De lo que no se puede dudar es que se apropian de la metáfora rodante y rescatan la tradición elegíaca en la cual proclaman desgarrados versos de acusación contra la *Fortuna*, asumida como adversaria o tirana que arrebató los bienes gozados en un pasado o engaña con las dulces ilusiones de la prosperidad. Por lo que fuera de la entonación poética lúdica y jocosa, declaman seriamente y presentan sus reproches contra los reveses de la *Fortuna*. Conforme se patenta en los siguientes pasajes:

“Suerte salvaje y vana, rueda que gira” (Oh *Fortuna*)<sup>32</sup>.

“La rueda de la fortuna va girando: voy yo de caída y a otro lo llevan a lo alto; excesivamente exaltado, el rey se asienta encima de todo. Pero

<sup>32</sup> Lluís Molles, *Cantos de Goliardo (Carmina Burana)*, Barcelona, Seix Barral, 1978, p. 67.

¡guarde de la ruina! Bajo el eje, en efecto, hallamos a Hécuba, también reina” (Plaño las heridas de la fortuna)<sup>33</sup>.

“La anterior voluntad buena de la *Fortuna* ha dado la vuelta, contra mí volviéndose toda se muestra poco cariñosa” (A jugar)<sup>34</sup>.

“¡Oh voluble Suerte! Lo que quieres das generosa al que quieres y de lo que quieres despojas al que quieres en instante breve” (La suerte)<sup>35</sup>.

El goliardo sostiene en la *Fortuna* un estandarte del devenir aleatorio. Frente a su situación vagante y ocasionalmente paupérrima el goliardo asume poéticamente, la aleatoriedad e inconstancia que se presentan en los poderes, la miseria, las privaciones y la prosperidad humana. Pensando en el presente, en las posibilidades de modificar su situación en el entorno y el descenso de los corruptos, la metáfora adecuada de los goliardos para entender la sociedad y sus instituciones, es la de la circularidad rodante y cíclica de la *Fortuna*. Así nada para él significan estrictamente los dones de la prosperidad, los cargos, las potestades y las riquezas prontas a ser arrebatadas y arruinadas, sino tan solo limitarse a disfrutar del presente en el juego, el amor y la bebida.

Lo expresa en los serios cantos de *O Fortuna* (¡Oh Fortuna!): “...y la pobreza y el poderío funde cual hielo”, así como en *Fortune plango vulnera* (Plaño las heridas de la fortuna): “En el trono de la *Fortuna* me sentaba yo orgulloso, coronado con las variopintas flores de la prosperidad; y como antes florecí feliz y dichoso, ahora me veo caído de lo más alto, privado de toda gloria”<sup>36</sup>.

Se comprende entonces el descargo del poeta, los versos están dirigidos a transparentar las ofensas de la *Fortuna* con respecto a la condición humana, que no distingue entre quienes se hallan arriba o abajo en su constante devenir y por la cual el ser humano se halla forzosamente arrastrado. Se la acusa como

<sup>33</sup> *Ibíd.*, p. 71.

<sup>34</sup> Anónimo, *Carmina Burana (II). Poemas satíricos-morales, lúdicos y de taberna*, ob. cit., p. 193.

<sup>35</sup> Montemayor, ob. cit. p. 38.

<sup>36</sup> Molles, ob. cit., p. 67 y 71.

engañadora, urdidora o traicionera, aquella que halaga y luego usurpa y arrebatada.

Todos estos vaivenes aleatorios que encarna la condición humana, se exhiben en el devenir que apuesta el juego de *alea*, donde en el simple arrojar de los dados quien goza de prosperidad puede perderlo todo y caer en un instante en la ruina y quien se halla en la mísera adversidad halla por un momento la prosperidad. Nos mudamos de los llantos elegíacos de la *Fortuna*, a la algarabía y el rumor jovial de la taberna. De la perdición de la rueda a la del dado. Aquí la *Fortuna* es aceptada en el juego con todos sus riesgos seductores y sus tiránicas caricias.

### **Dados, fortuna y embriaguez**

Los goliardos son estudiantes en los cuales prevalece el jugar como modo de vida sobre el estudiar, el saber y el trabajar. Es el *Officium lusorum*, de la *Ordo vagorum*. El juego acompañado del beber se vuelve el centro de la vida del goliardo, y la taberna su refugio, su hábitat natural:

“Antaño florecía el estudio, ahora ya para en tedio; en tiempos triunfaba el saber, pero acabó prevaleciendo el jugar [...] el trabajo se transforma en ocio” (Antaño florecía el estudio)<sup>37</sup>.

“¡Dejemos los estudios! [...] al placer nos invita la tierna mocedad” (¡Dejemos los estudios!)<sup>38</sup>.

“Cuando en la taberna estamos no nos importa qué arcilla seamos [que sea el ser humano], al placer nos dedicamos pues sólo por él sudamos” (En la taberna)<sup>39</sup>.

Incluso es allí donde declama morir:

<sup>37</sup> *Ibíd.*, pp. 51 y 53.

<sup>38</sup> *Ibíd.*, p. 139.

<sup>39</sup> Montemayor, *ob. cit.*, p. 33.

“De la taberna me acuso: nunca ha habido ni habrá tiempo en que la desprecie, hasta que los santos ángeles a mi juicio acudan cantándome, ya muerto: Dale descanso eterno.

Pues mi voluntad es en la taberna morir y que el vino esté cercano a mis labios moribundos, cuando alegres los coros angélicos canten: Sé propicio, oh Dios, con este bebedor” (Confesión goliarda)<sup>40</sup>.

Si tú, orgulloso por tu habilidad con los dados, te regocijas de estar en compañía con los vagabundos, nunca el vino debes despreciar, debes las tabernas amar”. (A jugar)<sup>41</sup>.

Hasta aquí podemos ver que los poemas de tabernas no son más que festivos y joviales. ¿Pero cómo poemas y cantos sobre unos inocentes dados lanzados en el tablero suscitan el *rictus* en el parco semblante eclesiástico? Desde la época del cristianismo primitivo se han sostenido visiones puritanas donde el juego implica un culto idolátrico. En el juego consistente en la apuesta, el azar o la *alea*, se señala la intrusión de un elemento pagano, del culto a una fuerza foránea y extraña que desprecia o compite contra la divina providencia: la *Fortuna*. Así el rodar unos simples dados y afirmar *Alea iacta est* “el dado fue lanzado” (en su traducción *literal*) o “la suerte está echada” (en su tradición literaria) podía adquirir el estatuto de un acto blasfemo (que pronuncia palabra injuriosa contra la Providencia o majestad divina).

Los inocentes dados fueron considerados juguetes subversivos por las autoridades políticas y religiosas, ya que atentaban en sus brincos y cubileteos contra el orden jerárquico social y estamental del medioevo.

La embriagada aleatoriedad (quíerose decir bebidas alcohólicas y dados) ponen en riesgo el orden vertical del ‘cosmos’ social, ya que es valorada como ocasión de general pecaminosidad y cada individuo es un igual independientemente de su *status*. En el juego cada cual compite como un igual

<sup>40</sup> *Ibíd.*, p.28.

<sup>41</sup> Anónimo, *Carmina Burana (II). Poemas satíricos-morales, lúdicos y de taberna*, p. 191.

y lo que importa es el resultado, no la dignidad o el título de quien arroja el dado. Así era visto como una inversión o una alteración de la estructura social inmóvil donde nadie y cualquiera podía hacerse rico o pobre con una simple tirada, esto era lo que más preocupaba aparte de vincular al juego con la discordia y de aparejarlo con costumbres contrarias a la paz social: mentiras, robos, amenazas, peleas y mal decires entre ellos la blasfemia. Las tabernas solían ser vistas a la mirada pudiente y santurrona como el refugio de bribones, pícaros y malhechores (entre ellos los goliardos). Imagínese entonces que tal gentuza podía de pronto adquirir una mejor posición que la que por moral merece. Aquí entra el conflicto entre la *Fortuna* que beneficia a los necios, incautos, desmesurados y maleantes sin considerar sus méritos y su dignidad, frente a la providencia divina ligada a un punto de vista político y estamental más precisamente orgánica al matrimonio entre el gobierno y la Iglesia. La providencia implica la vindicación de un orden cósmico divino, donde cada quien está asignado al lugar que le ha tocado. El juego de dados y la evocación de la *alea* y la *Fortuna* invierte esta conformidad, donde un paria vagabundo por “fortuna” puede cambiar su situación y levantar la mirada hacia las potestades y dignidades que lo ordenan. La providencia divina puso al soberano y al pontífice en su trono, el sinvergüenza y estafador por la gracia inexplicable de la *Fortuna*, pretende mejorar su puesto. El juego, entonces, era intuido como un medio no reglamentado, tramposo –valga la paradójica ironía– de movilidad social en los vestigios de un viejo orden feudal que pretendía conservarse inerte.

Lo curioso es que mientras las autoridades temblaban por los crímenes y las bienaventuranzas del juego de dados, los goliardos en cambio insistían en la garantía de la pérdida y la ruina del jugar y el beber. En los *carmina potatoria et lusoria* (del beber y jugar), los vagabundos que se reúnen en el sacro-profano tabernáculo de la taberna, forman parte de la secta *Decii*, son apóstoles de Decio y Baco, estudiantes o vagates que, en su adoración a los dados y el vino, pierden todo lo que tienen al juego. Aquellos de quienes se entregan al culto de Decio y Baco, su destino es la privación hasta la desnudez. Baco predispone la entrega inocente al devenir del juego y Decio la suerte inconsciente al beber. Juego y bebida son estímulos que se alimentan

recíprocamente. En el perder, ganar y disponer de los mejores ropajes por el juego de *alea*, se transparenta el carácter inconstante y cruel de la rueda de la *Fortuna*: unos deben ser aplastados en lo bajo para otros encumbrarse en lo alto de la rueda y viceversa. En los términos más inocentes del juego: unos aleatoriamente ganan y otros aleatoriamente pierden.

“Me acusó también de jugar; aun cuando el juego me deja desnudo de cuerpo” (Ardiendo por dentro)<sup>42</sup>.

“Unos juegan otros beben, otros viven desenfrenadamente. Pero entre quienes se dedican a jugar, unos acaban desnudos, otros se visten allí mismos, otros se cubren con sacos. Nadie teme allí a la muerte, sino fian su suerte a Baco” (Cuando estamos en la taberna)<sup>43</sup>.

“Pero apenas lanza la capa con ayuda de Decio, el ceñidor se lo lleva el juego a ojos vistas” (Cuando se proclama)<sup>44</sup>.

“El que pierde su manteo sabe que Decio de la fortuna es el mensajero para el no providencial porque juega con temeridad, queriendo beber sin pagar [...] A seguir jugando al que la suerte desnuda la esperanza de ganar le impulsa, mas, mientras los testigos su ropa se van llevando, la esperanza no le ayuda [...] ¡Ay por culpa del juego a menudo sin indumento me viste un saco! Mas entonces las penas, la sensación de la muerte cerca me permite olvidar Baco” (A jugar)<sup>45</sup>.

“Los dados, nuestros compañeros pelean como manjaferros. Por culpa del juego casi llevo desnudo el trasero igual que mis compañeros” (La vida del goliardo)<sup>46</sup>.

“!Dado, tú me favorecías, mientras dinero tenía, tú dado traidor, hipócrita, una desgracia, dado cruel! El dado es la causa de toda perdición, el dado priva al hombre de toda razón” (Los dados)<sup>47</sup>.

<sup>42</sup> Molles, ob. cit., p. 279.

<sup>43</sup> *Ibíd.*, p. 291.

<sup>44</sup> *Ibíd.*, p. 303.

<sup>45</sup> Anónimo, *Carmina Burana (II). Poemas satíricos-morales, lúdicos y de taberna*, pp. 191, 192 y 194.

<sup>46</sup> *Ibíd.*, p.201.

<sup>47</sup> *Ibíd.*, p.217.

“¡Juguemos como es nuestra costumbre! ¡Despéjese la mesa! ¡Láncense los dados! Por dinero y bebida empenñense los mantos. ¡Ea, ahora se verá a quien la suerte o la fortuna más favorecerá!” (El juego y la taberna)<sup>48</sup>.

Pero el goliardo no se limita a lamentarse en llanto de lo que le toca en pérdida, más bien mientras que reprocha y declama en versos elegíacos contra la *Fortuna*, en los poemas de juego y taberna la acepta y la celebra con cierta alegría trágica. El goliardo se identifica con aquellas hojas que son arrastradas por el viento, de ser de la materia voluble de la misma *Fortuna*, en la más pasajera sustancia de los cuerpos con su miserable y disipada vida. Es en los elementos inconstantes, en el hallarse arrastrado en el devenir azaroso donde halla para él un carácter de libertad y plenitud. Se identifica con el mismo devenir aleatorio e inconstante de la *Fortuna*.

“Hecho soy de un mudable elemento, como las hojas con que el viento juega [...] me parezco al río que se desliza y nunca bajo un mismo cielo permanece. Llevado soy como barco sin tripulante, o como, errabunda, las rutas de los vientos llevan al ave. No me sujetan cadenas ni me retienen llaves”. (Confesión goliarda)<sup>49</sup>.

La vida del goliardo es tan errante como el vagabundeo de la *Fortuna*. Por ello celebran una materia de elementos inconstantes porque la conciben como lo más cercano, a su propia inconstante vida errante. “Con dudosos pasos vaga la voluble Suerte y en ningún sitio segura y firme se queda; si en un momento es alegre, en otro su acerbo rostro nos vuelve y sólo así, inestable, constante sigue”. (La suerte)<sup>50</sup>.

Y pese a reconocer lo pasajero, disoluto e inconstante de sus vidas, los goliardos trataron de proponer cierta constante universal: la conciencia de la

<sup>48</sup> *Ibíd.*, p. 208.

<sup>49</sup> Montemayor, *ob. cit.*, p. 27.

<sup>50</sup> *Ibíd.*, p. 38.

propia inconstancia humana, que se halla sujeta al capricho universal. El mundo, sólo se rinde a los pies de esa leve materia universal que es la *Fortuna*. Tanto la voluntad divina como la humana juegan este juego. Es así que el goliardo hiere no solo a los valores morales imperantes, sino que también carga contra los órdenes sociales y políticos como el de los reyes, la riqueza y la organización eclesiástica misma. Esto para proclamar la libertad de aquellos que han abatido toda regla, todo límite, toda buena manera o candado intelectual, moral o social. Y estos son de la misma naturaleza que la *Fortuna*, que rige el mundo humano. Al reconocerse compuestos de la misma materia inconstante que la *Fortuna*, se convierten en los hijos o en el pueblo escogido de esa verdad universal y, en este punto, acercan peligrosamente el Poder Divino a la *Fortuna*: “Juega con las cosas humanas el poder divino” (El juego de dios)<sup>51</sup>.

Jugar para el goliardo no es un simple entretenimiento es desafiar a la autoridad, mostrar cierta autonomía respecto de la limosna y la prebenda eclesiástica. A través del *ludus* “muestran el auge del espíritu secular que reclama los derechos de este mundo. Los estudiantes no estaban ya bajo el control de la Iglesia, ni sus ambiciones se limitaban a conseguir las prebendas eclesiásticas”<sup>52</sup>.

Las expresiones poéticas de la *Fortuna* y el juego son ironías que arremeten contra el sagrado orden providencial estamental. La vida del goliardo escapa a estas estructuras, al ser categorizado jerárquicamente, es una especie de raza de anarquista. En el juego todo lo sagrado, decoroso y venerado se vuelve profano, engañoso y blasfemo. En el juego se halla la libertad azarosa que la normativa ascética benedictina oprime. Las únicas reglas que valen son las del juego y no se hallan exentas de la trampa, la improvisación y la espontaneidad azarosa.

Para el *clerici vagante* no hay tal providencia que se ocupe de los designios y cuidados de la Iglesia y el gobierno terrenal, más bien, de la mano de la

<sup>51</sup> *Ibíd.*, p. 38.

<sup>52</sup> Anónimo, *Exul ego clericus* en *La poesía de los Goliardos*, ob. cit., p. 201.

Fortuna aquella que corona como *imperatrix mundi* y coloca en un pedestal por encima del *Logos*, puede proclamar que la voluntad de Dios también erra y juega a los dados, como los mismos vagantes. Reina en todo la *Fortuna* y todo está sujeto a la *alea* de los dados. “*Alea iacta est*” (la suerte está echada) apostará el goliardo con Decio, “*Bibere Vivere*” (vivir para beber) brindará con Baco. Porque es propio de la suerte del errante abandonarse hasta extraviarse y perderlo todo.



## **¡Blasfemar y perder la cabeza!** **El problema de los juegos de dados en la Edad Media**

*Nicolás Martínez Sáez*

### **Blasfemias y perjurios**

El monje Juan Casiano (360-435) presenta a la blasfemia como hija de la soberbia<sup>1</sup>, ese pecado simbólico y teológico desafiante del poder divino y, como ha advertido Johan Huizinga, propio del periodo feudal y jerárquico en que la propiedad y la riqueza son todavía poco móviles y donde el sentimiento de poder no coincide, en primer lugar, con la riqueza sino que es más personal y necesita para ser reconocido manifestarse con gran derroche<sup>2</sup>.

Las blasfemias u ofensas verbales no referían a aquel con quien se habla, ni abrían un diálogo a la espera de una respuesta, ni tampoco era necesaria la presencia de otro interlocutor: eran descargas emotivas que se llevaban a cabo con lo único que el ser humano poseía de Dios, su nombre<sup>3</sup>. Tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, las blasfemias eran merecedoras de castigo, pero ¿por qué castigar las ofensas hacia Dios cuándo éste es todopoderoso y la palabra humana no puede alcanzarlo?

La cuestión requería investigación y es Agustín de Hipona quien se esforzará en dar una respuesta a partir de los pasajes evangélicos de Marcos, Lucas y Mateo. Así entonces, advertimos que, por ejemplo, en el evangelio de Mateo se describe la peligrosidad encarnada en las blasfemias y cuáles de ellas podrían ser perdonadas en tanto otras resultarían imperdonables:

<sup>1</sup> Juan Casiano, *Colaciones*, 5, 16.

<sup>2</sup> Johan Huizinga, J., *El otoño de la Edad Media*, (Trad. José Gaos), Barcelona, Altaya, 1998, p. 40.

<sup>3</sup> Émile Benveniste, *Problemas de lingüística general II*, México, Siglo XXI, pp. 257-258.

“Por eso os digo: Todo pecado y blasfemia se perdonará a los hombres, pero la blasfemia contra el Espíritu no será perdonada. Y al que diga una palabra contra el Hijo del hombre, se le perdonará; pero al que la diga contra el Espíritu Santo, no se le perdonará ni en este mundo ni en el otro”<sup>4</sup>.

Agustín encuentra un problema misterioso en esta lectura evangélica: si los paganos, los judíos y los herejes blasfeman contra el Espíritu Santo y son condenados para siempre, ¿son en vano los intentos de la Iglesia de predicar a los hombres que se conviertan a Dios y que sean perdonados?<sup>5</sup> Con esta pregunta, Agustín inicia una exégesis y advierte que, en el pasaje evangélico, no se dice ni “toda blasfemia” ni “alguna blasfemia” sino “la blasfemia”. Quiso Dios, según Agustín, que la investiguemos y la busquemos, no que la neguemos<sup>6</sup>.

Ahora bien, ¿cuál es “la blasfemia” contra el Espíritu Santo que menciona el evangelista Mateo? Agustín responde que es la blasfemia del corazón impenitente, es decir, del que no se arrepiente y que está en contra de la gracia de Dios<sup>7</sup>. Sin embargo explica que, como hasta último momento en la vida, el pagano, el judío y el hereje pueden convertirse y aceptar la penitencia, la blasfemia del espíritu no puede verificarse en ningún sujeto durante la vida terrenal<sup>8</sup>. Por lo tanto, la solución exegética agustiniana acaba por concluir que la blasfemia aludida en el evangelio es aquella que se resiste al perdón de los pecados, el cual se realiza en la Iglesia por el Espíritu Santo<sup>9</sup>.

Para Agustín, el corazón impenitente o la blasfemia contra el Espíritu no es otra cosa que un ataque a la unidad de la Iglesia<sup>10</sup>, un disgregador social

<sup>4</sup> *MT.* 12, 31-32.

<sup>5</sup> Agustín de Hipona, *Sermo* 71, 6-8.

<sup>6</sup> Agustín de Hipona, *Sermo* 71, 10.

<sup>7</sup> Agustín de Hipona, *Sermo* 71, 20.

<sup>8</sup> Agustín de Hipona, *Sermo* 71, 21.

<sup>9</sup> Agustín de Hipona, *Sermo* 71, 34.

<sup>10</sup> Agustín de Hipona, *Sermo* 71, 36.

que ocasiona un desparramar en lugar de una comunión como exige Cristo: “El que no está conmigo, está contra mí, y el que no recoge conmigo, desparrama”<sup>11</sup>. En el comentario al *Eclesiástico*, Agustín asume que la blasfemia es un acto soberbio de desobediencia lingüística<sup>12</sup>:

“La verborrea del habituado a jurar pone los pelos de punta, y sus excesos obligan a taparse los oídos. En las reyertas de los soberbios siempre hay derramamiento de sangre, y las maldiciones que se oyen son terribles [...] El desprecio y la maldición son patrimonio de los soberbios, y la venganza estará a su acecho como un león”<sup>13</sup>.

No solo las blasfemias eran actos de habla peligrosos sino también, aunque en menor medida, los perjurios. Agustín diferencia la blasfemia del perjurio: “Por lo mismo, es peor blasfemar que perjurar, porque jurando en falso se pone a Dios por testigo de una cosa falsa, pero cuando se blasfema se dicen cosas falsas del mismo Dios”<sup>14</sup>.

En la vida medieval quizás no hubo un contexto de aparición más frecuente y cotidiano para las blasfemias y perjurios que el de los juegos, en particular, los juegos de azar con dados. Los mismos suscitaban todo tipo de emociones que se expresaban de manera viva y súbita en actos de habla y comportamientos blasfemos. Durante estos juegos emergían exclamaciones de reniego que violaban la prohibición de pronunciar el nombre de Dios en vano tal como lo exigía el segundo mandamiento bíblico<sup>15</sup>. Dichas exclamaciones no eran exclusividad de gentes irreligiosas, muy al contrario, eran habituales en los hombres de la Iglesia y de esta manera, filósofos y teólogos cristianos se apresuraron a condenar y prohibir, a través de diversos tratados, concilios y cánones, los juegos de azar tanto para laicos como para

<sup>11</sup> *MT.* 12, 30.

<sup>12</sup> M. S. Zeinal Werba, “Concepto de blasfemia en la obra de Agustín de Hipona”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 28/2 (2021), pp. 43-63.

<sup>13</sup> Agustín de Hipona, *Speculum*, 23

<sup>14</sup> Agustín de Hipona, *Contra mendacium*, 19, 39.

<sup>15</sup> *ÉX.* 20, 7.

clérigos. Así, podemos advertir la configuración de toda una tradición cristiana pre-tomista que daba sustento a una crítica moral y religiosa que concluía en afirmar que el juego era causa de pecado.

### **Los cristianos pierden la cabeza...**

Nada puede empezar peor, en la relación entre el naciente cristianismo y el mundo lúdico de raíz grecorromana, que la imagen de un par de soldados jugándose a la suerte las ropas de Jesús crucificado<sup>16</sup>. Como advierte Huizinga, en la locución latina “pan y circo” [*panem et circenses*] se manifestaba, con la mayor fuerza, lo que el público pedía al estado romano, pero no siendo esto lo que un espíritu moderno podría observar como si fuera un subsidio o una entrada de cine sino en tanto el juego constituía el fundamento de la sociedad romana, lo mismo que el pan<sup>17</sup>. No obstante, mientras algunos habitantes del Imperio eran jugadores o espectadores, otros eran juguetes del poder político. Los gobernantes romanos consideraron a los cristianos como herejes, ateos y bárbaros. Prácticas como la eucaristía eran consideradas caníbales y los anfiteatros se convirtieron rápidamente en lugares donde echar a los cristianos para ser devorados por las fieras. Este espectáculo de risa y alegría pagana se sostenía en la crueldad y sangre de los desgarrados cristianos.

El contexto de persecución y vejación a que estaban sometidos los cristianos dentro del Imperio, entre los siglos II y III d.C., hizo que surgiera toda una literatura apologetica no solamente defensiva sino ofensiva. Algunos teólogos ejecutaron una crítica feroz a las expresiones lúdicas grecorromanas por considerarlas idolátricas, de origen demoníaco y causantes de blasfemias. En este sentido, Tertuliano y Novaciano presentan las más duras invectivas contra los juegos romanos:

“Común es, pues, el origen de los juegos de cada clase, comunes son

<sup>16</sup> MC. 15, 24; MT. 27, 35; LC. 23, 34 y JN. 19, 24.

<sup>17</sup> Johan Huizinga, *Homo ludens* (Trad. Eugenio Imaz), Madrid, Alianza, 2007, p. 225.

sus denominaciones como comunes son sus causas. E igualmente es necesario que tengan preparativos comunes sobre el pecado de la idolatría general y de su fundadora”<sup>18</sup>.

Si el fundamento de los juegos es la idolatría, es decir, la adoración a falsos dioses, las consecuencias se expresaban a través de blasfemias y ataques a los cristianos. Tertuliano afirma que:

“Debemos odiar esas reuniones y asambleas de paganos puesto que allí el nombre de Dios es blasfemado, allí contra nosotros son pedidos vivamente cotidianos leones, allí se decretan las persecuciones, de allí se profieren los ataques”<sup>19</sup>.

De esta manera, advertimos que el juego tenía como causa un acto idolátrico y como consecuencia un acto blasfemo. Hallamos aquí, quizás, la primera crítica sistemática, moral y religiosa hacia el juego, que se consolidará como una actitud anti-lúdica dentro de la tradición cristiana de la Alta Edad Media. Tal crítica encuentra continuidad ideológica en las posteriores condenas y prohibiciones al juego dirigidas no solamente hacia los jugadores paganos sino hacia los propios cristianos que se entregaban a la pasión del juego, entre ellas, la pasión por los dados. Nobles y plebeyos, ancianos y jóvenes, hombres y mujeres perdían su razonabilidad y cortesía. En el ámbito del juego, amenazas, trampas, golpes y peleas favorecían la emergencia de pecados como los perjurios y las blasfemias. La esencia del juego es, como sostiene Huizinga, “perder la cabeza”<sup>20</sup> y es esto mismo lo que observan los teólogos y filósofos cristianos. Así, entre los Padres griegos, Clemente de Alejandría advierte esa falta de control que lleva al cristiano lejos de su ideal de vida y exhorta a prohibir el juego:

<sup>18</sup> Tertuliano, *De spectaculis*, 7, 1.

<sup>19</sup> Tertuliano, *De spectaculis*, 27, 1.

<sup>20</sup> Huizinga, *Homo ludens*, p. 13.

“También debe prohibirse el juego de dados [*kubos*] y el afán de ganar con los astrágalos [*astragalon*], juego que les gusta practicar. Tal es el pago que la falta de control cobra a quienes pueden malgastar su tiempo en libertinaje”<sup>21</sup>.

En el siglo IV d.C., el Padre oriental Juan Crisóstomo, en una de sus homilías dirigidas a los habitantes de Antioquía, también arremete contra la costumbre de apostar en varios juegos:

“Una vez más, ir a los teatros, u observar la carrera de caballos, o apostar [*kubeuein*], no parece, para la mayoría de los hombres, un crimen admitido; pero introduce en nuestra vida una infinidad de sufrimientos. Porque pasar tiempo en los teatros produce fornicación, intemperancia y toda clase de impurezas. El espectáculo de la carrera de caballos trae también peleas, reprimendas, golpes, insultos y enemistades duraderas. Y la pasión por apostar a menudo ha causado blasfemias, injurias, ira, reproches y mil cosas más aún más espantosas”<sup>22</sup>.

Esta actitud crítica hacia los juegos se consolida en figuras como Agustín de Hipona y, en el siglo VII d.C., Isidoro de Sevilla sintetiza, en su obra *Etimologías*, los comportamientos observados dentro de los juegos de dados, en particular del juego conocido como *tabula*, una evolución del juego de tablero romano *duodecim scripta*:

“El engaño, la mentira y el perjurio [*perjurium*] –y, en definitiva, el odio y la ruina– no están nunca ausentes de la práctica del juego [*alea*]. Debido a estos depravados aspectos, el juego estuvo prohibido por las leyes durante determinadas épocas”<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> Clemente de Alejandría, *El pedagogo* 3, 11, 75.

<sup>22</sup> Juan Crisóstomo, *Las XXI homilías sobre las estatuas*, 15, 11.

<sup>23</sup> Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, 18, 68, 1.

Ya en el siglo XII, Juan de Salisbury menciona, en el capítulo 5 de su obra *Policraticus*, varios juegos de dados y se pregunta quién no se avergonzaría si debiese la gracia de su propia suerte no a su valía sino a los dados [*taxillis*]. Seguidamente, remata con una expresión condenatoria:

“El juego es la madre de las mentiras y de los perjurios [*perjurium*]; por el deseo de lo ajeno disipa lo propio y, sin ningún respeto a su patrimonio, cuando lo ha disipado, cae sin darse cuenta en hurtos y robos”<sup>24</sup>.

Poco tiempo después de Juan de Salisbury, el filósofo Alejandro Neckam, en su obra *De naturis rerum*, dedica un capítulo de su obra a los jugadores de dados [*aleatores*] y sostiene que estos suelen blasfemar cuando la suerte de los dados no los acompaña. Así pues, Neckam muestra los efectos destructivos que los juegos de dados pueden ocasionar en una familia noble donde los hijos se juegan hasta las ropas, mienten y traicionan la confianza de sus padres al prometer que abandonarán los dados<sup>25</sup>.

Para los teólogos, filósofos y moralistas no había duda de que los comportamientos y actos de habla blasfemos que emergen del ámbito de los juegos de dados entrañaban una situación riesgosa para la relación entre Dios y el ser humano pero, sobre todo, para la relación entre los miembros de la comunidad cristiana. Incluso los clérigos, quienes se suponía que eran los más fieles y piadosos, caían en la pasión de los juegos y blasfemaban. Así parece demostrarlo las muchas constituciones conciliares que advirtieron la situación y prohibieron los juegos de dados específicamente a los clérigos. En este sentido, en el *IV Concilio de Letrán*, celebrado alrededor del año 1215 y donde participa Neckam, encontramos la siguiente constitución dirigida a los

<sup>24</sup> Juan de Salisbury, *Policraticus*, 1, 5.

<sup>25</sup> Alejandro Neckam, *De naturis rerum*, 2, 183.

clérigos: “No jueguen a juegos de azar [*aleas*] o dados [*taxillos*], ni tampoco asistan a ellos”<sup>26</sup>.

Hacia el siglo XIII, la nueva hermenéutica de la virtud aristotélica de la eutrapelia llevada a cabo por figuras como Tomás de Aquino provoca una revolución en el pensamiento lúdico que permite comprender a la eutrapelia como la virtud del juego y a los juegos como actividades no pecaminosas. Así entonces, influido por ese flamante espíritu en favor de lo lúdico, el rey español Alfonso X “El Sabio” ofrece una interpretación filosófica y teológica del juego: el juego es una alegría ofrecida por Dios a los seres humanos que cumple la función de hacer más llevadera la vida frente a los esfuerzos exigidos por el trabajo. Sin embargo, teniendo el *Libro del ajedrez, dados y tablas* (1283) una visión positiva sobre los juegos, los dados se muestran como los juegos menos honestos frente a otros como el ajedrez o las tablas. Las miniaturas que acompañan al libro de Alfonso permiten identificar una división social del juego en donde mientras reyes y nobles juegan al ajedrez en un ámbito cortés y amable, plebeyos casi desnudos y con actitudes agresivas y cuchillo en mano juegan a los dados.

### **De la condena moral a la recaudación monetaria**

El nuevo cambio de actitud hacia los juegos, propiciado filosóficamente por Tomás de Aquino y llevado adelante enciclopédicamente por Alfonso X, encuentra antecedentes directos en la tradición islámica medieval. Dentro de esta, existieron dos corrientes teológicas opuestas: por un lado, el *yabr* que seguía literalmente al *Corán* y a los dichos atribuidos a Mahoma afirmando el determinismo divino sobre la voluntad humana y, por otro lado, el *qadr* que afirmaba el libre albedrío. Algunos tratadistas árabes habían visto tanto en el juego de dados conocido como *nard* [antecesor de las tablas o *backgammon*] y el ajedrez, aquellos emblemas o símbolos correspondientes a tales doctrinas. De esta forma lo expresa, por ejemplo, el historiador islámico Al-Masudi (896-956) quien sostiene que en el ajedrez gana el inteligente haciendo uso de

<sup>26</sup> IV Concilio de Letrán, 71.

su libre albedrío a diferencia del *nard* donde gana el idiota con la suerte de los dados<sup>27</sup>.

Influenciado por esta tradición, Alfonso añade un elemento mediador entre el azar o ventura y la inteligencia o seso: la cordura. Esta podría operar ante los daños de la mala suerte en tanto aprovecharse cuando la buena suerte acompaña. De esta manera, dignifica a las tablas que se jugaban con dados mientras presenta como menos honestos a otros juegos jugados exclusivamente con dados: el juego de mayores, el juego de la triga, el juego de marlota, el juego de la rifa, el par con as, el panquist, etc.

Hasta la aparición de los naipes en Europa hacia el siglo XIV, los juegos de dados resultaron ser los vehículos por los cuales el azar se convirtió en un principio incompatible con la *pax* cristiana. Teólogos y filósofos habían considerado que, en un mundo ordenado por la voluntad divina y omnipresente, no podía haber lugar para el azar o la casualidad. Agustín argumenta en este sentido cuando responde a la cuestión de si tanto el pecado como las buenas obras están en el libre albedrío de la voluntad:

“Todo lo que sucede por casualidad, sucede sin reflexión. Lo que sucede sin reflexión, no lo hace la Providencia. Si en el mundo suceden cosas por casualidad, la Providencia no gobierna el mundo entero. Si la Providencia no gobierna el mundo entero, es que hay alguna naturaleza y sustancia que escapa a la acción de la Providencia. Pero todo lo que es, en cuanto es, es bueno. Porque es sumamente bueno aquel bien por cuya participación son buenas las demás cosas. Y todo lo que es mudable es bueno, en cuanto es no por sí mismo, sino por la participación del bien inmutable. Finalmente, el bien por cuya participación son buenas las demás cosas, sean las que sean, no por otro sino por sí mismo es bueno, al que llamamos más bien divina

<sup>27</sup> Al-Masudi, *Les prairies d'or* (Trad. C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille), Paris, Société Asiatique, Vol. 1, 1861, pp. 159-160.

Providencia. En consecuencia, nada sucede en el mundo por casualidad”<sup>28</sup>.

A la rigidez de teólogos como Agustín, se le sumaba la rigidez del ordenamiento social que también conspiraba contra el azar al afirmar un destino para cada ser humano determinado por la cuna y de ninguna manera por una tirada de dados. Como advierte José Antonio González Alcantud, el que alguien se haga rico a partir de una tirada de dados violaba la norma religiosa donde Dios lo provee todo conforme a designios inescrutables<sup>29</sup>.

En ocasiones, a partir del siglo XIII, las razones morales en contra del juego empezaron a subordinarse a razones políticas y económicas en favor de alguna forma de juego regulado. Seducidos con el fin de acrecentar el erario público, los gobernantes oscilaron entre la prohibición y la reglamentación de los juegos de azar prefigurando así el moderno control del Estado sobre el juego. En la Ley 1 del *Ordenamiento de tafurerías*, Alfonso X concilia a la perfección la crítica moral y religiosa que vincula al juego con el pecado de quien descrea, es decir, de quien blasfema; y las necesidades recaudatorias de su reino:

“El rico ome que jugare los dados e tan bien el fijo d’algo que descreyere que la primera vegada que descreyere peche veínte maravedíes de oro e por la segunda cuarenta maravedíes, o dineros cuanto valieren estos sobredichos, e por la tercera vez, que sea acusado para ante el rey”<sup>30</sup>.

“El hombre rico que jugase a los dados y que descrea por primera vez que pague 20 maravedíes de oro<sup>31</sup>, la segunda vez que pague 40

<sup>28</sup> Agustín de Hipona, 83 *cuestiones diversas*, 24.

<sup>29</sup> José Antonio González Alcantud, *Tractatus ludorum. Una antropología del juego*, Barcelona, Antrophos, 1993, pp. 77-78.

<sup>30</sup> Alfonso X, *Ordenamiento de las tafurerías*, Ley 1.

<sup>31</sup> Aproximadamente U\$ 3.700 dólares americanos o \$ 1.130.000 pesos argentinos al día 20 de noviembre del 2022.

maravedís o dinero que le valiesen esos dichos y la tercera vez que sea acusado ante el rey” (La adaptación es nuestra).

La fórmula de Alfonso es innovadora: “Si alguien al jugar blasfema, entonces que pague”. Esta será la consecuencia de perder la cabeza y caer en el pecado de los juegos de dados. Así, el rey Alfonso cumplirá su doble deber tanto como cristiano como gobernante. El mensaje implícito para la posteridad resulta ser la afirmación de que la soberbia de la blasfemia será castigada con el sometimiento de la codicia económica.

### **Conclusiones: de la sotana negra al guardapolvo blanco**

A pesar de las condenas morales y las prohibiciones legales, los juegos de dados sobrevivieron hasta nuestros días quizás porque la pasión por el azar encuentra hondas raíces humanas en la noche de los tiempos. Fue Roger Caillois quien ha sostenido que lo que funda la cohesión y la seguridad se nutre de sacrificios y renunciamentos al contrario de lo que trae un suplemento de poder y de goce que como toda manifestación de vitalidad implica un riesgo, es decir, un azar<sup>32</sup>. Los juegos de dados, como forma operante del azar en la vida social medieval, implicaron al menos tres tipos de riesgos. En primer lugar, los juegos de dados causaban comportamientos blasfemos por los cuales el ser humano pecaba al desafiar soberbiamente al orden divino y así corría el riesgo de perder el Paraíso. En segundo lugar, los juegos de dados fueron una especie de principio de disgregación social donde los jugadores se arriesgaban a ser amenazados, a ser heridos en peleas o bien a recibir castigos de las autoridades políticas. Y, en tercer lugar, los juegos de dados permitían subvertir el orden social establecido y hacían posible que alguien pudiera correr el riesgo de volverse rico a partir de una tirada de suerte, algo abominable para los designios divinos.

<sup>32</sup> R. Caillois, *El hombre y lo sagrado* (Trad. Juan José Domenchina), México, FCE, 1984, p. 147.

A partir del siglo XIII, la hasta entonces expandida prohibición a los juegos de dados deja lugar, paulatinamente, a la regulación y al control estatal. La crítica moral y religiosa se irá transformando en crítica médico-política que circula en la modernidad y que hacia el siglo XIX culmina en, al menos, dos manifestaciones relevantes: en primer lugar, la apertura de grandes salones de juegos o casinos mayormente de control estatal y, en segundo lugar, la emergencia de la prescripción psiquiátrica que sentencia adicción a los juegos o ludopatía. Desde el siglo XIX hasta nuestros días, los lugares de juegos de azar, dominados por el control estatal, irán perdiendo su función de ser ámbitos de sociabilidad para convertirse en lugares sin alma, no-lugares y la transformación del otrora vicio del juego en enfermedad, nos remite a una especie de nuevo fatalismo donde se conspira contra la idea de que tenemos alguna cuota de libertad para decidir nuestra suerte. En este proceso histórico, los viejos enemigos de los dados dejaron de vestir sotana negra para vestir ahora un guardapolvo blanco.

## **El juego y la *Utopía*** **Un abordaje a la perspectiva de la obra de Tomás Moro**

*Julio C. Pinto*

Algunos autores que escriben sobre los juegos y el jugar a juegos, plantean que existe una tensión entre el trabajo y el juego. Uno de estos autores es el filósofo medievalista, Johan Huizinga, el cual postula en su obra *Homo Ludens*, que el tiempo que se utiliza en el trabajo, impide el jugar juegos. Un tratamiento de esta tensión podemos encontrarlo también, en trabajos de autores medievales, como es el caso de la obra *Utopía* de Tomas Moro, con su primera edición en 1516. En el libro segundo, Moro trata acerca de “las ciencias, las artes y las ocupaciones”, introduciendo un orden detallado que los habitantes de la isla *Utopos* tenían del día, con determinadas horas de descanso, de trabajo y de estudio. En ese apartado, él detalla que luego de la cena le dedicaban una hora a jugar juegos. No es casual que esta costumbre que tenían esos habitantes, Moro lo dejará plasmado en su obra. De esta forma demostraba la importancia que esta acción tenía en esa cultura. Para trabajar este tema, primeramente desarrollaré cómo tratan la tensión que existe entre el juego y el trabajo, tomando algunos autores que son referentes en este tema, como Suits, Caillois y Huizinga. En segundo lugar, haré una descripción y un análisis de los juegos que, según Moro, utilizaban en la Isla *Utopos*. Por último, haremos una comparación entre la solución utópica que presenta Suits, y la propuesta de la Utopía de Moro, detallando cómo resuelven la tensión existente entre la necesidad de trabajar y el jugar a juegos.

### **En búsqueda de una definición de juego**

Para el tratamiento de este tópico, pondré en diálogo a los autores más representativos en la construcción de una teoría del Juego y del jugar juegos. En orden de publicación, utilizaré el libro *Homo Ludens*, de Johan Huizinga, publicado en 1938; el libro *Teoría de los juegos*, de Roger Caillois, publicado en 1958; y el libro *La Cigarra. Los juegos, la vida y la utopía*, de Bernard

Suits, publicado en 1978. Presentaré primeramente cuáles son las definiciones de juego que tenían dichos autores. Según Huizinga<sup>1</sup>:

“El juego es una acción u ocupación libre, que se desarrolla dentro de unos límites temporales y espaciales determinados, según reglas absolutamente obligatorias, aunque libremente aceptadas, acción que tiene su fin en sí misma y va acompañada de un sentimiento de tensión y alegría y de la conciencia de ‘ser de otro modo’ que en la vida corriente”.

Como podemos ver, esta definición, incluye: libertad de acción; dado en un espacio-tiempo; con reglas obligatorias aceptadas por los jugadores; en dónde lo actuado es un fin en sí; en una tensión de poder elegir cambiar y “ser de otro modo”; algunas veces es acompañado por una sensación de alegría. Esta descripción podría estar delineando la vida actual que un habitante del presente estaría transitando en una sociedad Occidental. A veces se suele considerar la vida como un juego. Por ejemplo, se dice que estamos inmersos en el “juego de la democracia”. Pero esto es justamente lo que Huizinga quiere evitar que se entienda. Él expresó que:

“el contenido de nuestras acciones, puede ocurrírse nos la idea de que todo el hacer del hombre no es más que un jugar. Quien se dé por satisfecho con esta conclusión metafísica hará mejor en abandonar el libro”<sup>2</sup>.

Huizinga quiere expresar que el juego se da en el acto del jugar juegos, no en la relación análoga que encontremos en el diario vivir.

Caillois<sup>3</sup> por su parte, dedica todo el primer capítulo de su libro a desarrollar una definición, aunque en realidad utiliza una gran parte del

<sup>1</sup> Johan Huizinga, *Homo ludens*, Madrid, Alianza, 1984, pp. 45-46.

<sup>2</sup> *Ibíd.*, p. 2.

<sup>3</sup> Roger Caillois, *Teoría de los juegos*, Barcelona, Seix Barral, 1958, pp. 21-22.

capítulo mostrando los límites que tenía la definición de Huizinga y como esta definición se podía mejorar. No realiza una definición *per se*, pero describe algunas características que debe contener una definición del concepto de juego, como vemos a continuación:

“por el momento, los análisis precedentes permiten ya definir esencialmente el juego como una actividad:

- 1) Libre: a la cual el jugador no podría obligarse sin que juego pierda enseguida su naturaleza de diversión atractiva y alegre;
- 2) Separada: circunscrita en límites de espacio y tiempo precisos y fijados de antemano;
- 3) Incierta: cuyo desarrollo no podría determinarse, ni conocerse previamente el resultado, pues cierta latitud en la necesidad de inventar debe obligatoriamente dejarse a la iniciativa del jugador;
- 4) Improductiva: que no crea bienes, ni riqueza, ni elemento nuevo de ninguna clase; y, salvo desplazamiento de propiedad en el seno del círculo de jugadores, acaba en una situación idéntica a la del comienzo de la partida;
- 5) Reglamentada: sometida a convenciones que suspenden las leyes ordinarias y que instauran momentáneamente una legislación nueva, que es la única que cuenta;
- 6) Ficticia: acompañada de una conciencia específica de realidad segunda o de franca irrealidad en relación a la vida corriente”.

Hace un punteo bastante parecido al de Huizinga, pero diferenciándose en el punto cuatro, ya que dice que es una actividad improductiva. No es que lo vea como negativo, sino como una actividad que no estaría creando bienes, o riquezas. En ese sentido pareciera que no hay una productividad aparente en términos económicos directos, ya que el elemento lúdico que contiene el juego, podría producir contenido pedagógico, la adquisición de una destreza, o el desarrollo de un hábito saludable. Un ejemplo podría encontrarse en el caso de los juegos de pelota, que son considerados como deportes. Dicho sea de paso, muchos futbolistas (y jugadores de otros deportes de pelota) hoy en día producen riqueza en demasía, en comparación con otras actividades

productivas, como los empleados de comercio o los albañiles. También agrega que muchas veces, al terminar una partida, los jugadores terminan nuevamente en una situación igual a la que se encontraba al comienzo de la partida. Esto suele ser cierto, ya que el juego luego tiende a comenzar en cero, sin anotaciones, ni progresos acumulados. Las piezas y el anotador suelen volver al comienzo.

Por último, Bernard Suits<sup>4</sup> presenta la siguiente definición:

“jugar a un juego es participar en una actividad enfocada a dar lugar a una situación específica, utilizando solo medios permitidos por las reglas, donde las reglas prohíben medios más eficientes en favor de medios menos eficientes, y donde dichas reglas son aceptadas solo porque hacen posible dicha actividad”.

Como puede observarse a simple vista, hace un énfasis en las reglas. Esto es así, porque para él pueden surgir dos situaciones que desalientan a los jugadores: si las reglas son fáciles, las personas que quieren jugar pueden desalentarse, por ser demasiado fácil el juego; y si las reglas son muy estrictas, complejas y difíciles, también se desalentarían las ganas de jugar de los jugadores, por ser un juego muy difícil. Las reglas por otro lado presentarán medios ineficientes para el desarrollo del juego. Esto quiere decir que deberán delimitar las capacidades de los jugadores, y generar obstáculos en el transcurso del juego. Imaginemos, por ejemplo, que las piezas del ajedrez se pudieran mover para todos lados, sin tener ni siquiera que esperar al otro turno, sino que cada jugador jugará hasta que quisiera, antes de ceder el turno. Sería un juego que, aparte de ser breve, casi no tendría interacción, y mucho menos la preparación de una estrategia entre jugada y jugada. Lo mismo podríamos decir de cualquier otro juego. Todos los juegos tienen limitantes que favorecen los medios más ineficientes, sobre los menos ineficientes.

<sup>4</sup> Bernard Suits, *La Cigarra. Los juegos, la vida y la utopía*, Buenos Aires, Espíritu Guerrero Editor, 2022, p. 51.

## **El problema: el juego como contraposición del trabajo**

Con las definiciones que presentamos hasta aquí, podemos comenzar a desarrollar cuál es el problema que observaban estos autores, en torno a la tensión entre el juego y el trabajo. Siguiendo el orden de los autores que usamos hasta ahora, comenzamos con Huizinga. Él dice que “en nuestra conciencia el juego se opone a lo serio” (Huizinga, 17), como si el juego fuera algo que no es serio, o que no tiene seriedad. Pero él considera que, cuando ve a un jugador de ajedrez o de tenis, no se lo ve divirtiéndose, o contento, sino concentrado y serio. Así es en muchos juegos. En este sentido, vemos que se puede decir que el juego es algo que puede también tener seriedad. Pero problematizándolo de una manera más compleja, en el capítulo diez, el cual trata sobre “las formas lúdicas del arte”, va a presentar la perspectiva que los antiguos griegos tenían de algunas expresiones artísticas y su vinculación con el juego. El arte (en otros capítulos habla especialmente de la poesía) son modos de jugar o, por lo menos, se los llama de la misma manera<sup>5</sup>. Según él, Aristóteles en su obra *Política*, introduce algo que luego va a ser central en la comprensión del juego como contrapuesto a la vida seria. Según Huizinga, Aristóteles introduce el término griego *Διαγωγή*, el cuál:

“designa, literalmente, ‘pasar’ el tiempo, pero su traducción por ‘pasatiempo’ es admisible tan sólo colocándose en la concepción aristotélica de oposición entre trabajo y tiempo ocioso”<sup>6</sup>.

En referencia a la música Huizinga argumenta que alguien podría querer tocar por placer, pero que los griegos tenían catalogada a la música, dentro de la educación (*παιδεία*), ya que permite aprender a trabajar bien el instrumento y pasar bien los tiempos de ocio. Este ocio, va a decir Huizinga, es preferible

<sup>5</sup> Huizinga dice que actualmente sigue siendo así, que, “en muchos idiomas la ejecución de instrumentos musicales se denomina ‘jugar’, así en los idiomas árabes, en los germánicos y en algunos idiomas eslavos, y también en el francés” (Huizinga, Ob. Cit., p. 201).

<sup>6</sup> Huizinga, Ob. Cit., p. 204.

al trabajo. Por otro lado, va a citar el libro *República*, de Platón, argumentando que allí:

“con el concepto de imitación delimita también Platón la actitud del artista. [...] tanto el artista creador como el ejecutante, no sabe si aquello que imita es bueno o malo. [...] constituye, en él, un juego y no un trabajo serio. [...] Platón ha concebido aquí esta actividad como un juego”<sup>7</sup>.

Para Huizinga el tratamiento que los griegos tenían de la música y la danza, los posicionaba dentro de la categoría de “juegos”. Más adelante, en el capítulo once, Huizinga hace un salto histórico muy grande, para mostrar el cambio radical que ha sufrido el juego, quedando desplazado por el trabajo. Dice que “el siglo XIX parece ofrecer poco espacio para la función lúdica en el proceso cultural”<sup>8</sup>. Esto ocurre, según él, porque se habían dado cambios profundos a nivel mundial, con nuevas problemáticas sociales, traídas entre otras cosas por la Revolución Industrial y el desarrollo de la tecnología y la técnica. “El trabajo y la producción se convirtieron en ideales y pronto en ídolos. Europa se viste la ropa de trabajo”<sup>9</sup>. De esta forma el factor lúdico fue desplazándose y cediendo cada vez más terreno. Concluye este argumento, diciendo que “los ideales del trabajo, de la educación y de la democracia, apenas si dejaron lugar para el principio eterno del juego”<sup>10</sup>. Estos son argumentos que repercuten de tal manera, que puede asimilarse rápidamente como afectando un gran sentido. El titular “El trabajo industrial ha desplazado al juego” entra dentro de la lógica de que el ocio ya no tuvo lugar luego de la revolución industrial. Puede que se obtenga esta lectura con gran cantidad de fuentes que la avalen, pero debemos recordar que, cuando habló de los griegos y de su relación con el arte y el juego, no se estaba refiriendo al trabajador del campo o al artesano, mucho menos a los desvalidos, sino a aquella élite que estaba representada en los que podían darse el lujo de hacer política, arte, o

<sup>7</sup> *Ibíd.*, p. 206.

<sup>8</sup> *Ibíd.*, p. 242.

<sup>9</sup> *Ibíd.*, p. 243.

<sup>10</sup> *Ibíd.*, p. 246.

que puntualmente podían vivir en el ocio. La mayoría de los habitantes de esa época, trabajaban el campo casi sin descanso, con situaciones de gran precariedad. Tiende a verse a Grecia de manera romántica, como un lugar ideal donde se decidía todo en el ágora. Los ciudadanos que hacían eso eran aquellos que estaban en condiciones de poder hacerlo, quedando por fuera la mayoría de los habitantes. Lo que quiero decir es que el juego tuvo limitaciones en la época contemporánea, como también en la de los antiguos griegos.

En segundo lugar, tenemos a Caillois. En el prólogo va a mostrar la posición de algunos autores. Por ejemplo, va a hablar de la importancia que Schiller le daba al juego, como lo expresa con la siguiente cita:

“el juego y el arte nacen de un exceso de energía vital que una vez cubiertas las necesidades inmediatas el niño y el hombre emplean en la imitación desinteresada y gozosa de actitudes efectivas”<sup>11</sup>.

Es interesante porque plantea que, primeramente, deberán cubrir las necesidades mediante el trabajo y, en el caso del niño, el estudio y luego con lo que le queden de energías, entonces jugarán. El juego tendrá en este caso un carácter mimético. Luego cita a Wundt, donde dice que “el juego es el niño del trabajo, no hay forma de juego que no encuentre su modelo en alguna ocupación seria que le precede en el tiempo”<sup>12</sup>. Entonces va a proseguir diciendo Caillois, que diversas disciplinas, como la historia, quisieron encontrar de todas las formas posibles “la supervivencia de alguna práctica religiosa o de magia, en los juegos de los niños”<sup>13</sup>. Cosa que Caillois encuentra muy difícil de demostrar en el ajedrez, la pelota o el billar. Pero va a llegar a la conclusión, junto con Karl Groos, que “los juegos no son copia, sino una anticipación de actividades serias”<sup>14</sup>, llevando a un conjunto cultural. Toda la

<sup>11</sup> Caillois, Ob. Cit., p. 8.

<sup>12</sup> *Ibíd.*

<sup>13</sup> *Ibíd.*

<sup>14</sup> *Ibíd.*, p. 9.

obra trata de demostrar esta tesis, que retoma de Huizinga, pero modificándola de tal manera que muestra que él busca que ambas propuestas se diferencian.

Entonces nos adentramos en Bernard Suits, quien abordará este tema a lo largo de todo su libro y propondrá una conclusión que nos adentrará directamente a la obra de Tomás Moro. Suits utiliza la fábula de Esopo “la hormiga y la cigarra”. Recordemos rápidamente que en ella una hormiga, que estuvo trabajando durante todo el verano, está guardando el grano que había juntado, y una cigarra se acerca y le pide que le dé comida. La cigarra había estado durante el verano cantando, entonces la hormiga le dice que ahora en invierno baile, negándole la comida. En la fábula original, la cigarra le dice que no estuvo haraganeando, sino que estuvo ocupada haciendo música. Esta es la historia que toma Suits para escribir su texto, el cual está redactado en clave de diálogo (al estilo platónico), entre Cigarra y un conjunto de hormigas que se convirtieron en sus discípulas. Cigarra anuncia que morirá por no haber trabajado, pero que es la suerte que le toca por ser Cigarra. Las discípulas hormigas le quieren dar alimentos en préstamo, a lo cual Cigarra les dice que no es correcto, ya que nunca trabajará para poder devolvérselo. El texto muestra claramente la tensión entre el trabajo y el juego. El libro propone que el trabajo les quita a las personas el tiempo de poder jugar. El artificio que obstaculiza, es el trabajo, no el juego. Los juegos liberan y permite que las personas se realicen, mientras que el trabajo ocupa todo el día y por lo tanto aliena la vida de las personas de manera sistémica. Cigarra, trata todo el tiempo de explicar que debe dar su vida por sus ideales, fundamentado en que su dedicación al juego es para lograr un buen vivir. Un planteo sumamente interesante es el que se da con una de las hormigas, llamada Escéptica, quien dice que debe existir un equilibrio entre trabajar y jugar. Plantea que se puede ser “horgarra” o “cirmiga”, siendo estas opciones fusiones entre ser hormiga y ser cigarra. Pero Cigarra dice que es imposible, ya que ser cigarra incluye la característica de no ser previsible en verano y, por otro lado, siendo previsible en verano, es imposible que no sea hormiga. Su destino será morir. Pero antes de morir les cuenta un sueño, donde todas las personas que trabajan están jugando un juego, aunque se olvidaron de las reglas. Cigarra efectivamente muere, pero en los últimos capítulos resucita. Una vez resucitada, les dice a

sus discípulas que no pudieron solucionar algunos acertijos que les dejó antes de morir, presentando en el último capítulo una solución utópica a todo su planteo. Utopía es un lugar, donde todas aquellas necesidades principales fueron resueltas por completo, por medio de los avances que la tecnología ha ofrecido. En ese lugar ya no hay necesidad de actividades técnicas. Luego de reflexionar, Cigarra dice que es imposible que en el presente la entiendan, ya que está en un tiempo inadecuado y que la sociedad no está preparada para sus propuestas. Todavía falta para que comprendan sus ideales. Si Utopía se realizara a corto tiempo, ocurriría que, aunque los oficios pudieran ser tomados como juegos o deportes, las personas igualmente querrán hacer cosas “útiles”, para encontrar la realización personal por medio de lo que hace. En Utopía las cosas, como las casas, eran hechas por máquinas, pero Cigarra dice que las personas querrán hacer casas, o diferentes cosas que le den un sentido a sus vidas, haciendo que sientan la sensación de ser alguien importante al realizar cosas, aunque no sea necesario hacerlas. Cigarra plantea que las personas generarían una especie de revolución, donde se volvería a establecer una situación social parecida al presente.

### **La *Utopía* de Tomas Moro**

Todo lo dicho hasta este momento, ha propiciado un excelente escenario, que nos introduce al libro *Utopía*, de Tomás Moro<sup>15</sup>. Para comenzar a analizar el texto, primeramente, recordemos que es un texto escrito entre 1515 y 1516, cuando era funcionario de Enrique VIII. Este dato es importante porque toda la propuesta que hace Tomás Moro en *Utopía* es controversial y desafiante al orden socio-político establecido en su presente. Moro describe en su libro una conversación que tuvo con Rafael Hythloday, un navegante que viajó junto a Américo Vespucio. La obra está estructurada en dos libros. El primero es el comienzo del diálogo, donde Hythloday introduce el hallazgo de la isla *Utopos*. En el segundo libro se detalla por completo el orden y funcionamiento de la isla. La estructura de este segundo libro, no es solo de carácter descriptivo, sino que es principalmente normativo. Temas que hoy en día son

<sup>15</sup> Tomas Moro, *Utopía*, Buenos Aires, Colihue, 2009.

de actualidad, son tratados de una manera explícita en este texto. Uno de los temas que se introduce en *Utopía*, es la división del día. En la isla *Utopos*, el día es de veinticuatro horas, estando dividido en seis horas de trabajo, dos de almuerzo, ocho de descanso y ocho de uso personal, donde incluye estudio, familia y, lo que nos interesa en el presente trabajo, el juego.

En el tratamiento que hace de “las ciencias, las artes y las ocupaciones”, dice que:

“Los tiempos libres que quedan entre las horas de trabajo, de sueño y de comidas se confían a la discreción de cada cual, siempre que elijan ocupaciones edificantes que sean de su gusto, y que no los desperdicien con juergas o con vagancia”<sup>16</sup>.

El juego no es tomado como una actividad que tenga connotaciones negativas, salvo el juego con los dados, que por esos tiempos sí tenía una connotación negativa. En el libro primero Hythloday ya comenta sobre la desocupación que existía y cómo las personas desocupadas iban a lugares donde bebían y jugaban a los dados perjudicándose, como vemos en la siguiente cita:

“los antros, los lupanares, las tabernas de vino y de cerveza y tantos innobles juegos, las cartas, los dados, los cubiletes, las bolitas, la pelota, los bolos, ¿no vacían rápidamente las bolsas de sus devotos y les encaminan al robo?”<sup>17</sup>.

La diferencia que Moro presenta entre los juegos que son de “virtud” y aquellos que se pueden ubicar con el “vicioso”, está bien explícita en el capítulo dos, como vemos a continuación:

<sup>16</sup> *Ibíd.*, p. 79.

<sup>17</sup> Moro, *Ob. Cit.*, pp. 47-48.

“Después de la cena, disfrutan de una hora de esparcimiento, en el verano en los jardines, en el invierno en los salones comunes donde se sirven las comidas. Conversan o hacen música. No conocen los dados ni otras clases similares de pasatiempos tontos y ruines. Practican, en cambio, dos juegos parecidos al ajedrez. El primero es una batalla de números, en el que una cifra domina a otra. En el segundo combaten entre sí vicios y virtudes. En este último se hace patente tanto la oposición que existe entre un vicio y otro, como la que todos ellos tienen en común con la virtud; también se ve qué vicio se opone a qué virtud, de qué fuerzas se sirven, qué estrategias utilizan para atacarlas de manera indirecta, con qué artes se protegen las virtudes del poder de los vicios, cómo malogran sus propósitos, y, finalmente, en qué circunstancias uno vence a otro” (Moro, 79).

Describe el momento del juego, como el disfrute de una hora de esparcimiento, acto que se ejercía mientras se conversaba o se hacía música. Ambos juegos tienen un carácter instructivo. El primero es la *Rithmomachia* y brinda una capacidad de ejercicio matemático. Mientras que el segundo afirma los valores ético-morales de la comunidad. Es entonces filosóficamente importante el desarrollo de la virtud de la *eutrapelia*, como de todas las demás virtudes éticas, alejando a las personas del vicio, consideración que podría analizarse en términos de la ética aristotélico-tomista.

El texto original tiene anotaciones en el margen que son importantes. Por ejemplo, en este apartado tiene dos anotaciones que podemos destacar. La primera de ellas dice “y sin embargo ahora los dados son el juego de los príncipes”, mientras que la segunda afirma que “incluso los juegos son útiles”<sup>18</sup>. En la primera de estas anotaciones, vemos nuevamente la crítica hacia los gobernantes y el poder político, en tanto que en la segunda deja en claro la utilidad de los juegos.

<sup>18</sup> *Ibíd.*

Pero la propuesta que vincula directamente con la solución utópica de Suits, es que mientras exista una necesidad de obtener recursos, es imperioso entonces trabajar, impidiendo esta actividad laboriosa, que las personas ocupen el tiempo en otras actividades, como por ejemplo el juego. Pero Moro dirá que no es necesario trabajar tantas horas, presentando una propuesta que es completamente controversial. Dice que en un principio los utopienses trabajan solo seis horas, y eso puede generar en los lectores la mala interpretación de pensar que “los utopienses tienen dificultades de escasez para cubrir las necesidades básicas”. Pero aclara que con esas horas de trabajo “no sólo es suficiente, sino que es mucho más que suficiente para proveer a todo lo necesario y conveniente para la vida”<sup>19</sup>. El problema es que, en los tiempos de Moro, no trabajaban todas las personas, por eso propone que, si todos trabajaran, no sería necesario que se trabajen tantas horas. Él hace una lista de las personas que no trabajan. Dice que:

“...hay que tomar en cuenta la gran cantidad –y la pereza– de los predicadores y de los llamados religiosos. Agréguese a ello todos los ricos, en especial, los propietarios de latifundios, comúnmente llamados gentilhombres y nobles. Junto con éstos, los criados, toda esa caterva de bravucones inservibles. Y, finalmente, los mendigos sanos y robustos, que fingen alguna enfermedad para poder holgazanear. Si se echan las cuentas, se ve que la cantidad de trabajadores que se necesita para producir todo lo que los mortales usan y consumen a diario es mucho menor que la que se suponía”<sup>20</sup>.

Luego afirma que de las horas que gastan las personas trabajando, muchas son usadas en cosas que no son necesarias, o directamente se disponen en tareas inútiles:

“Calcula, pues, cuán pocos de los que trabajan son versados en oficios necesarios. Pues en una sociedad en la que el dinero es la medida de

<sup>19</sup> *Ibíd.*, p. 80.

<sup>20</sup> *Ibíd.*

todas las cosas, existirán por necesidad muchas tareas vanas y superfluas, que proveen solamente al lujo y a la licencia. Supongamos que el total de las personas que trabajan allí se distribuyeran solamente aquellas pocas tareas que proveen a las necesidades que requiere la naturaleza para una vida sana y cómoda. Habría tal abundancia de bienes que sus precios bajarían demasiado, y ya no alcanzarían para que un hombre se ganara la vida con su trabajo. Pero supongamos también que se pusiera a trabajar en tareas productivas a todos los que ahora se ocupan de tareas inútiles y, junto con ellos, a todos los perezosos y holgazanes, gente ésta que consume el fruto del trabajo de los demás, pero en una medida que dobla a la que consume el propio trabajador. Se verá con facilidad qué poca cantidad de tiempo sería suficiente, y que aún sobraría, para proveer a lo necesario y a lo comfortable, y hasta a lo que da placer, siempre que sea verdadero y natural”<sup>21</sup>.

En este apartado muestra que, aunque mucha gente trabaja, gran parte de sus actividades son superfluas, haciendo improductivo su tiempo laboral, que de ocuparlo en los trabajos que proveen los bienes necesarios para la subsistencia, descomprimiría a aquellos que trabajan en esos quehaceres y produciría un gran descenso en el tiempo que se necesitaría para conseguir lo necesario para la subsistencia de la población. Por eso Moro remarca que en *Utopos* “ni siquiera los magistrados se abstienen de trabajar”<sup>22</sup>. No propone distribuir solamente las riquezas, sino redistribuir los trabajos y las responsabilidades laborales.

## **Conclusión**

Basado en lo autores que hemos analizados, consideramos que es desacertada la concepción que comúnmente se tiene, de que el trabajo es algo serio, mientras que el juego (o el arte) no lo es. La seriedad no tiene que ver con sueldos y objetivos de consumo, sino que tiene que ver con el desarrollo

<sup>21</sup> *Ibíd.*

<sup>22</sup> *Ibídem.*

de la actividad representada. En la actualidad, por ejemplo, se entiende al estudio como algo socialmente serio. En este caso, el juego solo sería serio y productivo si se enmarca en la gamificación educativa, siendo utilizado como una estrategia pedagógica. La/el joven que juega algún juego en la casa de sus amigos, parece estar perdiendo tiempo. Pero puede también considerarse como una actividad en la que puede ganar habilidades y destrezas. Por otro lado, se tiene el concepto social del juego como actividad vinculada al vicio, como el jugar a la quiniela, el bingo y el casino. Tiene esta misma connotación el jugar a las cartas y al domino en el bar (aunque esto está en vías de desaparición con el salto generacional).

Es importante destacar que, si comparamos la propuesta de Moro y la de Suits, tenemos que tener en cuenta la distancia histórica que existe entre ambos. Moro no toma en cuenta el avance tecnológico como solución, porque no pertenecía a su presente. Había tecnología en su época, pero no se había hecho presente ni siquiera la Revolución Industrial. Suits, en cambio, basa su propuesta utópica, principalmente en los avances tecnológicos. Moro solamente trata de hacer una economía de los recursos que tenían, viendo una marcada diferencia entre la corte de los monarcas y el que trabajaba el campo y producía con sus manos todo tipo de artesanías. Por eso se detiene en pensar cuantos “holgazanes” existían, que vivían del trabajo de los demás, viendo cómo una solución posible, la distribución del trabajo. Aunque esta diferencia existe entre ambos autores, también podemos observar que los dos proponen una solución utópica, donde se busca reducir el trabajo, para que las personas puedan jugar más. Si nosotros no tuviéramos que trabajar (o en su defecto solamente tuviéramos que hacerlo unas pocas horas) ¿No sería una buena propuesta dedicarnos al juego?

## **Capítulo 6**

### **La filosofía en el Islam**



## **‘*Ilm*, razón y Corán: reflexiones sobre el desarrollo científico en el mundo islámico medieval**

*Priscilla Denise Zarlenga*

### **Introducción**

El decisivo desarrollo de la ciencia árabe, dentro del cual encontramos tratados médicos, avances en el terreno de la óptica y –el aporte que en esta exposición será tratado con mayor detenimiento– la asimilación y el florecimiento de la matemática posicional hindú y, gracias a ésta, el florecimiento del álgebra, podemos ubicarlos temporalmente en los inicios del mundo islámico. Es con la consolidación de los califatos que los centros de poder musulmán invirtieron riquezas y esfuerzos en emplear astrónomos, matemáticos, médicos, tanto de sus tierras como de pueblos lejanos, para establecer espacios dedicados al saber. Tanto la producción de conocimientos, como a la traducción y transmisión de aquellos asimilados de otros pueblos.

El camino del pueblo islámico puede rastrearse desde los mercaderes árabes que, previo a la llegada de Mahoma, ya se embarcaban en favor de sus negocios. Sin embargo, en ellos encontramos inicios de una característica que sería fundamental para la asimilación de los saberes extranjeros, la apertura a costumbres de otras culturas: egipcios, judíos y cristianos. En su libro *La ciencia antigua, la ciencia en Oriente y en la Europa medieval*, Stephen F. Mason<sup>1</sup>, sostiene que incluso algunas tribus árabes se habían convertido al cristianismo; factor que, sostiene el autor, será necesario para la posterior recepción de saberes helénicos. Entre esas tribus encontramos los que serán conocidos como los Omeyyas tras la muerte del profeta.

<sup>1</sup> Stephen Mason, “La ciencia y la tecnología del mundo musulmán” en *Historia de las ciencias I. La ciencia antigua, la ciencia en Oriente y en la Europa medieval*, Madrid, Alianza Editorial, 2001.

Es sabido que Mahoma es sucedido por cuatro califas luego de su muerte el año 632 de nuestra era: Abu Bakr as-Siddiq, Úmar ibn al-Jattab, Uthmán ibn Affán y Ali ibn Abi Tálib. Éste último –quien fuera yerno y primo de Mahoma– muere, quizás asesinado, en el año 661. Es probable que las tensiones existieran previo al fallecimiento de Ali, sin embargo, este suceso incrementó la división dentro del mundo islámico. La disputa se basaba, fundamentalmente, en la consolidación del poder, sobre quién sería el legítimo sucesor de la palabra de Mahoma.

Dado el clima de tensiones descrito y la vasta extensión que debía ser gobernada, concentra el poder la dinastía omeya. El califato se estableció en Damasco, en el 661, y debido a la multiculturalidad del territorio controlado, se permitió que los pueblos mantuvieran sus creencias religiosas siempre que pagasen los impuestos correspondientes. Durante el periodo que gobernaron, impulsaron las artes y fundaron un observatorio astronómico en el año 700.

Las pujas hacia el interior del mundo musulmán seguían incrementándose, lo cual derivó en que los abasíes alcanzaran el mando en el 747 y se consolidaran con capital en Bagdad. La influencia de los persas, quienes habían fundado escuela de medicina y astronomía en su territorio, se hizo evidente cuando el segundo califa del califato Abasí invitó a científicos a trabajar en Bagdad. Es allí donde el mencionado jefe, Al-Mansur, impulsó un fuerte trabajo de traducciones de escritos persas e hindúes. Durante el gobierno del tercer califa, se recolectaron escritos griegos y el cuarto, Al-Mamún, funda la “Casa de la Sabiduría” en el año 828.

### **La “Casa de la Sabiduría”**

Es precisamente en dicho espacio –la “Casa de la Sabiduría”– donde nos detendremos para señalar algunos de los avances matemáticos más importantes del periodo. El primero de los matemáticos en desempeñarse en dicho espacio fue Muhammad ibn Mūsā al-Khwārizmī. El sabio vivió entre 780 y 850, y los últimos 30 años de su vida se desempeñó como astrónomo y matemático en Bagdad, en dicha casa de estudios.

Dentro de uno de sus escritos, considerado el primer libro de álgebra, puede encontrarse una introducción al cálculo, donde utiliza reglas para completar y reducir ecuaciones. Asimismo, incluye demostraciones geométricas posteriores a la resolución algebraica de las ecuaciones. Luego de introducir la notación posicional, al-Khwārizmī presenta los tipos de ecuaciones que trabajará a lo largo de la obra.

Es particularmente interesante la resolución de cuadrados y raíces y su demostración geométrica. El ejemplo que utiliza Meneses (2001)<sup>2</sup>, es:

“Resolver *mal* y 10 raíces igual a 39. (O en notación moderna, resolver  $x^2 + 10x = 39$ )

Solución sugerida:

Explicación de al- Khwarizmi:

1. Dividir por dos números el “número” de raíces: Resultado 5.
  2. Multiplicar esto por sí mismo: Resultado 25
  3. Sumar esto a 39: Resultado 64.
  4. Extraer la raíz cuadrada a esto: Resultado 8
  5. Restar a 8 el resultado del paso 1.: Resultado 3
- Esta es la raíz del cuadrado (el cuadrado es 9)”<sup>3</sup>

Luego de la resolución alcanzada mediante *al-jabr* y *al-muqabala*<sup>4</sup>, el matemático realiza la fundamentación geométrica. Mediante la utilización de un cuadrado menor y uno mayor que contiene al primero y a su vez cuatro rectángulos más, consigue el mismo resultado que utilizando el cálculo anterior.

<sup>2</sup> Esther Mora Meneses, “Las matemáticas del islam”, 2001, Recuperado de: [https://matematicas.uclm.es/ita-cr/web\\_matematicas/trabajos/5/5\\_las\\_matematicas\\_en\\_el\\_islam.pdf](https://matematicas.uclm.es/ita-cr/web_matematicas/trabajos/5/5_las_matematicas_en_el_islam.pdf)

<sup>3</sup> Ob. cit. p.8.

<sup>4</sup> Los términos *al-jabr* y *al-muqabala* se utilizan para denominar la transposición de términos y posterior simplificación de términos semejantes, con coeficientes tanto negativos como positivos.

Otro de los aportes, realizados en el mismo periodo, fue el trabajo de Abul'l-Abbas Ahmad ibn Muhammad ibn Kathir al-Farghani, conocido como Alfraganus o Alfergani. Este astrónomo, quien vivió durante el siglo IX, no sólo midió el diámetro de la Tierra, sino que también escribió *Elementos de Astronomía*, obra que tuvo gran influencia en Europa hasta el siglo XV.

En el terreno de la óptica, encontramos a uno de sus padres, Abū 'Alī al-Ḥaṣan ibn al-Ḥaṣan ibn al-Haytam o Alhacén, quien vivió entre 965 y 1040. Este científico se dedicó tanto a la matemática, como a la física y la astronomía, además de su trabajo en el campo anteriormente mencionado. Este pensador nos dejó el primer tratado amplio sobre lentes, donde discute con la concepción de Ptolomeo. Allí plantea que los ojos son receptores de la luz que envían los objetos a ellos, y no al revés. Además, realizó múltiples estudios respecto a la reflexión y refracción de la luz y el empleo de las lentes. Construyó, gracias a estos estudios, la conocida cámara oscura. Este instrumento permite obtener una proyección en el interior de la caja de aquello que está fuera de ella.

Avempace (1080–1139), por su parte, se dedicó a criticar la física de Aristóteles. Dentro de sus tratados, aquellos que han logrado conservarse, se encuentran las fallas que le cuestiona a la “ley de movimiento de Aristóteles”. El estagirita sostenía que la velocidad de un móvil es proporcional a la fuerza aplicada, e inversamente proporcional a la resistencia del mismo. Lo que propuso Avempace es que la velocidad de un móvil era el resultado de ‘sumar’ la fuerza aplicada, y *restar* la resistencia. El vacío se hace dinámicamente posible aun en presencia de fuerzas.

Habiendo observado algunos de los avances realizados por el pueblo islámico en el terreno de las ciencias, queda por evaluar cuál es la relación, en caso de que la haya, entre ese ímpetu por buscar la verdad escondida en la

naturaleza y el texto sagrado. Guerrero (1982)<sup>5</sup> sostiene que, en lo que atañe a la incorporación de la razón griega –y aquí, personalmente agregaría la asimilación de saberes de las más variadas culturas, como se ha sugerido–, hay que adentrarse en la noción de conocimiento.

Tal como figura en el nombre del presente trabajo, “conocimiento” en árabe se dice *‘ilm*, término que refiere también a “ciencia”. Según expresa Guerrero, el sentido originario del vocablo se encuentra relacionado con nociones tales como “marca” o “señal”, lo que podría indicar que se trata de postes que van señalando el camino que debe seguirse, de modo tal que no se pierda “en la inmensidad del desierto”<sup>6</sup>. Podría sostenerse, por lo tanto, que aquello que se conoce representa –en la imagen propuesta– algo que debe destacar de la vastedad de lo que existe.

El término *‘ilm* adquiere otra connotación y mayor importancia en el Corán. Si uno se aproxima al texto, encontrará múltiples aleyas donde se hace alusión a la importancia del “conocer”. Los siguientes son algunos ejemplos: “Alá atestigua, y con Él los ángeles y los hombres dotados de *ciencia*, que no hay más dios que Él, Que vela por la equidad. No hay más dios que Él, el Poderoso, el Sabio” (*Corán* 3:18).

“Él es quien ha extendido la tierra y puesto en ella montañas firmes, ríos y una pareja en cada fruto. Cubre el día con la noche. Ciertamente, hay en ello *signos* para gente que *reflexiona*.” (*Corán* 13:3)  
“Y ha sujetado a vuestro servicio lo que está en los cielos y en la tierra. Todo procede de Él. Ciertamente, hay en ello *signos* para gente que *reflexiona*” (*Corán* 45:13)

De la observación de estos pasajes, y de otros textos de la tradición islámica, se puede deducir que la concepción del conocimiento se encuentra

<sup>5</sup> Rafael Ramón Guerrero, *De la razón en el islam clásico*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1982.

<sup>6</sup> Ob. cit. p. 24.

estrechamente ligada a la verdad y, por tanto, a Dios. Lo que subyace es la unidad divina, manifestada en la multiplicidad de la naturaleza. Aquí puede vislumbrarse cómo en la comunidad islámica se encuentran posibilitados dos caminos para alcanzar la verdad: la filosofía (y la ciencia incluida en ella) y la religión.

Es sabido que la Palabra de Dios, escrita en el *Corán*, es conocimiento dado por la divinidad. Es, justamente, revelación. Sin embargo, realizando un análisis más profundo del texto sagrado, observamos que la naturaleza también contiene escrituras en ella. En dos de los pasajes citados y en algunos otros, se invita a los hombres a ‘reflexionar’ sobre los ‘signos’ que hay “en ello”. Se puede observar aquí el esfuerzo que han de realizar la filosofía y la ciencia frente a aquello dado por Dios, la naturaleza.

Incluso, en la segunda de las fuentes de la religión, la tradición (*Sunna*), observamos la misma invitación al uso de la razón frente a las experiencias y, además, la apertura hacia fuentes de conocimiento extranjeras. Guerrero cita los siguientes hadices o relatos: “Buscad la ciencia desde la cuna hasta la sepultura, por lejos que esté, aunque sea en China”. “La tinta de los sabios vale mucho más que la sangre de los mártires”. “La búsqueda de la ciencia es una obligación para todo musulmán”<sup>7</sup>.

## **Conclusión**

Se ha sostenido durante largos períodos de tiempo que la cultura árabe fue el receptáculo que permitió la conservación de los saberes griegos. Así entendida, parece ilustrar que años de florecimiento y expansión de la comunidad musulmana no generó nuevos conocimientos, sino que se limitó a resguardar saberes occidentales sin modificación alguna. Sin embargo, la investigación elaborada aquí nos indica dos puntos de ruptura con el relato tradicional. En primer lugar, contrario a lo que se plantea desde esa perspectiva, las influencias recibidas por este pueblo no sólo no se han

<sup>7</sup> Ob. cit. p. 27.

limitado al mundo helénico, sino que ha habido un esfuerzo efectivo por parte de los pueblos árabes por acceder a la producción de conocimiento de las culturas persa, india y china, por medio de las cuales introdujeron a occidente conocimientos técnicos y científicos que revolucionaron el curso histórico del continente europeo. Adicionalmente, no se trata de una mera recepción y transmisión de oriente a occidente. El pueblo árabe de este periodo invirtió activamente en la creación de espacios dedicados a la producción del conocimiento científico, y fue mediante la combinación y la crítica de lo asimilado que han podido producir avances clave, principalmente en los campos de la matemática, astronomía, óptica y medicina.

Sin embargo, no se puede contemplar el desarrollo científico-técnico de la Arabia de los siglos VII al XII como un esfuerzo secular o aislado del punto de vista religioso. La religión musulmana, como nos muestra el *Corán*, llama a la investigación de los signos que Dios pone en la naturaleza. El *'ilm* (conocimiento/ciencia) es el camino para acceder a la divinidad, a la Verdad de Dios.



**Una perspectiva sobre el conflicto entre individuo y sociedad en  
*El Régimen del Solitario*  
de Abu Bakr Muhammad ibn Yahya ibn al-Sa'ig ibn Bayyah.**

*Juan Brando*

Como los hombres de ciencia escasean en algunas formas de vida social mientras que son abundantes en otras e incluso llegan a faltar por completo en algunas, por esa razón el solitario está obligado en algunas sociedades a apartarse por completo de la gente, en cuanto le sea posible, y no mezclarse con ellos sino en las cosas necesarias o en la medida en que le es indispensable [...], debiendo huir a aquellas sociedades en que haya ciencias, si es que las hay<sup>1</sup>.

**1.**

El punto de partida de Avempace es el reconocimiento de que el ideal humano más elevado es la vida en sociedad. No obstante, las condiciones inviables que pueden imperar en un determinado momento histórico predisponen al solitario a un aislamiento prudencial. Este es aparentemente un tópico que preocupó a Platón, quien tanto en la *República* como en *Apología de Sócrates* da a entender que si el sabio es rechazado por la sociedad política que no lo comprende y deplora su enseñanza, no tiene más remedio que apelar al aislamiento. Avempace da un paso más al afirmar que es doctrina del propio Platón en la *República* sostener que el que ha sido educado por un Estado no tiene por qué regresar a retribuirlo a través de la enseñanza y la contribución al progreso social. Esto contraviene, aparentemente, lo planteado por Platón en el *Critón*. También rescata Avempace la propuesta platónica de que los que han llegado a la cima de la sabiduría, deberían aislarse y llevar una vida solitaria en la Isla de los Bienaventurados.

<sup>1</sup> Ibn Bayya, *El régimen del solitario*, Madrid, Trotta, 1997, p. 64.

Avempace tiene en mente el modelo de sociedad ideal propuesto por Platón en la *República*, y la descripción que hace el insigne filósofo griego sobre las ciudades imperfectas. Puesto que la ciudad perfecta no se da en la realidad y no hay por ende un fin último de la vida política al que el individuo pueda adscribirse; ni un magistrado prudente que pueda dirigir las fuerzas sociales en ese sentido, ni gobernados que sepan dirigirse racionalmente a unos objetivos generales, la única solución parece ser que el solitario se administre a sí mismo las prescripciones para su propio perfeccionamiento. Esto sería decir que el solitario se da a sí mismo su propio gobierno. Este autogobierno en que el solitario se dirige a sí mismo tiene un objetivo final ambicioso desde el punto de vista espiritual, como lo es el de alcanzar la unión mística a través de procedimientos intelectuales. En este sentido, la unidad del sabio consigo mismo, que de algún modo es una imitación del modelo de la unidad divina, se caracteriza por la concordancia entre el fin para su vida y los medios dispuestos para obtenerlo. Quien establece su propio fin es autónomo, mientras que quien no lo hace permanece siempre gobernado por un poder exógeno.

Asimismo, hay una recuperación del ideal aristotélico del sabio en el sentido en que éste puede vivir su propia vida en solitario sin adecuarse a las exigencias sociales. En verdad, se trata de una de las dos vías por las cuales podemos entender, de acuerdo con Aristóteles, que es posible la Felicidad: a través de la dedicación al conocimiento en forma desinteresada, que no necesita de la convivencia con el resto de los ciudadanos y se desentiende de los asuntos de la Polis.

Los anacoretas, eremitas o ermitaños son frecuentes en la historia del cristianismo, e incluso en el Islam se han dado casos de hombres aislados por completo de la sociedad para la práctica de la meditación, la oración y la virtud. Los sufíes han considerado al místico como un extranjero en su propia patria, que se siente extraño cuando coexiste con los demás. Esta idea también se vislumbra entre los llamados Hermanos de la Pureza, que pretendían construir una nueva sociedad sobre bases islámicas, pero se aislaban a la

espera del escenario propicio para lograrlo. Incluso la figura del Imam oculto o Mahdí, vigente en las creencias del *shiismo*, es tomada como un arquetipo del solitario que, al margen de la historia, espera su culminación en el momento de la Parousía. No obstante, parece que este horizonte de redención final no se encuentra en el modelo del *mutawahhid* propuesto por Avempace, ya que éste último, totalmente desencantado de las posibilidades de la vida social, se refugia en sí mismo en el intento de procurar su felicidad. Esto significa poner en un estado de relevancia el fin último al que debe aspirar el individuo, su vocación radical, en perfecta libertad y sin los apremios y obstáculos impuestos por la vida social.

Avempace recupera la noción de *Nabit* o ‘brote’ que había recibido una connotación negativa de parte de al-Fârâbî. Al-Fârâbî afirmaba que el brote debía ser erradicado como una “mala hierba” perjudicial que crece en un sembrado. En cambio, Avempace reivindica este brote identificándolo con el Solitario que logra a través del autogobierno lo que la comunidad no le ha prodigado: los medios para la sabiduría, la libertad y la plenitud. Este brote arrancado dolorosamente de una sociedad expulsiva, tendrá como objetivo final la unión mística e intelectual con el Intelecto Agente.

La palabra ‘régimen’ alude a la ordenación de los actos con vistas a un fin propuesto. En este caso puntual, es el régimen que el solitario se da a sí mismo en virtud de no poder conducirse por el régimen político.

Decíamos más arriba que Avempace se basa en las consideraciones que hace Platón acerca de los regímenes de las ciudades imperfectas. En las ciudades imperfectas las casas son pervertidas y se hace necesario que existan el arte de la medicina y el de la jurisprudencia para rectificar los defectos de la salud y de la justicia. En la ciudad perfecta no habría conflicto, puesto que todo se ordenaría a partir de la regla del amor. Todo el mundo recibe lo que más le conviene, todas las opiniones son verdaderas, todas las acciones virtuosas y todas las obras buenas.

En la ciudad perfecta no hay brotes, pues no hay imperfección en los

razonamientos ni disidencia en cuanto a la corrección de las opiniones. Tampoco hay jueces ni médicos. En el caso de las ciudades imperfectas, el "brote" es el encargado de concebir y difundir las doctrinas rectas y eliminar la contradicción. No obstante, el único modo en que este brote podría ser feliz en la ciudad imperfecta, es aislándose del resto y dándose su propio régimen, en la medida en que el resto de los habitantes de la ciudad no se adscriba a sus doctrinas. Los sufíes llaman Extranjeros a estos solitarios, a pesar de que viven en la misma ciudad que los demás, puesto que pertenecen a su propia patria ideológica.

*El régimen del solitario* es una explicación acerca de la situación del sabio en el contexto de la imperfección política. Justifica, en cierta forma, su condición solitaria en virtud del contexto desfavorable de una sociedad renuente a acogerlo en su seno. En esa línea, es preciso vivir entre los demás, pero no sucumbir a los estados de alienación que podrían resultar invasivos de su libertad interior. El solitario vive la vida común en los términos en que esto resulta imprescindible para su subsistencia y la de los demás, pero no se adscribe a las exigencias de una vida social pervertida. Asimismo, se impone al solitario la exigencia de buscar la compañía de los que se son como él, en el sentido de que se hallan en la búsqueda de una sabiduría interior.

Para Avempace existe una jerarquía de formas espirituales. En el renglón más alto se encuentran las formas de los cuerpos celestes; en segundo lugar, el Intelecto Agente y el Intelecto Adquirido; en tercero, los inteligibles materiales; en cuarto, los contenidos del sentido común, la imaginación y la memoria. Es previsible que las formas se adquieran en algunos casos a través de los sentidos, pero también hay formas que provienen del Intelecto Agente, sin la mediación del sentido común o de la inteligencia. Es lo que ocurre aparentemente en el caso de los Inspirados, que conocen una materia sin contradicciones, sin la ayuda de la memoria y sin haber tenido una propensión particular a adquirir ese conocimiento. Esto podría ser lo que lleva a los sufíes a postular que el fin último de la existencia es la 'reunión' de las potencias o facultades, una unión no discursiva con las formas puras de la que resulta un embellecimiento del alma. Los sufíes, con los que Avempace mantiene una

relación ambigua, sostenían que la felicidad última no se logra a través del estudio o el saber racional, sino a través de la sumisión y con el recuerdo de Dios en cada pestañeo de los ojos. Avempace pone reparos ante esto, diciendo que este fin excede el orden natural y adviene al individuo de un modo accidental y no esencial. Además, aduce de consuno con Aristóteles que el fin último de la actividad humana debería estar ordenado de acuerdo a la Razón que es la parte más noble del hombre.

*El Régimen del Solitario* de Avempace conlleva apartarse de las formas espirituales falsas que engendran hipocresía, astucia y otras habilidades propias de la actividad política en la ciudad imperfecta. Asimismo, los habitantes de la ciudad imperfecta soslayan el hecho de que las capacidades intelectuales y las morales deben estar unidas. Es decir que, en este punto, Avempace parece ansiar una reunión de las virtudes éticas y dianoéticas tal como las definía Aristóteles.

El fin último de la vida humana está relacionado con el Conocimiento, la Sabiduría y la Contemplación. Esta dedicación, a la que llega el autor a caracterizar como “una luz que asciende hasta el cielo”, tiene como fundamento la propia interioridad, lo más profundo de la Conciencia. En esta línea, el hombre tiene como máxima aspiración el contacto con las Ideas perfectas. Estas Ideas perfectas se sitúan en el Intelecto y son proporcionadas por el Intelecto Agente, aunque también Avempace sugiere, por momentos, que esto ocurre con el auxilio de la imaginación. Se trata de un proceso al que denomina “ciencia del alma”, siendo el alma la sede en la que reside el intelecto material, en el cual se verifican las actualizaciones del Intelecto Agente.

Una de las demandas de Avempace respecto de la conducta del Solitario es la de alejarse de las formas materiales y tratar de acceder a la forma espiritual universal. Esta última es aparentemente la máxima perfección propia de la facultad racional. Por eso, se supone que el Solitario debe alejarse todo lo posible de los hombres que sólo se preocupan de las formas materiales, y en cambio, buscar eventualmente la compañía de quienes sólo se dirigen a

las formas espirituales. La conducta del Solitario debe tomar de lo corporal sólo lo indispensable para su subsistencia, sin que esto lo fuerce a apartarse de lo espiritual, así como en relación a lo espiritual, sólo debe quedarse con lo más sublime hasta alcanzar lo inteligible absoluto.

## 2.

En opinión de Henri Corbin, la intención de Ibn Bâjja es pronunciarse contra un misticismo estrictamente religioso al estilo de al-Ghazâlî, es decir, ir más allá de la “dulce delectación” provocada por la contemplación del mundo espiritual conferida directamente por la iluminación divina. Para Ibn Bâjja, el camino del autoconocimiento y del conocimiento de la Inteligencia agente se adquiere a partir de un consistente esfuerzo del entendimiento especulativo. El intelecto aprehende la Idea o Inteligencia primordial, incluida la propia esencia del hombre, que se comprende a sí mismo en tanto inteligencia, es decir, como forma de algún modo desligada de la materia. El hombre está próximo a la Inteligencia agente en la medida en que es capaz de pensarse a sí mismo en tanto inteligencia.

El tema del solitario y del extranjero, aparentemente, aparece con frecuencia en la gnosis mística del Islam, con diferentes caracterizaciones de acuerdo a las vías que se proponen para el objetivo final. En al-Fârâbî y en el sufismo se encuentra la figura del extranjero en su propia ciudad o en su propia sociedad, ciudadanos de utópicas repúblicas ideales: solitarios, extranjeros o alógenos. Pero el tema del Solitario surge de la antigua gnosis y es considerado por los imames del shiismo. Según Corbin:

Toda la vida especulativa de nuestros filósofos está ordenada a ese ser espiritual que es la Inteligencia agente, décimo Ángel de la primera jerarquía espiritual, Espíritu Santo de la filosofía profética. Pero la teoría es tan profundamente vivida por ellos hasta los límites de, digamos, su transconciencia (sirr) [más que de su subconsciente], que aflora en una dramaturgia cuyos personajes son los propios símbolos

del filósofo en el *itinerarium* que le conduce a esa Inteligencia<sup>2</sup>.

En el caso de Ibn Tofayl de Guadix y su obra *El filósofo autodidacta*, se recuperan tópicos y personajes que estaban presentes en Avicena y también en algunos relatos ancestrales sobre el tema de la iluminación espiritual del solitario. El personaje principal Hayy ibn Yaqzân (que antes podría haber tipificado a la Inteligencia agente) puede identificarse con el Solitario de Ibn Bâjja, mientras que, en el caso de los otros personajes de la historia, según las propias palabras de Avicena, “Salâmân te representa a ti mismo, mientras que Absâl representa el nivel que has alcanzado en el camino de la gnosis mística”.

En el relato de Ibn Tofayl, Hayy ibn Yaqzân es ese niño que por causas incógnitas aparece solo en una isla y es criado por una gacela, y que a medida que crece se va dando a sí mismo una compleja y exhaustiva pedagogía que llega hasta formularse las más refinadas afirmaciones metafísicas. Yaqzân alcanza los más altos grados de iluminación espiritual y se dedica a meditar en soledad, hasta que aparece en escena Absâl, hombre religioso que se ha marchado a la isla en busca de soledad y se ha separado de su compatriota Salâmân, más adepto al poder y la vida mundana.

Después de complejas relaciones que al principio son de desconfianza y luego de complicidad, Yaqzân y Absâl advierten lo común de sus respectivas búsquedas y deciden acudir a la isla de Absâl –en la que su compañero Salâmân es ahora gobernador– para comunicarles a los pobladores las verdades que ellos han averiguado. Al principio se los recibe con grandes honores, pero pronto se los comienza a tratar con indiferencia. Resignados, los dos amigos concluyen que su mensaje es incomprendido y deciden regresar a la isla de Yaqzân, no sin antes dirigir un mensaje a los pobladores en los que se les recomienda simplemente que sean piadosos y continúen con las prácticas externas de su religión. Parece que el acceso a la conciencia plena no es dado a cualquiera, sino a quien está preparado para hacer a su favor unos ingentes esfuerzos. Para llegar a la iluminación de la Inteligencia agente, el

<sup>2</sup> Henry Corbin, *Historia de la filosofía islámica*, Madrid, Trotta, 2000, p. 466.

filósofo solitario debe abandonar todas las ambiciones profanas y terrenales. Por consiguiente, el asunto del relato de Ibn Tufayl es la afirmación de la posibilidad de llegar a la iluminación de la Inteligencia agente a través de procedimientos intelectuales.

### 3.

Es inevitable que el tema del Solitario invoque una serie de reminiscencias literarias, por ejemplo, el personaje del libro *Las aventuras de Robinson Crusoe* de Daniel Defoe. Corbin descarta rápidamente que los estereotipos del Solitario de Avempace y de Ibn Tufayl puedan parecerse al de la novela. En particular, hay que decir que el protagonista del angustioso naufragio se aparta del mundo en forma involuntaria, y desea fervorosamente encontrarse con alguien que le diga dónde está y cómo puede volver a la civilización. En Avempace parece haber un doble proyecto: por un lado, la crítica a la realidad política frecuentemente imperfecta y a una sociedad ignorante y postrada; y por otro, el ascenso al máximo conocimiento y a la iluminación espiritual en soledad, al apartarse de los intereses profanos y las fútiles fuentes de tribulación presentes en el mundo.

En el relato de Ibn Tufayl, si la figura de Yaqzân parece representar la posibilidad de alcanzar la iluminación espiritual por medios intelectuales sin educación social, Absâl es el verdadero solitario que decide apartarse del mundo civil en busca del aislamiento que le permita seguir su propio régimen.

¿Cómo podemos comprender y asimilar desde la perspectiva actual el tema del Solitario? A pesar de los discursos sobre la cooperación y la felicidad colectiva, siempre hay un impulso de aislamiento y un sentimiento de que el trato social es angustioso y proceloso. Esto hizo a Kant mencionar un concepto de “insociable sociabilidad” para describir la conducta ambigua de los hombres en ese aspecto. Pero hay algunos que no vacilan en su intención de aislamiento y abandono de la vida civil, como el personaje descrito por Emerson en *Sociedad y Soledad*:

Dejó la ciudad y se escondió en las praderas. El río solitario no era lo bastante solitario: la luna y el sol lo dejaban expuesto. Cuando compró una casa, lo primero que hizo fue ponerse a plantar árboles. Nunca era suficiente cuanto pudiera ocultarse. Por aquí un cerco, por allá una encina, árboles y más árboles; y lo más importante, perennes, porque guardarían el secreto durante todo el año. El mejor cumplido que podíais hacerle consistía en sugerir que no reparabais en su presencia en una calle donde os lo habíais cruzado. Aunque le mortificaba ser visto allá donde estuviera, se consolaba con el delicioso pensamiento de los innumerables lugares donde no estaba. Lo único que le pedía al sastre era un corte y color sobrios que ni por un instante llamaran la atención...Habría dado su alma por el anillo de Giges. El desaliento que le causaba su propia visibilidad había mitigado su miedo a la muerte. Decía: ‘¿Crees que me asusta que me disparen, a mí, que quiero despojarme de mi envoltorio corporal para escabullirme hacia las estrellas lejanas y poner diámetros de sistema solar y órbitas siderales de distancia con todas las almas y pasar allí eras en soledad y aun olvidar la memoria misma, si eso fuera posible?’<sup>3</sup>.

En la sociedad modernizada encontramos una serie de condiciones que invitan a los individuos al aislamiento. La vida en las grandes ciudades nos insta a tener que compartir espacios con muchas personas desconocidas con las que no tenemos interacción y a las que frecuentemente ignoramos. Eso nos crea unos hábitos de insensibilidad que nos llevan al acoquinamiento individual. Por otra parte, la hostilidad y los escenarios de alienación constatables en muchos órdenes nos inducen a suscribir los diagnósticos de Avempace, es decir, a considerar que serían efectivamente aplicables a la vida cotidiana. Podríamos postular la posibilidad de un aislamiento provisorio que nos permitiera encontrar las reservas espirituales adecuadas como para acercarnos a los demás con la capacidad de construir relaciones y proyectos sociales significativos.

<sup>3</sup> Ralph Waldo Emerson, *Sociedad y Soledad*, Logroño, Pepitas de calabaza, 2019, pp. 33-34.



## Leyendo a Al Tifasi: Una aproximación a la diversidad sexual en el islam medieval

Mariano Gabriel Pacheco Busch

### Introducción

Muchísimos son los escritos literarios árabes provenientes del medioevo donde se aborda el tema de la sexualidad. Algunos de ellos con fines didácticos morales, otros con fines médicos, otros con fines de simple esparcimiento e incluso muchos que parecen tener como único fin expresar una pasión. Esto no debe extrañarnos, ya que la sexualidad no fue objeto de ocultamiento durante el medioevo islámico, e incluso los dichos y actos de Mahoma y sus esposas muestran que el deseo y el acto sexual, aunque constreñidos a las reglas coránicas, tenían un valor social positivo; y que la moral sexual de este islam temprano estaba tan lejos de la cristiandad de su tiempo como de los sectores conservadores que se expresan en el islam contemporáneo.

En la década de 1240 el *alfaqí malikí* Al Tifasi (1184–1253), quien se desempeñaba como *cadí* en El Cairo, escribió la obra *Nuzhat al-albāb fīmā lā yūjad fī kitāb* (*Esparcimiento de corazones donde los libros no dan razones*). En ella se relatan en tono jocoso anécdotas de las correrías sexuales de distintos personajes de la época, abordando temas como la masturbación, el amor con efebos, el lesbianismo y la prostitución. Para ejemplificar se nombra a gran cantidad de personajes políticos y culturales de la época, a quienes se les atribuyen en tono risueño las conductas que se describen. Nuestra interpretación del texto es que este sugiere que estas prácticas no eran socialmente aceptadas por completo, mas tampoco repudiadas. Nuestra pretensión es realizar una reflexión filosófica acerca del cuadro de la diversidad de prácticas sexuales que nos ofrecen Al-Tifasi y su entorno en el marco de una mayor indagación en curso sobre las formas medievales de experimentar la sexualidad que no pueden ser encasilladas en los contemporáneos conceptos de heteronorma y binarismo de género, conceptos

que paradójicamente le atribuimos al pasado cuando queremos figurar en el los orígenes de nuestros actuales prejuicios. Es necesario sin embargo aclarar que, así como rechazamos una visión simplificadora del pasado que considere oscuro todo lo medieval, no pretendemos nosotros hacer una ingenua glorificación de las prácticas sociales-sexuales que describimos. Así como algunas pueden ser vistas hoy en día como lícitas y expresión de la autonomía del deseo de las personas, otras prácticas que Al-Tifasi relata pueden aun parecernos condenables por la violencia sexual que implican, por ejemplo aquellas que implican a personas que no han dado su consentimiento. Lo que pretendemos entonces no es caer en un anacronismo moral, sino contribuir a ilustrar el complejo cuadro de la historia de la sexualidad en una de sus etapas y locaciones donde menos ha sido estudiada.

Para avanzar en nuestro propósito dividiremos el trabajo en tres partes: En la primera, realizaremos un esbozo biográfico de Al-Tifasi a fin de que el lector pueda dimensionar el lugar de enunciación de *Esparcimiento de Corazones*, y al mismo tiempo proveer también un vistazo a su contexto histórico y social. En la segunda realizaremos algunas consideraciones respecto a la literatura erótica árabe y sus distintos géneros. En la tercera, procederemos a un comentario de distintas secciones del libro que nos ocupa.

### **Biografía y tiempo de Al-Tifasi**

Nuestro autor nació en el año 1184 en Túnez, dentro de la provincia de Gafsa. Su padre se desempeñaba allí como *cadí*, es decir como juez que administra sentencias de acuerdo a la *sharia*, la ley islámica. Tras algunos primeros viajes de estudios a Egipto y Siria, al-Tifasi fue designado para la misma función por el emir Abu Zakariya Yahya al-Hafsi. Este emir rompería años más tarde su relación con los almohades dando inicio a un período de dominio hafsi. Pero es aun durante el periodo almohade que Tifasi abandonó su cargo y la región tunecina. Ignacio Gutiérrez de Terán<sup>1</sup>, a cuyo trabajo

<sup>1</sup> Ignacio Gutiérrez de Terán, “Introducción” en: Al Tifasi, *Esparcimiento de Corazones*, trad. Ignacio Gutiérrez de Terán, Madrid, Gredos, 2003, p. 6.

debemos la recopilación de datos biográficos de Al-Tifasi, señala que existen dos versiones respecto a las razones del tifasino para esta decisión: Una de ellas sería la antipatía de los almohades respecto a los *alfaquíes malikies*, es decir los expertos en derecho en la escuela *malikí*. Otra, igualmente probable, sería que fue considerado poco apto para continuar su puesto debido a fiestas que realizaba en su casa, donde según los testimonios guardaba una increíble cantidad de vino.

Sea cual fuese la razón, Al-Tifasi partió en un accidentado viaje hacia Alejandría. En el camino, el barco que él mismo había armado naufragó y perecieron en el accidente sus tres hijos. Llegado a Egipto fue solicitado por el sultán al-Kamil al-Ayyubi, quien no tardó en restituirle su cargo de *cadí*, pero ahora no en la Túnez almohade sino en la Alejandría ayyubí. Durante los años en que ejerció este cargo, nuestro autor no solo continuó formándose en derecho, sino que ejerció además sus dotes de enciclopedista. En 1242 publicó *Azhar al-afkar fi yawahir al-ahyar* (Pensamientos de rosas sobre piedras maravillosas), un tratado de mineralogía que pudo escribir con datos obtenidos durante viajes a Siria, Iraq, Persia y Armenia en ejercicio de sus funciones. Jean Dangler<sup>2</sup> señala que Tifasi mantuvo hasta su muerte su excelente relación con la dinastía de los ayubíes, quienes además se caracterizaban por su costumbre de dar puestos de responsabilidad a poetas y hombres de letras. El Egipto ayubí albergó a un buen número de intelectuales que se retiraron de al-Andalus luego de la proscripción de la filosofía por Ya‘qub al-Mansur en 1195, lo cual había puesto fin a la época dorada de intelectualidad árabe bajo gobierno almohade.

En 1249 el último sultán ayyubí, al-Salih Ayyub, murió mientras gravemente enfermo intentaba resistir a la Séptima Cruzada encabezada por Luís IX de Francia. Quien se hizo cargo del poder fue una mujer que había sido su esclava, luego su esposa, y terminó transformándose en la segunda

<sup>2</sup> Jean Dangler, “*Expanding Our Scope: Nonmodern Love and Sex in Ibn Ḥazm al-Andalusī’s Ṭawq al-ḥamāma and Aḥmad ibn Yūsuf al-Tifāshī’s Nuzhat al-albāb fīmā lā yūjad fī kitāb*” en *Africa Today*, Vol. 61, No. 4, *Special Issue: Love and Sex in Islamic Africa*, Summer 2015, pp 13-25 - p. 20.

mujer sultana de la historia árabe: Shajar al-Durr<sup>3</sup>. Durante el corto gobierno de al-Durr se dieron la expulsión de un derrotado Luís IX de los territorios egipcios y el fin de la dinastía ayubbi, ya que la sultana estableció alianza con los mamelucos, dando así inicio a un nuevo período que al-Tifasi solo vería durante sus últimos años.

### **El lugar de la sexualidad en la literatura musulmana**

Para comprender cómo es que un hombre de leyes formado en el *Corán* y en la *Sharía* que se codeaba con los sultanes pudo escribir impunemente un tratado tan sexualmente explícito y diverso como *Esparcimiento de Corazones* donde aborda con toda naturalidad temas de homosexualidad masculina y femenina, es necesario contextualizar el lugar de la sexualidad en la cosmovisión islámica del momento. Mayra Valcarcel<sup>4</sup> se ha dedicado a estudiar la sexualidad islámica medieval y señala que, más allá de las distintas escuelas del derecho, el ámbito de legislación se basaba en la combinación del *Corán* y la *Sunna* del profeta Mahoma. Aún en sus versiones más ortodoxas el islam medieval sostenía una concepción positiva de la sexualidad, no promovía el celibato ni aceptaba el dogma del pecado original<sup>5</sup>. Baste comparar las muchas incitaciones al pudor cristiano con la aleya que dice “Sus mujeres son para ustedes como un campo de labranza, por tanto, siembren en su campo cuando y como quieran”<sup>6</sup>. Gutiérrez de Terán cita algunos *hadices* de Mahoma como ser: “Las tres cosas que más amo de este mundo: el olor fragante, las mujeres y el consuelo que me proporciona la oración”<sup>7</sup> o “Yo duermo y me levanto, ayuno y como y me desposo. Éste es mi proceder, y quien no se rija por él no es de los míos”<sup>8</sup>.

<sup>3</sup> La primera había sido Radiyya de Delhi, entre 1236 y 1240.

<sup>4</sup> Mayra Soledad Valcarcel, “Erotismo y Sexualidad en la Cultura Islámica: Apuntes sobre lo impensado-pensable”, *Anaquel de Estudios Árabes*, 28, 2017, pp. 181-208.

<sup>5</sup> *Ibíd.*, p. 185.

<sup>6</sup> *Corán*, Sura 2, Aleya 223.

<sup>7</sup> Gutiérrez de Terán, *ob. cit.*, p. 13.

<sup>8</sup> *Ibíd.*

Felipe Maíllo Salgado observa esta particular ética sexual mahometana en su libro *Las Mujeres del Profeta*<sup>9</sup>. Allí realiza un estudio de los distintos matrimonios de Mahoma en el contexto de las relaciones sexuales y matrimoniales vigentes en Arabia en su momento. Uno de sus numerosos aportes interesantes es el señalamiento de que en la época preislámica existían en el mundo árabe diversas formas de poligamia y poliandria, y que la pertenencia a una tribu se daba por línea femenina<sup>10</sup>. Podemos comprender de esta forma que no heredaban la noción de matrimonio exclusivista, ya que provenían de una tradición en que tanto el hombre como la mujer podían elegir distintos amantes. Maíllo Salgado afirma que existían en las numerosas formas de matrimonio preislámicas tendencias contrapuestas a una forma de organización matriarcal o patriarcal, siendo esta última la que se termina de imponer con el advenimiento del Islam. Para la concreción de la comunidad musulmana (*umma*) se instala un sistema de filiación paterna, pero no con ello desaparece la poligamia de los sistemas relacionales.

Valcarcel asocia la posición islámica respecto a la sexualidad con una ética *eudaimónica* que busca el bienestar y la felicidad en la vida terrenal como en la futura. Ciertamente es que el *Corán* prohíbe explícitamente el fornicio, pero también es cierto que concede para el varón numerosas posibilidades de satisfacer el deseo sexual sin quebrantar ese mandato, como la ya nombrada poligamia, la cohabitación con las esclavas y la posibilidad de repudiar a numerosas esposas. Sahar Amer, quien trabaja sobre el lesbianismo en el medioevo islámico, hace notar que incluso en la en la Sura 56 podemos observar un grado de erotismo, donde se relata que en el paraíso como retribución a los que bien actuaron habrá *huríes* de grandes ojos. Valcarcel agrega sobre este punto que *hur* es plural tanto del masculino como del femenino, por lo tanto serían hombres y mujeres quienes gocen de esta compañía paradisíaca de sensual belleza, aunque moralmente pura.

<sup>9</sup> Felipe Maíllo Salgado, *Las Mujeres del Profeta*, Madrid, Abada, 2017.

<sup>10</sup> *Ibíd.*, p 10.

Selena Tolino<sup>11</sup> indica que nos ocurre al aplicar el término homosexualidad al islam medieval lo mismo que ya hemos señalado ocurre cuando lo aplicamos a prácticas sexuales de la antigüedad: Hay un anacronismo explícito, ya que esta conceptualización no existía como tal. La palabra homosexualidad, como señala John Boswel en su libro *Cristianismo, Tolerancia Sexual y Homosexualidad*, fue acuñada en el siglo XIX por psicólogos alemanes<sup>12</sup>. Las palabras árabes para referirse a estas prácticas son: *sahq*, para el lesbianismo, *liwat* para la homosexualidad masculina activa, *ma'bun* para la homosexualidad masculina pasiva y *mukhannath* para el hombre afeminado<sup>13</sup>.

La homosexualidad aparece condenada en el *Corán* 7:80-81 y otras posteriores en el marco de la historia de Lot<sup>14</sup>. Sin embargo, ocurre que, si bien aparecen reprobada la sodomía, no se especifica ningún castigo en particular, como si se hace con muchas otras prácticas. Queda a interpretación de los juristas el considerar que si el matrimonio legítimo (*nikah*) solo está habilitado entre personas de distinto sexo, cualquier unión entre personas de distinto sexo tendría que ser considerada *zina*, fornicio, y castigada como tal. Sabine Schmidtke señala que según la zona y la época los castigos a las prácticas sexuales entre varones podían variar entre ninguno, la flagelación y

<sup>11</sup> Serena Tolino, “Homosexuality in the Middle East: An Analysis of dominant and competitive discourses”, *Deportate, esuli, profughe*, Revista telematica di studi sella memoria femminile, n. 25, 2014, pp. 72-91.

<sup>12</sup> John Boswel, *Cristianismo, Tolerancia Social y Homosexualidad, Los gays en Europa occidental desde el comienzo de la Era Cristiana hasta el siglo XIV*, Biblioteca Atajos I, Barcelona, Muchnik Editores SA, 1998, p. 47.

<sup>13</sup> Amer, ob. cit., p. 224.

<sup>14</sup> Nos hemos referido en un artículo anterior a la polémica sobre si la historia de Lot puede ser interpretada en el Antiguo Testamento como una condena a la homosexualidad o sería otro el pecado, siguiendo la interpretación del historiador John Boswel.

la lapidación<sup>15</sup>. La misma autora indica que había una serie de matices, ya que el sentimiento homoerótico no era motivo de preocupación, la práctica homosexual activa en menor grado, pero la práctica homosexual pasiva podía ser más gravemente considerada. Hemos notado, siguiendo a Maíllo Salgado, que la imposición de la organización reproductiva patrilineal fue una de las claves de la instalación del sistema islámico. Podemos aventurar la hipótesis de que, dada la importancia de la sujeción sexual de la mujer para que la paternidad sea comprobable, puede ser por ello que el fornicio haya sido habitualmente más castigado que la homosexualidad, ya que esta última tendría consecuencias menos graves para las líneas de descendencia.

No obstante las condenas que pudiesen existir hacia las prácticas sexuales entre personas del mismo sexo, la existencia de un personaje de alto rango social como Al-Tifasi hablando de amor entre varones no debería parecernos extraño, ya que hubo incluso gobernantes islámicos abiertamente homosexuales. Roger Benito Juliá<sup>16</sup> identifica el caso del rey sevillano de siglo XI Al-Mutamid y sus enamoramientos: afirmaba no poder pasar más de una noche separado del poeta Ibn Ammar. En referencia al amor que sentía por un criado, el mismo jerarca escribió “Lo hice mi esclavo, pero la humildad de su mirada me convirtió en su prisionero, de tal modo somos ambos y al mismo tiempo esclavo y señor el uno del otro”<sup>17</sup>.

Gutiérrez de Terán y Dangler coinciden en identificar una solidaridad entre la popularización de los escritos de amor cortés en el mundo cristiano y la aparición de numerosos escritos sobre sexualidad en el mundo islámico. En la Bagdad del siglo IX se registran traducciones de manuales eróticos persas. Ya en el siglo X aparecen textos eróticos como *el regreso del anciano a su juventud* de Ibn Kemal, donde una enorme multiplicidad de prácticas sexuales

<sup>15</sup> Sabine Schmidtke, “Homoeroticism and Homosexuality in Islam: A Review Article”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, 1999, Vol. 62, No. 2, 1999, pp. 260-266, p. 260.

<sup>16</sup> Roger Benito Juliá, “La Homosexualidad en la Edad Media”, *Revista Medieval* n. 12, 2006, pp. 36-47.

<sup>17</sup> *Ibíd.*, p. 42.

que incluyen el amor entre hombres son explicadas en tono didáctico. Este tono didáctico caracteriza a una gran cantidad de los tratados eróticos musulmanes de los subsiguientes siglos, donde lo que prima es una visión médica, jurídica o enciclopédica. Consejos sobre los mejores momentos para la práctica del acto sexual, descripciones de las partes del cuerpo, engalanamientos, recomendaciones de hierbas y tónicos que mejoran la vigorosidad sexual y señalamientos sobre la seducción pueblan escritos como *Tuhfat al-'arus tva mut'at al-nufus* (Regalo de la amada y placer del alma delicada) del jeque al-Tiyani o *al-Rawd al-'atir* (El jardín perfumado) del jeque al-Nafzawi. Dangler identifica en este grupo de escritos a *Tawq al-hamāma* (El collar de la paloma) de Ibn Hazm, al cual lee en comparación con el trabajo que nos ocupa, *Nuzhat al-albāb fīmā lā yūjad fī kitāb*.

*Esparcimiento de corazones donde los libros no dan razones* no pertenece al orden de los tratados didácticos sino al de la literatura *mujun*, literatura de libertinaje. El propio autor anuncia en el prólogo que su objeto no es tan solo educar, sino más bien divertir. Entre este tipo de obras también Gutiérrez de Terán identifica a las epístolas de al-Yáhiz (m. 868-9), quien se ocupa con carácter festivo de la discusión sobre si proporcionaban más placer las concubinas o los efebos. Otra obra del mismo tono sobre el mismo tema es *Yawami 'al-ladda* (*Enciclopedia de placeres*) de Ali ibn Nasr al-Katib (m. 1124).

### **Esparcimiento de corazones**

Al-Tifasi comienza su obra con un breve prólogo que concluye de esta manera:

“Las noticias aquí expuestas alegran los corazones y embelesan los oídos, reconfortan el espíritu de los desdichados y hacen olvidar las dulces melodías de las esclavas cantoras. Sólo me queda pedirle a Dios

que me perdone por los excesos que haya podido cometer mi pluma a lo largo de este libro”<sup>18</sup>.

Se adelanta ya el carácter lúdico del escrito, la intención de que se utilice para animar veladas y para provocar la risa, aunque el autor no se priva de decir que algún provecho didáctico también puede sacarse. El pedido de perdón a Dios parece más un modismo para advertir al lector sobre el contenido que un acto de arrepentimiento, lo cual nos lleva a pensar que el *cadí* no creía que sus temas de escritura estuvieran demasiado reñidos con la religión, sino apenas tal vez algunas de sus formas de narrarlos.

El libro se divide en 12 capítulos diferentes, a cada uno de los cuales corresponde una distinta práctica o temática. Nos interesaremos solo por aquellos que contribuyen a nuestro propósito específico de hallar antecedentes de las prácticas que hoy entendemos como sexualmente diversas fuera de la heteronorma. Esto nos obliga a dejar afuera capítulos referidos a las prostitutas mujeres que se ofrecen a varones, a los tipos de hombres que se dedican a regentear prostitutas, a los fornicarios, y otros similares.

Uno de los más recurrentes personajes del libro de Al-Tifasi es Abu Nuwas, el poeta arabo-persa que vivió entre los años 747 y 815 y que también tiene varias apariciones en *Las Mil y Una Noches*. Al-Tifasi narra el romance de Abu Nuwas con el también poeta Waliba, quien ejerció como su maestro. En la poesía de Nuwas abundan las referencias a su amor por otros varones. También, aunque hace referencia a la censura, defiende su ideal de una vida festiva y licenciosa.

“Un muchacho te tiende la mano con la copa  
y te habla con la voz de una gacela joven  
criada por nodrizas que extremaron su educación.  
¡A ti entrega sus riendas al sorber el vino,  
para ti la embriaguez desata su cinturón!

<sup>18</sup> Al Tifasi, ob. cit., p. 2.

Al acariciarlo te cautiva con sus encantos,  
te vuelve loco, hace saltar tu corazón.  
Emborrachado, alza su grupa con dificultad  
y se menea como una palma bajo la túnica  
caminando hacia ti, deshaciéndose en seducción.  
Censora, ¡no te extiendas en tus reproches!  
Quien de mi espera arrepentimiento desespera.  
Me echas en cara mis pecados, ¿pero qué joven no peca?  
Quiero vivir esta vida y no la de leche ordeñada  
y tiendas desparramadas en medio de un vil desierto.  
¡Compara esos yermos con el arco del palacio de Cosroes!  
¿Se puede equiparar un hipódromo a un corral?  
Te engañas creyendo que al insistir me reformaré.  
¡Rásgate las vestiduras que no me arrepentiré!”<sup>19</sup>

Nos pareció pertinente recuperar aquí un poema de Abu Nuwas ya que en sus repetidas apariciones no parece ser tan solo un objeto de chanzas, sino también un interlocutor literario de Al-Tifasi, quien se muestra ampliamente conocedor de la obra poética del persa. La poesía de Nuwas es una celebración del amor entre varones y del erotismo. Rechaza, como podemos leer, la vida guerrera o aventurera y defiende para sí el camino del placer. La persistencia de este personaje a lo largo de toda la obra que nos ocupa nos puede indicar que su lectura estaba difundida en el Egipto del siglo XIII, casi cinco siglos después de su muerte.

Muchas de las apariciones de Abu Nuwas en *Esparcimiento de Corazones* tienen lugar en el capítulo donde se habla sobre la prostitución de los efebos, práctica sobre la cual Al-Tifasi relata decenas de anécdotas a modo de bromas. Sin embargo, aclara en un párrafo que la mayor parte de la gente de letras y los personajes de rango estaban implicados en ese asunto, pero distingue entre

<sup>19</sup> Abu Nuwas, “Poema XXXVI”, traducción de Jaume Ferrer Carmona y Anna Gil Bardají, edición bilingüe disponible en:  
[http://www.mediterraneosur.es/arte/nuwas\\_poemas.html](http://www.mediterraneosur.es/arte/nuwas_poemas.html)

los que profesaban una concupiscencia desmesurada de los que profesaban lo que llama una pasión puramente espiritual y contemplativa quedándose con la actividad como un “ejercicio para el espíritu, refinamiento del alma, acicate del raciocinio y clarificación del entendimiento”<sup>20</sup>. Sobre estos, cuenta anécdotas en las que intentaban contener su lujuria y disfrutar tan solo con la contemplación de los que eran sus objetos de deseo. Otro poema de Abu Nuwas, este citado por el mismo Tifasino, da a entender de los conflictos que implicaba el entregarse sin más al amor de los efebos, lo cual no podía hacerse libre de pecado.

“Las vías rectas he dejado por las torcidas  
Y ya no quiero más lo lícito sino lo vedado  
He roto mis ataduras para decidir mi rumbo  
Empuñando con osadía las riendas del destino”<sup>21</sup>.

La actitud moral de Al-Tifasi hacia estas prácticas parece ser ambigua. Deja en claro, como hemos visto, que el consumir habitualmente la práctica sexual con efebos le parece pecaminoso, pero sin embargo narra numerosísimas anécdotas que dice fueron protagonizadas por importantes *cadíes* y gobernantes cuya identidad protege para no alterar su prestigio. De esta forma no hay una condena determinante, sino un cierto reproche indulgente. En el mismo tono jocosos, el *cadí* de El Cairo relata anécdotas sobre la práctica del *dabb*, el penetrar a otra persona mientras duerme sin su consentimiento.

El capítulo XI del libro se titula “Sobre el safismo o *sihaq*: anécdotas, chanzas y versos, elogio y diatriba del lesbianismo” y contiene, como el título lo indica, una mezcla de elogio y diatriba, de defensa y crítica de la práctica sexual entre mujeres. En primer lugar realiza una síntesis de los argumentos médicos que se usaban para explicar el lesbianismo. El primero de ellos hace

<sup>20</sup> Al Tifasi, *Esparcimiento de Corazones*, trad. Ignacio Gutiérrez de Terán, Madrid, Gredos, 2003, p. 105.

<sup>21</sup> *Ibíd.*, p. 110.

alusión a la teoría que considera a los órganos sexuales masculinos y femeninos como iguales pero proyectados en un caso hacia el exterior y en otro hacia el interior del cuerpo. Luego cita un argumento de Ibn Masawayh que afirma que el safismo depende de la alimentación de la madre en la época de la lactancia<sup>22</sup>. Jean Dangler<sup>23</sup> destaca una anécdota de este capítulo donde Al-Tifasi narra como un poderoso juez de Egipto se encuentra paseando con su mula por un *Qarafa*, cementerio. Allí descubre en un rincón a dos mujeres intimando, una de ellas con ropajes distinguidos y la otra que parecía ser una esclava turca. El juez intenta humillarlas y quiere fornicar con una de ellas, que le hacen creer que podrá hacerlo. Pero cuando el juez se encuentra ya sin ropa la esclava espanta a su mula, de modo que el juez tiene que ir a recuperarla corriendo desnudo por toda la ciudad. Lo que Dangler señala es cómo esta historia es una burla de la autoridad del juez involucrando un juego de posiciones sociales, ya que es una esclava quien finalmente logra convertirlo en un hazmerreir, cosa que es festejada por el autor.

El capítulo de *Esparcimiento de Corazones* sobre el lesbianismo es una de las fuentes testimoniales sobre esta práctica más interesantes de las que nos llegan desde el medioevo, ya que abundan las que tematizan la homosexualidad masculina, pero muy pocas lo hacen con la sexualidad femenina. En la parte del capítulo dedicada a los versos, Al-Tifasi recupera poesías procaces de mujeres que identifica como sáficas de su época, las cuales en caso de que la citación sea cierta serían también raros registros en primera persona que ameritan un estudio más detallado. Sahar Amer señala su artículo "*Medieval Arab Lesbians and Lesbian-Like Women*"<sup>24</sup> que existieron libros arábigos (muchos no se conservan) respecto a relaciones entre mujeres, pero nos llegan siempre por fuente masculina.

El capítulo final del libro trata sobre los homosexuales en general (hasta ahora habíamos leído uno que particularizaba sobre los que preferían los

<sup>22</sup> *Ibíd.*, p. 160.

<sup>23</sup> Dangler, *ob. Cit.*, p. 11.

<sup>24</sup> Sahar Amer, *ob. cit.*

efebos). Para nombrar a los varones utiliza el término *mujannatin*. En una parte primera realiza, como hizo con el *sihaq*, un compendio de opiniones médicas sobre las posibles causas. Uno de los que considera es el del desequilibrio de los humores en la infancia. Afirma que si el carácter del individuo tiende a la humedad y la frialdad puede desarrollarse un desfasaje en la relación entre alma racional, animal y órganos reproductores, siendo esta una de las posibles causas de la preferencia sexual.

El tono de las anécdotas sigue haciendo esquivo el posicionamiento moral del autor. Una de las historias que cuenta es la de Hayt, quien era esclavo liberto del hermano de Umm Salama, sexta esposa del Profeta. En ocasión en que el Profeta hallábase presente, Hayt hizo un comentario a su antiguo dueño, Abd´Allah, sobre la belleza de una mujer a la que deseaba. El Profeta montó en cólera y le ordenó el destierro, afirmando que le permitía a Hayt la compañía de sus esposas pensando que él no tenía ninguna preferencia por las mujeres y no había de qué preocuparse. Por supuesto que la anécdota está relatada a modo de divertimento, pero nos parece no menor que Al-Tifasi ponga en boca de la máxima autoridad espiritual de su credo el que pueda ser aceptable que un hombre sea homosexual, pero no que se sospeche que pueda desear a sus esposas.

Otra de las historias que se refieren en este capítulo es la de Dalal, quien se dice que había sufrido junto con Tuways la pérdida de sus órganos genitales en una castración colectiva a homosexuales ocurrida en Medina. Al-Tifasi rechaza hablar sobre las razones de la castración, ya que afirma que fueron debidamente tratadas en libros de historia precedentes y que él solo pretende exponer anécdotas. En su relato, tanto Dalal como Tuways bromea sobre la pérdida de sus órganos sexuales, ya que afirman que ello no ha hecho más que reafirmar la orientación que se pretendía condenar. Se narra que un Emir de Medina desea humillar a Dalal exponiendo públicamente su relación con un mozalbete haciéndolos desfilar por la calle, pero que el condenado revierte la situación afirmando que la exposición se debe al gran deseo que el Emir sentía de ver a dos hombres juntos en público.

La parte final del capítulo contiene una extensa cita de un escrito de al-Razy sobre las causas de la homosexualidad y su tratamiento, que propone que esta inclinación puede revertirse con la utilización de ungüentos corporales y bebiendo distintos preparados medicinales. Cabe destacar que, a diferencia de los tratamientos contra la homosexualidad que propusieron épocas más modernas, no se considera la tortura ni el castigo como parte de este proceso de intervención.

### **A modo de conclusión**

Esperamos haber aportado con la recuperación de este autor a una línea de investigación que considere las sendas intrincadas que supone conceptualizar las prácticas sexuales y pensarlas históricamente. Quizás no sea posible, sugiere David Halperin<sup>25</sup>, hacer una historia de la sexualidad, sino que debemos pensar una disciplina que se preocupe por las poéticas culturales del deseo. Nosotros hemos aprovechado nuestro paseo por el escrito de Al-Tifasi para echar un vistazo a su época y su mundo, a cómo las formas institucionales de la sexualidad diferían de las nuestras, a cómo se expresaba el deseo en la literatura, a cómo se entendía a prácticas sexuales que hoy a algunos les parecen nuevas pero tan solo han sido ocultadas una y otra vez. No pretendemos encontrar en Al-Tifasi ninguna clase de guía moral ni política para nuestros días, pero sí utilizar filosóficamente la sorpresa que causa su lectura, el encontrarnos con descripciones más que explícitas de todo tipo de formas de vivir la sexualidad. Incluso quienes abogamos por un mundo con más libertades en este plano a veces caemos en el lugar común de enfrentar lo que llamamos la tradición con lo nuevo. Esperamos haber aportado a la comprensión de que la tradición no es más que una construcción simplificadora, que la utilización del pasado para justificar un prejuicio es siempre un anacronismo y que nuestro estudio de ese pasado no puede más que ser ética y políticamente responsable. En la lectura de Al-Tifasi

<sup>25</sup> David Halperin, "Is there a History of sexuality?", *History and Theory: contemporary readings*, ed. Brian Fay, Phillip Pomper y Richard Vann, Blackwell, Massachusetts, 1998.

encontramos un pasado más diverso, más complejo que el que solemos imaginar. Nos queda por delante la enorme tarea de seguir estudiando estos fragmentos que nos han llegado de las formas en que tan diversas culturas que componen lo que conocemos como el mundo medieval entendían y practicaban su sexualidad.



## **Capítulo 7**

### **Mujeres poetas – filósofas**



## Voces y silencios en la escritura femenina hispánica de la Edad Media

Mayra Ortiz Rodríguez

Hasta hace pocas décadas, la consideración acerca de cuáles autores u obras pertenecían al canon literario de la Edad Media y sus proyecciones posteriores se configuraba como inamovible e incuestionable. Más allá de que, a través de los siglos, diversos especialistas abordaron algunas cuestiones vinculadas a los escritores llamados “de segunda línea” (concepto evidentemente viable de ser revisado y deconstruido), el hecho de que en el siglo XIX se publicase la edición de la B.A.E. –“Biblioteca de Autores Españoles desde la formación del lenguaje hasta nuestros días”– implicó una configuración aún mayor acerca de “lo canónico”, que a partir de allí pasó verdaderamente a constituir un compartimento estanco. Si bien no debe restarse mérito a esta colección literaria de 71 volúmenes publicada entre 1846 y 1880 por Manuel Rivadeneyra y su hijo Adolfo Rivadeneyra dado que fue el primer intento sistemático de editar con rigor filológico y al alcance de gran número de lectores las consideradas “obras maestras” de la lengua española, hay que tener en cuenta que, en buena parte de los casos, los estudios literarios se vieron condicionados por la selección allí propuesta. Desde mediados del siglo XX, han aparecido intentos aislados de revisar esta cuestión, pero fue en los últimos años que los nuevos enfoques de la investigación disciplinar han paulatinamente abierto camino a replantear las implicancias y los alcances de la noción de *canon* en lo que respecta al *corpus* medieval. Y, en este panorama, resulta crucial indagar en el trabajo escriturario realizado por mujeres, muchas de ellas silenciadas a través de la historia<sup>1</sup>.

Es notable que hoy en día raramente se mencionan escritoras medievales tanto en programas académicos como en planes de estudio, y sus nombres son prácticamente nulos en manuales o enciclopedias. Sin embargo, durante el

<sup>1</sup> Sobre esta cuestión, resulta insoslayable el aporte de Carmen Servén Díez, “Canon literario, educación y escritura femenina”, *Ocnos: Revista de Estudios sobre Lectura*, Castilla-La Mancha, 2008, N. 4, 7-1.

Medioevo efectivamente emergieron voces femeninas que, a través de la literatura y otras prácticas textuales tanto orales como escritas, establecieron discursos sólidos y fundamentados conducentes a intervenir en polémicas, disputas y controversias. Se conformaron de modo tan determinante que hicieron mella en ámbitos diversos, como el educativo o el político. Al interior de la península ibérica, estos núcleos de mujeres escritoras tuvieron su desarrollo en círculos muy disímiles: dentro del mundo hispánico cristiano, muchas de ellas procedían de la Corte (aunque, en su gran mayoría, lograron trasladar sus voces a los diversos sectores sociales), al tiempo que hubo grandes producciones en los centros conventuales, cuyas temáticas excedieron lo meramente religioso; y en lo que atañe a las comunidades no cristianas, se destacan particularmente las manifestaciones femeninas en al-Andalus. Lo que es aún más llamativo es que, más allá de la diversidad de sus procedencias, estas escritoras conformaron verdaderas redes significantes a través de las cuales su voz se potenció, a pesar de los mecanismos de silenciamiento que luego se pusieron en juego.

En primer lugar, debemos considerar que la escritura por mujeres sustancialmente se dividía en dos tipos: por un lado, su práctica podía circunscribirse al ámbito cotidiano (fundamentalmente para la comunicación, la administración del hogar o la memoria familiar); por otra parte, surgía la escritura literaria, “de creación”, de la cual hay huellas desde el Medioevo<sup>2</sup>. Es importante poner de relieve que la educación femenina vinculada a la habilidad escrituraria estaba fundada en una concepción funcional, dado que su objetivo inherente era ser laboriosa y virtuosa dado su rol en la familia y en la sociedad. Además, debe tenerse en cuenta que la lectura y la escritura iban por caminos separados, no se conjugaban como habilidades amalgamadas tal como las concebimos actualmente: si la lectura en las mujeres tenía una finalidad específica, como la religiosa, por el contrario, la escritura era un territorio conflictivo, particularmente la “de creación”. Cuando se afiance la

<sup>2</sup> Siguiendo a Tiziana Plebani, “Escrituras y textos medievales de las mujeres”, *El canon ignorado. La escritura de las mujeres en Europa (siglos XIII a XX)*. Buenos Aires, Ampersand, 2022, p. 35 y ss.

“Civilización de la escritura” (recién a fines del s. XVI) esta perspectiva sobre las mujeres que escriben se sostendrá –aunque con tamices diversos–, pero con un punto de inflexión crucial para desarrollo de las escritoras: la propagación del uso de la imprenta. Hasta entonces, las mujeres, que constituían una parte crucial de esta sociedad conjugada en torno a circuitos de oralidad, supieron aprovechar otro punto de inflexión para su labor escrituraria en la Baja Edad Media: la posibilidad de uso de la lengua materna en la producción textual, dado que la instrucción –y otros varios circuitos letrados– ya no se encontraba centrada en el latín. Asimismo, otro factor que incidió directamente en la posibilidad de desarrollo de las escritoras fue la transición temporal entre la Alta y la Baja Edad Media: si en la primera etapa existió un monopolio de producción y conservación de textos en los recintos cerrados de Monasterios y Cortes, en la segunda se produjo una diversificación de prácticas escriturarias y de circulación textual, de la mano del advenimiento de las ciudades.

Es importante notar que, más allá de la escritura documental, administrativa y cotidiana, siempre hubo escritoras muy presentes en los momentos de renovación cultural, social y política, de manera que sus voces contribuyeron a la construcción de una opinión pública activa y dinámica. La Edad Media, particularmente en la península ibérica, estuvo signada por la presencia de muchas escritoras, varias de ellas reconocidas, con un público particular y aún con fama. No obstante, sus producciones –y, en algunos casos, hasta sus nombres– cayeron en el olvido, y esto, como veremos, no fue casual. Sin embargo, existieron y se consolidaron en su rol escriturario, y hubo inclusive comunidades masculinas que legitimaron la escritura de mujeres, reproduciendo textos, comentando escritos y proclamando nombres de autoras, de manera que muchos hombres las hicieron perdurar a través de sus propias obras. Pero esto no quita que un tópico común en los textos de las escritoras medievales fuera el enfrentamiento de los géneros, con una marcada crítica de mujeres al mundo masculino, velada tras el tema amoroso. Este tópico se inscribe en la llamada *Querrela de las mujeres*, el debate literario y académico que se dio desde finales del siglo XIV en defensa de la capacidad intelectual, el derecho de las mujeres al acceso a la educación y la política.

Esta querrela se manifestó públicamente en tertulias y generó numerosos escritos en torno al valor, la diferencia y las relaciones entre ambos sexos, siendo que su premisa básica fue que las capacidades femeninas no son una cuestión de naturaleza sino de segregación social. La primera mujer que intervino en este debate de manera pública fue la escritora ítalo-francesa Christine de Pizan (1364-1430), que en 1405 escribió *El libro de la ciudad de las damas* (*Le Livre de la Cité des Dames*). Esta composición surgió en respuesta al *Roman de la Rose*, un poema constituido como un sueño alegórico, datado alrededor del año 1270, elaborado por Guillaume de Lorris y Jean de Meung, con un tono altamente misógino, que tuvo gran circulación y aceptación en toda Europa. Como contrapartida, Christine de Pizan recreó una ciudad alegórica de mujeres ilustres, gobernada por la Razón, la Rectitud y la Justicia, en la que primaba la armonía justamente debido a las capacidades femeninas. La autora llevó a cabo un verdadero proyecto editorial para la difusión de sus ideas, encargándose del múltiple copiado de esta obra y de su traducción a diferentes idiomas, de manera que es posible rastrear su legado en composiciones filosófico literarias de toda Europa<sup>3</sup>.

El ámbito cortesano fue uno de los más propicios para el desarrollo de las escritoras, siendo que sus producciones se difundían tanto en el medio aristocrático como en presentaciones de carácter público. Tal es el caso de Florencia de Pinar (1470-1530), dama de la corte de Isabel I de Castilla que pertenecía a una familia culta, con aficiones literarias, y recibió una esmerada educación. Fue una de las pocas mujeres cuya poesía aparece, junto a la de setecientos hombres, en los cancioneros castellanos de la Alta Edad Media, y fue Incluida en la recopilación poética del siglo XV conocida como *Cancionero General*. Asimismo, fue también la primera mujer conocida que participó en festivales y justas poéticas, organizados para festejar diferentes acontecimientos religiosos o relacionados con la corona. Recurrió a diversos códigos lingüísticos y a un lenguaje peculiar, como otras escritoras de la

<sup>3</sup> Tiziana Plebani, “Escrituras y textos medievales de las mujeres”, *El canon ignorado. La escritura de las mujeres en Europa (siglos XIII a XX)*, Buenos Aires, Ampersand, 2022, pp. 66-68.

época, como una manera de asegurarse un lugar en los dominios tanto intelectuales como políticos que por definición las excluyeron, lo cual resultó en un estilo innovador que era, muy frecuentemente, anómalo desde un punto de vista retórico (como la personificación paradójica de una “doble identidad”). Su reconocimiento fue acompañado por el establecimiento del amor como tema literario que cobró gran protagonismo en las letras castellanas, al tiempo que pasó a ocupar un lugar central en las discusiones filosóficas y debates eruditos. Los textos surgidos en plena contienda, tanto de índole narrativa como poética, se concentraron en tópicos herederos de las convenciones de la lírica provenzal y la narrativa de temática caballeresca: los códigos cortesanos, la religión de amor, el amor como enfermedad. Y a ello apunta la lírica de Pinar, con segmentos como los siguientes:

“Destas aves su nación  
es cantar con alegría,  
y de vellas en prisión  
siento yo grave pasión  
sin sentir nadie la mía”<sup>4</sup>.

“El amor es un gusano  
bien mirada su figura,  
es un cáncer de natura  
que come todo lo sano.  
Por sus burlas, por sus sañas,  
dél se dan tales querellas  
que si s’entra en las entrañas,  
no puede salir sin ellas”<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Citado por L. Mirrer, “Género, poder y lengua en los poemas de Florencia Pinar”, *Medievalia*, 50, 2018, pp. 97. Esta investigadora efectúa un análisis muy pormenorizado de este texto a la luz de las estrategias lingüísticas, el tratamiento al tema femenino y la propia labor de Pinar en cuanto compositora.

<sup>5</sup> Citado por A. Chas Aguión, “‘El amor ha tales mañas’. Descriptio amoris en la poesía de cancionero”, *Cancionero general*, 2004, Vol. 2, pp. 16. Cabe destacar que la investigadora Melisa Marti realiza un recorrido analítico productivo y minucioso

Más allá del ámbito cortesano, es importante considerar el espacio monacal en la producción literaria femenina. Los conventos fueron un ámbito crucial para el desarrollo escriturario con objetivos de gestión, educación y copiado. Al respecto, no se debe perder de vista que quienes operaron como copistas también produjeron textos propios: poemas, crónicas, tratados morales, enciclopédicos, médicos, musicales... La dificultad que se enfrenta en este tipo de producciones es la autoría colectiva: es difícil hallar individualizaciones en las obras de la Alta Edad Media, dado que la noción de autoría individual llegaría más avanzado el Medioevo. No obstante, en España se encuentran algunas mujeres que marcaron un precedente en este sentido. Una de ellas fue Isabel de Villena (1430-1490), hija extramatrimonial del Marqués de Villena, que recibió una educación aristocrática para luego profesar en el Convento de la Santísima Trinidad en Valencia, donde llegó a ser abadesa. Es considerada la primera escritora española que obtuvo fama y reconocimiento y de su autoría aún hoy se conserva su tratado titulado *Vita Christi*. Esta obra se destaca por el hecho de que hay un corrimiento de la trayectoria vital masculina, dado que pone en el centro de la escena a las mujeres que rodearon a Cristo, desde una perspectiva de cotidianidad y subjetividad<sup>6</sup>, y se inscribe en la *Querelle des femmes*. Es decir, más allá del abordaje de un tema privativamente religioso, este tratado se conjuga como una verdadera empresa de redefinición y valorización de imagen femenina, que se fusiona con elementos de la literatura profana<sup>7</sup>. Tal fue su impacto que la abadesa sucesora de Isabel de Villena se encargó de su publicación luego de su muerte.

por los tópicos centrales referidos en este poema en Melisa Marti, “El discurso sobre el amor y la condición de la mujer en las canciones de Florencia Pinar”, *Lemir*, 22, Valencia, 2018, pp. 23-32.

<sup>6</sup> Así lo sostiene Plebani, ob. cit., p. 77.

<sup>7</sup> Sobre sus innovaciones de carácter compositivo, es muy productivo el planteo que ofrecen Ana María Botella Nicolás y Sonsoles Ramos Ahijado, “Música y enseñanzas de Isabel de Villena: perspectivas interdisciplinarias sobre una mujer innovadora en el siglo XV”, *Las mujeres y la construcción cultural*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2018.

Corte y convento se constituyeron entonces como los dos espacios por antonomasia para el desarrollo escriturario femenino. Pero dentro de esta configuración, no se están considerando otras comunidades que también tuvieron escritoras activas que sentaron precedentes en los debates que circularían a partir de la Edad Media y se propagarían a través de los siglos. Hubo manifestaciones particularmente notorias sobre este tema en la España árabe andaluza, donde surgió, por ejemplo, un *corpus* de cerca de 60 textos (1042-1349) en dialecto mozárabe que adoptan la temática vigente en el resto del continente de las “canciones de las malcasadas”, que en este caso ponen el acento en la pena del matrimonio. En este contexto tuvieron especial preponderancia las escritoras de la España andalusí, que en general disfrutaron de gran consideración en comparación con sus homólogas orientales, aunque siempre bajo la sombra de la autoridad islámica y en una estructura social patriarcal<sup>8</sup>. No obstante, desempeñaron un papel importante como formadoras, educadoras y transmisoras de la cultura y los valores sociales, y consiguieron ciertos derechos de igualdad de oportunidades, al contrario de lo que podría ocurrir en otros territorios. Son muy pocos los documentos que hablan sobre la mujer andalusí medieval, pero hay registro de que cultivaron la medicina, la jurisprudencia, la caligrafía, el canto y la poesía, con gran cantidad de autoras<sup>9</sup>. Se destaca que tuvieron acceso a bibliotecas con ejemplares pluriculturales, particularmente en ambientes culturales como el de Córdoba califal, signada por el cosmopolitismo. Las poetisas arábigo-andaluzas constituyen un caso único en la literatura medieval europea: cultivaron la lírica en árabe clásico en la Península Ibérica dentro de ciertos cánones y temáticas comunes para su época, en un mismo espacio geográfico, social, cultural y religioso. Sus composiciones modifican el panorama lírico de España Medieval y contribuyen a rediseñar un nuevo mapa poético de

<sup>8</sup> Para estos aspectos contextuales, véase Gloria López de la Plaza, *Al-Andalus: Mujeres, sociedad y religión*, Málaga, Universidad de Málaga, 1992.

<sup>9</sup> Referidas en detalle por María Luisa Ávila, “Las mujeres sabias de Al-Andalus”, en Viguera Molins, M. J. (ed.), *La mujer en Al-Andalus. Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*. Madrid, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 1989, pp. 139-184.

voces femeninas fuera del canon. Quizá la más destacada fue Wallada bint al-Mustakfi, que vivió en el siglo XI y fue hija de un califa –luego depuesto– y una esclava cristiana. Fue educada por un poeta y su capacidad lírica la salvó ante la caída de su padre, puesto que el nuevo califa la aceptó en la Corte para que produzca poesía<sup>10</sup>. Pero allí tuvo un perfil de subversión de los cánones establecidos, que se abocaban al panegírico y el ensalzamiento del guerrero, para llevar a cabo una defensa de la capacidad femenina y de su libertad<sup>11</sup>. Wallada se convirtió en una de las mujeres más cultas, famosas y escandalosas de Córdoba. Se paseaba sin velo por la calle y llevaba sus versos bordados en sus túnicas, con poemas tales como:

“Estoy hecha, por Dios, para la gloria,  
y avanzo, orgullosa, por mi propio camino.  
[...]  
Doy gustosa a mi amante mi mejilla  
y doy mis besos a quien los quiera”<sup>12</sup>.

Tras la muerte de su padre y siendo muy joven, Wallada ofreció instrucción a mujeres de todas las condiciones sociales y creó un salón literario que le atrajo numerosas críticas, ya que, en una sociedad donde a la mujer sólo le estaba

<sup>10</sup> Las fuentes para las cuestiones biográficas (donde también se abordan los debates consecuentes en torno a ellas) fueron los siguientes estudios: Juan Félix Bellido, *Wallada bint al-Mustakfi, la libertad de una mujer andalusí*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2002. Matilde Cabello, *Wallada. La última luna*. Córdoba, Almuzara, 2005. Magdalena Lasala, *Wallada La Omeya*, Madrid, Martínez Roca, 2006.

<sup>11</sup> Sobre aspectos inherentes al análisis poético y las particularidades compositivas de la producción de esta autora, es muy minucioso el planteo de Luz González-Vinuesa, “Princesa Wallada bint al-Mustakfi desde el análisis crítico del discurso semántico-cultural”, *Monograma. Revista Iberoamericana de Cultura y Pensamiento*, N. 10, Madrid, 2022, pp. 197-209.

<sup>12</sup> Versos citados por Teresa Garulo, “La bibliografía de Wallada, toda problemas”, *Anaquel de Estudios Árabes*, XX, 2009, pp. 102. En este estudio, además, se suma a los anteriores como fuente de pormenorizados datos biográficos de la autora, a la vez que ofrece una acabada problematización de los mismos.

permitido relacionarse con los hombres de la familia y las llamadas ‘sabias’ solían adquirir conocimiento a través de sus padres y/o parientes, Wallada intervenía libremente en las tertulias que allí celebraba, discutiendo por igual con hombres y con mujeres.

El recorrido efectuado pretende hacer notar que, efectivamente, hubo un desarrollo literario por parte de escritoras notables en los diversos ámbitos de esa España medieval, entre las cuales pueden observarse ciertas filiaciones temáticas, líneas de influencias comunes y vinculaciones retóricas. No obstante, sus nombres y sus producciones raramente cuentan con referencias y reconocimiento suficiente. Esta situación podría ser vinculada con algunos mecanismos de silenciamiento instalados luego de la Edad Media, quizá mediatizados por una operatoria de índole moral e ideológica de basamento católico, en busca de que estas obras no trascendieran. Si hasta el siglo XV se documenta una participación activa de las escritoras en los circuitos literarios de la época, conformando un legado que se propaga y transmite, por el contrario, desde mediados del siglo XVI en adelante ya no se las cita, no aparecen en biografías, no se las incluye en repertorios, no se las traduce<sup>13</sup>. Entonces, y como se continuará indagando en futuras líneas investigativas, este movimiento podría tener relación con una suerte de fragua de silencio programática, en consonancia con la consolidación político-social de la exigencia de que la mujer laboriosa y virtuosa se conformase como el eje moral y religioso de la familia y, por lo tanto, de la sociedad toda. Como sustento de estas premisas, es posible encontrar manuales que pretendieron moldear la conducta femenina, tales como *La perfecta casada*, de Fray Luis de León. A modo ilustrativo, allí se enuncian dogmas como el siguiente:

“Y como la luna llena, en las noches serenas, se goza rodeada y como acompañada de clarísimas lumbres, las cuales todas parece que avivan sus luces en ella, y que la remiran y reverencian, así la buena en su casa

<sup>13</sup> Cuestión explicada en detalle por Tiziana Plebani, “Escrituras y textos medievales de las mujeres”, *El canon ignorado. La escritura de las mujeres en Europa (siglos XIII a XX)*. Buenos Aires: Ampersand, 2022, pp. 35-78.

reina y resplandece, y convierte así juntamente los ojos y los corazones de todos. El descanso y la seguridad la acompañan a dondequiera que endereza sus pasos, y a cualquiera parte que mira encuentra con alegría y con el gozo, porque, si pone en el marido los ojos, descansa en su amor; si los vuelve a sus hijos, alégrase con su virtud; halla en los criados bueno y fiel servicio, y en la hacienda provecho y acrecentamiento, y todo le es gustoso y alegre; como al contrario, a la que es mala casera todo se le convierte en amargura”<sup>14</sup>.

No obstante, a la luz de las nuevas miradas sobre las sistematizaciones acerca de las determinaciones sobre la inclusión literaria en los espacios canónicos, que observan al “canon como un proceso en marcha, vinculado al devenir histórico y, por lo tanto, inestable, versátil y cambiante” y que contemplan que “no se puede hablar de un canon único sino de una superposición de sistemas que se complementan, sustituyen y transforman”<sup>15</sup>, entonces resulta crucial que nosotros, como lectores de un mundo cuyos paradigmas culturales se encuentran –afortunadamente– en evidente movimiento, tengamos en consideración las voces de estas mujeres ostensiblemente acalladas a lo largo de la historia. En este breve recorrido hemos abordado tres escritoras que, desde ámbitos disímiles, plantearon innovaciones cruciales que ameritaron el reconocimiento de sus contemporáneos: desde la Corte, Florencia Pinar inauguró códigos lingüístico-poéticos y cuestionó los tópicos habituales en el género lírico medieval; desde la vida conventual, Isabel de Villena fue precursora en la carga de subjetividad y perspectivismo en los tratados religiosos; y desde la España andalusí, Wallada bint al-Mustakfi planteó un corrimiento irreverente respecto de las convenciones temáticas tanto como de los circuitos de difusión cultural. Basten los ejemplos de estas tres autoras para considerar que es imperioso que reconozcamos el valor y la proyección de las ideas de las escritoras españolas

<sup>14</sup> Fray Luis de León, *La perfecta casada*, Editor literario Javier San José Lera, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2008 [1584], f.19.

<sup>15</sup> Nazaret Fernández Auzmendi, “El canon literario: un debate abierto”, *Per Abbat: boletín filológico de actualización académica y didáctica*, España, 2008, N. 7, pp. 74-75.

medievales, que siguen interpelando al mundo actual.



## La reivindicación de la palabra y el testimonio femenino en Casia de Constantinopla

*Nicolás Moreira Alaniz*

### Contexto

Constantinopla, en la Temprana Edad Media, era una ciudad agitada por movimientos políticos que involucraban no solo a los laicos sino también a los clérigos, monjes y monjas, e incluso al Patriarca de turno. La razón estriba en que lo político y lo religioso (doctrinal e institucional) estaban fuertemente ligados -a diferencia del Occidente europeo. En el siglo que vivió Casia ya hacía doscientos años que el islam se había extendido por un vasto territorio que comprendía muchas de las antiguas conquistas bizantinas. Si bien eso generó una animosidad que perdurará en el tiempo, por otro lado, se generaron lazos de intercambio cultural greco-árabe, y una de las posibles influencias del islam hacia la cultura bizantina puede haber sido la de la fuerte inclinación a involucrar lo político-partidario con tendencias doctrinales religiosas dentro del cristianismo. Otra posible influencia -no exclusiva en sus fuentes- es la crítica a la adoración de imágenes o íconos religiosos.

Los partidos políticos debatían y discutían ideas, aunque a veces podían llegar a formas de expresión violenta como conjuras, asesinatos, destierros, manifestaciones, y derrocamiento de emperadores y patriarcas. Cada partido se reconocía por una enseña de color y, muchas veces, se los asociaba en certámenes de competencia propias de la cultura bizantina. De esta forma, lo político partidario fluía e influía en el ambiente cultural bizantino.

En el año 726, el emperador León III suprime el culto a las imágenes religiosas; los motivos son doctrinales, pero al mismo tiempo son políticos. El poder laico no veía con buenos ojos el excesivo poder que tenían desde hacía ya un tiempo los monasterios ortodoxos, -un poder cultural, económico, y político- ya que ejercían una fuerte presión sobre el poder laico en la figura de los monjes y abades de los principales centros religiosos, de los cuales surgía

el Patriarca de Constantinopla, quien era una figura casi de igual nivel que el emperador. En el año 729, se ordena quitar de la Puerta de Bronce del Gran Palacio una imagen de Cristo (Cristo *Chalkites*); la resistencia de algunas monjas a esta acción lleva al martirio de Santa Teodosia.

Desde hacía tres siglos las relaciones laicas y religiosas fueron complejas, siempre fue necesario encontrar un equilibrio entre dos fuerzas dispares pero fundamentales para la supervivencia del Imperio. La búsqueda de acuerdos entre partes siempre significaba el conflicto con otra, así las luchas de poder entre los patriarcados de Constantinopla, de Antioquía, de Alejandría y Jerusalén, la lucha entre la nobleza bizantina y los monjes, entre el emperador y el patriarca.

El primer período iconoclasta –inaugurado por León III– se extiende hasta el 783 cuando en el Concilio de Nicea II, la emperatriz Irene deroga las prohibiciones imperiales y restaura la adoración de iconos. Luego, en el 813, cuando llega al poder León V se vuelve con la legislación iconoclasta hasta que en el 843 la emperatriz Teodora culmina con la prohibición y queda definitivamente incorporada la posición iconódula a la ortodoxia cristiana.

Es durante este segundo período iconoclasta en la que transcurrirá gran parte de la vida de Casia, por lo que sus experiencias de vida, así como el contenido y objetivos de sus escritos estarán marcados por el conflicto iconoclasta y por el recelo del poder laico hacia el ámbito monacal.

### **Vida y obra de Casia**

Poco se sabe sobre su vida: que nació entre el 800 y el 810: que venía de una familia noble, su padre era un dignatario importante, un *kandidatos* (oficial de guardia imperial) por lo que en algunos escritos se le nombra a ella como *kandidatissa*; tuvo una buena educación en lo religioso y en clásicos

profanos, particularmente gramática griega y latina, y poesía greco-romana<sup>1</sup>; su capacidad de reflexión, escritura y oratoria era superior a la de muchos hombres de su época, y eso lo resalta un importante monje de la ciudad que la apoya, la escucha y reconoce su valía, su nombre Teodoro Estudita del famoso monasterio de Studios<sup>2</sup>. Dice Teodoro:

“Semejantes cosas tu modestia me ha expresado otra vez tan sabias y tan comprensibles que lo correcto es que yo me asombre y agradezca al Señor cuando veo en una tierna muchacha tal conocimiento: aunque en verdad no respecto a los antiguos (pues los de ahora, tanto hombres como mujeres, carecemos con mucho e incalculablemente de la sabiduría y formación de aquellos), sin embargo, sobresales en el presente y por supuesto tu discurso es más adornado y precioso que cualquier encanto perecedero. Pero, en tu deseo de que la vida acompañe a la palabra, ojalá no cojees; ni tampoco en lo demás, máxime si has elegido así sufrir por Cristo en la persecución actual (*Flp* 1: 19), como si no te bastara el haber sido azotada ya antes. Antes bien –como si de nuevo pasaras una prueba–, soportas sin fuerza el amor

<sup>1</sup> Judith Herrin, *Unrivaled Influence: women and empire in Byzantium*, Princeton University Press, New Jersey, 2013, pp 3-4. Habla de la particular situación de la mujer noble en la cultura bizantina, la cual tenía mayor espacio de actividad -incluso autónomo- que la de sus predecesoras de la Roma imperial. “Byzantine law protected their capacity to own and manage property. They could dispense funds in the construction of churches, monasteries, and pourhouses, and patronize poets, historians, doctors, and theologians, not least because some of them were themselves educated in the seven liberal traditions of classical Greek knowledge. They could invite individuals to dine with them in their private dining rooms and send personal messages to individuals outside the palace”.

<sup>2</sup> El monasterio de *Studios* o *Studion* fue fundado en el 462 por el cónsul Studius. Fue un centro importante de la ortodoxia greco-cristiana, y su regla fue luego adoptada por los monasterios del Monte Athos. Luego de una primera destrucción por los cruzados en 1204, terminó siendo totalmente destruido por los turcos en 1453.

incendiado por una bella confesión, en la que ojalá te mantengas fervorosa”<sup>3</sup>.

Hay una tradición que dice que Casia fue invitada por Eufrosine, la madre de Teófilo el futuro emperador para comparecer junto a otras jóvenes nobles vírgenes en un concurso de belleza para elegir a la consorte de su hijo y ser futura emperatriz. Esta práctica fue difundida entre el siglo VIII y IX, y hay noticias de al menos cinco ocasiones<sup>4</sup> en las que se aplicó esta forma de acuerdo matrimonial. Teófilo fue emperador en el 829 cuando falleció su padre Miguel II, por lo que fue necesario buscarle una consorte. En el año 830 se lleva a cabo este concurso en el que participa Casia y otra joven llamada Teodora. Teófilo se deslumbra con la belleza de Casia pero termina eligiendo a Teodora con la entrega de una manzana de oro. Se dice que el motivo del rechazo fue la respuesta de Casia en un breve diálogo que tuvieron: “[Teófilo] se acercó a ella diciéndole ‘a través de la mujer fluye la maldad’. La audaz respuesta de Casia, que no pudo evitar ruborizarse, fue ‘pero a través de una mujer emana lo mejor’”<sup>5</sup>.

Sea real o no este diálogo, transmite en forma tácita algo de la personalidad de la joven Casia que se expresa ante el emperador con naturalidad, audacia y honestidad, defendiendo por sobre ella misma a la dignidad de la mujer, cuya imagen simbólica oscilaba frecuentemente entre la Eva vehículo y causa del mal, y María madre de Dios, santa e inmaculada. Casia busca en esta breve respuesta quitar el peso de lo ideal en la mujer y hablar de ella como ser real y natural, así como el varón, la mujer puede actuar bien o mal, equivocarse o

<sup>3</sup> Casia, *Poemas*, Madrid, Cátedra, 2019, p 267. Carta 370 que se supone escrita entre el 816 y el 818.

<sup>4</sup> Prieto Domínguez, (2019): 11; Herrin (2013): 241; W. Treadgold, W., “The Historicity of Imperial Bride Shows”, *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, 54, 2004, pp 39-52.

<sup>5</sup> Oscar Prieto Domínguez, en *Casia*, 2019, pp 10-11.

conocer con verdad, silenciarse o expresarse. Uno de sus versos gnómicos dice: “Odio el silencio cuando es momento de hablar”<sup>6</sup>.

Justamente hay una serie de epigramas<sup>7</sup> que comienzan con la palabra ‘odio’ (*Μισῶ*) donde Casia expone su crítica a comportamientos y actitudes comunes en su sociedad y en el hombre en general. Algunos refieren a la apariencia de conocimiento y verdad: “Odio al imbécil –que parece– filosofa”, “Odio al que no se inquieta y va parloteando”, “Odio al que da lecciones sin saber ni palabra”, y acerca del mismo tópico se extiende en otros versos, como “Cómo convivir antes debe ser comprendido por los inteligentes que por los necios ricos faltos de educación”<sup>8</sup>. En este último expresa la necesaria comunión entre verdad y virtud, así como la relación teoría y praxis, donde seguramente hay una crítica implícita a la nobleza bizantina y sus proceder. Para Casia, posiblemente, quien dirija las cuestiones de Estado y su aparato administrativo debería tener una buena formación y además aplicar sus conocimientos de una manera justa y prudente, en forma virtuosa. No todos están capacitados para comprender la verdad y aplicarla, por más que la escuchen de otros, ya que debe haber una preparación moral, y así “en un estúpido el conocimiento es otra estupidez” y “en un estúpido el conocimiento es cascabel en la nariz de un cerdo”<sup>9</sup>.

Si bien durante su juventud vivió inserta en la cultura propia de la nobleza, sus ansias por perfeccionarse y elevarse en el conocimiento la llevaron a tratar con los monjes literatos de Studios, entre ellos Teodoro. Por esto no es de extrañar que ingrese a la vida monacal fundando su propio monasterio

<sup>6</sup> Casia, ob. cit. 2019, p 95. Según V. Velázquez Rodela, “Los versos gnómicos de Casia la monja: análisis y contextualización”, *Master de Filología y Tradición Clásica*, Universidad de Granada, 2016, pp 4-6: hay seis manuscritos con textos de Casia, y esto a partir de la labor de investigadores como Krumbacher y Rochow. El citado epigrama se encuentra en A90-B18 del manuscrito del British Museum del siglo XV (A) y del manuscrito Marc. Gr. 408 entre 1391 y 1404 (B).

<sup>7</sup> Composición poética breve, generalmente satírica y crítica. Originalmente eran inscripciones en piedra con fines elogiosos o funerales.

<sup>8</sup> Casia, 2019, pp. 95-97.

<sup>9</sup> Casia, 2019, p. 103.

femenino cerca del de Studios sobre la muralla occidental de la ciudad. Esto posiblemente suceda cerca de la fecha de muerte de Teófilo (843) cuando cesa la persecución a los iconódulos, pero su afán de vida monástica comienza antes ya que en dos de las cartas que se conservan Teodoro Estudita la anima a tomar una decisión que al parecer ella ya la venía manejando, y más aún después de los castigos recibidos durante la cruenta persecución imperial hacia los adoradores de imágenes por parte de León V. Recordemos que los monjes y monjas eran iconódulos, veneraban las imágenes de Cristo, y particularmente de María, así como la de los santos y santas. Casia era cercana a esta postura, y en alguno de sus textos muestra su crítica a la postura iconoclasta, sin embargo, de una forma implícita y hasta indirecta.

Por ejemplo, un par de grupo de versos dedicados a enaltecer la forma de vida y la moral monacal, tal como “Monje es punto de apoyo de inestables”, “Monje es libro ilustrado, que instruye y a la vez muestra las normas”, “La vida del monje es, para todos, luz nítida”, “La vida del monje es guía de descarriados”<sup>10</sup>. No olvidar que el emperador León V y luego Teófilo persiguieron a los iconódulos quienes en su mayoría eran monjes, monjas y mujeres laicas.

También la crítica deriva en lo que podríamos denominar actualmente discriminación cultural hacia los armenios. Casia es dura hacia ellos, y esto hay que situarlo en el contexto ya que muchos armenios eran afines al iconoclasmo, e incluso León V y su preceptor y posterior patriarca Juan el gramático eran de origen armenio, ambos radicales iconoclastas y promotores de las persecuciones.

Dice Casia:

“Cierta sabio sobre ellos afirmó con razón: ‘Los armenios son malos si los infravaloran, pero se vuelven peores cuando reciben fama, si se enriquecen son los más malos en todo, cuando son demasiado ricos y

<sup>10</sup> Casia, 2019, p. 125.

respetados los más malos-malísimos [φαυλεπιφαιλότατοι] se muestran para todos”<sup>11</sup>.

Fuerte crítica satírica que lejos de ser moderada y socialmente correcta, impone un criterio audaz y honesto transmitiendo su sentir político-religioso en ese contexto conflictivo.

### **El enaltecimiento de la dignidad de la mujer**

En los textos de esta poetisa –sea en los epigramas profanos como en los himnos sacros– se vislumbra una doble vía de ruptura frente al común sentir sobre el papel y valor de la mujer en la sociedad bizantina: primero, contra la idea de que la mujer debe estar relegada a un segundo plano respecto al varón en cuestiones públicas, y en relación al saber; Casia lo demostró con su propia experiencia de vida, desde la anécdota con Teófilo, pasando por los castigos físicos recibidos durante la persecución, su crítica hacia la cultura nobiliaria y su defensa del monaquismo, compuso música sacra, y fundó su propio monasterio; segundo, en algunos de sus himnos sacros dedicados a mujeres santas y mártires, poniendo de relieve su actitud, compromiso, perseverancia, y carisma de cada una. Mujeres que sufrieron por sus ideales, entregaron su vida, y guiaron a otras mujeres y hombres por su profundo carisma.

Uno de estos himnos dedicado a Santa Tecla de Iconio del siglo I, dice “Teniendo como novio en los cielos a Cristo nuestro Dios, rechazaste a tu novio y pretendiente terrenal, Tecla proto-luchadora, pues sabiamente no te convencieron las lisonjas maternas”<sup>12</sup>. Tecla renunció a lo que se le exigía socialmente, abrazó la fe, luchó por sus ideas y, según dice, la leyenda sobrevivió a varias ejecuciones hasta que finalmente murió.

Otro, dedicado a la doncella Ágata que durante la persecución de Decio en el siglo III fue martirizada. Se dice de ella que rechazó las propuestas

<sup>11</sup> Casia, 2019, p. 117.

<sup>12</sup> Casia, 2019, p. 141.

amorosas del cónsul de Sicilia defendiendo sus votos de castidad y su fe, por lo cual éste ordenó apresarla y condenarla a muerte. “Mente sagrada, libre para elegir por sí”<sup>13</sup> dice Casia.

En otros versos toma la imagen de la mujer adúltera o la de la prostituta, transformando la imagen negativa de la Magdalena en positiva, imagen de la ruptura y la toma de control propio de la vida de la mujer frente a las adversidades, y así elogia en himnos respectivos a Eudocia de Samaria y a María de Egipto. En el himno dedicado a Cristina de Tiro del siglo II reconoce en ella el carisma y poder de guía para otras mujeres que la siguieron hasta el martirio: “No temieron al tirano, al mentiroso aplastaron, fueron valientes para ir detrás de ti y corrieron hasta el olor de tu incienso para interceder así por nuestras almas”<sup>14</sup>.

Para Casia, la mujer representa con vigor y sinceridad los elementos propios de la naturaleza humana; la mujer expresa formas contrarias a las del varón quien es mucho menos sincero y falto de prudencia (reitera en el varón la envidia, la necedad, y el ansia de riquezas y poder); la mujer puede actuar mal o bien, y proceder tanto como Eva o como María, o ser mediadora e impulsora de una síntesis superadora en la figura de las santas mártires: un ejemplo es el de Bárbara del siglo III: “Libró la maldición de Eva y Adán, Cristo, al coronar merecidamente a la mártir Bárbara y a través de ella regalarle al mundo propiciación y gran misericordia”<sup>15</sup>.

La mujer no necesita llegar a ser varón para demostrar su valía y superarse. Casia alaba y cuestiona el comportamiento femenino, y a partir de esta toma de conciencia construye una imagen autónoma y propia de la mujer, al menos para la época en la que vive. Hay que recordar que desde la Antigüedad hasta entrada la Modernidad, muchas mujeres que intentaron expresar su pensamiento a viva voz o a viva letra debieron optar por transformar su

<sup>13</sup> Casia, 2019, p. 183.

<sup>14</sup> Casia, 2019, p. 199.

<sup>15</sup> Casia, 2019, p. 153.

femineidad, masculinizarse actitudinal o nominalmente. Fue común durante la Edad Media que poetisas y místicas rebajaran el valor de sí mismas como agentes creativos autónomos, ocultando su identidad, o vinculando la fuente de sus ideas a Dios<sup>16</sup>. Así y todo, esas formas de proceder ayudaron a que la mujer pudiera expresarse con su voz, con su propia lengua y salir del silencio impuesto.

Casia, en algunos de sus epigramas alaba a la mujer que superando los cánones de belleza física dirige su vida por el conocimiento y la virtud, pone por encima la vida intelectual y contemplativa (propia de la monja) a la vida mundana y frívola de la nobleza. Aunque en algún otro epigrama parezca que rechaza la fealdad física en la mujer en realidad está criticando con sarcasmo y burla el común sentir de la sociedad hacia la mujer. “Un mal la mujer es, aún la de gran belleza, pues la belleza posee su consuelo: pero sí en cambio es informe y contrahecha es doble el mal carente del consuelo”<sup>17</sup>.

Es, por lo tanto, notorio que en ciertos versos hace uso de la ironía, ya que en tantos otros refiere a la mujer con un sentido positivo sin ajustarla meramente al canon estético: por ejemplo, “Preferible es una gota de fortuna en buena lógica al obsequio de una belleza excesiva”; “Mejor haber logrado de Dios gracia que sin gracia la hermosura y riqueza”; “Se sobrepone el sexo de la mujer a todo”<sup>18</sup>.

## **Conclusiones**

Casia fue una mujer que tuvo el valor de expresar sus ideas y luchar por ellas, soportó la persecución y el maltrato físico por defender la posición iconódula, se enfrentó a la casta nobiliaria en favor de la forma de vida monacal a la cual se entregó y promovió fundando su propio monasterio donde

<sup>16</sup> Pensemos en ejemplos como el de Hildegarda de Bingen, y las beguinas subrayando la debilidad y fragilidad de su ser, así como el reconocimiento excesivo de su propia ignorancia.

<sup>17</sup> Casia, 2019, p. 119.

<sup>18</sup> *Ibíd.*

brindó espacio de meditación y estudio para sus hermanas, tal como Paula de Roma seis siglos antes, o Hildegarda de Bingen tres siglos después.

Sus versos y sus composiciones musicales fueron rescatadas mucho tiempo después, pero su labor fue un temprano antecedente de promoción del valor del testimonio y expresión femenina en el ámbito religioso, posta que será retomada indirectamente por las mujeres religiosas de una Europa latina que, de a poco, irá reencontrándose con la herencia antigua asimilada por Bizancio y el islam.

No es casualidad que los impulsos efectivos –aunque escasos– de mujeres medievales europeas hayan sido a partir del acceso a obras y estudios provenientes de Oriente, pensemos en Hildegarda, o en Rosvitha en el Sacro Imperio, o en Trótula, la médica de Salerno.

## La filosofía y la cuestión de la identidad en algunas poetas musulmanas

Susana B. Violante

### 1. Delimitación temática sobre ¿qué es filosofía? Y ¿quiénes -se dice- filosofan?

En este siglo XXI se mantienen algunos interrogantes sobre aquello que entendemos por ‘filosofía’ y si, en los cuestionamientos de algunos varones y mujeres medievales, la hallamos. Detenernos a leer e interpretar aquellas pocas o muchas líneas que nos han llegado de los pensadores y pensadoras del medioevo, debatir sus percepciones, nos permite discernir aspectos de sus vidas y es una tarea filosófica que nos acerca a comprender algunos aspectos de nuestro presente.

No ignoramos que, al realizar este tipo de lecturas hermenéuticas, estamos elaborando conjeturas, cuyos fundamentos pueden ser débiles o no, aquí surge la pregunta ¿qué análisis no es conjetural? Como dijera Karl Popper<sup>1</sup>, estamos condenados a “conjeturas, contrastaciones, refutaciones o corroboraciones” porque estamos muy lejos de un discurso de ‘verdad’, sin contradicciones y que abarque la totalidad de la significación que el asunto posea.

Hay varias formas de gestar conocimiento y, las personas de aquellos siglos, poseían una inteligencia que se ha intentado menoscabar, tal vez porque no han escrito ‘tratados’ conforme el modelo pretendido a partir del siglo XVI, que implica la idealización del supuesto alejamiento de un centro discursivo teológico, ignorando que también en esos siglos de la “modernidad”, los hubo, pero no se los reconoce como tales, sino, en el mejor de los casos, como base para su superación. Así surge la impronta de revisar ‘fórmulas’ que parecen explicar el acontecimiento como “antropocentrismo” y su aparentemente opuesto “teocentrismo” cuando, en muchos pensadores,

<sup>1</sup> Karl Popper, *Conjeturas y refutaciones: el desarrollo del conocimiento científico*. Buenos Aires, Paidós, 2008.

los encontramos imbricados. El cientificismo de la modernidad, se considera, con todo lo que omite, filosófico. Si nos basamos en ese criterio, muchos escritos de los pensadores griegos tampoco serían ‘filosóficos’, por ejemplo, no leemos ningún diálogo en Platón que ofrezca ‘certeza’, ninguno finaliza diciendo “y esto es la belleza” o “y esto es la justicia”.

¿Por qué el ‘robo’ del fuego por Prometeo es considerado un problema filosófico y el ‘robo’ de los hijos a Dhuoda por su marido no lo es? ¿por qué hablar de los dioses griegos es filosófico y hablar de otras concepciones sobre Dios, no lo es? La creación de Pandora como la primera mujer que posee todos los males, es una cuestión que encontramos al hablar de otros textos considerados sagrados<sup>2</sup>. Muchas veces los prejuicios nos impiden vislumbrar, por ejemplo, aquellos cuestionamientos y análisis que, aunque provengan de la teología, de cualquiera de las religiones, están haciendo filosofía.

La filosofía no cierra puertas en el discurso de “esto es así” sino que las abre desde aquello que “vamos argumentando” para alcanzar cierta capacidad crítica en relación con nuestro entorno que nos permita un modo de vida más placentero y menos violento. Bien sabemos que fue ese intento de “discurso de verdad” el que acabó, por ejemplo, con la vida de Sócrates. También encontramos que se califica a ciertos pensadores y pensadoras de ‘intocables’, al hacerlo gestamos dogmas, no filosofía.

Trataremos de desprendernos de las posturas dogmáticas y prejuiciosas desarrolladas en cualquier Periodo y tratar de modificarlas, por eso suelo designar, al periodo de pensamiento que nos ocupa como: “la mal llamada Edad Media” porque este modo nominal carga consigo controversias que aún no son de ‘público conocimiento’ entre los estudiosos de la Filosofía en general y ya, nombrarla, genera prurito. Porque, también, muchos escritos valorados como filosóficos, de Periodos posteriores o anteriores, caen en

<sup>2</sup> No nos interesa aquí introducirnos en una cuestión de temporalidades que explique quién gestó primero un pensamiento, porque ello es irresoluble, solo nos interesa tener en cuenta que, las respuestas sobre nuestras inquietudes, se tratan desde variadas perspectivas y en diversos momentos.

dogmas al no cuestionar lo que un autor dijo y se exhibe como un pensamiento ‘original’. Por ejemplo, se pone a Cicerón como el gran orador y no se analizan en profundidad sus argumentos, a quién los destina y cómo se dirige a esas personas. Clodia lo denuncia cuando culpa a las mujeres e increpa a otras personas porque piensan distinto de él<sup>3</sup>. En cuanto a pensadores posteriores y algunos contemporáneos, se califica su pensamiento de ‘primigenio’ cuando, quienes hemos leído a autores y autoras medievales, los vivenciamos como antecesores. Otro tanto ocurre con el reconocimiento de monjes, varones, copistas, pero se silencia a las mujeres copistas del siglo X.

Igualmente, recae una profunda duda sobre la gestación de un discurso ‘filosófico’ y/o divergente del habitual, en las mujeres que vivieron en el Periodo llamado ‘medieval’ y no se lo ha considerado como “espacio de expansión cultural”. La importancia del debate, de la disputa, de lo agonal radica en que la vida de quien filosofa ‘es’ una duda con algunas aceptaciones. ¿Cuántas personas soportan vivir dudando, tratando de no confundir la interpretación, la argumentación con una verdad? La filosofía nos permite pensar nuestra vida y nuestros pensamientos, si no lo hacemos, estamos alimentando el prejuicio, no solo contra la Edad Media, sino contra el pensar filosófico. La filosofía surge, también, al analizar el propio modo de vida y cómo se llega a él, a lo aceptado, considerado ‘cívico’ y a lo que no. ¿Qué se acepta? ¿qué se reprime? y, estas represiones, algunas justificadas, han de ser aceptadas por la totalidad de los ‘ciudadanos’ habitantes de una *polis*. Podemos decir, junto a Rabassó, que “es un período muy interesante para las mujeres, porque empezamos a encontrar escritos y creaciones de su autoría [...] Su deseo de saber de sí mismas [porque] El saber práctico es, también,

<sup>3</sup> Carolina Durán, *Cornelia, Clodia, Hortensia y Sulpicia. Mujeres de la tardo-república romana*. Buenos Aires, UBA, Facultad de Filosofía y Letras, Cátedra Griego Filosófico. 2021. URL: <https://www.teseopress.com/corneliacloclodiahortensiaysulpicia> Los fragmentos de Cicerón seleccionados y traducidos por Durán son sumamente significativos.

saber. Vivir, es una fuente de saber”<sup>4</sup>. Entonces ¿a qué vamos a llamar filosófico y a qué no?

Ahora bien, en medio de este caos negador de pensamiento y conocimiento acerca del Periodo medieval, agregamos las negaciones hacia las mujeres –en este caso musulmanas– cuyas expresiones literarias nos han llegado, y en las que vislumbramos un contenido filosófico. Sus relatos históricos nos permiten constatar que han alterado los modos cotidianos de percibir. A su vez, nos posibilita indagar en, por ejemplo, la manifestación del miedo, la traición, la valentía, el amor, el odio, la felicidad, la tristeza u otras emociones que, lamentablemente, no siempre el ser humano ha podido poner en ‘relato’ y que no son solamente “emociones” sino que remiten a otro tipo de cuestionamientos como pueden ser los antropológicos, éticos, metafísicos, políticos... Estas mujeres expresaron sus sensaciones, no siempre las mantuvieron ocultas, encarceladas en una celdilla de su psique (robándole la imagen a Agustín de Hipona). Son estos algunos motivos por los que nos propusimos estudiarlas, las leemos hallando en ellas al sujeto que filosofa y conjeturamos, desde los breves fragmentos que nos han llegado, que estas mujeres han podido expresar la angustia, la culpa, la frustración, pero también la felicidad que les ha afectado tanto negativa como positivamente y no solamente en sus relaciones con otras personas sino también consigo mismas, una experiencia necesaria y útil para re-conocer-se.

## **2. Algunos ejemplos del pensamiento de mujeres medievales**

En sus discursos hallamos sagacidad, sutileza, inteligencia y capacidad relacional a pesar de las prohibiciones a las que fueron sometidas por variados temores y, conjeturo, que fue por incapacidad de argumentación hacia sus especulaciones, que se las amordazaba. Pero ellas encontraron el modo de

<sup>4</sup> Georgina Rabassó, “Las pensadoras no europeas y las filosofías no hegemónicas reclaman su lugar”, entrevista realizada por Irene Gómez-Olano, en <https://filco.es/georgina-rabasso-filosofas/>

superar estos obligados silencios<sup>5</sup>. Cada una de las mujeres que vamos analizando nos llama la atención con frases que se apartan de lo habitual, por eso tratamos de incursionar en sus discursos porque cada uno de ellos nos hace pensar en sus vidas, su percepción de “sí mismas”, de otras mujeres, de los varones de variadas jerarquías, elucubración que les permitió esbozar una cosmovisión filosófico-teológico-gnoseológica muy particular que transmitieron a través de su medio familiar y/o académico.

En esta exposición nos detendremos en algunos versos de valor epistémico que hemos rescatado en la comprensión de su identidad.

### **2.1. La mujer, la escucha, la vida y su escritura**

En ciertos ámbitos de la cultura musulmana –de aquellos siglos y sobre todo la preislámica–, la castidad de la mujer no será socialmente relevante ni castigada porque, la sexualidad, no se piensa como un pecado, sino que es contemplada como un medio para alcanzar una plena unión con Alá<sup>6</sup>. Esto lo notamos al leer algunos poemas escritos por ellas y el comentado deleite de los varones en la escucha del recitado, al igual que la valoración de su libertad y de su libre pensamiento. De hecho, en el periodo preislámico, se respetaba el contrato ‘matrimonial’ al que accedían ambos y la posibilidad de rescindirlo en el momento en que la mujer quisiera, aun cuando el varón la repudiara, conforme alguno de los relatos de mujeres musulmanas hasta entrado el siglo XV. Esta lectura nos permite denunciar cómo han sido cegadas algunas expresiones culturales para desacreditar esas prácticas de libertad y ejercer control sobre sus pensamientos, su sexualidad y su cuerpo, impidiendo una pluralidad de expresiones.

<sup>5</sup> María Jesús Fuente, *Velos y desvelos. Cristianas, musulmanas y judías en la España medieval*. Madrid, La esfera de los libros, 2006, “Mujer, coge la rueda”, p. 13.

<sup>6</sup> Stanley A. Cook, W, *Kingship and Marriage in Early Arabia*. Londres, Adam and Carles Black, 1903.

Así observamos los vaivenes reglamentados que fueron sufriendo, desde la circuncisión femenina a la profundización de la persecución con la Santa Inquisición (a partir del siglo XIII) y sus análogos en las otras religiones.

## **2.2. Mujeres que han logrado dejar su impronta**

Solemos repetir que “la noción de yo” aparece en la Modernidad, siglo XVI y siguientes, nosotros intentamos modificar este saber, porque aparece mucho antes. Ya no podemos continuar negando que las mujeres, en el medioevo, han hablado y problematizado la cuestión del sí mismo, del yo. En alguna obra dedicada al medioevo, leí que las mujeres en este periodo “no escriben sobre sí mismas”, sin embargo, en varias de ellas encontré lo contrario, por ejemplo, la poetisa musulmana Hansa de Guadalajara, que vivió en al-Andalus en el s. X, escribió:

“Tengo un amigo que no se inclina ante los reproches y cuando le dejé se llenó de despecho y me dijo: ¿has conocido a alguien que se me parezca? Y yo le dije también: ¿y tú has visto a alguien como yo?”

Ahora bien ¿quién se ‘me’ parece? ¿puede alguien que no sea ‘yo’ parecerse a mí? ¿alguien que no haya llevado ‘mi vida’, mis percepciones, mis reacciones? Esta cuestión es planteada, por ejemplo, por Agustín de Hipona en *De magistro*, y tampoco se le reconoce al obispo de Hipona su análisis sobre la ‘subjektividad’ y el problema en el conocimiento del ‘yo’, de su ‘modo de ser’. Los versos de Hansa, poseen bagaje filosófico al escribir: “¿quién se me parece?” y: “¿tú has visto a alguien como yo?”. Si lo hubiera, reflexiono que es porque se está perdiendo el detalle de la persona que ‘es’ o, mejor dicho, que ‘está siendo’, se ha universalizado la personalidad y se ha perdido el singular, el detalle de ‘su’ persona. Sospecho que Hansa está diciendo esto: “somos únicos”.

Conforme los versos citados, encontramos una “no identidad” (en el sentido de igualdad) entre las personas, porque una cuestión es la similitud, producto muchas veces de la copia de modismos y expresiones en un medio

sociocultural determinado y otra muy diferente es la “igualdad”. Aquí Hansa estaría diciendo: “no”, “no he conocido a nadie que se te parezca”; o “sí,” he conocido a varios que se te parecen, pero ‘no’ **como** tú”. ¿Y él? ¿ha visto a alguien **como** ella? La respuesta es “no” cuando se reconoce la individualidad de todo ser humano y, reitero, se lo logra distinguir de lo cotidianamente copiado. Poco más sabemos de Hansa, pero este fragmento nos faculta a pensarla libre, culta, con un fuerte carácter que le permite expresar la dificultad que rodea el conocimiento de su identidad. Se retrata físicamente, con metáforas: cuello de gacela, mirada embrujada, mejillas de rosa y dientes como perlas<sup>7</sup>. Nazhun y Quasmuna también se perciben a sí mismas como gacelas, posiblemente sea una metáfora que, en la época, y en la etnia, poseía una fuerte significación<sup>8</sup>.

Aisha Bint Ahmad Ibn Muhammad Ibn Qadim (siglo X) se distingue como una leona en su fiera independencia:

“Una leona soy  
y nunca me agradaron los cubiles ajenos,  
y si tuviera que escoger alguno  
nunca contestaría a un perro, yo  
que tantas veces los oídos cerré a los leones”<sup>9</sup>.

La fuerza de la metáfora señala aquello que le han hecho o dicho y, ella, no quedará inerte y tampoco actuará como pretenden que lo haga. Aisha es contemporánea de Almanzor y de Ibn Hazm. Encontramos la valorada descripción que hiciera el historiador Ibn Hayyan, que nos permite, como indicamos al inicio, hablar de una estimación de los varones:

<sup>7</sup> Fuente, ob. cit., p. 96.

<sup>8</sup> En *El Collar de la paloma*, obra de Ibn Hazm de Córdoba, Madrid, Alianza Editorial, 2020, encontramos, también, metáforas con la gacela; en el capítulo 7, p. 171: “Mi modelo en cuanto a bocas son las gacelas” y en el cap. 8, p. 174: “Un mancebo hermoso como una gacela” y varios pasajes más.

<sup>9</sup> María Luisa Ávila, “Ā’isha bt. Aḥmad al-Qurṭubiyya”, *Encyclopaedia of Islam*, [http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912\\_ei3\\_COM\\_22901](http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_22901)

“En su tiempo no había entre las mujeres nobles de al-Andalus nadie que la igualase en capacidad de comprensión, dotes poéticas y retóricas, en virtud, elocuencia y buen juicio. Escribía panegíricos de los reyes de su tiempo y se dirigía a ellos según las necesidades que le presentasen; llegó con su elocuencia a donde no llegaban muchos de los escritores de su época y nunca se rechazaba su mediación. Tenía una hermosa letra, copiaba *El Corán* y otros libros que coleccionaba [...] y poseía una buena y abundante biblioteca. No se casó nunca. Abundaba en virtudes y murió en el año 1009”<sup>10</sup>.

La poetisa, Maryam bint Abī Ya’qūb al-Fayṣūlī al-Anṣārī, Sevilla (siglo V/XI), se dedicó a la enseñanza de *adab* (suma de conocimientos basados en la poesía y la lengua). Realizó una peregrinación a La Meca, proeza que le otorgó fama al regresar a Sevilla donde se la busca como maestra: “enseñaba las humanidades y la literatura”, logra obtener su permiso para enseñar, *iyaza*, y convocar a un gran número de mujeres, incluso esclavas que acudían a la mezquita a recibir educación<sup>11</sup> para acceder a niveles de vida más elevados. Allí estudiaban el *Corán*, poesía y caligrafía. Como otras mujeres, poseía una vasta biblioteca para contribuir en la educación de aquellas pertenecientes a minorías perseguidas que, a su vez, convertían el hogar en espacios de preservación cultural (madrasas). Varias de ellas se ganaron el respeto de varones musulmanes<sup>12</sup> y colaboraron en la producción de libros en Córdoba califal<sup>13</sup>. Maryam se retrata a sí misma ya vieja, frágil:

“¿Qué se puede esperar de una mujer de setenta y siete años,  
que es tan frágil como la delicada tela de araña?

<sup>10</sup> Mahmud Sobh, *Poetisas árabe-andaluzas*, Diputación Provincial de Granada, s. f., 1985, pp. 40-57.

<sup>11</sup> Nadia Lachiri, “La mujer en la obra del cordobés Ib Hazm, *El collar de la paloma*”, *La mujer en Andalucía*. Actas del Primer Encuentro Interdisciplinar de Estudios de la Mujer, vol. II. Granada, 1990, p. 112.

<sup>12</sup> Fuente, ob. cit., p.335.

<sup>13</sup> Fuente, ob. cit., p. 126.

y gatea como un niño, buscando el bastón,  
y camina como el cautivo, cargado de cadenas”.

Reconoce el cambio en su persona, ya no es la que fue, ya no puede hacer lo que hacía, pero sí piensa en su ser actual. La persona es, en ella, cambio continuo y cada momento de vida contiene, en recuerdo, a los anteriores, pero en acto, el presente le muestra el filosófico “siendo” que no sabe, aunque sospeche, cómo ni cuándo concluirá.

Qasmūna bint Ismā’īl al-Yahūdī (Granada, siglo XI-XII), escribió varios poemas en árabe y asistió a la madrasa. Alejada del erotismo y la sensualidad, se mantuvo en lo que exigía su cultura. Encontramos un poema como réplica a su padre y otro de tipo amoroso, donde expresa su pesar por la falta de un amigo o esposo donde aparece nuevamente, la gacela:

*A una gacela que tenía*  
“¡Oh gacela!, paces en mi jardín siempre,  
a mí te pareces en soledad y ojos negros;  
solas estamos las dos, sin dueño.  
¡Soportemos con paciencia el decreto del destino!”

Estos versos nos indican el deseo de ser comprendida en su desdicha, por qué prefiere estar sola junto a la aparente contradicción de ansiar compañía. Refiero “aparente contradicción” porque se siente semejante a esa gacela que padece sola porque no halla la compañía deseada, no cualquiera puede acompañarla y, tal vez por ello, utiliza el concepto de ‘destino’ para aliviar su ‘sino’.

Wallada bint al-Mustakfi, Córdoba. La fecha de su nacimiento es difícil de precisar, se la sitúa en torno a 1010. Tenemos certeza de la fecha de su muerte por la afirmación de *Ibn Bassam*, quien expresa que vivió más de 80 años y que falleció en 1081.

Fue una poetisa andalusí, hija del califa de Córdoba, Muhammad al-Mustakfi y de una ‘esclava’ ¿cristiana? ¿persa? poseedora de una gran belleza llamada Amin’am, que servía en su corte. Leemos que de ella heredó unos bellos ojos de color negro azulado y cabello negro azabache, pero también leímos que su cabello era rubio, rojizo... No utilizaba velo al salir a la calle y tuvo hijos sin haberse casado. Su madre le enseñó griego, pero nunca árabe. Wallada vive en un momento de decadencia de al-Andalus ya que Córdoba, estuvo inmersa en multitud de cambios. Entre ellos la destrucción de Medina Azahara entre 1010 y 1013 como resultado de la *fitna* o guerra civil que acabaría con el califato en 1031, luego del esplendor de la época de Almanzor. Wallada fue considerada princesa por poco tiempo ya que su padre murió asesinado a los dos años de su califato.

Al no tener un hermano mayor, cobró la herencia de su padre y se alejó de sus antecedentes califales. Ese dinero le permitió mantenerse soltera e independiente económicamente. Similar a Maryam, regentó un salón literario que dedicó a escribir y enseñar poesía y canto a todas las mujeres que lo desearan más allá de su procedencia: familias de renombre o esclavas. Algunas de ellas, no aceptaron el tipo de vida llevada por Wallada y la agraviaron en crueles sátiras. En dicho salón, varios escritores, varones, poetas, literatos, juristas que admiraban su genio y belleza, buscaron su aprobación. Solían componer al ‘alimón’, es decir, un poeta componía el primer hemistiquio de un verso y otro lo completaba y así sucesivamente siendo esta una de las actividades propias de una tertulia literaria de la época.

Su particular belleza es referida en uno de los poemas como “rencor” que por ella sienten “los astros”, por ser inteligente, culta e impertinente. Algo que expresaba en el tatuaje de sus versos en sus hombros que llamaban mucho la atención y la hacían ver como una mujer ‘altiva’. Si bien el hecho de que tuviera estos tatuajes ha sido puesto en duda, como muchas cosas que de ella se han dicho, ya que ha sufrido “añadidos de otros autores en tiempos posteriores”, porque ‘su propia escritura’, de ser cierto ese modo de componer versos en conjunto, hay que pensar hasta qué punto no ‘es’ su escritura, dado que la composición se llevaba a cabo de un modo amalgamado y, también en

esa conjunción, se revisaba y modificaba. Sin embargo, el hecho del “tatuaje”, es una reiteración que hallamos en variados estudios sobre su persona.

Escribió: “Por Alá, que merezco cualquier grandeza...” Por Alá merece todo, el *Corán* no diferencia entre varones y mujeres, solo entre quienes cumplen la Ley y quienes no. Como hemos señalado, no había represión en el ejercicio de la sexualidad, por ello eran tan temidas las mujeres musulmanas por algunas mujeres y varones de otras religiones. De ella se han recuperado nueve poemas breves, cuatro sátiras, tres poemas amorosos y los mencionados versos de sus hombros:

“Estoy hecha por Dios, para la gloria,/ y camino, orgullosa, por mi propio camino”.

En el otro:

“Doy poder a mi amante sobre mi mejilla/ y mis besos ofrezco a quien los desee”.

Mujer independiente y segura de sí misma, profesó la libertad sexual y fue vituperada y tratada como poco honesta ya que no representaba aquello que esperaban de ella. Su talento poético tanto como su lenguaje violento y obsceno pudieron impedirle un mayor reconocimiento.

### **3. Conclusión de este escrito, no del tema**

Hemos intentado acercar, brevemente, lo agonal de lo que se considera discurso filosófico y el discurso de diferentes mujeres en sus diversos roles de gestación de conocimiento. Las circunstancias de las poetisas refiriéndose a sí mismas, a sus identidades y la valoración de los varones de su entorno. Con su disputada libertad provocarían variaciones institucionales y profundos debates filosóficos en las culturas a las que pertenecían. Sin embargo, quienes estudiaban eran pocas, ya fuera por indiferencia, temor, o por estar ocupadas en el *locus domesticus*.

Llama la atención que las dos figuras distintivas del cristianismo y el islam, Jesucristo y Mahoma, fueran mucho más tolerantes con las mujeres que aquellos que les siguieron y signaron a la mujer como el primer actor de la discordia entre el varón y Dios. Muchos intentaron homogeneizar, uniformar –con el control sobre el pensamiento, la sexualidad y el cuerpo– una valiosa heterogeneidad. Estas mujeres expresan esa lucha por ser reconocidas en su individualidad, en su fuerte personalidad, que no todas las personas que las leen o las estudian, valoran. En la próxima comunicación profundizaremos en una de ellas y en su modo de percibirse.

Para no insistir en tantas negaciones sobre su modo de ‘decir-se’, es inminente una revisión de las historias de la Filosofía, sobre todo la Medieval y, en ella, de las mujeres que tuvieron la posibilidad de escribir y de las que algunos fragmentos nos han llegado.

## **Erotismo y placer en una mujer islámica desobediente**

*Jazmín Bregante*

### **Introducción**

La literatura filosófica le ha otorgado a la poesía de las mitologías griegas el nombre de poesía sapiencial, una palabra proveniente del latín *sapientialis* donde *sapiens* es saber y *tía*, cualidad. Sin embargo, no es la única mitología donde se la llama así, podemos pensar de este modo en la Biblia, e inclusive en el Corán que contienen escritos en el primer caso tanto en prosa como en poesía y, en el segundo, que pareciera estar escrito en rimas y ambos llevan el mismo calificativo: sapiencial o didácticos. Los cuestionamientos que me hago en torno a estas líneas son: ¿Por qué dejamos de llamar a la poesía actual o posterior a la antigüedad como poesía sapiencial? ¿acaso no son escritos a través de la cualidad de saber y/o sentir del ser que escribe y de significar la realidad que nos circunda? ¿y porque la metafísica no considera al sentir, a la imaginación y a la fantasía como un saber? Grassi teorizando a Vico nos cuenta justamente que la tradición filosófica occidental estableció una distinción entre el discurso retórico patético, aquel que es objetivo y busca mover las almas, actuar sobre el *pathos* a través de esquemas que operan sobre los instintos y pasiones, por lo cual, son sensibles a imágenes y, por otro lado, aquel discurso lógico racional que termina siendo un proceso cerrado puesto que no admite formas que no deriven de algún proceso lógico.

### **Breve presentación de Wallada y el uso de la palabra desobediencia**

Decido traer a colación estas palabras dado que voy a presentar a una poetisa islámica del siglo XI, a quien podemos situar geográficamente en Córdoba, España. Sitio donde en esos periodos se juntó el islam con otras dos religiones: el judaísmo y el cristianismo. La poetisa llamada Wallada La Omeya, hija del Califa Muhammad al-Mustakfi y, se cree que, de una esclava cristiana, vivió tras la época dorada de los omeyas en Córdoba, época que se había caracterizado por el mayor esplendor político, cultural y comercial. Sin

embargo, los conflictos comenzaron alrededor del 1009 donde distintos reinos tales como los taifas, almorávides y almohades consideraban a los omeyas como personas con costumbres viciosas, alejados de los planteamientos rigoristas y, por lo tanto, escasamente cumplidores de los mandatos del profeta Mahoma, por lo cual la intención era clara: restaurar el orden que creían perdido. Wallada vivió en esta época de conflictos, pero eso no la escandalizó y, tras la muerte de su padre, abrió un salón literario al cual acudían tanto mujeres como varones, en el cual se compartían poesías, filosofía, etc., y en el cual también ella misma daba clases a mujeres de todas las clases sociales.

Pero antes de centrarme en algunas de sus poesías y al análisis sobre las mismas, me gustaría resaltar la esencia de las mismas: el erotismo, el amor, la tragedia y el odio que contienen sus versos. Un tipo de discurso que se creería retórico en tanto que se tiene por irracional, aunque su racionalidad es diferente a la esperada, y no válido universalmente, porque resulta subjetivo y relativo, ligado a una individualidad y a un tiempo y espacio determinado, pero ¿es por eso irracional? Si bien se entiende que las pasiones no pueden ser alcanzadas por la razón puesto que estas influyen sobre y por los sentidos, debemos pensar que la razón es lo que distingue a los seres humanos, pero también lo es el hecho de que somos seres que sienten y, así entonces, es el arte (en este caso particular la poesía) quien a través de su función retórica muestra una verdad quizás a través de un modo cercano a la belleza, al hacer uso de imágenes que actúan sobre la vida de los seres. “El método crítico deja de lado [...] el significado de la imagen, de la fantasía, que es esencial para el hombre”<sup>1</sup>.

El título de esta ponencia es: “Mujer islámica desobediente”, y quiero referirme brevemente al porqué del uso de la palabra desobediencia. Esta palabra surgió a través de la lectura de un libro de Erich Fromm *Sobre la desobediencia*, en sus primeras páginas se pregunta “¿por qué se inclina tanto

<sup>1</sup> Ernesto Grassi, *Vico y el Humanismo. Ensayos sobre Vico, Heidegger y la retórica*. Barcelona, Editorial Anthropos, 1999. Trad. Navarro Pérez J. p. 8.

el hombre a obedecer y por qué le es tan difícil desobedecer?”<sup>2</sup>, a lo que responde que cuando uno obedece al Estado, a la Iglesia, etc. nos sentimos seguros, protegidos, fuertes y, en cierto modo, participo de ese poder directa o indirectamente; sin embargo, para desobedecer hay que ser valiente porque se deberá errar, pecar y muchas veces estar solo. En cierto modo, Wallada desobedece al compartir sus poesías en ámbitos públicos, cosa que en las musulmanas no estaba del todo aceptado, la educación de las mismas y aprensión de la cultura se debía dar en el ámbito privado. Cuenta además Fromm, que fueron las desobediencias las que transformaron a los individuos, la historia y remite a algunos ejemplos tales como el mito hebreo de Adán y Eva, y el mito griego de Prometeo. Pero quiero referir en particular a la idea de la Iglesia, de la cual quiero traer un par de conceptos, la iglesia o cualquier otra ‘institución’ religiosa, me interesa el énfasis en la palabra institución para marcar que estas refieren a un desarrollo cultural de la sociedad y que no refieren a los textos sagrados en sí, aunque, por otro lado, mucho se le parecen en determinadas cuestiones. Por ejemplo, la misoginia está presente tanto en los textos sagrados como en la cultura antigua, el rol de la mujer encerrada, con ningún o pocos derechos, velada (y me refiero tanto al velo físico – presente en todas las religiones- y literal, como al conocimiento, al saber, a la verdad). A partir de aquí me gustaría hacer un breve recorrido histórico para dilucidar cómo estas ideas a través de textos y oratorias se fueron instalando en la cultura, citando algunos de los filósofos más importantes que hemos y seguimos considerando de saberes racionales universales de la antigüedad, pasajes correspondientes a la *Biblia* y al *Corán*, y otros filósofos posteriores. Es a través de la realidad, que es todo lo concebible, es que se forman las ficciones, las metáforas y se escribe la historia.

### **Recorrido arqueológico histórico por la cultura**

En este rastro, me gustaría entonces pensar, primeramente, en la genealogía de los dioses griegos, donde siempre vemos un hombre utilizando su poder

<sup>2</sup> Erich Fromm, *Sobre la desobediencia*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Paidós, 2013. Trad. Prieto E. p. 17.

contra mujeres y estas revelándose con el fin de conseguir la libertad propia o de sus hijos. Nos queda entonces pensar en sus nombres Gea y Urano, Rea y Cronos y el mismísimo Zeus. Pero también podríamos continuar y pensar en el mito que desembocó en la Guerra de Troya, en la boda de Peleo y Tetis, Eris (la discordia) hizo que tres diosas mujeres (Hera, Atenea y Afrodita) pelearan entre sí para ver quién era la más hermosa, en la cual Zeus designo a Paris como jurado. Varones juzgando a mujeres por ser más “débiles”, pero es el poder de ellas y su organización quien libera.

Un filósofo en particular, del cual hablamos incontables veces en el ámbito educativo en general a lo largo de la historia, no por esto lo voy a desprestigiar ni mucho menos, pero si hago el planteo de tener una postura crítica ante él en cuanto a algunas cosas: Aristóteles. La intención momentánea de centrarme en él es porque fue uno de los autores más leídos por los árabes y musulmanes y, por lo tanto, tuvo injerencia en ese ámbito y religión. Por un lado, en la ética y en la política argumenta la inferioridad bilógica de la mujer, pero también la psicológica y moral y, es por eso, que puede hablar de la sujeción de esta al hombre. La felicidad y el bien que este filosofo propone para *La Polis* resulta bastante reducida pues se dirige a los ciudadanos de la misma (recordando quiénes son los “ciudadanos” de la misma, claro), entonces pareciera que su pretensión radica en un orden jerárquico social que tiene su fundamento o es un espejo del orden, también jerárquico, natural. Pero lo cierto es que no es ningún orden natural, sino puramente social y deviene de las tantas mitologías que se han expresado con anterioridad a su filosofía. Solo para ver algunos ejemplos de lo que intento mostrar/expresar: “Y también en la relación entre macho y hembra, por naturaleza, uno es superior y otro inferior, uno manda y otro obedece. Y del mismo modo ocurre necesariamente entre todos los hombres”<sup>3</sup> (*Pol.* 1254b 7-8)

Vemos entonces en Aristóteles a la mujer como un objeto en un plano ontológico de relegación social, donde ésta tiene una pérdida de conciencia

<sup>3</sup> Aristóteles, *Política*. Madrid, Ed. Gredos, 1988. Traductor García Valdés M. pp. 57-58.

del ser para sí y la deja actuando en función de ser para otro, donde en realidad la otra (en términos de Simone de Beauvoir) terminamos siendo nosotras, las mujeres.

### **Pasando también por los textos proféticos**

- En el *Antiguo Testamento* leemos:

“A la mujer le dijo: tantas haré tus fatigas [...] hacia tu marido irá tu apetencia, y él te dominará”<sup>4</sup> (*Gen.* 3-16). Eva, en primera medida: la desobediente, la que se animó a desobedecer y salir del ala del poder de Dios, la que fue delatada por Adán. Gracias a ella alcanzamos el conocimiento y nos llegó el placer, sin embargo, desde ese entonces se la culpa.

“Por favor, hermanos, no hagáis esta maldad. Mirad, aquí tengo dos hijas que aún no han conocido varón. Os las sacaré y haced con ellas como bien os parezca”<sup>5</sup> (*Gen.* 19-7,8).

Ante la mención del *Antiguo Testamento*, quisiera presentar también a uno de los pensadores de la época y de la religión que nos atañe (judaísmo), para dilucidar cómo tomó parágrafos de los textos con el fin de explicarlos y continuó con la expansión de estas mismas ideas por toda la cultura. Filón de Alejandría, en él veremos, por ejemplo: “...era preciso que también el primer hombre experimentara alguna desventura. Y una mujer se convirtió para él en el principio de la vida reprochable”<sup>6</sup>; “...en nuestro ser la inteligencia equivale al hombre y, la sensibilidad, a la mujer; y el placer sale primeramente al encuentro de los sentidos, traba relación con ellos, y por mediación de ellos engaña también a la soberana inteligencia”<sup>7</sup>. Podemos ver la interpretación

<sup>4</sup> A.A.V.V. *Biblia de Jerusalén*. Bilbao, Ed. Española Desclée de Brouwer, 1976. Traductores varios. p. 8.

<sup>5</sup> A.A.V.V. *Biblia...* p. 22

<sup>6</sup> Filón de Alejandría, *Sobre la Creación del mundo según Moisés. Obras completas de Filón de Alejandría*. Buenos Aires, Ed. José María Triviño, Tomo I. 1976, p. 65

<sup>7</sup> Filón de Alejandría, ob. cit., p. 68

que Filón hace sobre el Génesis replicando lo que ya comentamos otorgándole a la mujer el símbolo o signo de ser quien produjo la vida reprochable, la sensibilidad vista como algo malo por el juego que realizan los sentidos con ella, poseer menos inteligencia y recordarnos que es preciso acatar la autoridad de los hombres. Una vez más, lo natural que, en realidad, es social. Así, se continúa admitiendo solo el elemento racional (del cual es poseedor el varón solamente) como el único contenido posible para mover la cultura y el lenguaje, pero lo cierto es que este elemento racional no tiene la facultad necesaria para mover las almas.

- Por otro lado, en el *Nuevo Testamento* podremos leer:

“Su marido José, como era justo y no quería ponerla en evidencia, resolvió repudiarla en secreto”<sup>8</sup> (*Mateo 1-19*)

“La cabeza de todo hombre es Cristo; y la cabeza de la mujer es el hombre [...] si una mujer no se cubre la cabeza, que se corte el pelo”<sup>9</sup> (*Primera epístola a los Corintios v. 11-3*)

“Las mujeres cállense en las asambleas; que no les está permitido tomar la palabra antes bien, estén sumisas como también la Ley lo dice”<sup>10</sup> (*Primera epístola a los Corintios v.14-34*).

Compostura de las mujeres es uno de los subtítulos de la *Primera epístola a Timoteo v.2-11* en la cual se puede leer:

“La mujer oiga la instrucción en silencio, con toda sumisión. No permito que la mujer enseñe ni que domine al hombre. Que se mantenga en silencio. Porque Adán fue formado primero y Eva en segundo lugar. Y el engañado no fue Adán, sino la mujer que, seducida incurrió en la transgresión”<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> A.A.V.V. *Biblia...*, p. 7

<sup>9</sup> A.A.V.V. *Biblia...*, p. 241

<sup>10</sup> A.A.V.V. *Biblia...*, p. 244

<sup>11</sup> A.A.V.V. *Biblia de Jerusalén*. Bilbao, Ed. Española Desclée de Brouwer, 1976. Traductores varios. p. 286

Agustín de Hipona, un pensador cristiano, no dista mucho de la concepción aristotélica ni de las de San Pablo en sus epístolas, pero a la vez sí. Claro, es una contradicción lo que acabo de decir, pero es lo mismo que hasta el momento pude encontrar en Agustín. Por un lado, en *Confesiones* aparece una cita que nos dice:

“Y así como en su alma una parte decide y domina, y otra se somete y obedece, así también en lo corporal fue hecha para el varón la mujer, que había de tener en la mente una inteligencia racional de naturaleza igual, pero según el sexo del cuerpo había de estar sujeta al sexo masculino, tal como el apetito de acción está subordinado, para concebir de la mente racional la habilidad de actuar rectamente<sup>12</sup> (*Conf. XIII. 32. 47*)

Si la mujer no fue creada para ayudar al hombre en la generación de los hijos, ¿para qué ayuda fue creada? Si fue para trabajar la tierra, aún no existía trabajo que necesitara de ayuda, y si la necesitase mejor hubiera sido una ayuda de varón”<sup>13</sup> (*Comentario Lit. al Gen. V-9*).

Podemos percibir entonces solo a través de estas citas la dicotomía que se presenta en Agustín, donde por un lado se ve la intención de aporte del mismo grado ontológico, pero por otro lado en lo que refiere a lo corporal (lo natural) seguimos en desventaja. Aunque claramente volvemos a lo que planteamos con Aristóteles ¿es por la naturaleza misma que es “débil” o “menos fuerte” o simplemente es un rasgo cultural que se viene arrastrando desde las mismas mitologías?

- *El Corán*

<sup>12</sup> San Agustín, *Confesiones*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Colihue, 2014. Trad. Piemonte G. A. P. 430.

<sup>13</sup> Tarsicius Jan van Bavel, *San Agustín*, Fonds Mercator – Instituto histórico agustiniano. Última modificación 28.01.2022  
<https://www.augustinus.it/spagnolo/index.htm>

Por último, si bien encontramos en el *Corán* mismo una Sura completa hacia las mujeres, lo cierto es que no se ocupa solo de cuestiones de ellas sino también de huérfanos y otras personas. En cuestiones de herencia, si bien las incluye, el porcentaje que le corresponde a hijas mujeres, esposas, sobrinas o cualquier otro familiar de sexo femenino es siempre menor al porcentaje que le corresponde a cualquier familiar que sea de sexo masculino. “Si vuestras mujeres cometen la acción infame llamad cuatro testigos. Si sus testimonios concurren contra ellas, encerradlas en casa hasta que la muerte las lleve o hasta que Dios les procure algún medio de salvación”<sup>14</sup> (Sura IV – 19).

“Los hombres son superiores a las mujeres [...] Dios ha elevado a éstos por encima de aquéllas [...] Las mujeres virtuosas son obedientes y sumisas [...] Reprenderéis a aquellas cuya desobediencia temáis; las relegaréis en lechos aparte, las azotaréis; pero, tan pronto como ellas os obedezcan, no les busquéis más camorra”<sup>15</sup>. (Sura IV – 38)

A través de esta Sura, quiero retomar con el fin de recordar, que los azotes y apedreos a mujeres adúlteras no está sólo presente en el *Corán* (libro sagrado de los musulmanes) sino también, y lamentablemente, se presentan en otros textos también considerados sagrados como el Antiguo y Nuevo Testamento de los cuales ya citamos versículos, correspondientes al judaísmo y cristianismo respectivamente.

Me interesa traer a colación a un filósofo y poeta islámico: Ibn Hazm (quien se cree ha sido maestro de Wallada):

“Y como ya luego no he olvidado nada de lo que de niño vi que ellas hacían, acabé por concebir contra ellas una intensa antipatía instintiva y pésima opinión. El espíritu de las mujeres está vacío de toda idea que no sea la de la unión sexual y de sus motivos determinantes, la de la galantería erótica y sus causas, la del amor en sus varias formas. De

<sup>14</sup> A.A.V.V. *El Corán*. Barcelona, Ed. Teorema, 1983. Trad. García Bravo J. P. 81

<sup>15</sup> A.A.V.V. *El Corán*.... P. 85.

ninguna otra cosa se preocupan, ni para otra cosa han sido creadas”<sup>16</sup> (Ibn Hazm).

El texto continúa esgrimiendo que las mujeres le confiaban sus secretos, y que somos portadoras del arte para el mal, pero que él por más de haberlas escuchado está limpio y puro de toda mácula de tal materia. Sin embargo, vale aclarar sobre este autor, que, para muchos, es el “creador” del amor romántico y que, con ideas del platonismo acerca del amor, su poesía se plagó de erotismo y placeres. Con esto quiero significar que entonces Platón en algún punto del islamismo, salió a la luz, se dio a conocer y promovió cosas diferentes a las que se venían planteando por quienes ya leímos. ¿Y porque razón digo diferentes? Si bien en sus textos de vejez es totalmente antipático y despreciable para con el sexo femenino, en algunos textos de su juventud y de su madurez podemos encontrar algunas ideas un poco más conciliadoras. En *Republica* aparece la idea de que, si queremos que las mujeres hagan las mismas cosas que los hombres habrá que educarlas del mismo modo y, por otro lado, en *El Banquete* aparece la figura de Diótima como la mujer que le enseña a Sócrates las cuestiones acerca del amor, a quien llama “sabia” respecto a ese tópico y respecto a muchos otros más. Si bien estas cosas quedaron en ideas, puesto que no fueron un reflejo en la sociedad, es interesante traerlo y pensar qué hubiese pasado si se hubiese tenido más espacio en la sociedad y que las historias que se contasen hubiesen sido un poco diferentes. “¿Con que tipo de facultad han creado los hombres este mundo suyo?”<sup>17</sup>.

## **Análisis de las poesías<sup>18</sup> de Wallada**

### **Generosa**

“Juro por Dios que soy digna de alteza y nobleza,

<sup>16</sup> Manuel Sánchez, “*Al-Andalus*”, Biblioteca Gonzalo de Berceo, Historia 16, extra XV, Octubre 1980 <http://www.vallenajerilla.com/berceo/sanchez/alandalus.htm>

<sup>17</sup> Grassi, ob. cit., p. 19.

<sup>18</sup> Marité Tessalia Herrera Reveco, *Tópicos eróticos en la poesía de Wallada La Omeya*. Santiago de Chile, Universidad Andrés Bello, 2009.

siempre camino jactándome, muy altiva la cabeza;  
permíto a mi amador que toque mi mejilla hecha liza,  
y acepto los besos de quien probar desea mi belleza”.

### **Celos**

“Tengo celos por ti, hasta de los ojos de nuestro vigilante  
tengo celos por ti, del tiempo, del espacio y de todo ente;  
si yo te escondiera incluso en mis ojos, deseado deseante  
hasta el Día de la Resurrección, jamás me sería suficiente”.

### **El Hexágono**

“Ibn Zaydūn te han calificado con el apodo de “Hexágono”.  
Aunque te abandone la vida, él nunca de ti tendrá abandono:  
maricón de primera, sodomita de siempre, follador no siempre,  
tercerón de nacimiento, cabrón de oficio, ladrón como ninguno”.

Las poesías de Wallada que he decidido traer, puesto que comparto una idea de Th. Adorno que Grassi cita: “Creo que solo se puede comprender una obra [...] si se capta en qué puntos va más allá de lo que dice ser”<sup>19</sup>, es para ver qué es lo que se puede dilucidar de ellas, para de este modo se comprenda cómo demuestran las ansias de libertad que ella y tantas otras mujeres tenían, tal como se manifiestan en pleno siglo XXI. Entonces me gustaría ver más allá de lo que dicen o lo que aparentan ser.

Mientras que la metafísica tiene la cualidad de abstraer la mente de los sentidos, la poética debe sumergirse en ellos, y esto no debe tomarse como una desventaja frente a la razón, por el contrario, la función de estos es proporcionar a los seres humanos aquellas cosas que le son útiles y que precisa. De este modo entre lo que se necesita (que en este caso en particular podríamos decir que es libertad, amor, y la posibilidad de exploración de los deseos), y lo que los sentidos dicen sobre la naturaleza de eso que se necesita (¿podríamos pensarlo en términos de la disponibilidad de un amado/amante para la exploración de dicho deseo y libertad?); el significado de lo que se

<sup>19</sup>Grassi, ob. cit., p. 17.

necesita es llevado a la acción a través de la búsqueda en la naturaleza social de lo que se desea explorar, convirtiéndolo en actividad al momento de su realización pero también al momento de la realización en este caso poética-literaria. Claro, se puede decir que son sitios bastante comunes del discurso, entendiendo “comunes” como algo que circula en la sociedad y, es justamente éste, el motivo por el cual provienen de una capacidad que es enteramente humana, se originan en la facultad del ingenio y/o la fantasía que proporcionan la capacidad de imaginar. “Si fallara la facultad ingeniosa [...] el hombre quedaría reducido a la inmovilidad de conclusiones racionales [...] sin revelar nada nuevo”<sup>20</sup>.

Por otro lado, Grassi también dialoga con Novalis y cita de él: “el auténtico lenguaje es un juego de palabras”<sup>21</sup>. Un juego ¿solo el lenguaje? ¿acaso el amor, el erotismo, los placeres no lo son? O por lo menos es lo que parecería representar Wallada en sus poesías, una especie de juego. ¿Por qué? Grassi a raíz de tomar esas palabras realiza un listado de características esenciales de los juegos, que se podrían trasladar a este ámbito para tratar las líneas de la presente poetisa. En primer lugar, el hecho de que los juegos son arbitrarios, subjetivos, hay un alguien que inventa las reglas (ella, en este caso), lo segundo es la curiosidad, esto significa que el juego puede continuar puesto que la otra parte u otras desean conocer más. Sin curiosidad de algún tercero acabaría todo, en este caso está claro que no sucedió pues se cree que tanto los poemas de Wallada como los de su amante/amado Ibn Zaydūn se fueron respondiendo cual si fuesen cartas que el uno le dirigía al otro. Tercero, las partidas, puesto que no existe solo una, sino que es una sucesión (como en el caso que nos atañe), en éstas (las partidas claro) salen las personalidades de los jugadores y las pasiones de los mismos (puede ser la preocupación o la alegría, el amor o el odio, etc.), es una sucesión de hitos, no es inmediato, se revelan paulatinamente como un libro que contiene en sí un principio, nudo y desenlace; aquí podríamos referirnos a un comienzo, existencia y fin. Las pasiones reveladas en este recorrido son verdades, es el carácter metafórico y

<sup>20</sup> Grassi, ob. cit., p. 29.

<sup>21</sup> Grassi, ob. cit., p. 197.

el lenguaje cínico, las sátiras quizás del juego (refiriéndome a las poesías claro) lo que lleva a que las cosas, los objetos y los sujetos, las pasiones y acciones se licuen como por una metamorfosis que surge a través de los signos que se revelan. Está claro que este tipo de lenguaje no es del orden estrictamente racional, pero ¿Por qué muchas veces creemos que éste debe ser pensado en esos términos? ¿No podemos pensar en Wallada como una referente, al igual que su supuesto maestro Ibn Hazm, como una referente del amor romántico y a la vez trágico que *a-posteriori* se tradujo a términos de un tratado de tipo científico y práctico? ¿podemos pensarla como musa para otros textos que hacen referencia al amor como un juego?

Para terminar, me gustaría retomar a Platón puesto que lo mencioné en términos de la *República* y de *El Banquete*, y lo mencioné bajo esta misma idea, pues mencioné al amor como un juego que tiene un recorrido. *El Banquete* dialoga largo y tendido acerca de la idea del amor, y no me quiero extender tanto, pero básicamente, se ve promovida la idea de que si tenemos amor estamos en la cercanía al bien y, en cambio, cuando es al contrario aparece una persona vulgar. ¿Acaso no podemos detectar esta idea a través del lenguaje que Wallada utiliza en lo que se cree que fue el principio del enamoramiento con Ibn Zaydūn y el fin del amor con el mismo? Vemos que en las primeras se encarga de “adornar”, si se quiere, su lenguaje con bellas palabras que endulzan el corazón de cualquiera, sin embargo, al adentrarse en la “tragedia” va adquiriendo un tono un tanto más cínico, hasta que en el último que decidí traer este día, aparece una Wallada mal hablada, burlona, satírica a quien no le importa maldecir a quien fue su amado/amante.

## **Conclusión**

El repaso por los distintos autores y el tiempo histórico tuvo el fin de dilucidar por qué la sumisión y la poca importancia a las mujeres, se traduce en algo cultural con lo que ahora hay que lidiar para cambiar y pocas mujeres a lo largo de la historia han tenido voz, mujeres de las cuales no se hablaba hasta hace algunos años atrás pues la mirada de la sociedad patriarcal siempre las opacó y no les ha dejado el lugar que se merecen. Pero sí las hubo y fueron

transgresoras e importantes. Si bien el islam nunca negó la educación de las mujeres, lo cierto es que en el ámbito público poco podían compartir. Wallada en particular fue una mujer muy conversada, pero por sobre todo desde su figura. Pero ¿podemos entender sus poesías como representación de libertad de mujeres islámicas u otras que no sean de la misma religión? me hago esta pregunta porque no hace muchos años si las mujeres hablaban de sus deseos, si planteaban juegos y/o utilizaban un tipo de lenguaje que “no corresponde a señoritas” eran rebajadas y discriminadas. Siempre la sociedad nos ha puesto en el lugar de “lo otro”, lo abstracto, lo objetual, lo privado. Encontramos libros y libros de varones que han hablado de experiencias femeninas: de la mente femenina, el cuerpo, los gustos, etc.; no ha habido mujeres, por el contrario, que hablásemos de experiencias masculinas pues no poseemos dicha experiencia. Wallada hablo de su experiencia amorosa, mostro el lado femenino del amor; su obra es sumamente escasa, conocemos solo nueve de sus poemas y, algunos de ellos, no sabemos si realmente corresponden a ella o fueron inventados por quienes decidieron ingresarla en sus libros. Ibn Zaydūn, su amante/amado, decidió llevarla a uno de sus textos, con llevarla me refiero a que transcribió sus poesías en sus obras, a modo justamente de mostrar cómo se iban respondiendo entre ellos, ahora bien, me pregunto, quién tiene libros editados es él puesto que es varón, obviamente, pero ¿existe la obra de Wallada por Ibn Zaydūn o, al revés, existe la figura de Ibn Zaydūn por Wallada? Hoy día, se podría decir que, desde fines del siglo XX, o quizás principios del XXI se la ha reivindicado mucho a través de novelas, obras teatrales, canciones y demás, pero este es un tema que seguramente quedara para alguna futura presentación.



## Wallada bint al-Mustakfi: La fuerza de su personalidad

*Susana B. Violante*

### 1.- Introducción

Wallada bint al-Mustakfi, Córdoba, 400 H./1010 C. – 484 H. / 1091(?), como hemos señalado en el anterior artículo, fue una poetisa andalusí, hija del califa de Córdoba, Muhammad al-Mustakfi y de su esclava Amin'am.

En esta segunda comunicación, compartiremos algunos poemas de su autoría que reflejan sus sentimientos y su propia percepción identitaria conforme la sociedad árabe de al-Andalus en la que vive, junto a una situación personal muy particular con su amado Ibn Zaydūn, que nos acerca una dimensión 'trágica' de su vida. Cuestión a la que se le ha negado, a veces, su cariz filosófico. Asimismo, nos interesa culminar nuestra exposición con la difusión del reconocimiento de su pensamiento, plasmado en su poesía, en los siglos XIX-XXI, tanto en relatos periodísticos como en la música contemporánea.

Recuperamos los versos de sus hombros:

“Por Alá, que merezco cualquier grandeza  
y sigo con orgullo mi camino  
Doy gustosa a mi amante mi mejilla  
y doy mis besos para quien los quiera”

En ellos leemos una reafirmación de su persona que tiene que ver con su imagen interior, un modo de ser en el que no se 'disminuye' porque, como mujer, como ser humano, merece ser grande, sentirse capaz de seguir su camino y no el trazado por otras personas, sean quienes fueren ellas y, al declarar en su sentencia “por Alá” está expresando que Él le permite ser, lo que pretende ser, no necesita de nadie más, Alá es el supremo y la autoriza. Su modo de ser le pertenece solo a ella, puede hacer con su cuerpo, su mejilla,

lo que desea, ofrecerla a su amante sin prejuicios, lo mismo en lo que respecta a decidir a quién brinda sus besos. Es un cuerpo íntegro, inteligente, expresa sus sensaciones en forma de poemas y acciones. Las adjetivaciones que se le adjudican de ser libertina, ligera, poco cuidadosa... sin duda obedecen a una visión masculina y femenina de lo que ‘debía’ ser una mujer, basada en una postura que hoy designaríamos ‘puritana’, por ello nombramos, también, el juicio femenino, porque recibió ese trato de algunas mujeres y discípulas. De este modo, encontramos que surge una concepción antropológica diferente a aquella que han instituido algunos centros de poder cristianos, católicos, judíos y hasta musulmanes.

No solo esas actitudes fueron consideradas polémicas sino también las referidas a su escritura, pues ‘se dice’ que culminaba poemas que no eran de su autoría, como hemos mencionado en el anterior artículo, los “poemas al alimón” constituían una actividad lícita en el salón literario, y también le agradaba participar en contiendas literarias, en fiestas a las que acudían varones y reclamaba que se le otorgara el mismo posicionamiento que a ellos. Imagino esos encuentros donde alguien comenzaba un verso y, desde diferentes espacios intelectuales y pasionales (*pathos*), ir otorgando significación al tema sugerido.

En uno de estos encuentros conoce al poeta Ibn Zaydūn, su gran y apasionado amor, con él mantuvo una secreta relación. Hemos leído que Ibn Zaydūn era un estudiante de derecho que había huido de Córdoba porque era partidario de la dinastía Omeya, a la cual pertenecía Wallada y, en consecuencia, estaba mal visto por los bereberes que apoyaban a Qasim. Ibn Zaydūn estaba vinculado al linaje de los Banu Yahwar, rivales de los Omeyas, por lo cual, en su relación amorosa, tenían que cuidarse para no ser sorprendidos. Posiblemente esta diferencia de linajes haya sido una de las causas por las que inculparon a Ibn Zaydūn de tener amoríos con una de las esclavas de Wallada, para separarlos, o tal vez haya acontecido como leemos en uno de los versos adjudicados a ella, no lo sabemos con certeza.

La cuestión que podríamos analizar aquí podría ser la ‘intrusión’. Por un lado, van los discursos éticos de lo que corresponde hacer en una relación social y por el otro lo que se hace y, para ello, tenemos un texto interesante, bastante posterior pero más conocido que otros que también analizan el tema, como es la obra de Lope de Vega del siglo XVII, *El perro del hortelano* donde indica un modo de ser que no acepta la felicidad de nadie y, por lo tanto, anula la propia, una actitud humana tan antigua como la propia humanidad. Los nueve poemas que de ella se conservan se refieren a este gran amor y a la ruptura que tuvo que ver con ‘su propia relación’ y con la ‘intrusión’ política, de linaje, de celos, de no permitir que una mujer con esa capacidad personal, y la de él, lograran ser lo que deseaban. Como leeremos, advino la ruptura tras la que ambos se dedicaron fuertes poemas. El entorno se encargó de inculpar a ella de tener varios amantes, entre ellos Ibn Hazm, quien se encargó de su educación y que, al darse cuenta de la inteligencia de su discípula, la introdujo en el mundo de la poesía. Según ‘se dice’, fueron precisamente sus versos los que la salvaron cuando se produjo la caída de su padre. Tanto le gustó la poesía de la joven al nuevo califa, Yahya al-Muhtal, que decidió mantenerla en la corte como invitada. Ibn Hazm, autor de *El collar de la paloma* y el visir Ibn Abdus, quien le expresara su amor, permanecieron a su lado protegiéndola hasta su muerte, cuando ya era octogenaria.

Estos comentarios, aparentemente de una prensa televisiva, señalan que llevaba la vida que quería y, más allá de la certeza o falsedad de las calumnias, aparece la fuerza de una personalidad que no todas ni todos podrían sostener. Una historia de amor y traición de la que nos interesa la recuperación del relato que ambos realizan, de un modo literario y con fundamentos filosóficos, que nos permiten analizar los modos de expresar, antropológicos y éticos, en el periodo y en esta forma cultural.

## **2.- Recopilación y análisis de sus poemas**

*La Dajira* de Ibn Bassam fue, según nos hemos informado, la primera obra en la que aparecen los versos que se conservan de Wallada, sospechamos que habrá escrito más por su conocida formación literaria y no solamente del amor

que les llevó a una aparentemente arrogante y endeble relación que no pudieron subsanar sino de otros temas que, aún, ignoramos. Wallada escribe:

*Estoy hecha para la gloria*

“Estoy hecha, por Alá, para la gloria,  
y camino, orgullosa, por mi propio camino.  
Doy poder a mi amante sobre mi mejilla  
y mis besos ofrezco a quien los desea”.

*Cuando caiga la tarde*

“Cuando caiga la tarde, espera mi visita,  
pues veo que la noche es quien mejor encubre los secretos;  
siento tal amor por ti que si los astros lo sintiesen  
no brillaría el sol, ni la luna saldría,  
ni las estrellas emprenderían su nocturno viaje”<sup>1</sup>.

Aquí leemos su hiperbólico amor que sería celado hasta por los astros, y la necesidad del encubrimiento de su relación, el problema de no poder encontrarse como quisieran a la vista de todos por diversas cuestiones. Ibn Zaydūn evoca:

“¡ay qué cerca estuvimos y hoy qué lejos!  
nos separó la suerte  
y no hay rocío  
que humedad, resacas de deseo  
mis ardientes entrañas; pero en cambio  
de llanto mis pupilas se saturan”.

Leemos ese amor frustrado, el “cerca - lejos”, cerca de amarse con toda la ‘astral’ pasión de quien desea y ese deseo no se realiza. Por diversos motivos no puedo dejar de pensar en la diferencia y similitud con Margarita Porete, amor hacia Dios o hacia un ser humano, ambos expresan esa sensación.

<sup>1</sup> <https://blogsaverroes.juntadeandalucia.es/igualdadcordoba/2018/09/27/wallada/>

Ardientes entrañas y un llanto ante el ‘alejamiento’ que saturan y obnubilan la metafórica visión.

Leemos los poemas rescatados:

*Córdoba lozana* - Ibn Zaydūn

“¡Oh, Córdoba lozana!

¿Hay en ti esperanza para mí?

¿Acaso un corazón que arde en tu ausencia puede entibiarse?

¿Pueden acaso volver tus noches deliciosas,  
cuando la hermosura era un regalo a los ojos,

y las músicas un placer para los oídos  
tan tierno, en ti, el regazo de la vida?”

*Mirada furtiva* - Ibn Zaydūn

“Me bastará una mirada furtiva.

Me conformaré con tu saludo breve,

y nunca osaré consumir el deseo

ni iré más allá de robarte una mirada;

te preservaré de toda concupiscencia

y te pondré por encima de los malos pensamientos;

me recataré bien de las miradas del espía,

pues, sin duda, el amor se puede perpetuar con tal recato”.

Wallada expresa tanto su musical y placentero amor como sus celos, la plenitud como la lejanía y la temida ruptura. Por ello, le reprocha a Ibn Zaydūn, su deseo por su propia esclava:

*Enamorado de Júpiter* - Wallada

“Si fueras justo con el amor que existe entre nosotros,

no habrías escogido ni amarías a mi esclava;

has dejado una rama donde florece la hermosura

y te has vuelto a la rama sin frutos.

Sabes que soy la luna llena,

pero, por la desdicha,

de Júpiter estás enamorado”.

*Un secreto* - Ibn Zaydūn

“Si tú quisieras, entre nosotros dos  
habría un secreto que jamás se divulgaría.  
Bástete saber que, si tú sustentaras mi corazón  
podría sobrellevar  
lo que otros corazones no soportan”.

*Despedida* - Ibn Zaydūn

“El amante que te despidió, despidió a la resignación  
revelando así los íntimos secretos que había entre los dos.  
Quedó rechinando los dientes por no haberse decidido  
a dar más pasos junto a ti, al darte el último adiós,  
Oh gemela de la luna, llena de luz y de nobleza,  
Que Dios bendiga el tiempo que te hizo brillar en el cielo.  
Ahora me lamento de lo larga que es la noche sin ti,  
¡cómo me he quejado de lo breve que era contigo!”

*Contra Ibn Zaydūn*- Wallada

“Tu apodo es el hexágono,  
un lote que no se apartará mientras vivas  
ni siquiera después de que te deje la vida:  
marica, puto, fornicador,  
cornudo, cabrón, ladrón”.

*Diálogo en la noche* - Ibn Zaydūn

“¡Oh, noche, alárgate! No siento tu brevedad  
más que cuando estoy con ella.  
Si tuviera la luna (mujer) esta noche conmigo  
no estaría yo ahora acompañando a la luna de la noche.  
¡Oh, noche! Cuéntale  
que yo gozo con los recuerdos que de ella me traes.  
Por Dios, dime, ¿me ha sido fiel?”

Y me contestó: ‘No, te ha traicionado’”

Lo que comenta en su artículo Jazmín Bregante, sobre el conflicto en la adjudicación de los poemas, lo hemos podido leer en los que anteceden, aquellos que le asignan a él, hacen ver como ‘responsable’ de todo a ella.

Pero también se transparenta la infamia, la impureza, el desamor del amor que le induce a mostrar cómo florecería ella y lo infructuoso de la esclava, que leemos en los últimos versos donde se la adjudica a Ibn Zaydūn la pregunta por la fidelidad de Wallada, cuando esos mismos versos también nos permiten considerar, con más razón, que los habría escrito ella, porque hacen presente la “in-justicia” sufrida por ‘la poetisa Omeya’ que pasa a ser “justicia” para él, de lo contrario no hubiese realizado el acto de infidelidad. Ella se siente “luna llena”, luminosidad plena, pureza, en cambio le quiere mostrar que su esclava es un “oscuro planeta”.

En otro poema manifiesta su queja de enamorada ante la ausencia del amado:

*La separación - Wallada*

“Tras la separación, ¿habrá medio de reunirnos?  
¡Ay, los amantes todos de sus penas se quejan!  
Paso las horas de la cinta en el invierno  
sobre las ascuas ardientes del deseo,  
y cómo no, si estamos separados.  
¡Qué pronto me ha traído el destino lo que temía!  
Mas las noches pasan y la separación no se termina,  
ni la paciencia me libera de los grilletes de la añoranza.  
¡Que Dios riegue la tierra que sea tu morada  
con lluvias abundantes y copiosas!”

Pasa las horas “de la cinta” daría la impresión que se refiere a pasar las horas contando y orando las cuentas de su *masbaha*, esperando realizar el deseo de encontrarse.

*Pasa tus miradas* - Ibn Zaydūn

“Pasa tus miradas por las líneas de mis cartas  
y verás mis lágrimas mezcladas con la tinta.  
Cariño mío: mi corazón se deshace  
de quejarse tanto a un corazón de pura piedra”.

Bellido le adjudica el anterior poema ‘*De Pura piedra*’ a Wallada, como lo transcribimos a continuación, esto genera una gran confusión, no obstante esta lectura, pareciera más pertenecerle a ella que a él.

*Pura Piedra* Wallada:

“Cuando te enteraste de lo mucho que te quiero  
y supiste el lugar que ocupas en mi corazón,  
y cómo me dejaba arrastrar por el amor, sumiso,  
Yo, que a nadie más que a ti consentí que me arrastrara,  
Te alegraste de que el sufrimiento cubriera mi cuerpo  
y que el insomnio pintara de negro mis párpados.  
Pasa tus miradas por las líneas de mis cartas  
y verás mis lágrimas mezcladas con la tinta.  
Cariño mío: mi corazón se deshace  
De quejarse tanto a un corazón de pura piedra”<sup>2</sup>.

*Si tu sintieras por mí* - Ibn Zaydūn

“Oh tú que has cortado los lazos de mi amor,  
y has desatado los lazos de mi abandono  
despreocupada, sin enterarte  
de cuánto pesa mi pena y mi cariño;  
si tú sintieras por mí,  
lo que yo siento por ti,  
estarías apenada como yo, cuando no te rengo,

<sup>2</sup> Juan Félix Bellido, “Wallada bint al-Mustakfi, la libertad de una mujer andalusí”, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2002.

y yo estaría tranquilo, como tú cuando no me tienes.  
Tras la separación ¿habrá medio de unirnos?”

Siente y sienten ambos, el abandono, una vez producida la ruptura, no hay modo de unión válida pues la cicatriz de la fractura no desaparece, arremete sobre ella el invierno, el frío, la oscuridad donde el deseo del calor, del refugio del otro, no se altera. En los enamorados se presenta el temor del término del amor, de ese modo de la muerte que, en sus palabras, a ella le llega antes de lo pensado. En el poema “La separación”, utiliza la metáfora “los grilletes de la añoranza”, una hermosa figura literaria que le permite expresar la pasión, la desesperanza que está viviendo y que no se resolverá en ‘amor vivible’ sino en sufrimiento, por eso le desea aquello que la lluvia acarrea: abundante y copiosa que puede ser tanto fructífera, necesaria para el crecimiento de la siembra como, también, puede producir la muerte de lo sembrado en la inundación del campo. Puede ser una copiosa y abundante lluvia que traiga la muerte.

También encontramos en el uso de la adjetivación grotesca o grosera (de la que hay otras versiones con un similar significado) la expresión de su desprecio en los versos que le dedica por tener amantes masculinos:

“a pesar de sus méritos, Ibn Zaydūn ama  
las vergas que se guardan en los calzones;  
si hubiera visto el pijo en las palmeras,  
se habría convertido en pájaro ababil”

Las relaciones homosexuales son comprendidas como un modo de amor, así lo leemos en *El collar de la paloma*, aunque se le condene desde los principios religiosos, lo encontramos en Córdoba en el siglo XI. A Wallada también se le adjudican relaciones lésbicas con sus discípulas.

Ibn Zaydūn la inculpa y ella escribe:

“Ibn Zaydūn, a pesar de sus virtudes,

maldice de mí injustamente y no tengo culpa alguna;  
me mira de reojo, cuando me acerco a él,  
como si fuese a castrar a Alf”.

Wallada reconoce sus virtudes, pero le reprocha el desinterés por ella y la humillación que le propicia. Humanas contradicciones en los sentimientos que van más allá de toda racionalidad. Un análisis filosófico pone en evidencia estas sensaciones y situaciones e intenta arribar al espacio de acciones y reacciones que los han conformado ya que no son, solamente, provocados por la intromisión de los ‘otros’ sino, también, por ellos mismos, por sus propias actitudes y aceptaciones. Aquí la toma de decisión recobra un sentido que no siempre se tiene en cuenta ¿quién decide? La respuesta es única e inalterable: “yo” soy quien decide, por influencia de mí y de alteridades, pero decido “yo”. Sentimientos que son el resultado de una socializada costumbre amatoria, ninguno de los dos puede permitirle al otro, a la otra, lo que ‘le’ hizo, no obstante la acción –socialmente y singularmente reprochable por ellos mismos– fue realizada. Esos sentimientos han sido reflejados en estas palabras de un “alma” sin tapujo ni freno, sin contención ni restricción alguna, en modo de “poemas”.

Por todo lo vivido, no solo por ella, porque también ha escrito contra otros varones que despreciaron a sus mujeres, Wallada utiliza dos lenguajes extremadamente opuestos: unas veces culto, refinado y erótico y otras vasto, obsceno y seco, pero siempre expresará claramente sus sentimientos ante este tipo de proceder. Una poesía muy particular para la época, en ella la mujer refiere sus penas y alegrías del amor, el dolor que causa la ausencia del amado y el desamor y la traición; la impaciencia porque se halle presente y el juego amoroso, todo ello, desde un punto de vista diferente de otras expresiones femeninas y masculinas –re-conocidas para su geografía y su época–. No hemos de olvidar que, la poesía erótica, es característica de la cultura Omeya.

En Córdoba, España, encontramos un pedestal realizado en 1971 por el arquitecto y escultor Víctor Escribano Ucelay, en la plaza de los baños califales, en recuerdo de la relación de Wallada e Ibn Zaydūn, que simboliza

a ‘los amantes’, a través de unas manos ‘casi’ entrelazadas en medio de un templete sustentado sobre cuatro columnas. Intenta expresar el amor pasional vivido por los dos poetas medievales. Leemos, tallados, dos de sus poemas, escritos en árabe y en español, el primero de Wallada a Ibn Zaydūn y el segundo, de él hacia ella:

*Wallada:*

“Tengo celos de mis ojos, de mí toda,  
de ti mismo, de tu tiempo y lugar.  
Aún grabado tú en mis pupilas,  
mis celos nunca cesarán...”<sup>3</sup>

*Ibn Zaydūn*

“Tu amor me ha hecho célebre entre la gente.  
Por ti se preocupan mi corazón y pensamiento.  
Cuando tú te ausentas nadie puede consolarme.  
Y cuando llegas todo el mundo está presente”.



El “templete” dedicado a los dos amantes cordobeses. Foto propia.

<sup>3</sup> <https://blogsaverroes.juntadeandalucia.es/igualdadcordoba/2018/09/27/wallada/>



### 3.- Difusión de su pensamiento – Reconocimiento y actualidad

En varios periódicos del siglo XIX se mostraba a Wallada como una mujer independiente y de carácter libre cuyos poemas continuaban llamando la atención a algunos estudiosos tanto en su época como en el siglo XIX. Por ejemplo, el *Semanario Pintoresco Español*, número 30 del 7 de julio de 1856, le dedica una página a la relación de Wallada y su amante<sup>4</sup>.

Otro periódico, el *Álbum de señoritas y Correo de la moda*<sup>5</sup>, dedicó parte de su número 308, del 31 de mayo de 1859, a hablar sobre “amantes célebres entre los árabes”, consideran que gracias a Wallada, existe la obra de Ibn Zaydūn. El semanario *La América*, también el 24 de septiembre de 1859 se refirió a Wallada en su número dedicado a poetas andaluces y, un mes después, dedicó un número a “La edad de oro en la poesía árabe” en el que se abordaron las poesías de Wallada e Ibn Zaydūn. Otros semanarios como *El contemporáneo de Madrid*, en mayo de 1861; *El siglo futuro*, de 1876 y *La Ciencia Cristiana*, de 1877, consideran que Wallada “es” una de las personas más influyentes dentro de la poesía árabe. Con estas publicaciones se hace visible la importancia de la poetisa para la literatura hispano-árabe.

En el año 2000, se publica la que se considera su primera biografía: *Wallada, la última luna*, de Matilde Cabello<sup>6</sup>.

El 15 de julio de 2004 se estrena, en el *Festival de la Guitarra*, en Córdoba, España, “Wallada (El sueño de un poeta cordobés)”, musical de rock sinfónico andaluz.

<sup>4</sup><https://www.cervantesvirtual.com/obra/semanario-pintoresco-espanol/>  
[https://bibliotecavirtualmadrid.comunidad.madrid/bvmadrid\\_publicacion/es/consulta\\_registro.do?id=555](https://bibliotecavirtualmadrid.comunidad.madrid/bvmadrid_publicacion/es/consulta_registro.do?id=555)

<sup>5</sup> <https://hemerotecadigital.bne.es/hd/card?oid=0012273437>

<sup>6</sup> Matilde Cabello, *Wallada, la última luna*, Córdoba, Almuzara, 2005.

En febrero de 2008, el grupo musical *Saurom* escribe una canción dedicada a la historia de Wallada, titulada “Wallada la Omeya”, con letra de Narci Lara y música de Raúl Rueda<sup>7</sup>, incluida en su álbum *Once Romances desde al-Andalus* junto a un vídeo de esta canción. El grupo ofrece un tributo a su tierra, Andalucía, al recuperar poemas y leyendas de sus autores más relevantes como Bécquer, Góngora o García Lorca, entre los que encontramos éste: “Wallada la Omeya”.

“Poetisas del mundo  
Bienvenidas a esta tierra  
Princesa de imperios  
Que ni el cielo hace mella  
Mi fragua es el corazón  
Forjó suspiros en añil  
Los astros sienten el rencor  
De que una dama sea así.  
Los confines del silencio  
Atesoran mis secretos.  
Va demostrando a la vida que puede triunfar  
Porque es mujer, mujer...  
Va encarando injusticias por la libertad  
Mujer, mujer...  
Las mangas bordadas  
Con su lema, su poesía  
Merezco grandeza  
Gran respeto y cortesía.  
Filosofía de mujer  
Genio sincero y luchador  
Reivindicando humanidad  
Exhibe su talento atroz.  
El amor envenenado  
No hará ascuas mi reinado”.

<sup>7</sup> <https://historicca.es/2020/12/07/wallada-la-omeya/>

En julio de 2018 la Asociación “Herstóricas. Historia, Mujeres y Género” y el Colectivo “Autoras de Cómic” creó un proyecto de carácter cultural y educativo para visibilizar la aportación histórica de las mujeres en la sociedad y reflexionar sobre su ausencia consistente en un juego de cartas. Una de estas cartas está dedicada a Wallada<sup>8</sup>.

## Conclusión

Pocos son los libros de historia y de historia de la filosofía, que hablan sobre mujeres y, si lo hacen, es desde un lugar sexualizado, ya sea por virginidad, ser la madre de un santo o por deshonesto e impura (dicho suavemente), por lo tanto, es casi siempre en relación a un varón. Ahora bien, hemos dicho que en la cultura musulmana y, sobre todo, la preislámica, la castidad no era tema de disputa, tampoco en al-Andalus, sin embargo, nos encontramos con este tejido de intrigas políticas con consecuencias para el amor entre dos personas. Un amor que no se agota en el erotismo, sino que tiene consecuencias culturales y epistémicas que involucran el conocimiento de sí misma, de los otros y del cosmos, los “astros”, como ella misma menciona. ¿Cómo establecer relaciones en el universo si no es desde el principio de *eros*? Sin *eros* y *philia* se imposibilita el conocimiento, el *dialogos*.

Si los versos corresponden a Wallada o a Ibn Zaydūn, no dejan de expresar una relación tortuosa, a causa de infidelidades que perturbaron ambas almas. La intromisión política también dejó su huella, se relata que Wallada era muy cercana a su protector Ibn-‘Abdūs, políticamente contrario a Ibn-Zaydūn, quien logró que detuvieran al poeta y le arrebataran todas sus posesiones. A pesar de ello, con todo el despecho, producto del sufrimiento ante el desamor, leemos que Ibn-Zaydūn continuó dedicándole versos a Wallada y solicitando su perdón, que nunca obtuvo, como hemos visto en los versos “obscenos”. No

<sup>8</sup> Magdalena Lasala, *Wallāda La Omeya*, Madrid, Martínez Roca, 2006.

obstante, la poeta, muestra el alma destrozada, el corazón roto que le impide perdonar, pero mantiene al amado en su modo de amor nefasto.

Su impronta en cuanto a fuerte personalidad, se intenta hallar en sus discípulas, por ejemplo Muh̄ya bint al-Tayyānī al-Qurtubiyya, a quien hemos mencionado, ellas enfrentarán momentos más complejos para expresar su libertad de actuar, sus sentimientos y reflexiones con la llegada de los almorávides, mucho más ortodoxos y restrictivos hacia las mujeres que los andalusíes del califato.

Si bien el legado de Wallada, marcado por su fuerte personalidad, que algunos han definido como “protofeminista” y “adelantada a su época”, designaciones que yo no acepto porque, leyendo, indagando, he y hemos (con los grupos) encontrado varias mujeres con ímpetu similar. Considero que es insultante, para las mujeres de todas las épocas, tratarlas de “protofeministas”, es dudar de su inteligencia y potencial para luchar por el reconocimiento de sus propias capacidades. Lo mismo pienso de la frase “adelantada a su época”, enunciarlo así indica negar que una época les brindó esa posibilidad de expresión. Eran personas que vivieron antes que nosotros, no “enanitas entre gigantes”.

Asimismo, nos preguntamos ¿por qué el amor no se analiza filosóficamente? ¿no se estudia en la carrera de Filosofía? En este Coloquio, y en anteriores que hemos organizado sobre los sentimientos en la Edad Media, sí se ha tenido en cuenta. Para fortalecer argumentativamente esta necesidad de reflexión, nos remitimos a Georgina Rabassó quien argumenta:

“Recuerdo una línea de la filósofa Françoise Collin que decía que las mujeres pueden pensar y escribir sobre lo que quieran. Parece una obviedad, pero no lo es, porque responde a la esencialización del pensamiento y la escritura de las mujeres. Y de todos los temas que eligieron tratar, es un hecho que el tema del amor es una constante. Ciertamente, el amor es multidimensional; esto es clave para entender la relación entre las mujeres y la erótica. Dos de estas dimensiones son

el amor como el motor del conocimiento y como la fuerza cósmica que une los elementos para formar los objetos. Por tanto, el amor no tiene que ver exclusivamente con las emociones y los afectos. La escritora Audre Lorde ve la erótica como un poder inherente en las mujeres al que debemos conectarnos para despertar espiritualmente. Las aportaciones son numerosísimas... La erótica fue invisibilizada porque el amor y la sexualidad no se veían como un tema con suficiente dignidad filosófica. Ahora sí, y desde el presente, queremos hacer un ejercicio genealógico para recuperar las ideas de pensadoras que durante siglos reflexionaron acerca de ello”<sup>9</sup>.

Tratemos que “el amor y la sexualidad” recuperen su dignidad filosófica.

También es de agradecer que grupos de heavy metal como Saurom, lleguen a mencionar en sus canciones a personas que, como ella, hicieron aportes a la cultura, a la historia y a la ruptura de una tradición recortada<sup>10</sup>.

Hoy día, la mayoría de sus poemas se encuentran al final de las obras de otros poetas ya que por ser mujer estos serían considerados de menor valor marginando así socialmente a las mujeres árabes poetas de la época. Afortunadamente contamos con más de una biografía específica sobre ella.

Mi comunicación puede tener mucho o poco de filosófico, conforme las diversas consideraciones, lo significativo –para mí– ha sido presentarla en su fuerte personalidad y desinhibición.

<sup>9</sup> Georgina Rabassó, “Las pensadoras no europeas y las filosofías no hegemónicas reclaman su lugar”, entrevista realizada por Irene Gómez-Olano, en <https://filco.es/georgina-rabasso-filosofas/>

<sup>10</sup> Juan Félix Bellido, “Wallada Bint Al-Mustakfi”, en *Actas del IV Seminario de la Asociación Universitaria de Estudios de Mujeres (AUDEM)*, vol. 2, 2003. Universidad de Sevilla.

Garulo, T. “Wallada bint al-Mustakfi”, en *Biografías*. Catálogo de biografías de la Real Academia de la Historia.



## La simplicidad divina en Margarita Porete

Laura Carolina Durán

### Introducción

El *Espejo de las almas simples* de Margarita Porete se divide en dos partes. La primera abarca los capítulos 1 a 122, escrita como un diálogo teológico-filosófico entre diversas personificaciones alegóricas. La segunda es más breve, comprende los capítulos 123 a 139, escrita en primera persona casi por completo, como un monólogo. Se ha otorgado a esta segunda sección un carácter más autobiográfico, en contraposición a la forma de tratado místico-filosófico de la primera. Coincido con Garí en que la segunda parte constituye un verdadero tratado mistagógico<sup>1</sup>. En esta segunda sección Margarita expone la idea de la simplicidad divina, un pensamiento presente en la tradición filosófico-teológica occidental en diversos autores.

La cuestión del uno y lo múltiple es el problema más antiguo de la filosofía occidental. El punto de vista de que la simplicidad es una perfección, que implica inmutabilidad e incorruptibilidad, se estableció ya con Parménides y encontró su máxima expresión en Plotino. En el esfuerzo de los pensadores religiosos de producir una cosmovisión sistemática que sintetice revelación divina y filosofía griega, la absoluta simplicidad de Dios se convirtió en una doctrina clave. Hace unos años se produjo un debate filosófico entre defensores y opositores de esta idea, lo mismo sucedió en diversas discusiones teológicas. En el siglo pasado muchos teólogos criticaron la doctrina de la divina simplicidad por entender que se trata de una especulación filosófica injustificable no derivada de las Escrituras, sino del concepto de Dios como

<sup>1</sup> Blanca Garí (trad.), *Margarita Porete. El espejo de las almas simples*, Madrid, Siruela, 2005, p. 20; véase también Blanca Garí, “Filosofía en vulgar y mistagogía en el ‘Miroir’ de Margarita Porete”, N, Bray y Loris Sturlese (eds.), *Filosofía in volgare nel Medioevo: Atti del Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale*, Brepols, Turnhout, 2003, pp. 133-153.

absoluto o Uno filosófico<sup>2</sup>. Barret realizó un estudio que muestra, por una parte, cómo la idea se mantuvo operativa en la patrística, el Medioevo y la Reforma; por otra, que el origen de esta doctrina no es la filosofía griega o el teísmo clásico, sino la Escritura, algo sobre lo que no hay acuerdo<sup>3</sup>. El autor estableció un *status quaestionis* e identificó a quienes rechazan la simplicidad divina; a quienes la aceptan a condición de que se modifique para que pueda responder satisfactoriamente a las objeciones que ven la simplicidad como identidad de un ser sin multiplicidad, sin posibilidad de diferenciación; finalmente, a quienes se inclinan por un enfoque más tradicional de la doctrina de la simplicidad divina<sup>4</sup>.

### **La idea en la tradición**

En la tradición cristiana la doctrina de la simplicidad divina se remonta a las primeras etapas de la reflexión sobre la enseñanza bíblica, entre las numerosas controversias doctrinales los Padres mantuvieron unidad en negar la composición en Dios. Un antecedente de esta doctrina se encuentra en diversas obras de Filón de Alejandría. En *Legum Allegoriae* interpreta que

<sup>2</sup> Jay Weslwy, *The Untamed God. A Philosophical Exploration of Divine Perfection, Immutability and Simplicity*, Illinois, InterVarsity Press, 2003.

<sup>3</sup> Jordan P. Barret, *Divine Simplicity: A Biblical and Trinitarian Account*, Minneapolis, Fortress Press, 2017.

<sup>4</sup> Jordan P. Barret, ob. cit., pp. 3-34. Entre quienes rechazan la teoría: por motivos históricos o de la tradición como, por ejemplo, los que critican a Agustín o Tomás (R. Jenson, A. Plantinga) debido a la influencia filosófica según la cual Dios se concibe como una mónada indiferenciada; por no estar explícita en la Biblia o entrar en conflicto con la descripción bíblica de Dios (J. Feinberg, B. D. Smith); por considerar que causa inconvenientes al misterio cristológico (B. McCormack). Entre quienes la aceptan, por una parte, analiza a quienes proponen modificaciones (F. G. Immink, C. Gunton, P. R. Hinlicky, J. Frame, E. Jünger); por otra, a quienes toman un enfoque más tradicional (C. F. H. Henry, M. Erickson, R. Highfield, J. Dolezal, P. Sanlon, D. B. Hart, S. R. Holmes, S. J. Duby). También puede revisarse James E. Dolezal, *God without Parts: Divine Simplicity and the Metaphysics of God's Absoluteness*, Pickwick Publications, Oregon, 2011; B. Miller, *A Most Unlikely God. A philosophical enquiry*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1996.

“Dios está solo” significa que es único, de naturaleza simple, a diferencia de todo lo creado<sup>5</sup>. La concepción de la unidad y la simplicidad divina está, también, en Clemente y Orígenes. Por su parte, en la discusión contra el gnosticismo, Ireneo intenta conciliar la simplicidad divina con la diversidad de atributos de Dios, entiende que estos son idénticos entre sí y con Dios: “Dios es simple y no compuesto... y enteramente semejante e igual a sí mismo”<sup>6</sup>. Atanasio critica la teología pagana en la que los dioses son partes de un todo: “Porque Dios es un todo y no partes... es el Hacedor del sistema de todas las cosas... Porque si se uniera de las partes parecería totalmente desemejante a sí mismo”<sup>7</sup>. También Hilario de Poitiers escribe: “Dios es simple... y no es diverso con partes de una divinidad compuesta que debería haber en él”<sup>8</sup>.

Los capadocios comparten estas ideas. En Gregorio Nacianceno la simplicidad divina asegura la igualdad de las personas, pues la Deidad es “indivisa en personas separadas”<sup>9</sup>. En debate con Eunomio, para quien no podía haber generación dentro del ser divino, Gregorio de Nisa entiende que la naturaleza de Dios es simple (ἀπλῆ) y las distinciones en la naturaleza divina no son cuantitativas, sino que se refieren a peculiaridades de las personas<sup>10</sup>. Este contexto polémico muestra que esa doctrina estuvo relacionada con los compromisos trinitarios: la esencia divina es simple e indivisa pero incluye las características particulares de las personas que

<sup>5</sup> J. Triviño, (trad.), *Filón de Alejandría, Obras completas, Legum Allegoriae*, II 2, Acervo Cultural, La Plata, 1976; véase también *Quod Deus inmutabilis sit*, 55 y 82; *De mutatione nominum*, 184, entre otras.

<sup>6</sup> Ireneo, *Adversus Haereses*, II 13.3, II 15.3, cita tomada de Steven J. Duby, *Divine Simplicity. A Dogmatic Account*, London, Bloomsbury, 2016, p. 7; véase también E. Osborn, *The Beginning of Christian Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, pp. 31-78; F. Immink, *Divine Simplicity. De eenvoud Gods*, Kampen, Kok, 1987.

<sup>7</sup> Atanasio, *Oratio contra Gentes*, I 28, cita tomada de Duby, S., ob. cit., p. 7.

<sup>8</sup> Hilario de Poitiers, *De Trinitate*, IX 72, cita tomada de Duby, S., ob. cit., p. 8.

<sup>9</sup> Gregorio Nazianzeno, *Oratio XXXI Theologica Quinta*, 14.

<sup>10</sup> Gregorio de Nisa, *Contra Eunomium*, I.

comparten la esencia común indivisa<sup>11</sup>. Gregorio de Nisa en *De anima et resurrectione* presenta diálogos sostenidos con su hermana y maestra Macrina, quien define el alma como de naturaleza simple, sin partes, ni facultades diferenciadas. El alma ha sido hecha a semejanza de la divinidad, representa lo divino en ella, pues el hombre es *imago Dei*<sup>12</sup>. Agustín propone una definición de Dios caracterizada por la simpleza: *hoc est quod habet*, Dios es idéntico a sus atributos<sup>13</sup>. Hay un solo Bien que es simple, inmutable y es Dios, por este Bien todas las cosas buenas fueron creadas pero, como no son simples, son cambiantes<sup>14</sup>. Agustín menciona la simple multiplicidad o múltiple simplicidad de Dios<sup>15</sup>. La doctrina de la simplicidad divina tiene una estrecha relación con el carácter inmutable de Dios, algo establecido por Filón. También en diversas secciones del *corpus* de Dionisio Areopagita está presente; por ejemplo, en la explicación de la elevación del alma en su primera etapa –el movimiento desde los símbolos hasta los conceptos simbolizados– sostiene: “por ello, en todo el tratamiento teológico vemos la Tearquía... por una parte como mónada y unidad, a través de la simplicidad y unicidad... a partir de la cual como fuerza unificante somos unificados... conducidos hacia la mónada deiforme y a la unión imitadora de Dios”<sup>16</sup>. En la *Consolatio* Boecio le dice a Filosofía: “estás jugando conmigo, ¿verdad? Tejiendo un

<sup>11</sup> Andrew Radde-Gallwitz, *Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa, and the Transformation of Divine Simplicity*, Oxford, Oxford University Press, 2009. El autor argumenta que Basilio y Gregorio no suscriben la tesis de la identidad entre Dios y sus atributos, en cambio enfatizan la polisemia de los atributos que, con todo, se integran, véase p. 6, 15.

<sup>12</sup> Gregorio de Nisa, *De Anima et resurrectione*, II 48.

<sup>13</sup> Agustín de Hipona, *De civitate Dei*, XI 10.

<sup>14</sup> Para un análisis del problema en Agustín, véase J. Rosheger, “Augustine and Divine Simplicity”, *New Blackfriars*, 77 (1996), pp. 72-83; J. Wei, “Divine Simplicity and Predestination in the Second half of the Twelfth Century”, *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales*, 73, 1 (2006), pp. 37-68, la primera sección. Para un examen más amplio, W. Mann, “Divine Simplicity”, *Religious Studies*, 18, 4 (1982), pp. 451-471.

<sup>15</sup> Agustín de Hipona, *De Trinitate*, VI 4.6.

<sup>16</sup> Pseudo Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, I 4, trad. P. Caballero; también *Teología mística*, 5 1045D-1048B.

laberinto de argumentos del que no puedo encontrar la salida... ¿O estás creando un maravilloso círculo de simplicidad divina?"<sup>17</sup>. Boecio, como Agustín pero de manera diferente, trabaja sobre la aplicación de las categorías aristotélicas a la simplicidad divina<sup>18</sup>. La idea de la divina simplicidad ha permanecido en la tradición ascética y espiritual cristiana, y conlleva la concepción filosófica de que la felicidad plena se alcanza no por la agregación de bienes particulares, sino en la apertura y comunión con Dios, el Bien Perfecto que comprende en sí todos los demás bienes. Esto está perfectamente articulado en la reflexión de Boecio. Juan Damasceno también llama a Dios simple, una deidad de misma esencia dada a conocer en tres subsistencias perfectas<sup>19</sup>.

Para Plotino no se pueden encontrar términos para describir algo absolutamente simple, el Uno está más allá de toda caracterización positiva<sup>20</sup>. Agustín y los Padres orientales tomaron muchos elementos de Plotino, pero en el siglo IX se produce una síntesis asombrosa de filosofía neoplatónica y doctrina cristiana en la obra de Eriúgena, que presenta una versión algo diversa de esta doctrina. Para Eriúgena no podemos hablar de Dios tal como Él es, lo más cercano es afirmar los nombres de las Escrituras, de este modo Dios es bueno y no bueno, sabio y no sabio, ser y no ser. Esto implica trascender la vía afirmativa y negativa para adoptar la vía superlativa, Dios es super-bueno, super-sabio, etc., en una especie de síntesis, porque, aunque los

<sup>17</sup> Boecio, *Consolatio* III pr.12, trad. propia.

<sup>18</sup> Boecio, *De Trinitate*, IV, también *De Trinitate*, II 3, III; véase Henry Chadwick, *The Consolation of Music, Logic, Theology and Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 1981, pp. 216-218; Alain De Libera, "L'onto-theo-logique de Boèce: doctrine des catégories et théorie de la prédication dans le *De Trinitate*", O. Bruun, L. Corti, (eds.), *Les Catégories et leur histoire*, Paris, Vrin, 2005, pp. 175-222.

<sup>19</sup> Juan Damasceno, *Expositio de Fide Orthodoxa*, I 8. Como indica Gavin Ortlund, "Divine Simplicity in Historical Perspective: Resourcing a Contemporary Discussion", *International Journal of Systematic Theology*, 16 (2014), pp. 436-452, Juan sugiere que los atributos divinos como luz y bondad pueden significar las 'energías' de Dios, así subraya el carácter oculto de la esencia divina en sí misma.

<sup>20</sup> Plotino, *Enéadas*, VI 9.

términos son positivos gramaticalmente tienen un significado negativo<sup>21</sup>. Esta síntesis de vía afirmativa y negativa es más que un simple esquema de cómo nuestras palabras humanas se aplican a Dios, porque refleja la naturaleza del universo. Eriúgena califica de ‘inefable’ a la única causa y ‘simple’ el único principio, idea que reitera en muchas oportunidades<sup>22</sup>.

A diferencia de la posición más plotiniana de Eriúgena, la doctrina tradicional de la simplicidad divina de Agustín, Anselmo y Tomás de Aquino –aun con sus diferencias– entiende que Dios tiene una naturaleza y que, en lugar de trascender y crear las perfecciones por las que lo nombramos, Dios simplemente ‘es’ esas perfecciones<sup>23</sup>. Tanto para Tomás como para Anselmo, la perfección es actualizar las potencialidades, la perfección absoluta debe actualizarse por completo. Anselmo explica que cuando decimos que Dios existe debemos entender que no es que Él tenga existencia, sino que Él es la existencia más alta, Dios es nada más que supremamente ser, supremamente viviente y todo lo demás<sup>24</sup>. Tal como sus predecesores patrísticos, el arzobispo de Canterbury emplea la simplicidad en función de la Trinidad: Padre, Hijo y Espíritu cada uno es “sobreeminentemente simple unidad y sobreeminentemente una simplicidad”<sup>25</sup>. Para Bernardo de Claraval no había distinción entre Dios y su Deidad, la esencia no está dividida por las personas de la Trinidad<sup>26</sup>. En este siglo XII Pedro Lombardo en las *Sententiae* consolida las enseñanzas sobre la divina simplicidad, entiende la esencia de Dios como

<sup>21</sup> Eriúgena, *Periphyseon*, 460C y ss.

<sup>22</sup> Eriúgena, *Periphyseon*, 456B, también 459B, 479C, 489D, 490A, 491C, 508B, 517B, 518A-B, 520A, 524A, 542B, 566A-B, 572D, 573A-B, 574B, 577C, 578B, 589A, 596B-C, entre otras referencias.

<sup>23</sup> En esta tradición se entiende que el conocimiento de Dios es su obra, Dios hace las cosas a través de su conocimiento. Así, de *Génesis* “Hágase la luz” ese ‘hablar’ de Dios se interpreta como pensamiento. En el Evangelio de Juan, por medio del Verbo fueron hechas todas las cosas, el Verbo, la segunda persona, es *logos, ratio*, el pensar de Dios. El pensamiento de Dios es causal, Dios actúa a través del pensamiento.

<sup>24</sup> Anselmo, *Monologion*, XVI.

<sup>25</sup> Anselmo, *Proslogion*, XXIII, trad. Enrique Corti.

<sup>26</sup> Véase S. Duby, ob. cit., p. 12 y ss.

verdaderamente simple, sin diversidad, variación o multitud de partes o accidentes, frente a la diversidad de cualidades de las criaturas<sup>27</sup>. La teología escolástica llevó a un alcance más sistemático y sofisticado esta doctrina, el tratamiento de Tomás en el siglo XIII es sumamente representativo. En la *Summa Theologiae* observa que “cada compuesto es posterior a sus propios componentes y depende de estos. Pero Dios es el primer ser”; a la luz de la autosuficiencia y primacía de Dios como creador de todo, concluye “Dios es simple en todos los sentidos”, también afirma que “la *quididad* de una cosa simple es la cosa simple misma, porque no hay otra cosa que la reciba”<sup>28</sup>. Hasta aquí con estas breves consideraciones, solo agregó que, posteriormente, Eckhart también asume estas ideas<sup>29</sup>.

La simplicidad divina trata sobre la relación de Dios con sus atributos esenciales, una preocupación de toda la teología medieval. En general hasta el siglo XIV se entendía que Dios es idéntico a sus atributos necesariamente. La afirmación de que Dios es simple es una forma abreviada de que Él no ejemplifica distinciones metafísicas de ningún tipo, incluida la que existe entre sujeto y atributo. Los filósofos contemporáneos han argumentado que la doctrina de un Dios absolutamente simple apoya el argumento cosmológico y permite una variante del argumento ontológico<sup>30</sup>. Para los medievales la

<sup>27</sup> Pedro Lombardo, *Sententiae in IV libris distinctae*, I 8.4.7-9, véase Philipp Rosemann, *Peter Lombard*, Oxford, Oxford University Press, 2004, p. 77 y ss.

<sup>28</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I q.3, trad. Eudald Forment; *De Ente et Essentia*, 4, una cita de Avicena. Para un análisis detallado, véase S. Duby, ob. cit., 12 y ss.; Christopher Hughes, *On a Complex Theory of a Simple God. An investigation in Aquinas' philosophical theology*, Ithaca, Cornell University Press, 1989.

<sup>29</sup> Por ejemplo, Eckhart, *Predigt*, LXXX, DW.

<sup>30</sup> Alvin Platinga, *Does God Have a Nature?*, Milwaukee, Marquette University Press, 1983, pp. 26-61, entiende que los filósofos medievales con esta teoría salvaban el problema de los atributos esenciales de Dios y su absoluta soberanía y aseidad, por eso realizaron una identificación entre Dios y sus atributos, y también con todas las entidades abstractas del platonismo. Para una lectura crítica véase F. Immink, ob. cit., pp. 74-97; también K. Rogers, G. Rogers, “The Traditional Doctrine of Divine Simplicity”, *Religious Studies*, 32, 2, 1996, pp. 165-186; E. Stump, N. Kretzmann, “Absolute Simplicity”, *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian*

doctrina de la simplicidad divina se deriva inevitablemente de la aseidad de Dios y su incorruptibilidad. Por otra parte, dado que la unidad es perfección, un ser perfecto debe caracterizarse por la unidad perfecta.

### **La simple Deidad del *Espejo***

Esta idea de la simplicidad divina aparece claramente articulada en la segunda sección del *Espejo*, antes de analizarla señalo algunas secciones de la primera. El título del libro lo presenta Dama Amor: “El espejo de las almas simples que en deseo y querer permanecen” (*Mirouer des Simples Ames qui en vouloir et en desir demourent, Speculum simplicium animarum in uoluntate et desiderio morantium*)<sup>31</sup>. Las almas humanas se califican como ‘simples’, lo que se explica con esa frase asociada a Meister Eckhart: “lo tiene todo y no tiene nada, todo lo sabe y no sabe nada, lo quiere todo y no quiere nada” (*a tout et n’ a nient, elle scet tout et ne scet nient, elle veult tout et ne veult nient; habet totum et nichil habet, ipsa scit omnia et nichil scit, omnia uult et nichil uult*). Estas almas no están sujetas a sentimientos, virtudes o prácticas religiosas de ningún tipo, son simples porque no tienen voluntad propia, pues su voluntad es solamente lo que Dios quiere en ellas<sup>32</sup>. Se trata de la transformación del alma mediante el anonadamiento, la *annihilation*, término que según Field fue empleado por primera vez por Gilberto de Tournai; por otra parte, estas almas se describen como “encumbradas en la montaña”

*Philosophers*, 2, 4, 1985, pp. 353-382, especialmente 376-378; B. Leftow, “Is God an Abstract Object?”, *Noûs*, 24, 4 (1990), pp. 581-598.

<sup>31</sup> *Espejo*, 13. Sigo la edición de R. Guarnieri, P. Verdeyen, *Le mirouer des simples ames, Speculum simplicium animarum, Corpus Christianorum* Brepols, Turnholt, 1986. También revisé la traducción castellana de B. Garí, si bien las traducciones son propias. En cuanto al título, el manuscrito de Chantilly de la versión francesa lo llama “El espejo de las almas simples”.

<sup>32</sup> *Espejo*, 13; Eckhart *Predigt*, LII. Estas tesis de este capítulo –que aparecen en otras secciones– fueron algunas de las condenadas por los teólogos. Margarita conocía las paradojas del dios desconocido de Dionisio, sobre todo el Himno de Hieroteo en los *Nombres divinos*, igual que conocía la paradoja de Pablo “no tener nada y poseerlo todo”.

(*surmontans creatures*)<sup>33</sup>. El objetivo radical de la aniquilación comporta la realización de la verdadera naturaleza humana, y es posible porque el alma humana no está simplemente hecha a imagen de Dios, sino que es la imagen de Dios<sup>34</sup>. Las almas simples comenzaron su existencia en la perfección, descendieron a la imperfección y pueden renacer a una perfección superior<sup>35</sup>. Recorren un camino de siete etapas de creciente desapego del mundo, algunas almas logran alcanzarlo y así dejan atrás cualquier mediación<sup>36</sup>. Una unión de indistinción es posible porque el alma recibió una impronta de la Trinidad sobre lo que era antes del pecado (nada)<sup>37</sup>.

<sup>33</sup> Véase *Espejo*, 13, 40, 53, 54, 65, 74, 85, 118; S. Field, "Annihilation and Perfection in Two Sermon by Gilbert of Tournai for the translation of St. Francis", *Franciscana*, 1 (1999), pp. 237-274.

<sup>34</sup> Sobre la interpretación de *imago Dei* en la cristiandad, véase L. Thunberg, "The Human Person as Image of God: Western Christianity", B. McGinn, J. Meyendorff (eds.), *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century*, New York, Crossroad, 1985, pp. 309-329.

<sup>35</sup> *Espejo*, 109. Aquí puede estar implícita la noción origenista de las almas inteligentes que caen en cuerpos corpóreos como forma de castigo. Sobre las tres clases de muerte que atraviesa el alma ver capítulos 54, 60-64, 73, 87 y 131.

<sup>36</sup> Ver capítulos 82, 91 y 118. Agradezco las observaciones de Laura Sandoval y Claudia D'Amico, ambas remarcaron el doble aspecto de la simplicidad, expresadas en la oración de esta nota y la inmediatamente anterior (estado ontológico propio del alma, resultado de un proceso que el alma atraviesa).

<sup>37</sup> Aquí encontramos una probable influencia platónica, según la interpretación de Filón de Alejandría y los primeros pensadores cristianos neoplatónicos. La filosofía platónica entiende que el alma sigue un patrón de exilio (*exitus*) y retorno (*reditus*), viene de Dios y vuela a Él, pues mantiene una 'chispa' de divinidad. Para Agustín y la mayor parte de la tradición cristiana occidental dominante las criaturas pueden encontrar descanso en Dios, pero no se convierten en Dios. El conocimiento de Dios debe ser mediado por intermediarios entre la criatura y el Creador: el Logos encarnado, la Escritura y la iglesia. Por el contrario, para Margarita, como para Eriúgena, la nada esencial o la verdadera inteligibilidad de la humanidad es la clave para la unión o el retorno a Dios. Esta idea no tuvo aceptación general en el pensamiento cristiano, a la vez que no están del todo claro los vínculos en la transmisión, pero hay en Eriúgena y Margarita ideas teológicas similares. Gregorio de

Magnavacca explica que el término ‘simple’ no solo señala lo que no tiene composición, sino también lo que no tiene variedad de modos, por esto resulta asimismo necesario<sup>38</sup>. La idea de la simpleza del alma se presenta en el *Espejo* también mediante una referencia bíblica, Margarita cita: “que tu ojo sea simple y no pecarás” que corresponde a Lc 11.34<sup>39</sup>. Entonces, lo simple caracteriza a las almas que han alcanzado el conocimiento de su propia nada, han llegado al ‘más’ del alma y así han obtenido su libertad (también caracterizada geográficamente: el país de la libertad)<sup>40</sup>.

Por otra parte, como en la tradición, Margarita realiza una compleja articulación de la idea de lo simple con las particularidades de las personas de la Trinidad. En efecto, el proceso de anonadamiento del alma, por medio del cual alcanza este estado de simple y libre, es consecuencia del efecto de Amor en el alma. Margarita sostiene:

“Hay una substancia permanente, una fruición agradable, una conjunción amigable. El Padre es substancia permanente, el Hijo es fruición agradable, el Espíritu Santo es conjunción amigable. Esta conjunción amigable es de sustancia permanente y de fruición agradable por el amor divino”.

El Alma: “¡Ah, Unidad! –dice el Alma invadida por la Divina Bondad– engendras unidad y la unidad refleja su ardor en unidad. Ese

Nisa y Guillermo de St. Thierry, entre otros, emplean imágenes del estampado trinitario en el alma muy similar a la de Margarita.

<sup>38</sup> Algo señalado por Aristóteles, *Met.* V 5, 1015b12. De este modo, la idea platónica, el acto puro aristotélico y el Uno de Plotino son simples, como también el *ens subsistens* de Avicena o el *ipsum esse* de Tomás, en comparación con los entes compuestos de acto y potencia; véase Silvia Magnavacca, *Léxico técnico de filosofía medieval*, Buenos aires, Miño y Dávila, 2005.

<sup>39</sup> *Espejo*, 47.

<sup>40</sup> Esta equiparación entre simple y libre ya fue señalada por Peter Dronke, *Las escritoras de la Edad Media*, Barcelona, Crítica, 1995.

divino amor de unidad engendra en el Alma anonadada, en el Alma liberada, en el Alma clarificada, substancia permanente, fruición agradable y conjunción amigable. De la substancia permanente la memoria tiene la potencia del Padre. De la agradable fruición el entendimiento (tiene) la sapiencia del Hijo. De la conjunción amigable la voluntad (tiene) la bondad del Espíritu Santo. Esa Bondad del Espíritu Santo la une en el amor del Padre y del Hijo. Esa unión lleva al Alma al ser-sin-ser que es el Ser. Ese Ser es el mismo Espíritu Santo que es el amor del Padre y del Hijo. Ese Amor del Espíritu Santo fluye en el Alma y se derrama en una abundancia de delicias de un elevadísimo don que se otorga por una selecta y magistral unión con el soberano Amigo, que simple se da y simple se hace. Y se da simple para mostrar que nada existe sino Él, de quien toda cosa tiene su ser. Y así nada hay más que Él, en amor de luz, de unión, de alabanza: una voluntad, un amor y una obra en dos naturalezas. Una sola bondad por conjunción de la fuerza transformadora del amor de mi Amigo –dice esta Alma que tal es– e ilimitado dominio del expandimiento del divino amor. De ese divino amor usa la Divina Voluntad en mí, para mí y sin que yo lo posea<sup>41</sup>.

Como consecuencia de Amor nace el Dios uni-trino en el alma. Aquí encontramos –como en varias secciones de la obra– una idea de Agustín: las facultades de la memoria, el entendimiento y la voluntad se unen con las tres personas de modo que se particulariza cada una de ellas a la vez que se destaca

<sup>41</sup> *Espejo*, 115. El valor de la teología trinitaria de Agustín para la espiritualidad cristiana reside en su reflexión sobre la creación de Adán a imagen de la Trinidad y el amor como fundamento del relacionarse trinitario en la comunidad. Bajo la influencia de Pablo, Agustín entendió que la caridad era el fin fundamental de la vida contemplativa. Aunque Victorino fue el primer teólogo en elaborar la consubstancialidad del Espíritu Santo con el Padre y el Hijo, identificaba el Espíritu Santo con el conocimiento, mientras que Agustín se concentraba en la función unificadora del Espíritu en la Trinidad como expresión de la centralidad del amor, fue el primero en identificar explícitamente el Espíritu Santo con el amor, *De Trinitate*, 9.12.17.

cómo permanecen en unidad. Entre las tres personas se da una dinámica en la que se despliegan ciertos atributos particulares, específicos, que luego se vuelven a reunir: sustancia (permanente)-fruición (agradable)-conjunción (amigable) se corresponden con Padre-Hijo-Espíritu. El amor divino engendra (*engendrez, gignit*) en el alma esos mismos atributos, algo que responde a una clave hermenéutica del *Espejo*: solo se comprende lo que se es<sup>42</sup>. Luego esos tres atributos se ponen en relación con las facultades que identifica Agustín: memoria, inteligencia y voluntad. Se trata de tres poderes que constituyen una única sustancia espiritual, cada uno contenido en los otros y todos en cada uno, que se distinguen mediante sus relaciones mutuas, son unidad esencial y trilogía relativa. Margarita transmite una profunda concepción filosófico-teológica. Esa unión que se produce gracias al amor divino lleva el alma a un ser sin ser que es el Ser, es decir, el Espíritu, que es a su vez amor del Padre y del Hijo. Ese amor fluye y se esparce con abundancia al modo de la operatoria emanatoria neoplatónica. Por otra parte, el lenguaje tiene elementos propios de los comentarios al *Cantar de los cantares* con la imagen del Amado-Amigo, Dios, quien mediante su amor genera todo esto en el alma. Este Amado-Amigo se caracteriza como simple, en él se identifica su darse y su hacer, como vimos en la sección anterior, se establece una equivalencia entre la esencia de Dios y su hacer. Asimismo esta idea de lo simple se convierte en la garantía de la existencia misma de Dios, quien otorga al resto de los seres la existencia. La simplicidad divina en el capítulo final de la primera parte también se nombra ‘Deidad pura’ (*Deité pure*)<sup>43</sup>.

Ahora revisemos la segunda parte de la obra. El primer capítulo que quiero introducir presenta la idea de que todo lo que tiene el Alma, lo que ella misma es, proviene del noble Lejoscerca, que se equipara con la bondad divina, con

<sup>42</sup> *Espejo* 57, 100. Eckhart, *Predigt* III, comparte esa idea: “los maestros dicen: lo que he de conocer debe estar completamente presente en mí y ser igual a mi conocimiento”, proposición XXIII del *Liber XXIV philosophorum*.

<sup>43</sup> *Espejo*, 122, no se conserva la versión latina de este capítulo. Aquí aparece la idea del alma simple con otro sentido, el Alma habla de su servidumbre a las virtudes: “a pesar de que, simple como era,/ no podía comprenderlo”, es decir, simple como quien no tiene Entendimiento de Amor.

el nódulo del amor. Este nombre ‘Lejoscerca’ (*Loingprès, longe*) contiene en sí la tensión entre lejanía y proximidad, es el principal personaje masculino, el divino amante del alma anquilada, su nombre refleja la naturaleza de ida y vuelta del amor divino habitual en escritos beguinos y suffes, se identifica con la Trinidad. Es un personaje central en el drama, pero nunca habla, en su gran mayoría son mujeres las que hablan en esta corte de amor místico. Con esta figura del Lejoscerca no se quiere decir que el amor implique solo el deseo fruto de una distancia (como el origen mismo de la palabra *de-siderare* “estar lejos de las estrellas”, “estar lejos del cielo”, por oposición a considerar “estar junto al cielo”), sino que expresa la posibilidad del encuentro.

El alma es calificada como que “no tiene fondo” (*non habet fondum*), sin lugar y por tanto sin amor, un viejo problema del neoplatonismo: la reducción del lugar físico a topos cognoscitivo. En la última transformación del alma hasta el amor se deja atrás<sup>44</sup>. Aquí se presenta la idea de que para esta alma está prohibida toda palabra y acción “en el simple ser de la Divinidad” (*simplici esse diuinitatis*). Nuevamente se trata de una consideración sobre la Trinidad: Dios amó, ama y amará a esta alma con todo el poder del Padre, con toda la sapiencia de un Hermano (Hijo) y con toda la bondad de un Amigo (Espíritu), Trinidad que no ha sido nunca sin ese amor por el alma. Precisamente en esta sección se incluyen consideraciones con claros ecos dionisianos, pues esa bondad se califica de ‘supraeterna’ (*ultra permanente bonitate*)<sup>45</sup>. Esta alma se encuentra en el “ser primigenio que es su ser” (*l’estre de ce premier estre qui est son estre, est in esse sui primordialis esse*), algo que se identifica asimismo con la unidad que existe cuando el alma retorna a la simple Deidad:

<sup>44</sup> *Espejo*, 136, no se conserva la versión francesa de este capítulo. María Zambrano, *El hombre y lo divino*, FCE, México, 1955, p. 237, destaca cómo la libertad fue adquiriendo un signo negativo, convirtiéndose en negatividad, como si por haber hecho de la libertad el *a priori* de la vida, el amor, lo primero, la hubiera abandonado y, de este modo, resta una libertad vacía. Entiende que la libertad es posibilidad que no puede realizarse sin el amor que engendra.

<sup>45</sup> *Espejo*, 136, respecto de las dos últimas citas, este capítulo no se conserva en francés.

“Ese uno (unidad) existe cuando el Alma regresa a aquella simple Deidad que es un ser simple de desbordante fruición, en pleno saber, sin sentimiento, por encima del pensamiento. Ese simple ser hace por caridad en el Alma cuanto el Alma hace, porque el querer ha devenido simple, ese simple querer no tiene acción, después de haber vencido la necesidad de dos naturalezas, allí donde la voluntad fue dada para ser simple. Y ese simple querer, que es querer divino, lleva el Alma a estado (ser) divino: más arriba no se puede ascender, ni más profundo descender, ni se puede estar más desnudo”<sup>46</sup>.

Se trata del movimiento neoplatónico del retorno del alma que la lleva a la simple Deidad, donde se encuentra por encima del pensamiento. De este modo, las tres potencias del alma que anteriormente analizamos, así como las tres personas de la divinidad, se superan en pos de la primacía de la unidad. El alma es una, simple, con Dios, sin mediaciones, idea que se representa con la imagen de la desnudez<sup>47</sup>. También Eckhart emplea con frecuencia el término *gotheit*, que significa la esencia divina (*divinitas* o *deitas*). La palabra latina *deitas* se comenzó a utilizar a partir del siglo IV d.C. (Mario Victorino, Hilario, luego Agustín) para designar la esencia divina, la naturaleza una de la Trinidad. Fue el término latino que tradujo el griego Θεότης de Dionisio Areopagita, que presenta la Deidad como el Bien convertible con el Uno, absolutamente trascendente e inmanente a todo<sup>48</sup>.

<sup>46</sup> *Espejo*, 138.

<sup>47</sup> Tanto Margarita como Eckhart entienden que la desnudez del alma tiene que ver con su nada. Renunciar a la intencionalidad, renunciar al “qué”, es renunciar a ser-algo, una reversión al estado pre-creativo de nada en el que no se es criatura, ni deidad, sino simplemente se es. El alma se vuelve igual a todo (en Eckhart) y todo es “lo mismo [igual] a él” (en Margarita); en ambos casos, la noción que impulsa es la igualdad, a través de la dialéctica de distinción e indistinción, al sentido extremo de la identidad. Véase M. Sells, *Mystical Languages of Unsayings*, University of Chicago, Chicago, 1994.

<sup>48</sup> Los autores del siglo XII, especialmente Gilberto Porretano, introdujeron la distinción metodológica entre la *deitas* (*forma essendi, unitas*) y Dios, entre el *quo est*

Como señala Beierwaltes –si bien sobre otros autores– se trata del problema ontológico de la alteridad en sede antropológica<sup>49</sup>. Existe en las almas humanas, según la tradición platónica y neoplatónica, un impulso inmanente a conducirse al origen del que surgieron. Esto implica una reunión consigo misma, con el verdadero ser, no el de la multiplicidad, sino un permanecer en la máxima unidad posible, con una gradual remoción de la alteridad. De este modo, se puede encontrar la identidad peculiar del alma humana, a través de la reducción a la interioridad se refleja la estructura divina del hombre. Si el alma quiere reunirse con la forma suprema de su existencia debe superar la diferencia entre originado y origen. La uniformidad es la deformidad, esas almas son en todo únicas y en todo comunes<sup>50</sup>. Margarita vuelve a tematizar la simpleza del alma en relación con la libertad que se alcanza cuando llega a su cúspide:

“Por eso les digo, en conclusión, si Dios les ha dado elevada creación, excelente luz y singular amor, sean fecundos y multipliquen sin falta esa creación, pues sus dos ojos siempre te contemplan, y si consideras y contemplas bien esa mirada hace que el Alma sea simple. *Deo gracias*”<sup>51</sup>.

(aquello por lo que es lo que es) y el *quod est* (el que es), entre la realidad del nombre (*substantia nominis*) y aquello por lo que la cosa es nombrada (*qualitas nominis*). Si bien en las cosas naturales el *quo est* y el *quod est* son diferentes, en Dios no se distinguen. En el siglo XIII se profundizan estas reflexiones. Por ejemplo, Buenaventura opone el término concreto Dios, es decir, el *suppositum* o el *quod est*, al término abstracto *deitas*, el *quo est*. Alberto Magno introduce la distinción entre la razón (*ratio*) de un nombre –lo que significa, su *forma* o *qualitas*– y la substancia del nombre, a qué se impone el nombre, su *quod est* o su *suppositum*. Véase Silvia Bara Bancel, *Teología mística alemana. Estudio comparativo del “Libro de la Verdad” de Enrique Suso y la obra del Maestro Eckhart*, Münster, Aschendorff, 2015.

<sup>49</sup> Véase Werner Beierwaltes, *Identità e differenza*, Milano, Vita e pensiero, 1989.

<sup>50</sup> Véase *Espejo*, 24.

<sup>51</sup> *Espejo*, 139.

Así finaliza esta segunda sección –y el libro, pero en las versiones inglesa y latina se agrega como capítulo 140 la *Approbatio*– que podemos considerar un tratado. Sobre el final de la obra recupera nuevamente la idea del alma simple. Aquí se habla de la humildad del alma que en el poema inicial se presenta como madre de todas las virtudes.

### Consideraciones finales

La obra de Margarita expresa que el alma no se debe conformar con una representación del amor divino, sino que debe pretender anular la distancia entre la divinidad y ella misma, ambas caracterizadas como simples. La mayor parte de los pensadores que han utilizado la idea de simplicidad en su metafísica entendieron que lo simple pertenece a una dimensión más elevada del ser que lo compuesto, por consiguiente, la simplicidad es ontológicamente más rica que la no simplicidad. Este es el sentido de que el alma es simple, del mismo modo que ocurre con la simplicidad de Dios. Esa anulación de la distancia implica una asimilación entre el alma y la Deidad, la deificación<sup>52</sup>. El alma, para llegar a ser simple, atraviesa un proceso de progresivo desprendiendo de todas las cosas, quitando el *hoc et hoc*, para volverse hacia Dios. La batalla del corazón termina con su rendición, pues el amor y la buena voluntad tienen su cumplimiento y fin. Para Margarita la madurez espiritual (“salir de la infancia”) se alcanza cuando se supera toda alteridad, que el amor hace persistir.<sup>53</sup> El alma simple debe “poner el amor bajo sus pies”, removiendo toda voluntad, para que la voluntad del alma se convierta en nada desear, completamente desapegada<sup>54</sup>. En el *Espejo* el amor da paso a la

<sup>52</sup> Mucho antes de la división entre Oriente y Occidente, la iglesia luchó con cómo debían interpretarse estas ideas; Ireneo habló de este concepto de manera cristológica, más de un siglo después, Atanasio desarrolló la misma idea, ambos se basan en los comentarios de Pedro (2 Pedro 1.4). El objetivo de Dios para la humanidad es liberar a la humanidad de la corrupción, consecuencia del pecado. Esta libertad se encuentra en la transformación de la humanidad a través de la deificación. Los capadocios juegan un papel en el desarrollo de la doctrina de la *theosis* de su época.

<sup>53</sup> *Espejo*, 132.

<sup>54</sup> *Espejo*, 134.

amistad, al amor sin deseo, la forma más pura del amor, por eso en los últimos capítulos a Dios, como Espíritu, se lo llama siempre ‘Amigo’, en una relación de perfecta igualdad. Margarita dice que hay que llegar a ser la cosa misma para comprenderla, ser el ser, o ser ese ser sin ser que es el Espíritu, porque de esto se trata: de descubrir lo que realmente es y lo que somos, un espíritu vivo. La mística es esencialmente esa experiencia de unidad, de no separación y tiene un elemento esencial en la reflexión: el paraíso es una comprensión, como dice Margarita<sup>55</sup>.

### **Anexo. Textos originales de las citas**

*Mirouer* 115: Il est une substance permanable, une fruiction agregable, une conjunction amiable. Le Pere est substance permanable, le Filz est fruiccion agregable, le Saint Esperit est conjunction amiable. Laquelle conjunction amiable est de substance permanable et de fruiction agregable par la divine amour.

*L’Ame* - Hee, Unité, dit l’Ame surprinse de Divine Bonté, vous engendrez unité, et unité reflechist son ardur en unité. Laquelle divine amour d’unité engendre en Ame Adnientie, en Ame Enfranchie, en Ame Clarifíee, substance permanable, fruiction agregable, conjunction amiable. De laquelle substance permanable la memoire a la puissance du Pere. De laquelle fruiction agregable l’entendement a la sapience du Filz. De laquelle conjunction amiable la volenté a la bonté du Saint Esperit. Laquelle bonté du Saint Esperit le conjoingt en l’amour du Pere et du Filz. Laquelle conjunction met Ame en estres sans estres, qui est Estres. Lequel Estre est le Saint Esperit mesmes, qui est amour du Pere et du Filz. Laquelle amour du Saint Esperit flue en Ame, et est espandue d’abbondance de delices d’ung don tres haultiesme, qui est donné d’une esleue et magistrale jointure du souverain Amy, qui simple se donne, et simple se fait il. Et pource se donne il simple, que il monstre qu’il n’est fors que luy, dont toute chose a estre. Et si n’est fors que luy en amour lumiere, de union, de louenge: une volenté, une amour, et une oeuvre en deux natures.

<sup>55</sup> *Espejo*, 11.

Une seule bonté, par conjunction de la force de la nuance d'amour de l'Amy de moy, dit ceste Ame qui tel est, demaine sans estanche de l'espandement de divine amour. De laquelle divine amour Divine Voulenté use en moy, por moy et sans ma tenue.

*Speculum* 115: Vna est substantia permanens, una fruitio grata seu acceptabilis, una coniunctio amicabile. Pater est substantia permanens; Filius est fruitio acceptabilis; Spiritus sanctus est coniunctio amicabile. Quae coniunctio amicabile est a substantia permanente et a fruitione acceptabili per diuinum amorem.

O Vnitas, dicit Anima diuina bonitate praeuenta, quae gignit unitatem, et unitas reflectit suum ardorem super unitatem siue in unitatem. Qui diuinus amor unitatis gignit in anima adnichilata, in anima libera, in anima clarificata substantiam permanentem, fruitionem acceptabilem et coniunctionem amicabilem. A qua substantia permanente memoria habet potentiam Patris. A qua fruitione acceptabili intellectus habet sapientiam Filii. A qua coniunctione amicabili uoluntas habet bonitatem Spiritus sancti. Quae bonitas Spiritus sancti unit eam amoris Patris et Filii. Quae unio ponit animam in esse sine esse quod est esse. Quod quidem esse est ipsemet Spiritus sanctus, qui est amor Patris et Filii. Qui amor Spiritus sancti fluit in animam, et dilatatur abundantia deliciarum dono quodam altissimo, quod datur a supersublimi quadam magistrali seu magisteriosa iunctura summi dilecti, qui simplicem se donat et simplicem unum se facit. Et ideo seipsum simplicem ostendit, quod nichil est praeter ipsum a quo omnia habent esse. Et non est nisi ipse, in amore luminis, unionis, laudis: una uoluntas, unus amor et unum opus in duabus naturis. Vna sola bonitas per coniunctionem fortitudinis unitationis amoris dilecti mei, ait haec Anima, qui talis est animae meae uel de anima mea, absque retentione expansionis diuini amoris. Quo diuino amore uoluntas diuina utitur in me pro me absque meo tenore.

*Mirouer* 138: Cest ung est, quant l'Ame est remise en celle simple Deité, qui est ung simple Estre d'espandue fruiction, en plain sauoir, sans sentement, dessus la pensee. Ce simple Estre fait parr charité en l'Ame quanque l'Ame

fait, car le vouloir est simple devene; lequel simple vouloir n'a point de fait en luy, depuis qu'il ot vaincu la necessité de deux natures, la ou vouloir fut donné pour simple estre. Et ce simple vouloir, qui est divin vouloir, met l'Ame en divine estre: plus hault ne peut nul aler, ne plus parfont analer, ne plus nulz homs estre.

*Speculum* 138: Illud unum est quando anima est resoluta in illam simplicem diuinitatem, quae est unum simplex esse expansae et dilatatae fruitionis in plano scire absque sentimento supra mentem. Illud simplex esse facit in anima ex caritate quicquid anima facit, quia uelle est simplex effectum. Quod simplex uelle nullum actum in se habet, statim quod uicit necessitatem duarum naturarum. Vnum uelle fuit datum ut simplex esset, et illud simplex uelle quod est diuinum uelle, ponit animam in diuino esse. Altius non potest ire aliquis, nec profundius descendere, nec aliquis potest esse magis nudus.

*Mirouer* 139: Et pource vous dis je, pour conclusion, se Dieu vous a donnee haulte creacion et excelente lumiere et singuliere amour, comprolissez et multipliez sans deffailance ceste creacion; car ses deux yeulx vous regardent tousdis; et se bien ce considerez et regardez, ce regart fait estre l'Ame simple. Deo gracias.

*Speculum* 139: Si Deus dedit uobis altam creationem et lumen excellens et amorem singularem, compleatis absque defectu hanc creationem. Quia tam dulciter oculis nos Deus continue respicit, et isti respectus faciunt animam simplicem.



## **El huevo, la rueda y la esfera: Hildegarda del Bingen y el juego entre las imágenes y los conceptos**

*Claudia D'Amico*

En un facsímil del Manuscrito (Ms) de Wiesbaden, cuyo original se ha perdido y que contiene la primera gran obra profética de Hildegarda, *Scivias* o *Conoce los caminos*, se encuentra una ilustración que presenta el vínculo de Hildegarda con el saber. En ella se ven lenguas de fuego cayéndole desde lo alto mientras ella escribe sobre una tablilla: Hildegarda recibe un saber al modo de visión y lo traduce en palabras. Su secretario Volmar, a su lado, la observa azorado<sup>1</sup>.

Victoria Cirlot, en varios trabajos, pero sobre todo en un libro de 2010 *La visión abierta* ha comparado las visiones de Hildegarda con las visiones interiores de los pintores surrealistas que son el punto de partida de la creación de un mundo. En ambos casos, hay un acceso a lo que Cirlot llama una “zona intermedia” en la cual se despiertan los sentidos interiores, sobre todo el ojo interior y el oído interior<sup>2</sup>. Ciertamente lo que plantea Cirlot es muy interesante pero quisiera subrayar un aspecto: el pintor surrealista traduce la imagen interior en imagen exterior, Hildegarda da, en cierto sentido, un paso más que es el de la hermenéutica de la imagen. Ciertamente lo primero que ofrece Hildegarda son imágenes pero en un segundo momento traduce esas imágenes en conceptos. Los estudios de Peter Dronke han mostrado hasta qué punto las visiones suscitan en Hildegarda una *Weltanschauung* imaginativa y espiritualmente fecunda. E insisto en el hecho de que esta fecundidad tiene

<sup>1</sup> Acerca de las ilustraciones o miniaturas que ilustran los manuscritos, puede verse Victoria Cirlot, *Vida y visiones de Hildegarda de Bingen*, Madrid, Siruela, 1997, pp. 269-273.

<sup>2</sup> Victoria Cirlot, *La visión abierta. Del mito del Grial al surrealismo*, Madrid, Siruela, 2010, pp.15-32.

que ver con la presencia en nociones que articulan sus interpretaciones ligadas a fuentes no explicitadas<sup>3</sup>.

Entre todas las visiones de Hildegarda muchas de las cuales se centran en cuestiones tropológicas y escatológicas, quisiera detenerme en algunas que atienden en especial a la conformación del cosmos.

Como sabemos, Hildegarda ha sido una observadora del mundo natural y ha tratado de revelar algunos de sus misterios y poderes que fueron puestos por escrito en muchas de sus obras no visionarias como la *Physica* o *Causae et Curae*. Pero también ha tenido múltiples visiones sobre el universo en general en las cuales ha descrito meticulosamente elementos de la naturaleza que aparecen ante sus ojos de un modo que, a su vez, debe ser interpretado.

La primera de las visiones sobre el cosmos se encuentra en la primera parte del *Scivias*. Esta visión fue inmortalizada en una de las miniaturas que ilustran el referido Ms. perdido de Wiesbaden. Comienza describiéndola de este modo:

“Después de esto vi un gran instrumento redondo y umbroso, semejante a un huevo, estrecho por arriba, ancho en su mitad y algo más ceñido en su parte inferior; por fuera rodeaba todo su contorno un brillante fuego, con una piel de tinieblas bajo él. En ese fuego había un globo de rojizas llamaradas y de tal magnitud que alumbraba todo el instrumento; por encima de él, tres teas ordenadas en hilera vertical sostenían con sus llamas el globo para que no cayera”<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Peter Dronke and E. P. M. Dronke, *Women writers of the Middle Ages: A critical study of texts from Perpetua to Marguerite Porete*. Cambridge University Press, 1984, pp. 144-201.

<sup>4</sup> *Scivias* I, 3: Post Haec, uidi maximum instrumentum rotundum et umbrosum secundum similitudinem oui, superius artum et in medio amplum ac inferius constrictum, in cuius exteriori parte per circuitum lucidus ignis fuit, quasi pellem umbrosam sub se habens. Et in igne isto erat globus rutilantis ignis tantaeque magnitudinis quod idem instrumentum totum ab eo illustrabatur, super se tres faculas sursum ordinate positas habens quae suo igne eundem globum ne laberetur

Lo que sigue es una detallada descripción de los elementos que se muestran en la imagen, el firmamento las estrellas, al ascenso y el descenso del sol y, luego, su interpretación. Son los más importantes: el huevo, símbolo inequívoco de la vida, que a veces es identificado con Dios y otras con el universo; el fuego que representa inequívocamente a Dios que abraza toda la creación; el globo que es el Hijo Unigénito que está en Dios y es una suerte de “sol de justicia” y las teas que lo sostienen, ángeles que asisten el ascenso y descenso de ese sol, representando la redención y la caída respectivamente. Continúan alusiones al firmamento, la luna, el aire, las estrellas, todas las cuales están al servicio de una concepción que es al mismo tiempo cosmológica y escatológica.

Hay en el relato de Hildegarda un fundamento que explicita en este texto por primera vez pero que será la base de toda su concepción acerca de la realidad natural: Dios que es invisible se manifiesta en lo visible. Lo temporal revela lo eterno. Y si bien no utiliza en esta descripción la palabra “teofanía” podemos afirmar que tal noción está supuesta: la creación no es otra cosa que manifestación o aparición de Dios, respecto de la cual Dios permanece fuera y al mismo tiempo dentro, vivificando todo.

En esta filosofía el fundamento teológico es el que considerara el cosmos como obra armónica del creador y, en ese sentido como una ocasión para alabarlo. En todas las ocasiones, las descripciones de Hildegarda están guiadas por la idea de orden: Dios impuso un específico ordenamiento al mundo y cuando ese ordenamiento es vulnerado, toda la naturaleza se revela produciendo un desorden que hoy podríamos llamar “ecológico”.

Como en otros temas, también en este Hildegarda es hija de su tiempo y, como en otros casos, esto no le quita originalidad a su pensamiento sino que

continebant. (Trad. esp. *Scivias o Conoce los caminos*, Madrid, Editorial Trotta, 1999) Hildegardis Bingensis, *Scivias*, edición de Adelgundis Führkötter y Angela Carlevaris (*Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, XLIII y XLIIIA*) Turnholt, Brepols, 1978.

lo enlaza con una serie de desarrollos de pensadores antiguos o contemporáneos a ella.

Resulta clásica la alusión al siglo XII como el siglo del descubrimiento de la naturaleza. Es un *locus* de los estudios medievales, hacer referencia al estudio del *quadrivium* en la escuela francesa de Chartres y la importancia en ese marco del *Timeo* como texto que ofrece un relato cosmogónico que ya había sido considerado asimilable al relato de los seis días de creación del Génesis desde hacía muchos siglos. También en la zona más cercana al mundo de Hildegarda, circulaba un texto titulado *La imagen del mundo (De imago mundi)* de Honorio Augustodinense, monje de Regensburg que, como afirma Sturlese, era un verdadero “bestseller” de la época por cuanto se registran más de trescientos códices que lo contienen. Se ha sometido a discusión si se puede hablar de toda una tendencia en los autores que florecieron en el marco del sacro imperio y que se ocuparon del mundo natural con lenguaje simbólico<sup>5</sup>. Sea que haya justificación o no para hablar de un “simbolismo germano”, lo cierto es que las exposiciones sobre la naturaleza y el cosmos en un lenguaje simbólico no es exclusivo de Hildegarda<sup>6</sup>.

Toda la descripción que en la trilogía profética hace de la naturaleza es alegórica, no científica y está ligada a lo que se llama *involucrum*: es decir, como declara Rabassó, al igual que el *Timeo* platónico, en *La imagen del mundo* y en otras obras de autores del siglo XII, los relatos de Hildegarda se cubren con “el velo de la alegoría”<sup>7</sup>.

Si bien no cita más textos que la Escritura y solo en ocasiones cita a los Padres, las lecturas que pudo haber tenido pueden ser reconstruidas, y en cuanto al *Libro de las obras divinas (Liber operum divinorum)*, última obra

<sup>5</sup> Cf. Loris Sturlese, *Storia della filosofia tedesca nel Medioevo. Dagli inizi alla fine del XII secolo*, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 1990, pp. 106-111 y 163-175.

<sup>6</sup> Cf. M.-T. d’Alverny, “Le cosmos symbolique du XIIe. Siècle”, *Archives d’histoires doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 28, 1953 pp. 31-81.

<sup>7</sup> Cf. Georgina Rabassó, “Sapientia docet me. Hildegarda de Bingen y la filosofía”, *Mediaevalia. Textos e estudos* 35, 2018: 7-50.

de la trilogía visionaria y la más rica en descripciones de este tema, a partir del estudio de la terminología utilizada por Hildegarda, es posible descubrir la presencia del *Comentario* de Calcidio al texto platónico, el *De universo* de Rábano Mauro, así como del *Periphyseon* de Escoto Eriúgena. También es posible que conociera *De natura deorum* de Cicerón y el hermético *Asclepio*. Con todo, la obra de Honorio se vuelve particularmente gravitante. Este autor además de escribir la *Clavis Physicae* que resume todo el *Periphyseon* de Eriúgena, en *De imago mundi* expone una doctrina acerca del mundo llamativamente cercana a la presentada por Hildegarda en su trilogía: el universo concebido como un huevo cósmico, en perpetuo movimiento, los cuatro elementos, la interrelación entre macrocosmos y microcosmos, además de la correspondencia entre la música del universo y la armonía del ser humano<sup>8</sup>.

Con todo, el *Timeo* de Platón merece un párrafo aparte, no solo por la gravitación que tuvo en este siglo sino porque es, en gran medida, fuente para algunas doctrinas de los pensadores que aparecen en la lista de posibles fuentes de Hildegarda. De los muchos temas que los pensadores del siglo XII recuperaron del diálogo platónico, se destacan la figura del demiurgo o hacedor, como causa activa o eficiente en la generación del mundo; el problema de la materia entendida como paciente, receptáculo o, en ocasiones, como caos primordial; los cuatro elementos a partir de los cuales todo es generado, y sobre todo la noción de alma del mundo.

La presencia de esta obra como de algunos otros textos paganos en la obra de Hildegarda, es siempre implícita. Y a diferencia de otros maestros del siglo

<sup>8</sup> Hay otra fuente posible de su conocimiento de la naturaleza mencionada por Rabassó: el contacto con un “*philosophus*” mencionado en la *Vida* que entre 1152 y 1158 que habría vivido en Rupertsberg y que habría sido para ella una importante influencia en la escritura de la *Physica*, texto en el cual describe gran cantidad de animales, plantas y minerales. La presencia del “filósofo” pudo haber puesto a Hildegarda en contacto con las diversas doctrinas sobre la constitución del universo que pululaban en la época y quizá esta información maduró en ella más tarde en el momento de la redacción del *Liber divinorum operum*.

XII que desmenuzan el texto platónico, lo glosan, lo comentan y lo consideran clave para su propia labor como intelectuales y docentes, Hildegarda no pretende asimilarlo a su propio pensamiento sino solo tomar los elementos que le sirven para lo que quiere afirmar. En ningún caso Hildegarda admite una visión pagana del universo, ni la procedente de Platón ni de otros textos que parece conocer, como los procedentes de la tradición hermética. De hecho, afirma haber escuchado lo que “Mercurio y otros filósofos” dijeron acerca de los planetas, pero se niega a usar los nombres que ellos le dieron. Aunque refiera haberlos rechazado por no proceder de la sabiduría divina sino del Maligno, con todo subrayamos el hecho de que confiesa conocerlos: “Aprendí mucho de Mercurio y de otros filósofos”, afirma en el *Liber vitae meritorum*<sup>9</sup>. Resulta innegable que recurrió a ellos en busca de imágenes: tanto en *Scivias* como en el *Libro de las obras divinas* es posible advertir elementos procedentes de la tradición platónica y de la tradición hermética devenidos en imágenes visionarias que revelan la constitución del mundo y su relación con Dios: el huevo primordial, la rueda, la esfera, el orden de los planetas, entre otras.

Precisamente, en la segunda visión de la primera parte del *Libro de las obras divinas*, Hildegarda presentará la célebre imagen de la rueda en cuyo centro aparece el ser humano, recordando el famoso diseño que siglos después realizará Leonardo da Vinci. La imagen fue inmortalizada en una ilustración que aparece en un manuscrito conservado hoy en la Biblioteca estatal del Lucca.

“Y en medio de aquella rueda apareció la imagen de un hombre cuyo vértice (o cabeza) arriba y las plantas (de los pies) abajo alcanzaron el círculo antedicho como un aire fuerte, blanco y brillante”<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Cf. LVM V, 6.

<sup>10</sup> LOD I, 2, 1: “in medio quoque rotae istius imago hominis apparebat, cuius vertex superius et plantae subterius ad praefatum circulum, velut fortis et albi lucidique aeris pertingebant” (trad. propia). Hildegardis Bigensis, *Liber Divinorum Operum*, A. Derolez et P. Dronke (eds.), *Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis*, XCII, Turnholt, Brepols, 1996.

La imagen de la rueda ciertamente está asociada con ciertas notas que solo pueden atribuirse a la divinidad: indivisibilidad, coincidencia de principio y fin, eternidad. Nuevamente esta imagen representa un Dios que, como el fuego en la visión de *Scivias*, lo rodea todo.

“En efecto, la divinidad en su presciencia y en su obra es como un todo, y de ninguna manera dividida, ya que no tiene principio ni fin, ni puede ser comprendida por nada, porque es sin tiempo. Y así como el círculo comprende las cosas que en él están escondidas, así la santa divinidad comprende y supera infinitamente a todas las cosas, porque en su poder nadie podría dividirlo, ni vencerlo, ni acabar con él”<sup>11</sup>.

La misma Hildegarda vincula esta visión a aquella del huevo presentada en *Scivias* y, en cierto sentido, la presenta como superadora. La rueda no solo representa la eternidad e indivisibilidad divinas sino también la acción de girar. El movimiento circular que mantiene en equilibrio los elementos del universo. Sin embargo, rápidamente esta imagen también es puesta en cuestión por Hildegarda y reemplazada por la de la esfera que gira sobre sí misma y es completa.

“Pero la imagen en forma de huevo que se te manifestó en tus visiones anteriores apareció así porque aquella analogía te permitía entender mejor la distinción de los elementos del mundo. La estructura múltiple del huevo se asemeja a la multiplicidad de las divisiones del mundo. En ambos casos distinguimos elementos diferentes. La rueda se refiere exclusivamente a la acción de girar, al exacto equilibrio de los elementos dentro del mundo. Pero en realidad ninguna de estas dos imágenes tiene una semejanza completa con la figura de este mundo,

<sup>11</sup> LOD I, 2, 2: “Divinitas etenim in praescientia et in opere suo velut tota integra est, et nullo modo divisa, quoniam nec initium nec finem habet, nec ab ullo comprehendit potest, quia sine tempore est. Et sicut circulus ea, quae intra ipsum latent, comprehendit, ita sancta divinitas infinite omnia comprehendit et superexcellit, quia ipsam in potentia sua nullus dividere, nec superare, nec ad finem perducere potuit”.

porque, siendo este en todas sus partes completo, redondo y que gira sobre sí mismo, solo una esfera completa y giratoria imitaría la forma del mundo”<sup>12</sup>.

La imagen de la esfera es bastante frecuente en este siglo y, en la mayoría de los casos, simboliza a Dios quien por su suficiencia y completitud asemeja al volumen de una esfera, sin partes y que no carece de nada. Tal es la representación que nos ofrece de Dios en más de una definición el pseudo-hermético *Libro de los 24 filósofos*. Hildegarda, adelanta aquí un desplazamiento, que veremos siglos más adelante: en su visión, la esfera no es Dios sino el universo que puede ser comprendido como una unidad y si bien está compuesto de partes, es uno en cuanto reúne todo lo plural. Con todo, Hildegarda advierte que la esfera es difícil de figurar y hay aquí algo interesante: en definitiva, no solo Dios es no-figurable, el universo tampoco lo es y las imágenes en ambos casos son meramente indicativas: son un camino de conocimiento simbólico que no renuncia al fondo de incognoscibilidad de Dios y de su manifestación. Por fin, después de interpretar cada uno de los círculos que componen la rueda –que, en realidad, debe ser pensada como una esfera–, aparece en el centro la imagen del ser humano que, con sus extremidades extendidas, alcanzando lo más bajo y lo más alto del círculo, otorgándole así una centralidad inusitada como una suerte de microcosmos contenido en el macrocosmos. La creación toda tiene un destinatario. El ser humano ocupa el centro de escena y no solo porque su naturaleza reúne todas las fuerzas que componen el cosmos, sino porque Hildegarda considera que toda la creación culmina en esta privilegiada

<sup>12</sup> LOD I, 2, 3: “Sed quod supradictum instrumentum in prioribus visionibus tuis in figura ovi denotatum est hoc ostendit, quid distinctio elementorum in eadem similitudine solummodo significatur, quoniam mundo elementis distincto discretiva forma ovi similitudini distinctionis ipsius, qua elementis distinctus est, aliquantum assimilatur; hic autem in rota circuitio et recia mensura eorundem elementorum tantum ostenditur, cum neutrum ipsorum similitudinem figurae mundi per omnia teneat, quoniam illa undique integra, rotunda, et volubili existente globus aliquis qui integer et volubilis existit, formam ipsius in omni parte potius imitatur”.

creatura. Podemos considerar como un texto complementario, una carta que Hildegarda dirige a la monja Elisabeth en la que afirma:

“el ser humano es un recipiente que Dios hizo para sí y lo imbuyó de su espíritu, para perfeccionar en él su obra, pues Dios no obra como el hombre, sino que todo se hizo a su mandato. Aparecieron las hierbas, los bosques y los árboles. Luego salieron a su servicio el sol, la luna y las estrellas, y las aguas arrastraron a peces y pájaros. Se alzaron los animales salvajes y el ganado para servir al hombre, tal y como Dios dispuso. Sólo el hombre no le reconoció...”<sup>13</sup>.

Obviamente que esta falta de reconocimiento resulta en el pecado original que conduce a la humanidad a su perdición y al mismo tiempo a su necesidad de redención. Con todo, en el pensamiento de Hildegarda esta tradicional doctrina tiene un plus: el pecado del ser humano produjo el desorden de los elementos.

Al ocupar el centro de la creación el hombre debía controlar los elementos y velar porque sus propias acciones no afecten su equilibrio natural. Hildegarda sostiene que no solo las acciones hostiles contra la naturaleza provocan el desequilibrio sino también las guerras, las envidias, todo lo que podríamos considerar solo propio del mundo humano afecta sin embargo al resto de lo creado y que están representados por los vientos que surcan la imagen.

<sup>13</sup> Ep. CCIR: Hildegardis ad Elisabeth Monialem: “Homo est uas quod Deus sibimetipsi edificauit et quod sua inspiratione imbuit, ita quod opera sua in illo perficeret, quia Deus non operatur ut horno, sed in iussione precepti eius omnia perfecta sunt. Herbe, ligna et arbores apparuerunt, sol quoque, luna et sfolle in sua ministracione processerunt et aque pisces ac uolatilia produxerunt, peccata quoque ac bestie surrexerunt, que omnia ministrant homini sicut Deus ea posuit. Solus autem homo illum non cognouit”. Hildegardis Bingensis, *Epistolarium*, 2: XCI–CCLr, ed. L. Van Acker. (*Corpus Christianorum, Continuatio Mediaeualis*, 91A.) Turnhout, Brepols, 1993.

Así configura una curiosa noción de creación, afirma que todo está en Dios como en sombra. En esa sombra, la Sabiduría divina mide todas las cosas para que aparezcan con una justa proporción. Un artesano que moldea un material a partir de las formas que obran como paradigmas. Pero eso no completa la esfera, resta la referencia a su ingrediente más significativos: lo que llama en ocasiones fuerza vital (*viriditas*) o bien fuerza ígnea (*igneae vis*). Si algo caracteriza al universo de Hildegarda es su vitalidad.

Muchas investigadoras, han hecho de este concepto, y con razón, la clave de lectura del texto<sup>14</sup>. Esta noción nos obliga a volver al *Timeo* y a una de sus nociones más relevantes, la de alma del mundo. Han sido estudiadas exhaustivamente las interpretaciones de este término en el siglo XII. Más allá de algunas diferencias se verifican muchos elementos comunes que pueden resumirse como siguen. El alma del mundo es un elemento vivificador del universo entero y en cuanto tal lo conserva, coadyuva a la propagación de las especies, y además es el principio de movimiento del cielo y los planetas. Muchos pensadores han atribuido todas estas características de la naturaleza a la presencia de la misma divinidad en una de sus personas trinitarias, el Espíritu Santo. Hildegarda se inscribe en esta línea de interpretación. Pone en boca de la divinidad:

“Yo soy la energía suprema y abrasadora, Yo soy quien ha encendido la chispa de todos los seres vivientes, nada mortal mana de Mí, y juzgo todas las cosas. Con mis alas superiores vuelo sobre el círculo de la tierra y al cubrirlo con mi sabiduría lo ordeno rectamente. También la vida abrasadora de la sustancia divina, arde sobre la belleza de los campos, reluce en las aguas y arde en el sol, en la luna y en las estrellas, y con el hálito celestial suscito la vida en todos los seres, vivificándolos con la vida invisible que todo lo sustenta. En efecto, el hálito vive en el

<sup>14</sup> Cf. por ej., M. Pereira, “*Igneae vis*. Lo Spirito nel *Liber divinorum operum* di Ildegarda di Bingen”, *Adorare caelestia, gubernare terrena. Atti del Colloquio Internazionale in onore di Paolo Lucentini (Napoli, 6-7 Novembre 2007)*, Arfé, Caiazzo, Sannino, pp. 261-282.

verde del bosque y en las flores, las aguas fluyen como si estuvieran vivas y también el sol vive por su luz y, cuando la luna declina, resurge la luz del sol a una nueva vida, y también las estrellas resplandecen con su claridad como si estuvieran vivas”<sup>15</sup>.

Las más hermosas líneas de Hildegarda están dedicadas a esta fuerza vital invisible que lo impregna todo y hace que las creaturas sean consideradas como “chispas divinas”.

Así lo dice una y otra vez:

“Entonces Dios colocó el soporte en el taburete de su trono, y tiene un círculo que lo rodea, a semejanza del poder de Dios, que no tiene principio ni fin, tal como nadie puede mirar hacia donde gira la rueda, si comienza o termina. Porque el trono de Dios es su eternidad, en el que solo Él se sienta, y todos los seres vivientes son las chispas de su resplandor radiante, como los rayos proceden del sol”<sup>16</sup>.

Dios mismo es el fuego de donde brotan las chispas que solo quedan encendidas mientras el fuego siga ardiendo en ellas. Dios brilla en la belleza de todo ente natural y el ser humano puede y debe extraer de la naturaleza sus

<sup>15</sup> LDO I, 1, 2: “Ego summa et ignea vis, quae omnes viventes scintillas accendi, et nulla mortalia efflavi; sed illa diiudicio ut sunt, circumeuntem circulum cum superioribus pennis meis, id est cum sapientia circumvolans, recte ipsum ordinavi. Sed et ego ígnea vita substantiae divinitatis super pulchritudinem agrorum flammo, et in aquis luceo, atque in sole, luna castellis ardeo, et cum aéreo vento quadam invisibilia vita, quae cuncta sustinet, vitaliter omnia suscito. Aer enim in viriditate et in floribus vivit, aquae fluunt, quasi vivunt; sol etiam in lumine sue vivit, et cum lunat ad defectum venerit a lumine solis accenditur; ut quasi denuo vivat; stellae quoque in lumine suo velut vivendo clarescunt”.

<sup>16</sup> LDO I, 4, 11. “Firmamentum itaque deus in scabellum throni sui posuit, illudque circumeuntem circulum habet, in similitudine potentiae dei, quae nec initium, nec finem habet, quemadmodum nullus intueri potest, ubi circuiens rota incipiat, vel finiatur. thronus etenim dei aeternitat ipsius est, in qua solus sedet, omnesque viventes scintillae radi splendoris eius sunt, velut radii solis ab ipso procedunt”.

beneficios, para la vida y para su curación, pero sobre todo debe mantener el orden.

Precisamente la idea de redención tiene que ver en Hildegarda con la restauración del orden quebrado. El retorno a la virtud es al mismo tiempo el retorno al equilibrio natural, prefigurando entonces una suerte de edén recuperado en el cual el orden permanecerá inmutable y se prolongará sin fin. El destino final para Hildegarda no está representado por una especie de conflagración universal donde todo vuelve a ser uno con el mismo Dios, sino más bien como un universo donde las fuerzas de la naturaleza permanecen en su estado originario, según el orden que les fue conferido por la sabiduría divina y brillando con el fulgor vital que les es propio. Tal como dice en *Scivias*:

“ya no abrasará el fuego y cual alborada brillará; el aire, sin rebullir, diáfano resplandecerá; no se embravecerán ni desbordarán las aguas, que permanecerán cristalinas y serenas; y la tierra, sin temblores ni quebradas, será firme y rasa: todo entrará en una inmensa calma y belleza. Y el sol, la luna y las estrellas rutilarán en el firmamento con gran claridad y extraordinario fulgor como piedras preciosas engastadas en oro, y ya no se desplazarán más a lo largo de sus trayectorias para separar el día y la noche”<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> *Scivias*, III, 12, 15: “Nam ignis sine feruore tunc ut aurora rutilat, et aer absque spissitudine purissimus fulget, et aqua sine impetu effusionis et submersionis perspicua et lenis stat, et terra absque omni fragilitate et tortitudine fortissima et planissima apparet, his omnibus in magnam tranquillitatem ac pulchritudinem translatis. Sed et sol et luna ac stellae, uelut pretiosissimi lapides in auro, ita etiam in firmamento multa claritate et maximo fulgore rutilant, nec ultra inquietudinem circumuolutionis suae diem et noctem ad discernendum habent”.

## In-mediación y traducción en el discurso visionario de Hildegard von Bingen

Laura Sandoval

### Introducción

En este trabajo se abordarán algunas consideraciones acerca de la imagen, lo imaginario y lo visual en la actividad profética de la actividad mística visionaria de Hildegard von Bingen (1098-1179). A partir del análisis de elementos estéticos y nocionales presentes en dos miniaturas del *Scivias* (en el *protestificatio* y la primera visión) en relación a la narrativa textual y a la glosa de la autora –en tanto remediación y traducción–, se expondrán algunos vínculos conceptuales entre la utilización de recursos visuales y la hermenéutica exegética y simbólica en el multimedial discurso visionario.

Hildegard<sup>1</sup> fue una abadesa que tuvo suma influencia en la política de su época. Vivió entre 1098 y 1179, época de muchísima actividad intelectual, cambios y revueltas políticas<sup>2</sup>. Entre otros acontecimientos, se llevaron a cabo las primeras cruzadas y fue contexto de disputas entre el poder político y religioso, así como de auge de crecimiento y expansión de las ciudades que propiciaron un contexto intelectual urbano de ferviente actividad. En relación a lo anterior, cabe mencionar la importancia que tuvo la introducción de

<sup>1</sup> Hildegarda von Bingen (1098-1179) actualmente es ampliamente reconocida fuera del ámbito de los estudios medievales por haber sido una prolifera mujer del siglo XII, ya que su despliegue intelectual y creativo trascendió su labor como religiosa. Además de reconocer su tarea dedicada a comprender y transmitir los saberes de la fe cristiana y su actividad como consejera política, desde distintas disciplinas se reconoce y valora su trabajo en ciencias naturales, medicina, filosofía, psicología, ecología, música, literatura y artes visuales. Cf. Azucena Fraboschi, *Scivias de Hildegarda de Bingen: Primera Parte, Lectura y comentario al modo de una lectio medievalis*. Buenos Aires, Miño y Dávila, 2017.

<sup>2</sup> Sobre el contexto del siglo XII: Cf. Rafael Ramón Guerrero, *Historia de la filosofía medieval*. Madrid, Akal, 2002.

nuevos textos (de ciencias naturales, matemática, medicina, astronomía, entre otros) que generaron posteriormente la división de saberes y especificidades disciplinares. En ese sentido, es importante la nueva consideración sobre la naturaleza, ahora entendida no solamente como una alegoría de las manifestaciones divinas, es decir, como teofanías, sino cual cosmos o universo regido por leyes ordenadas, de donde devienen las nociones filosófico-teológicas de macro y microcosmos, las cuales entienden por analogía que las personas humanas son individuos que reproducen el orden natural a menor escala. Asimismo, estas nociones presuponen que el “contenido” de los universos (macro y micro) es posible de ser inteligido, por lo tanto, se entiende como posible llegar a la comprensión de las causas que producen los fenómenos.

En primer lugar, considero necesario aclarar a qué me refiero con la categoría de “mística” en el contexto medieval. En ese sentido, me remito a la conceptualización que realiza Martín Heidegger<sup>3</sup> sobre mística medieval, quien concibe la mística como una “forma de expresión de la experiencia vivencial religiosa”<sup>4</sup>, “como forma de vivencia, pero y, sobre todo, como teoría y doctrina de esta última y, a la vez, como interpretación metafísica y explicación en orden a ella”<sup>5</sup>. Desde esta perspectiva, la mística puede entenderse como una actividad hermenéutica que mediante un discurso subjetivo (o una expresión subjetiva que toma forma de discurso) intenta recrear una experiencia o vivencia de carácter metafísico, a la vez que, posteriormente, la persona que tuvo la experiencia (por medio de una imaginación motivada sensiblemente) intenta explicar y explicitar esa experiencia realizando una teorización, donde se valora metafísica, moral, y simbólicamente el primer discurso experiencial.

<sup>3</sup> Martin Heidegger, *Estudios sobre mística medieval*. México, FCE, 2018.

<sup>4</sup> Heidegger, (ob. cit. p. 162)

<sup>5</sup> Heidegger, (ob. cit. p. 159).

## **El visionario *Scivias***

La primera obra visionaria de Hildegard, titulada *Scivias*, acrónimo de *Scito vias Domini* (Conoce los caminos del Señor) comienza con el *Protestificatio*, proemio que justifica el conjunto de visiones como textos revelados que, además, cumple la función de establecer un marco referencial que guía la comprensión de los textos siguientes.

A su vez, posterior a la descripción de cada visión, Hildegard presenta una exégesis glosada frase a frase de cada visión. Cada explicación pone de manifiesto la actividad metatextual, autorreflexiva y didáctica, donde, de manera consciente y voluntaria, Hildegard explica el contenido semántico (visual y textual) metafísico de las visiones, así como el significado simbólico adjudicado a cada elemento descripto, es decir, la autora realiza una traducción de cada visión que tuvo, que le permite racionalizar el contenido simbólico para el contexto cristiano medieval. Además, las descripciones exhaustivas de las narraciones visionarias generan un efecto eufórico que subsume lo textual al carácter visual.

### **La imagen del *Protestificatio***

“[...] vino del cielo abierto una luz ígnea, que se derramó como una llama en todo mi cerebro, en todo mi corazón y en todo mi pecho. [...] y de pronto comprendí el sentido de los libros, de los salterios, de los evangelios y de otros volúmenes católicos tanto del antiguo como del nuevo testamento, aun sin conocer la explicación de cada una de las palabras del texto. (*Scivias, Protestificatio*)<sup>6</sup>.

En primer lugar, de este fragmento se pueden inferir cuatro niveles de mediación en que va penetrando la visión. Estos son: 1) la luz (representada por la llama); 2) el cuerpo (cerebro, corazón y pecho); 3) el sentido (libros,

<sup>6</sup> Traducción de Fabroschi, *Scivias I*, 1, de Hildegarda de Bingen: análisis y comentario al modo de una *lectio medievalis* en *Stylos*, 2004, p. 13.

texto sacro) y 4) la operación hermenéutica posterior, ya que afirma que aún no conoce la explicación de estas palabras.

En los manuscritos que se conservan esta obra, en el primer folio junto al testimonio, una miniatura (*Ilustración 1*) representa a Hildegard vestida con el atuendo benedictino (el hábito negro y el manto escapulario), en el interior de un edificio mientras “es observada atentamente por un monje que, transgrediendo los marcos arquitectónicos, se introduce en el espacio visionario”<sup>7</sup>, que puede entenderse como la figura del testigo (que alude al monje Volmar, maestro y luego secretario de Hildegard) que trasciende los límites de los marcos del espacio arquitectónico y se introduce en el espacio visionario.



Ilustración 1. *Protestificatio* en *Scivias*, Fol. 1, Facsímil de Eibingen del códice de Rupertberg.

<sup>7</sup> Victoria Cirlot, “La ciudad celeste de Hildegard von Bingen”, *Anuario de Estudios Medievales*, 2014, pp. 475-513, .477.

La composición visual está dividida en tres planos. En el espacio central – más amplio– donde se posiciona la figura de Hildegard transcurre la acción representada en la escena, la revelación, la escritura, el testigo. La imagen ilustra a Hildegard sentada, escribiendo sobre una tablilla de cera mientras recibe la revelación divina, representada por llamas o lenguas de fuego que penetran en su cuerpo iniciando por la cabeza. Simbólicamente esta llama de fuego remite a dos sucesos extraordinarios: por un lado, recibir del Dios cristiano el conocimiento revelado; por otro, la consideración de la escritura como una actividad y práctica profética. En ese sentido, se puede interpretar la representación de una doble mediación: en primer lugar, las llamas como portadoras y transmisoras del conocimiento divino revelado y, en segundo lugar, la mediación de la escritura que transmite el contenido semántico de esa revelación. De esa manera, la imagen de la miniatura representa ese juego de mediaciones y traducciones.

Victoria Cirlot<sup>8</sup> llama la atención sobre el uso del retrato en la imagen que inicia el libro. Este recurso al comienzo de la obra no solamente justifica y legitima la actividad de la escritura femenina y la escritura visionaria y profética en sí, sino que, además, enfatiza y evidencia el lugar de la autoría. Esta cuestión es paradójica, ya que Hildegard se describe a sí misma como medio o transmisora pasiva de un saber revelado que le precede, pero a la vez legitima su autoría (la obra inicia con un retrato donde se la muestra en acto). En este contexto, la autoría implica, en palabras de Cirlot ser “quien tuvo la experiencia visionaria, el elegido de Dios para mostrarle el reino de las visiones y el encargado de difundirlas a los que leen su libro y contemplan las imágenes miniadas” (ob.cit. p. 120). Es decir, ser transmisora no significa estar en una condición o lugar de pasividad, en consecuencia, la autoría es concebida como una actividad con agencia hermenéutica propia sobre un saber sobrenatural –secreto, místico– que le es revelado.

Además, el crédito por la autoría de las imágenes también es reconocido a

<sup>8</sup> Victoria Cirlot, “Hildegard von Bingen y Juan de Patmos: la experiencia visionaria en el siglo XII”, *Revista Chilena de Literatura*, 2003, pp. 109-129.

Hildegard. Tradicionalmente los estudios sobre el imaginario de Hildegard consideran que las miniaturas se realizaron en su *scriptorium* siguiendo sus instrucciones (Ibíd.), aunque investigaciones más recientes sostienen que fue Hildegard quien bocetó los diseños para las imágenes miniadas<sup>9</sup>.

Asimismo, se entiende que la representación visual de Hildegard con los ojos abiertos refiere a la descripción que ella realiza sobre su experiencia visionaria en estado de vigilia y en dominio de los sentidos, donde es atravesada por el conocimiento divino que penetra en su mente y su cuerpo, lo cual le permite racionalizar, traducir y transmitir lo vivido. A diferencia de la narración tradicional de las experiencias místicas, la visión en Hildegard no se produce en un estado de alteración de los sentidos ni de éxtasis, sino en estados de conciencia.

“Las visiones que contemplé, nunca las percibí ni durante el sueño, ni en el reposo, ni en el delirio. Ni con los ojos de mi cuerpo, ni con los oídos del hombre exterior, ni en lugares apartados. Sino que las he recibido despierta, absorta con la mente pura, con los ojos y oídos del hombre interior, en espacios abiertos, según quiso la voluntad de Dios”.  
(*Scivias, Protestificatio*)

## **Los ojos, la mirada y la visión**

Múltiples ojos y luz cegadora:

<sup>9</sup> Peter Dronke, “Las invenciones de Hildegarda de Bingen: lenguaje y poesía”, *Duoda Revista d’Estudis Feministes*, 2009, N. 17, pp.33-60.



Ilustración 2. *El ser resplandeciente* en *Scivias*, I, 1.

La miniatura “Dios, el Señor” (Ilustración 2), muestra la primera visión de la primera parte del *Scivias*, libro que trata sobre el vínculo entre los dos espacios ontológicos de realidad, el macro y el microcosmos, Dios y el mundo creado.

Sobre un fondo azul estrellado, se ilustran dos figuras que parecen estar en condiciones opuestas. Sobre el ángulo inferior derecho, una figura de contorno humano texturada con múltiples ojos contrasta con la figura contigua que representa una persona con la cabeza absorbida por la luz divina que desciende.

“[...] Y ante Él, al pie de la montaña, se alzaba una imagen llena de ojos por todos lados, en la que yo no podía discernir forma humana alguna a causa de dichos ojos; delante de esta había otra imagen niña, vestida con una túnica descolorida, pero con calzado blanco sobre cuya

cabeza descendía –desde el Ser que estaba sentado sobre la montaña– una claridad tan grande que yo no podía ver su rostro”. (*Scivias*, I, 1)<sup>10</sup>.

Se pueden identificar varias figuras metarreferenciales que remiten a un campo semántico de visión. En primer lugar, los ojos refieren a la comprensión intelectual, la visión espiritual del alma. Sin embargo, los ojos son múltiples y situados en distintos espacios, por lo que también se vinculan a la idea de vigilancia del exterior, el control, la multiplicidad de lo creado, etc. Las paradojas de la luz cegadora, la claridad que no permite ver, referencias claras a nociones de teología negativa, remiten al enfrentarse con la mirada y el conocimiento a ese ser sobrenatural. En ese sentido, resulta muy valioso llevar a cabo una lectura de las glosas que realizó Hildegard.

“Y ante él, al pie de la montaña, se alzaba una imagen llena de ojos por todos lados: se trata del Temor de Dios, "que se alza humilde en la presencia del Señor contemplando el Reino de Dios, y rodeado por la claridad de la intención buena y manifiesta entre los hombres su celo y su solidez”<sup>11</sup> (ob. cit).

En consecuencia, esta glosa se puede vincular a un sermón de Bernardo de Claraval que refiere al “temor de dios” como el don que “escudriña la conciencia”<sup>12</sup>. Asimismo, se puede asociar la figura de “temor de dios” con “la propia facultad visionaria o con la imaginación creadora”<sup>13</sup>.

“En la que yo no podía discernir forma humana alguna a causa de dichos ojos: porque ‘la agudísima y penetrante mirada de la imagen hace imposible todo olvido de la justicia de Dios’, olvido que, a menudo, los hombres experimentan, por fastidio o por hastío, de manera tal que el mortal intento, en su debilidad, no puede abrir brecha alguna en la atenta vigilia”.

<sup>10</sup> Traducción de Fabroschi, (ob. cit. 2004).

<sup>11</sup> *Ibíd.*

<sup>12</sup> *Ibíd.*

<sup>13</sup> Cirlot, 2003, p.118

“Delante de esta había otra imagen niña, vestida con una túnica descolorida, pero con calzado blanco: los pobres de espíritu siguen al Temor de Dios en su humildad, porque no les atrae el encumbramiento ni la jactancia, sino la simplicidad y la sobriedad, ‘y atribuyendo no a sí mismos sino a Dios –como en el pálido temor de la sumisión– sus obras buenas [y justas], ropaje de descolorida túnica, fielmente siguen los claros pasos del Hijo de Dios”.

Tradicionalmente, la figura de los ojos es asociada a la visión intelectual y la comprensión. Igualmente, se pueden reconocer algunos intertextos evidentes en las imágenes de los seres llenos de ojos, de los textos bíblicos proféticos de *Ezequiel* 1:18<sup>14</sup> (donde Ezequiel ve a Dios en una visión,) y de *Apocalipsis* 4:6-8<sup>15</sup> vinculada a la concepción de conocimiento e intelecto divino y la noción de Dios como Luz y fuente de sabiduría y verdad. En este sentido, la imagen “Pobreza de espíritu” de la niña que se representa sin cabeza ni rostro (que refiere a Mateo, 5:3 “Bienaventurados los pobres en espíritu, porque de ellos es el reino de los cielos”<sup>16</sup>) muestra la imposibilidad de mirar de frente hacia la luz (como Dios-conocimiento-verdad), la paradoja platónica del encandilamiento, esa resplandescencia que impide discernir las formas puras, que también remite a la mística dionisiaca-eriugeniana.

Asimismo, se puede interpretar que ambas imágenes (Temor de Dios y Pobreza de espíritu) pueden estar asociadas con dos sentimientos interiores de

<sup>14</sup> *Ezequiel* 1:18 “Y sus aros eran altos y espantosos, y llenos de ojos alrededor en las cuatro”. *Biblia*, Reina Valera, 1960.

<sup>15</sup> *Apocalipsis*, 4:6: “Y delante del trono había como un mar de vidrio semejante al cristal; y junto al trono, y alrededor del trono, cuatro seres vivientes llenos de ojos delante y detrás.”; *Ap.* 4:8 “Y los cuatro seres vivientes tenían cada uno seis alas, y alrededor y por dentro estaban llenos de ojos; y no cesaban día y noche de decir: Santo, santo, santo es el Señor Dios Todopoderoso, el que era, el que es, y el que ha de venir”. *Biblia*, ob. cit.

<sup>16</sup> En *Biblia*, ob. Cit.

la propia Hildegard<sup>17</sup>. En la primera, el temor entendido como vigilancia de sí misma y de todas sus expresiones como visionaria y en Pobreza de espíritu se refleja la humildad y el abandono de sí, como valores asociados a la figura de la pobreza cristiana.

“Sobre cuya cabeza descendía –desde el ser que estaba sentado sobre la montaña– una claridad tan grande que yo no podía ver su rostro: porque la claridad de la visitación divina es tan grande que la débil mirada mortal no puede penetrarla. No puede el hombre comprender el designio divino cuando ve que ‘también Él’, quien posee las riquezas celestiales, se sometió humildemente a la pobreza”<sup>18</sup>.

Para concluir, podemos señalar la comprensión simbiótica de la visión, donde lo visual es una expresión más de todo el complejo discurso visionario. La visión, simbólicamente, está representada por varias figuras e ideas que semánticamente remiten todas a una misma constelación semántica derivada de luz: visión, imagen, imaginación, resplandor, ojos, ceguera, iluminación, revelación.

En ese sentido, el acto de ver y lo visto no aluden solamente a lo percibido visualmente sino a una experiencia trascendental de obtención de conocimiento por medio de una expresión mediada por una comprensión alegórica. Asimismo, las ideas de ‘ver’ y ‘conocer’ están intrínsecamente vinculadas, ya que, en la visión mística, el acto de ver implica el conocer, pero no como conocimiento únicamente teórico, separado –como se valida dentro de los contextos platónicos– sino que la experiencia visionaria, si bien supone una verdad transmitida de manera inmediata (entendida sin mediación del intelecto divino al intelecto humano), en este caso se manifiesta primero **en** y desde lo sensible. Es decir, la visión se manifiesta por los sentidos, en el cuerpo y es expresada primero de manera efrástica en un recorrido de

<sup>17</sup> Victoria Cirlot, *Hildegard von Bingen y la tradición visionaria de Occidente*. Barcelona, Herder, 2012.

<sup>18</sup> *Ibíd.*

imaginario simbólico que luego es interpretada intelectualmente, por medio primero de la descripción que intenta captarla, luego por una glosa, a modo de *translatio*, de traducción y mediación que intenta explicarla desde el marco de la doctrina cristiana. Entonces, la visión puede comprenderse como una forma de decodificación de un sentido que permanece oculto pero, paradójicamente, permanecería oculto en las distintas imágenes devenidas de una experiencia sinestésica que necesita de una actitud hermenéutica para poder ser comprendido. Sin embargo, esta comprensión no podría realizarse cabalmente, ya que el secreto, lo oculto o lo místico es necesario (es decir, no puede no producirse de esta manera) tanto para justificar la actividad visionaria como para legitimar la doctrina cristiana, que implícitamente crea y presupone las nociones de comunicación y mediación.



**El unicornio y la mujer virginal. Importancia y centralidad en expresiones artísticas. Simbolismo e iconografía en los tapices: La dama y el unicornio. Lo puro y lo mítico.**

*Carina Briggs*

**Estudio de la mujer en el periodo medieval y el encuentro de los tapices**

Inspirada por el Seminario: La mujer y el arte, siglos XII -XVI en 2019, ofrecido por la Dra. Susana Violante en la UNMDP, me surgieron algunas preguntas que vertebrarán esta primera comunicación.

El presente trabajo brinda un primer acercamiento con preguntas y un principio de respuestas que seguirán en futuros trabajos.

¿Por qué investigar los tapices de “La dama y el unicornio” que hoy se encuentran en el museo de Cluny?

Dado el interés de mostrar la importancia y centralidad en expresiones artísticas vemos que en los tapices esto se cumple a simple vista: la mujer está en el centro de cada pieza.

Dichos tapices sintetizan e inspiran las preguntas que vinculan el mito del unicornio y la mujer virginal. Al hacerlo de manera explícita, por tener una gran cantidad de trabajos interpretativos publicados insta a una nueva reflexión.

Mi aporte en este caso tiene un pequeño recorrido de fuentes posibles e interpretaciones, algunas reflexiones al respecto con nuevas preguntas que surgen a partir de estoy que continuarán en la investigación futura. En este trabajo en particular, mencionaré solo algunos detalles presentando algunos problemas que orientan mi investigación pero que en este no desarrollaré en profundidad.

## **La dama y el unicornio, el problema del nombre de la colección y de cada tapiz**

¿Por qué es importante poder preguntarse en este caso, por qué se llaman así?

Estamos fuera del contexto medieval en cada uno de estos análisis. Por eso se hace imperativo ver cuáles son las documentaciones con las que nos damos cuenta de que la información que compartimos tiene un sustento más allá del argumentativo.

¿Por qué nos interesa revisar las fuentes?

Se dicen cosas del periodo medieval que luego cuesta encontrar el origen. A pesar de la falta de información de sus fuentes, el conocimiento se convierte en material de manual y en algunos casos en documentos de divulgación. En consecuencia, el periodo medieval ha tenido declaraciones de certeza fijadas y repetidas sin un nuevo análisis formando así un canon sobre estos momentos. La historia de este periodo posee una variedad de conocimiento que ha inspirado e influido presente por la concatenación de sus hechos como el resto de los periodos. En este sentido reconocemos la necesidad de revisar los datos del periodo y reflexionar sobre ellos.

### **Primeros datos para la investigación**

Los tapices se encuentran en el museo de Cluny y el mismo cuenta con una página web que muestra los tapices y realiza una descripción de dicha colección. Al llegar al final de esta, busco la fuente que documente la información proporcionada, sin embargo, no hay una firma que de testimonio de autoría y por ende se dificulta reconocer cual es la o las personas que han investigado y quien o quienes proponen y dan título a la obra. Dada la información que sí se proporciona nos dice que: “el tapiz de ‘La dama y el unicornio’ fue adquirido en 1882” sin título y por la heráldica suponía un

pedido de la familia Le Viste: “Acompañada por un león, lleva, en todas las escenas, el escudo de armas de la familia Le Viste”<sup>1</sup>.

Los registros de la familia Le Viste<sup>2</sup> que he encontrado están incompletos respecto a la razón del pedido de los tapices y de la pertenencia directa de alguno de los integrantes de la familia. Sin embargo, en la web se suman al supuesto de que la colección haya permanecido en un pasado a la familia respaldado por una nota de Wikipedia. La documentación de Wikipedia está en distintos idiomas por lo cual en un futuro trabajo comentaré acerca de estas fuentes, de las cuales he hecho una lectura, pero no encuentro en ellas la documentación para la pertenencia de los tapices a la familia.

Es cierto que el museo no tiene la responsabilidad de dar información académica ni proporcionar fuentes y de hecho en una sección de la web aclara que la información brindada puede tener errores. Esto es un punto a favor de indagar para encontrar los detalles que acerquen datos de precisión y permite más interpretaciones.

Luego, la búsqueda en los registros de tapices de artistas reconocidos del período nos da el acercamiento por región y posibilidad a incluir las obras en la autoría de un taller de Flandes o Bruselas según el aporte a su trabajo que hace Silvia Magnavacca en “El unicornio de Cluny desde el *Sero te amavi*”:

“La suposición más aceptada es que provienen de los talleres belgas de la época, más precisamente, de Flandes, aunque ha habido expertos que sostuvieron que la técnica del tejido en lana y seda y su ornamentación, llamada “de las mil flores”, la indican como procedente de escuelas de Bruselas”<sup>3</sup>.

<sup>1</sup>Recuperado en: <https://www.musee-moyenage.fr/es/coleccion/tapices-de-la-dama-y-el-unicornio.html>

<sup>2</sup>Recuperado de web de la familia Le Viste: <http://leviste.com>

<sup>3</sup>Recuperado de: <https://www.revistamirabilia.com/issues/mirabilia-16-2013-1/article/cluny-unicorn-sero-te-amavi>

Este trabajo, en este aspecto, sostiene el argumento de la falta de concreción respecto al lugar específico en el que fueron tejidos los tapices. Aunque dará como fecha aproximada de su confección entre 1484 y 1500.

Una de las suposiciones, es que la obra la hayan producido quienes hicieron los tapices titulados: *La caza del unicornio*, por tener características similares en la estética, era procedente de Bruselas.

### **Características visuales**

En el presente cuadro titulado: “Encuentro con el unicornio”, nos muestra estos detalles que nos acercarán por la estética, a pensar en el taller mencionado, por la figura del caballo principalmente y porque trabajaban con el estilo *mile flours*. Mis dudas en este sentido se refieren exclusivamente a lo visual, por lo que invito a ver en detalle las imágenes y a reflexionar respecto de este parecido por lo que vemos reflexionando en las lecturas y volviendo a mirar.

Y es que para que el argumento del taller de Bruselas tenga sentido, los tapices de la caza del unicornio tendrían que reflejar el parecido con la estructura base de cada uno de los animales y del estilo de las personas. Aclaro que no soy experta en arte, por eso insto solo a ver los detalles que pueden visualizarse.



Además, un estudio francés sobre los antecedentes de la colección se suma. Es el estudio detallado de la investigación para una novela inspirada en la tapicería, que aporta bibliografía interesante para agregar<sup>4</sup>, del cual solo hago mención en esta oportunidad ya que retomaré las fuentes en un futuro trabajo porque ha brindado aportes de fuentes artísticas que en este trabajo no desarrollo en profundidad. Aclaro que la novela ficcionaliza el escenario en el cual se realizan los tapices y que para ello hizo un recorrido con diversas fuentes, siendo las fuentes las que he recorrido y no la novela en sí. En este sentido también debo mencionar que aún no he leído la novela para evitar que la ficcionalización del tema pudiera influir en la investigación, lo cual dejo en reserva para cuando concluya la misma.

<sup>4</sup> Tracy Checalier, *La dama y el unicornio*, Alfaguara, Madrid, 2004, pp. 358-359.

Aclarado esto avancemos con la mirada sobre los tapices atendiendo a la posibilidad que nos dan los símbolos, atendiendo a que esta es una primera interpretación simbólica.

### **Interpretación simbólica**

Que los tapices se titulen como los sentidos, nos supone un trabajo sobre 6 sentidos o la lógica ya no es tal. O si el motivo de “La dama y el unicornio” encuadra la colección podría volver a interpretarse la presencia de distintos factores que propiciaron esta denominación.

Entiendo que es muy ambicioso de mi parte proponer un estudio minucioso sobre cada detalle antes de dar por completada mi investigación y que supone una recopilación de muchas fuentes en distintos idiomas, lo cual podría llevar a recorrer las aristas necesarias para dar una interpretación, a mi parecer, más lógica con el contenido de la obra, en un intento de ser más acotada al contexto y a la construcción de la época y la región. Sin desmerecer las fuentes que han colaborado para dar nombre a cada pieza, de hecho, lo agradezco por dar motivación a mi investigación.

La interpretación por lo simbólico tampoco es sencilla dado que según el foco podemos ver distintas posibilidades.

### **¿Por qué necesitamos ver distintos focos?**

Porque el estilo *mile flours* es de raigambre musulmán, lo cual implica una influencia diferente respecto a las apreciaciones que en algunos casos tenía simbología cristiana.

*Mile flours* era una expresión de la naturaleza exultante, llena de vida, vegetación y fauna en convivencia con el hombre, sí porque en este contexto la mujer no se incluía. Todo el relato era un relato del hombre, de su historia, sus luchas, sus logros. Por esto también es importante volver a revisar las fuentes y la particular característica de la centralidad de la mujer en estos

tapices y los símbolos que puede esconder dado su contexto histórico-social. Aquí nuevamente la reflexión filosófica respecto a los sentidos, motivos y razones para una puesta en escena que no se hace de forma improvisada ni espontánea, sino que se piensa, se decide y se elige con cuidado y dedicación.

Los invito a detenerse a pensar en las dimensiones de los tapices que cada uno podía cubrir una pared. Dejo una imagen que el Museo de Cluny comparte en su web para que dimensionen la proporción en relación con una persona. Entre 4 metros por 3 metros y medio aproximadamente tienen estos tapices.



Foto: Museo de Cluny<sup>5</sup>

<sup>5</sup>Recuperado de: <https://www.musee-moyenage.fr/es/coleccion/tapices-de-la-dama-y-el-unicornio.html>

Cada pieza tiene su propia historia. Por eso es por lo que esta propuesta de volver a mirar tiene tantos detalles que podríamos hacer más de un trabajo por sus distintos aspectos, vínculo con las fuentes y una cantidad argumentada y fundamentada de interpretaciones.

La diversidad de artículos que trabajan distintos aspectos de estos tapices es inmensa, dar una nueva lectura supone un desafío, pero al mismo tiempo una invitación a la reflexión que desde mi punto de vista sugiere, a quien me acompañe en este recorrido, a reflexionar también.

En esta línea coincido con el estudio de Jean-Patrice Boudet que en su presentación dice:

“El autor en lugar de imponer al espectador una interpretación global, prefiere sugerirla con gran habilidad aportando una serie de pistas y pistas, sin insistir en su aspecto a veces contradictorio. Sabia precaución: La dama del unicornio está, en efecto, todavía lejos de haber revelado todos sus secretos”<sup>6</sup>.

Sin la gran habilidad que Boudet posee, me uno a indagar usando distintos métodos que van desde la simple observación, indagación de las preguntas que surgen y el recorrido por aquellos que acompañan en el interés por los tapices y sus múltiples vínculos.

Veamos entonces los tapices y la primera interpretación de parte del equipo que trabajó en ellos para dicho museo y cuál es la referencia a los sentidos que mencionan:

<sup>6</sup> Jean-Patrice Boudet, *La Dame à la licorne et ses sources médiévales d'inspiration*, versión revisada y ampliada de un artículo publicado en el Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France, sesión del 10 de febrero 1999, pp. 61-78.

*Sentido del Gusto*



*Sentido del Oído*



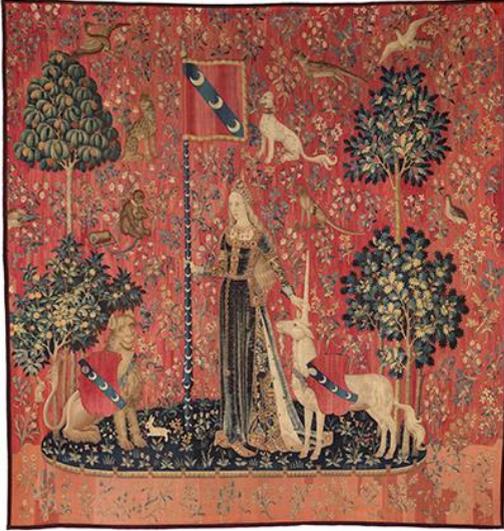
*Sentido de la Vista*



*Sentido del Olfato*



### *Sentido del Tacto*



Fuente de las imágenes:

<https://www.musee-moyenage.fr/es/coleccion/tapices-de-la-dama-y-el-unicornio.html>

La interpretación consensuada de los tapices alude como hemos visto, a los sentidos: el tacto, el gusto, el olfato, el oído y la vista. Hay un sexto tapiz que en el museo de Cluny se ha dejado con el título que alude a la frase dentro de la misma obra: *Mon seul desir*. Según esta línea el sexto tapiz tiene aún distintas interpretaciones:

“La interpretación del museo de Cluny (que no posee fuente en la web y que aun investigo) y se menciona como la inscripción la carpa del tapiz *Mon seul desir*, y sería una “concreción de los sentidos dejando lo terrenal para ingresar a lo espiritual”<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Recuperado de: <https://www.musee-moyenage.fr/es/coleccion/tapices-de-la-dama-y-el-unicornio.html>

En este punto podemos ver que la interpretación alude a la visualización temática que sugiere la necesidad de vincular los tapices en una misma colección.

La descripción que se encuentra en el museo se repite con distintos matices, en distintas publicaciones que aluden a los tapices, no queda claro quién es la fuente de esta información. Parte de mi investigación incluye este rastreo que será compartido en una futura comunicación.

Dulce María González Doreste de la Universidad de La Laguna da pistas en el comienzo de su trabajo relacionadas con quienes hicieron el trabajo de desarrollar la exégesis que es común y admitida por los estudiosos de tapicería. La referencia es al trabajo hecho por A. F. Kendric (1924) quien ve en los tapices la alegoría de los sentidos. Comenta que: “esta hipótesis fue asumida y desarrollada por A. Erlande-Brandenburg (1978), director del antiguo Museo de Cluny, y sirvió de referencia para la disposición que siguen los tapices en el actual Museo Nacional de la Edad Media”<sup>8</sup>.

Otra interpretación que comparte el museo tiene que ver con el amor cortés. En resumen, se podría decir que cada uno de los sentidos ha tenido en cuenta la progresión de una conquista donde la damisela tienta al joven (simbolizado por el unicornio), primero por la vista aludiendo al ego del animal mítico, luego, llama su atención con expresiones de cada sentido en busca del acercamiento de este, logrando la concreción el ‘el tacto’ donde la posición parece la disposición de matrimonio. Unicornio y león simbolizan distintas casas de las familias que se unen.

Sin embargo, dado el contexto de la época con matrimonios arreglados entre nobles y una damisela virgen, propongo pensar que sería contradictorio

<sup>8</sup> En su trabajo *A propósito de algunas reinterpretaciones de La dame à la licorne: ¿la sombra de Guillaume de Lorris es tan alargada?* Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1011545>

aludir a una iniciativa por parte de la dama, ya que esto llevaría a la seducción por parte de ella. O estaríamos ante una idea de seducción diferente, de un deseo por parte de una dama noble que no concreta hasta no estar con aquel a quien quería conquistar. Quizá la presencia del unicornio sea necesaria porque gracias al mito entendemos que garantiza la virginidad de la dama. La secuencia supone que desposa al unicornio lo cual lleva lejos lo simbólico de la dama porque ella no se casa con una persona y en la escena supuesta del matrimonio (el tacto) ella sostiene el cuerno sin mirarlo.

Luego al enfocarnos en rol central que ella tiene en los tapices por su dimensión e iluminación es interesante porque nos permite ver en una colección una prioridad por sobre otras figuras. Prioridad que se veía mayormente en retratos y autorretratos.

O bien, la dama tenía otro temperamento que el artista quiso dejar explícito en su trabajo, o bien sugiere que la dama conquista con su virginidad, lo cual era condición para un matrimonio noble.

La figura del unicornio en acercamiento al regazo de la dama no implica filiación. O sea, en el mito no son pareja, lo cual es confuso si luego se concretará en la boda, según la interpretación de la secuencia.

Luego queda el problema del sexto tapiz. Tomamos las primeras pistas de los tapices de la web del museo:

“Queda el sexto sentido, comentado por la inscripción *A mon seul désir* (*Sólo por deseo mío*), que ha inspirado numerosas hipótesis. Sin excluir un significado en el registro del amor cortés, también podría designar el libre albedrío: la mujer, vestida con una rica indumentaria y un bonito tocado, renuncia a los placeres temporales”.



Hay divergencias respecto a la cuestión de si la dama deja o toma joyas en este tapiz.

Vestida con atavíos de celebración no parece ser este el epílogo posible en el relato dado que si se ha concretado la boda no debería dejar los placeres terrenales para entrar al espiritual.

También hay una opción de un sexto sentido que en el contexto medieval era una posibilidad y en ese caso, el sexto sentido, debería ser titulado como tal. Este sentido ¿cuál? daba posibilidades de espiritualidad o conexión con otro plano.

Por otro lado, la carpa también tiene un sentido y una interpretación posible por ser más común encontrar este elemento en los viajes.

Los motivos de un viaje donde la doncella viaje no son tantos, dado que las nobles francesas pocas o ninguna vez intervenía en los viajes largos que impliquen armado de tienda para su estancia.

El XIV seminario multidisciplinar del área de Historia Medieval sobre viajar en la Edad Media, aporta bibliografía y fuentes respecto a cómo eran los viajes respecto de las necesidades sobre todo de los nobles, en la cual enfatiza que los nobles que viajaban por asuntos de guerra no llevaban a sus mujeres.

Las mujeres no viajaban solas, las carpas eran elementos que se armaban en estos viajes. La pregunta que quedará en este punto es la necesidad de la carpa en la expresión que se hace en el tapiz *A mon seul desir*. Y a partir de ésta: ¿El símbolo de la carpa tiene más vínculo con oriente u occidente? ¿El ingreso a la carpa supone que la misma puede estar en otro espacio y que no está de viaje? ¿El símbolo de ingresar o egresar de la carpa modifica el sentido de los otros tapices?

### **¿Por qué el unicornio y la mujer virginal?**

El mito del unicornio, en síntesis, relata a un ser poderoso y puro cuya fuerza se ve diezmada por una mujer virginal, mujer que es convertida ‘objeto’ para la caza del preciado animal.

El mito que se repite tiene que ver con la caza del unicornio, para lo cual necesitaban a una doncella virgen. El unicornio pierde su fuerza frente a la pureza de la damisela y reposa en su regazo permitiendo así su captura. El resultado de esta captura va a depender de quien relate la historia. Habrá quien dice que lo capturan y lo llevan ante el rey y otros que simplemente lo matan para apoderarse de su cuerno.



Foto: Bestiario del amor SXIII<sup>9</sup>

Si bien el unicornio parece indefenso ante la dama, ella no parece tener sentimientos encontrados ante la captura, dado que colabora con la ejecución de la caza. En este sentido se ha expresado a la damisela y así se simboliza al unicornio y su debilidad.

En este punto quisiera desarrollar un poco el inicio del mito del unicornio o al menos un acercamiento al mismo.

### **¿Para investigarlo, nos limitamos a occidente?**

No, no nos limitamos a occidente porque encontramos en distintos bestiarios la presencia del unicornio.

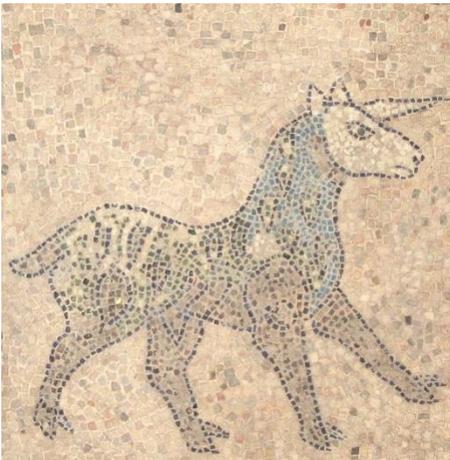
<sup>9</sup> Recuperado en:

[https://books.google.co.ve/books?id=AcgFAAAAQAAJ&pg=PP9&hl=es&source=gb\\_s\\_selected\\_pages&cad=2#v=onepage&q&f=false](https://books.google.co.ve/books?id=AcgFAAAAQAAJ&pg=PP9&hl=es&source=gb_s_selected_pages&cad=2#v=onepage&q&f=false)

En cada caso, el unicornio, conserva características de fuerza y pureza, pero difieren los significados. Vemos a continuación expresiones ilustradas de diversos unicornios en distintos lugares.



Sello unicornio. Siglo III a.C. Mohenjo daro. Procedencia egipcia.



Mosaico año 1213, Basílica de San Juan Evangelista

El unicornio aparece como parte de bestiarios con características de curación al obtener el cuerno. Surge entonces la necesidad de atraparlo y aquí es donde se incluye a la mujer. Se dice que la mujer debe ser virginal, aunque no se conoce con precisión de quien fue esta idea de la virginidad. Quizá pueda tener relación con que en la antigüedad las mujeres vírgenes eran dadas como sacrificio a los dioses y bestias en los mitos con distintos propósitos. Es aquí donde vemos la conexión que nos permite profundizar en el mito del unicornio con la mujer virginal y el vínculo directo como lo vimos en la cacería del unicornio.

Uno de los bestiarios medievales que ofrece un estudio preliminar interesante es el comentado por Ignacio Malaxecheverría<sup>10</sup>. Me parece importante incluir a este autor que menciona diversas fuentes. Originalmente el Bestiario es anónimo. El aporte del autor es en el estudio preliminar.

En su introducción al bestiario relata cómo es el unicornio y como se atrapa en distintas versiones:

Para la versión árabe dirá: “Observad la estratagema con la que los cazadores lo atrapan: Traen a una joven doncella, pura y casta, a la que se dirige el animal cuando la ve”.

De la versión griega menciona: “Monosceros es una bestia que tiene un cuerno en la cabeza, por eso lleva tal nombre. Tiene la traza de un chivo. Es capturado por una doncella, [...] cuando un hombre quiere cazarlo”.

“Envían al encuentro a una pura doncella, ella lo amansa, él la sigue, así lo conduce al palacio del rey”<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Ignacio Malaxecheverría, *Bestiario Medieval*, Madrid, Ed. Siruela, 2002, pp. 194,195.

<sup>11</sup> En estos casos cito lo que el autor cita con las distintas fuentes de la bibliografía que el autor proporciona: Bestiario provenzal: “*Aiso son las naturas d’alcuas auzels e d’alcunas bestias*”, en R. Nelli y R. Layaud, *Les troubadours*, II: Le trésor poétique de l’Occitanie, París, Desclée de Brouwer, 1978. Y también cita a Phys. griego: F.

Luego en distintos bestiarios hay distintos ‘unicornios’, pero la mujer virginal es tomada en cierto punto como objeto para ofrecer a los dioses o a seres poderosos como sacrificio.

La mujer virginal en este caso parece incorporarse porque se dice que hay un interés de cazar al unicornio.

También se dice que en el Medioevo la iglesia cristiana va a fortalecer este mito por el interés de la mujer virginal, vínculo de importancia por María mediante la cual se tiene acceso a lo sagrado.

En este caso se accede al unicornio, animal mítico, sagrado comparado según se dice, con Jesús.

Este unicornio presente en la cristiandad del Medioevo tiene características que se vinculan con el Cristo y que eran pureza, fuerza, con su cuerno único al que llegamos gracias a la mujer virginal que a partir de la necesidad del hombre es útil y necesaria a sus propósitos.

En una imagen que comparte en este Bestiario Medieval vemos una cacería del unicornio. Se ve en ella la sumisión e indefensión del animal que favorece a que lo maten sus cazadores.

Lauchert, *Geschichte des Physiologus*, Trübner, Estraburgo de 1889 en su edición de Slatkine, 1974, pp. 194-198.



Otras imágenes que ilustran este mito:  
*Caza del unicornio*. Rochester, Inglaterra, c. 1220-1240<sup>12</sup>. Royal MS 12 F  
XIII, f. 10 v



<sup>12</sup> Alixe Bovey, *Monsters & Grotesques in Medieval Manuscripts*, Londres, The British Library, 2002, p. 24.

*Caza del unicornio* en una miniatura del MS. Bodley 764, folio 10v. Inglaterra, c. 1225-1250.



### **Importancia de la mujer en distintas expresiones**

En la recopilación de algunas ideas de la mujer que se mencionan en distintos espacios académicos y no académicos mencionaré algunos comentarios sin fuentes de decires varios.

Se dice que la mujer medieval no fue más que un objeto que podía incluirse en la lista de pertenencia del hombre, junto con su casa y sus cabras; también se ha aclarado que hasta cierto momento de la historia la mujer no tenía alma y que solo compartía la de su esposo. Incluso, a pesar de una gran cantidad de obras de arte y de literatura donde la mujer era protagonista se la sitúa en un rol secundario o de muy poca importancia.

Por otro lado, del unicornio junto con otros animales fuertes y poderosos se decía que tenía características que le permitían ser comparado con Cristo.

Es en estos casos donde se explica por qué se rinde al regazo de la virgen que simboliza a María.

La virginidad aparece como fuente de poder ante otro poder, salvaje, que se manifiesta en muchas ocasiones y que prolifera de manera tal que construye un modelo de mujer ¿cuál? Una mujer pura, casta, cuyo poder radica en la posibilidad de dar hijos a un hombre, sin la duda de su paternidad. El deseo de la mujer no importa, importa el del hombre y su afán de perpetuidad. El hombre quiere heredar su simiente, quiere vivir más, quiere más poder. Sus deseos se imponen y son capaces de matar por ello.

Por eso tiene relevancia en estos tapices que estuviera presente el tema del deseo de la mujer, que se impone como su voluntad, en una búsqueda que ella elige y concreta.

Si el deseo está presente en los tapices, pero en la silenciosa voz de una mujer, también se puede interpretar que es posibilidad y concreción en una mujer virginal, que propone y hace; que ejecuta y activa una estrategia para lograr su objetivo. Este logro puede ser puramente espiritual como se puede suponer dentro de diversas doctrinas religiosas como el sagrado matrimonio o se puede entender como un deseo que busca concretar un matrimonio para acceder a lo terreno con la validación del matrimonio.

Por otro lado, en pos de tener más información mirando lo que los tapices nos muestran, podríamos analizar hacia donde se dirige la atención del unicornio. Dónde mira a la dama en cada caso. Como es la vestimenta y en este punto, ver si tiene relación con el momento que busca ilustrar.

Podemos volver a mirar los tapices desconociendo los antecedentes, ignorando la mirada de otros y volviendo a reflexionar sobre que nos ‘dice’ en cada uno. En mi caso tuve la duda de si acaso eran solo seis o habría otro. Si estaban juntos o separados y solo se unieron porque se asemejaban en la estética. Y es que al no haber un registro claro del nombre, la pertenencia, el taller, ni la intención o destino de sus autores, y de quienes lo pidieron se

puede hacer mucha especulación. Todas las variantes son posibles, dado que no sabemos cuáles fueron la que sí pasaron.

### **Algunas primeras conclusiones**

La mujer en el periodo medieval tenía más relevancia de la que hoy podemos ver documentada en distintos artículos, lo cual no quita la cosificación de la mujer que en algunas ocasiones era usada como una propiedad más.

Los mitos surgen ante distintas necesidades, curiosidades, dudas, pero eso no quita que muchas características que se le dan a un mito sea un reflejo de alguna parte de la sociedad, o su deseo.

Que por distintas causas hemos perdido información que nos diría al menos un nombre, un inicio una intención. Quizá, aunque un autor nos diera un nombre del tapiz lo discutiríamos, si el arte no refleja aquello que predica.

Que muchas veces podemos encontrar la centralidad de la mujer en sutilezas o en descripciones indirectas que nos dejan las pistas para seguir investigando.

Que hay mucho más que solo belleza detrás de unos inmensos tapices y que horas de investigación solo abre más dudas con las que seguir encontrando información sobre el periodo medieval, ese momento de la historia que ha sido oscurecido en muchas ocasiones apagando el interés.

Espero haber podido expresar en esta presentación al tema, la complejidad de estos bellos tapices, el vínculo con la mujer virginal, algunas de sus posibilidades de interpretación y haberlos contagiado un poco por el interés de develar sus misterios.



# **Capítulo 8**

## **Miscelánea**



## Reflexiones en torno al beso como un acto expresivo en la Edad Media

Alberto O. Asla

Poemas, cartas, novelas, canciones, obras de arte, el cine y la televisión fueron algunos de los canales para transmitir o mostrar algo que por su naturaleza no puede explicarse. Desde el beso de Judas hasta el beso de Michael Corleone en *El Padrino*, pasando por los besos de Rodin o Klimt, –y muchos otros más–, estuvieron, están y seguirán estando en el imaginario de toda la sociedad, pero al mismo tiempo recordándonos que no es solamente una manifestación de afecto, –aunque permítasenos pensar que en estos tiempos tan convulsos y aciagos–, su dueño es el amor.

De entre todos los tiempos y civilizaciones, –a excepción del siglo XIX–, la Edad Media ha sido considerada como una época oscura sin grandes aportes, y sin embargo en este asunto en particular juega un rol más que significativo pues es allí donde el “amor cortés” florece “ante los besos del amanecer”, como se canta en la ópera *Samson et Dalila* de Camille Saint-Saëns. Allí donde lo bellamente prohibido, llama a la pasión, el deseo, el pecado, pero también la dulzura, la delicadeza, y la imperceptible sensación del roce de los labios con lo amado.

Es en este contexto que nuestro trabajo será esbozar reflexiones sobre algunos pensadores medievales de los siglos XI al XIII. La elección cronológica que puede parecer arbitraria tiene una razón de ser, en primer lugar porque son los siglos pleno medievales y en donde las características de ese *fine amore* encuentran su clímax, al igual que el marco en el que se encuadra que es el feudalismo y con ello las relaciones sociopolíticas, aunque no tocaremos ninguno de esos aspectos, es decir la literatura cortesana o el beso de vasallaje. En segundo lugar, porque son los siglos de los grandes pensadores, los grandes transformadores de los hombres del Humanismo y el Renacimiento. Reformadores que modificaron y trastocaron la teología y la filosofía como pocos, William of Saint-Thierry, Bernardo de Clairvaux, Aelred of Rievaulx, Alain de Lille y Tomas de Aquino.

Algunos investigadores<sup>1</sup> creen que los besos comenzaron hace millones de años como resultado de la alimentación boca a boca, en la que las madres de los mamíferos masticaban la comida y luego la ‘forzaban’ en la boca de sus crías. Aunque el verdadero origen de los besos sigue siendo un misterio, los historiadores han encontrado en la India las primeras referencias a esta práctica.

Cuatro textos importantes de la literatura sánscrita védica sugieren una forma temprana de besar. El poema épico *Mahabharata* contenía referencias al beso en los labios: “Ella acercó su boca a la mía e hizo un ruido y eso me produjo placer”. La referencia histórica continúa con el Kama Sutra, un texto clásico sobre el erotismo escrito a principios del siglo V d.C., en el que abundan las descripciones de técnicas de besos<sup>2</sup>.

Alrededor del año 326 a.C., los besos comenzaron a difundirse desde la India, gracias a los ejércitos conquistadores de Alejandro Magno. Los romanos fueron los que popularizaron los besos, extendiendo la práctica a la mayor parte de Europa y partes del norte de África. Para ellos, un beso no era sólo un beso. Estaba el *osculum*, que era un beso de amistad que a menudo se daba como un picoteo en la mejilla. Estaba el *basium*, un tipo de beso más erótico de labios a labios, y, finalmente, el *savium*. Este era el beso de la pasión que más tarde se conoció como el “beso francés”. Los besos formaban parte de la antigua cultura romana hasta tal punto que se aprobaron leyes al respecto<sup>3</sup>.

En la Edad Media, toda Europa se besaba. Sin embargo, la práctica se regía por el rango de cada uno. Las personas de igual rango, tanto hombres como mujeres, se besaban en los labios; las personas de menor rango se besaban la

<sup>1</sup> C. M. Beadnell, *The Origin of the Kiss*, Thinkers Library No.89, London, Watts & Co, 1942.

<sup>2</sup> Vatsyayana (Auth.) Doniger, W. & Kakar, S. (Tr.), *Kamasutra*, Oxford, Oxford University Press, 2009, pp. 43-45.

<sup>3</sup> Karen Harvey (Ed.), *The Kiss in History*, Manchester UP/Palgrave, 2005.

mejilla, la mano, la rodilla, el pie o el suelo delante de la persona. Ejemplo de ello es el beso de vasallaje como menciona Gualberto de Brujas sobre un homenaje en 1127:

“El jueves 7 de abril se rindieron nuevos homenajes al conde. Según el orden determinado para prestar fidelidad y juramento. Primeramente los homenajes se efectuaron de esta manera: el conde preguntó si ese tal quería ser un hombre enteramente suyo; este responde: ‘Quiero’ y junta sus manos estrechadas por las manos del conde y se juramentan con un beso...”<sup>4</sup>

En términos de Robert Bartlett a pesar de estar reglamentado, la sociedad medieval tenía una vida bastante variada, no obstante, no estuvo al menos en este asunto, cargada de prohibiciones aunque con un sutil detalle en el Concilio de Viena entre 1311 y 1312: “besar a una mujer es un pecado mortal ya que la naturaleza no inclina a ello, pero el acto del coito no es un pecado, especialmente en tiempo de tentación, ya que es una inclinación de la naturaleza”<sup>5</sup>. Por otro lado, y quizá con una justificación más fundamentada, un pedido en 1439 del Parlamento inglés al rey Enrique IV de omitir el beso de vasallaje debido a la peste negra que se encontraba en aquellos:

“[...] [la] peste es una enfermedad muy infecciosa, y la presencia de los infectados debe evitarse en gran medida, como claramente han determinado los nobles médicos y los sabios filósofos antes de este tiempo, y como la experiencia demuestra diariamente. Por lo tanto, nosotros, vuestro pobre y verdadero pueblo señorial, considerando y

<sup>4</sup> Gualberto de Brujas, *Muerte, por traición y asesinato, del glorioso Carlos, conde de Flandes*. Traducción: Carlos Rafael Domínguez. Introducción: Igor Antonissen y Gloria Cristina Flórez. Edición, Gisela Coronado Schwindt y Gerardo Rodríguez. 1a ed. – Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata. Facultad de Humanidades, GIEM; Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2017.

<https://giemmar delplata.org/wp-content/uploads/2017/07/Carolus.pdf>

<sup>5</sup> N. P. Tanner, *Decrees of the Ecumenical Councils*, Georgetown University Press, 1990, pp. 383-4.

deseando la salud y el bienestar de vuestra nobilísima persona por encima de todas las cosas terrenales [...] suplicamos a vuestra nobilísima gracia que, en la conservación de vuestra nobilísima persona, [...] para evitar que caiga sobre vos cualquier infección de este tipo, Dios no lo quiera, tenga a bien concebir que mientras cualquiera de vuestros dichos Comunes que os tienen por caballero, al haceros el homenaje [...] deben besaros, ordenad y conceded, por la autoridad de este Parlamento, que cada uno de vuestros dependientes en el cumplimiento de dicho homenaje pueda omitir el mencionado beso a vos y ser excusado de ello a vuestra voluntad, siendo el homenaje de la misma fuerza que si os besaran, y tengan sus cartas de cumplimiento de su homenaje, a pesar de la omisión del beso a vos [...]”<sup>6</sup>.

¿Qué ideas tenían estos pensadores medievales sobre el beso? Veamos.... El primero de estos autores, que sepamos, es William of Saint-Thierry<sup>7</sup>, un teólogo y monje benedictino, devenido luego en cisterciense que vivió entre los siglos XI y XII, mantuvo contacto permanente con Pedro Abelardo (aunque luego se distanciaron) y Bernardo del Clairvaux. De prolífica producción, tomaremos las citas de su *Exposición sobre el Cantar de los Cantares*<sup>8</sup>

“El beso es una unión externa afectuosa de los cuerpos y un signo y estímulo de una unión interior. Mediante el ministerio de la boca, se busca no tanto una unión de cuerpos como de espíritus (*sotits*) a través de un intercambio mutuo.

Y como los amantes que en sus besos transfieren sus almas (espíritus) el uno al otro en un intercambio dulce y mutuo, así el Espíritu creado se vierte enteramente en el Espíritu que lo crea por esta misma razón

<sup>6</sup> *The House of Commons 1422-1461*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020.

<sup>7</sup> F. Tyler Sergent (Ed.), *A Companion to William of Saint-Thierry*, Leiden, Brill, 2019.

<sup>8</sup> W. S. Thierry and O. Déchanet, *Exposition on the Song of Songs*, New Jersey, Gorgias Press, 2010.

[...] y en él el Espíritu Creador se infunde como quiere, y el hombre es hecho un espíritu con Dios”.

El beso es para William el vehículo simbólico más atrevido y necesario por el que el alma, en su anhelo e impulso supremo, se entretiene con la claridad del rostro de dios; besar no es un acto humano solamente, sino que es una acción que moviliza las alamas en contacto con la dulzura nutritiva de Dios.

Bernardo de Clairvaux, quien no necesita ni presentación ni aclaración alguna fue uno de los religiosos más significativos de la Edad Media. Sus sermones y escritos expresaron sus ideas sobre el beso e incluso marco el destino de la misma Jerusalén<sup>9</sup>.

En el segundo de los 86 sermones<sup>10</sup> de Bernardo, llama la atención la frase “¡Que me bese con los besos de su boca!”. Sitúa nuestra reflexión sobre este texto en el contexto de nuestro anhelo por Cristo. Forma parte de una vertiente singular del deseo, para Bernardo, que el autor de *Hebreos* describe convincentemente en el capítulo 11: “la fe como esperanza de cosas que no vemos”.

“Tanto más ruego, pues, que el intenso anhelo de aquellos hombres de antaño, su sentida expectación, se encienda en mí con estas palabras: ‘¡Que me bese con los besos de su boca!’... esperando con toda la fibra de nuestro ser que no seamos privados de una parte de un placer tan grande”.

<sup>9</sup> B. P. McGuire, (Ed.), *A Companion to Bernard of Clairvaux* (Brill’s Companions to the Christian Tradition), Leiden, Brill, 2011.

<sup>10</sup> Bernardo de Clairvaux, *Sermons sur le Cantique. Tome V (Sermons 69-86)*. Texte latin des S. Bernardi Opera par J. Leclercq, H. Rochais, Ch.-H. Talbot. — Préface de Michel Zink. — Introduction et notes par Paul Verdeyen, s.j. — Traduction par Raffaele Fassetta, o.c.s.o. — Index par l’Abbaye Sainte-Marie de Boulaur, o. cist., Paris, Cerf, 2007.

El Cantar de los Cantares fue utilizado en la Abadía de Claraval para inspirar el santo deseo de Dios. Sólo Cristo puede satisfacer en última instancia nuestro deseo de este beso, como expresa Bernardo:

“Porque mi Jesús sobrepasa [todo lo demás] en su majestad y esplendor. Por eso le pido lo que no pido ni a hombres ni a ángeles: que me bese con el beso de su boca”.

Bernardo matiza su deseo con una maniobra típica de la Edad Media; se centra en los múltiples niveles de significado y distingue entre el beso de Cristo (que sólo su naturaleza humana asumida podía experimentar) y ser "besado con el beso de su boca". Es una distinción laboriosa para nosotros, pero que nos ayuda a apreciar la postura humilde de los monjes ante la Encarnación.

“La boca que besa significa el Verbo que asume la naturaleza humana; la naturaleza asumida recibe el beso; el beso, sin embargo, que toma su ser tanto del que lo da como del que lo recibe, es una persona que está formada por ambos, nada menos que “el único mediador entre Dios y los hombres, él mismo hombre, Cristo Jesús” (en clara alusión a 1 *Tim* 2,5).

¡Quién iba a decir que los primeros versos del Cantar de los Cantares podrían inspirar una teología de las dos naturalezas! Esa es la belleza de la teología monástica medieval: nos anima a ver lo último en lo particular, lo divino en lo aparentemente ordinario. Bernardo muestra una deferencia hacia el Jesucristo humano, y por tanto hacia el carácter de nuestra futura unión con Dios, al hacer esta distinción entre “besado con su boca” y “besado por los besos de su boca”.

“Normalmente el roce de labio con labio es el signo del abrazo amoroso de los corazones, pero esta unión de naturalezas reúne lo humano y lo divino, muestra a Dios reconciliando ‘consigo todas las cosas, tanto las que están en la tierra como las que están en el cielo’ (*Col.* 1:20)’.

Volviendo a estos besos, Bernardo los compara con el pacto de misericordia que Dios estableció a través de Cristo. Escribe:

“Si realmente es cierto, como habéis dicho los profetas, que Dios ha decidido mostrar misericordia, revelarse bajo una luz más favorable, que establezca un pacto de paz, un pacto eterno conmigo por el beso de su boca. Si no revoca su palabra dada, que se vacíe, que se humille, que se incline hacia mí y me bese con el beso de su boca”.

Bernardo desea aquí cultivar el deseo de este beso en sus compañeros monásticos, pues es otra forma de describir nuestro anhelo siempre presente de la plenitud y la redención que sólo Dios puede proporcionar. Utiliza el lenguaje del deseo humano, recoge las imágenes que le resultan más útiles y las aprovecha para producir el deseo de lo divino en nuestros corazones. Por si fuera un misterio desde el principio, Bernardo termina su sermón con estas palabras: “Este beso no es otro que el Mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús, que con el Padre y el Espíritu Santo vive y reina como Dios por los siglos de los siglos. Amén”.

Una mirada diferente, pero complementaria nos ofrece Aelred de Rievaulx, un monje cisterciense y teólogo del siglo XII, cuyos escritos serán la base para algunos humanistas posteriores<sup>11</sup>. Una de esas obras es la analizaremos, *Sobre la amistad espiritual*.

“Consideremos la naturaleza del beso carnal para pasar después de las cosas carnales a las espirituales y de las humanas a las divinas. Nuestra vida se sustenta en dos sustentos: el alimento y el aire. Cómo sin el alimento podemos aún sobrevivir por un tiempo, pero sin el aire no podemos vivir ni siquiera por una hora. Por lo tanto, para vivir inhalamos aire con la boca y luego lo exhalamos. Es precisamente lo

<sup>11</sup> M. L. Dutton (Ed.), *A Companion to Aelred of Rievaulx (1110-1167)*, Leide, Brill, 2017.

exhalado o inhalado lo que ha recibido el nombre de espíritu. Por lo tanto, en el beso dos espíritus se encuentran y se mezclan y se unen. Y de tales besos surge una cierta dulzura de la mente que guía y controla el afecto de los que se besan. Así pues, existen el beso físico, el beso espiritual y el beso intelectual (*Est igitur osculum corporale, osculum spiritale osculum intellectuale*)”<sup>12</sup>.

En su obra se aplica un simbolismo tricotómico del beso entre estados o etapas de la amistad cristiana. Introduce el beso místico como un símbolo de unión amistosa, puesto que Dios es *amicitia*, toda amistad deriva de Él. Esta experiencia espiritual se ofrece como un símbolo natural de la naturaleza unificadora del beso físico real.

También reconoce que el beso físico es abusado y profanado con demasiada facilidad por los mimbres que se entregan a él por el placer sensual intrínseco que proporciona. Sin embargo, cuando es intercambiado por los puros, es un signo natural y verdadero de paz, como lo es para los fieles que van a comulgar en la misa.

Alain de Lille<sup>13</sup>, un monje que falleció en el primer cuarto del siglo XII y del que poco se sabe sobre su vida, a excepción de poseer una interesante cantidad de obras teológicas, además de al menos dos poemas del cual solo tomaremos uno de ellos, *Lamentaciones de la naturaleza* en donde se pregunta:

“¿Por qué tantos besos yacen intactos en los labios de las doncellas, y nadie desea sacar provecho de ellos? Estos, una vez apretados sobre mí, endulzarían mis labios con sabor y, melosos, ofrecerían un panal a la boca; el espíritu saldría en besos, todo entregado a la boca, y jugaría en los labios consigo mismo. De modo que hasta que yo muriera de este

<sup>12</sup> Aelred de Rielvaulx, *Spiritual Friendship*, Translated by Lawrence C. Braceland. Edited and Introduction by Marsha L. Dutton, Collegeville, Liturgical Press, 2010.

<sup>13</sup> J-L. Solère, A. Vasiliu, A. Galonnier, (Eds.), *Alain de Lille, le docteur universel: Philosophie, théologie et littérature au XIIIe siècle*, Turnhout, Brepols, 2005.

modo, terminado mi curso, yo, como otro yo, disfrutaría en estos besos de una vida feliz hasta el extremo. No sólo el adúltero Frigio persigue a la hija de Tyndaris, sino que París con París urde actos indecibles y monstruosos. No sólo Píramo busca los besos de Tisbe a través del resquicio, sino que no le agrada una pequeña abertura de Venus. El hijo de Peleo no sólo falsifica el porte de una doncella, para mostrarse así a las doncellas, sino que, además, regala perversamente el don de la naturaleza, al vender por amor al dinero su sexo. Los tales merecen el anatema en el templo del Genio, pues niegan los diezmos del Genio y sus propios deberes”.

En otros dos fragmentos, el beso cobra otro carácter no tan carnal como en el primero, aunque no deja de ser un repositorio poético de la vanidad humana y lo que puede generar un beso.

“Y así unió con besos mutuos y fraternales las cosas antagónicas por la oposición de sus propiedades, entre las que el espacio había hecho su lugar de contrarios y cambió la contienda del odio en la paz de la amistad.

Por la autoridad del Ser Absoluto y de su pensamiento eterno, y con la aprobación de la soldadesca celestial, y el acuerdo de la Naturaleza y el ministerio auxiliar de las virtudes asistentes al lado, que sea separado del beso del amor celestial, como exige el desierto de la ingratitud, que sea degradado del favor de la Naturaleza, que sea aislado de la armoniosa asamblea de las cosas de la Naturaleza, quien desvíe el curso legal del amor, o naufrague a menudo en la gula, o trague con avidez el delirio de la embriaguez, o tenga sed en el fuego de la avaricia, o ascienda al sombrío pináculo del orgullo insolente, o sufra la profunda destrucción de la envidia, o haga compañía al falso amor de la adulación”<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> S. James (Ed.), *Alain de Lille. The Complaint of Nature, Translation and Commentary*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1980.

Alain de Lille nos ofrece una mirada muy diferente al resto de los pensadores vistos. Nos da una perspectiva más humana, más sincera quizás. Si bien es cierto que entiende al beso como una expresión de afecto que no debería ni ocultarse ni considerarse pecaminosa –al igual que santo Tomas de Aquino, como veremos más adelante–, también señala que debe ser dados de forma genuina y natural, y al mismo tiempo estar en armonía con la propia Naturaleza que es el propio Ser Absoluto, el Motor que todo lo mueve y sabe antes que demos cualquier paso o en este caso... un beso.

Hemos dejado para el final al gran pensador medieval, al gran representante de la escolástica, al adalid del pensamiento antes que Descartes, *il frusinati* (gentilicio de la provincia de Frosinone) Tomas de Aquino<sup>15</sup>. Reconocido por su saber enciclopédico a la par de Isidoro de Sevilla o el mismo Rabano Mauro, este monje dominico trastocó la teología y la filosofía con todas sus obras pero sobre todo con su *Summa theologiae*<sup>16</sup>, en donde en su *Quaestione* 154, en el punto 4 sobre si puede haber pecado mortal en los toques y besos, nos dice:

Objeciones por las que parece que en los tocamientos y en los besos no hay pecado mortal.

“1. El Apóstol dice en *Ef* 5,3: “La fornicación y toda clase de inmundicia, o de avaricia, que ni siquiera pueda decirse que existe entre vosotros, como conviene a los santos. Y añade (v.4): ni palabras torpes, ni groserías, ni truhanerías. Todo esto lo interpreta la Glosa como besos y abrazos, palabras suaves y obscenas, y lo que los necios llaman chocarrería. Dice a continuación (v.5) San Pablo: Pues habéis de saber que ningún fornicario, o impuro, o avaro, que es como adoración de los ídolos, tendrá parte en la heredad del reino de Dios y de Cristo.

<sup>15</sup> J. P. Hittinger, D. C. Wagner (Eds.), *Thomas Aquinas: Teacher of Humanity*, Cambridge, Cambridge Scholars Publishing, 2016.

<sup>16</sup> Thomas Gilby Th. (Ed.), *St. Thomas Aquinas Summa Theologiae: Volume 43, Temperance: 2a2ae. 141-154*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 2019-23.

Pero, puesto que aquí no recrimina la torpeza, palabras groseras ni truhanería, síguese que éstos no son pecado mortal.

2. decimos que la fornicación es pecado mortal porque impide el bien de la generación y educación de la prole. Pero a esto no colaboran, en absoluto, los besos, tocamientos ni abrazos. Luego en ellos no se da pecado mortal”.

3. las cosas que son, en sí mismas, pecado mortal, no pueden hacerse nunca sin cometer pecado. Pero los besos, tocamientos, etc., pueden darse alguna vez sin pecado. Luego no son, en sí mismos, pecado mortal.

Contra esto: está el hecho de que es menos obscena una mirada que el tocamiento, abrazo o beso. Ahora bien: la mirada obscena es un pecado mortal, condenado en Mt 5,28: El que mira a una mujer y la desea, ya pecó en su corazón. Luego con mayor razón serán pecado mortal el beso sensual y actos similares.

2. Dice San Cipriano en su obra Ad Pomponium de Virginitate: Ciertamente, el contacto carnal, los abrazos, las conversaciones obscenas, el dormir en la misma cama ;cuánto tienen de deshonroso y de criminal! Luego el hombre, al cometer estos actos, es reo de crimen, es decir, de pecado mortal.

Respondo: Consideramos que una cosa es pecado mortal desde un doble aspecto. En primer lugar, por su especie. Y así considerados, los besos, abrazos y tocamientos no son necesariamente pecado mortal, puesto que pueden darse sin sensualidad, bien sea por costumbre patria, por necesidad o por otra circunstancia o causa razonable.

En segundo lugar, decimos que una cosa es pecado mortal por razón de su causa: el que da limosna para inducir a herejía, peca mortalmente por la corrupción existente en la intención con que lo hace. Ahora bien: ya dijimos antes (1-2 q.72 a.8) que no sólo el consentimiento en el acto de

pecado mortal es pecado grave, sino también el consentimiento en el deleite del mismo. Por ello, dado que la fornicación es pecado mortal, y lo son mucho más las otras especies de lujuria, síguese que no sólo el consentimiento en el acto, sino también el consentimiento en el deleite de tal pecado es pecado mortal. Por consiguiente, dado que los besos, abrazos, etc., tienen por fin el placer, síguese que son pecado mortal. Sólo bajo este aspecto decimos que son libidinosos y, como tales, pecado grave.

A las objeciones:

1. El Apóstol no menciona los tres últimos actos porque no revisten gravedad de pecado sino en cuanto dicen relación con los anteriores.
2. Los besos y tocamientos, aunque no impiden directamente el bien de la prole, son fruto de la sensualidad, que es la raíz de la oposición a dicho bien. De ahí que sean pecado mortal.
3. De la objeción se deduce que esos actos no son pecado mortal por su misma naturaleza”.

El beso para santo Tomás de Aquino es un acto noble, sincero generoso desinteresado que no incurre en pecado alguno pues, si retomamos algunos preceptos de los autores precedentes, este es el ejemplo de no sólo la unión cariosa de dos almas sino que además es *caritas* en el sentido agustiniano. Transgredir eso implica estar fuera de la *ecclesia* cristiana y, necesariamente, debería ser reprendida.

De lo expuesto hasta aquí podemos extraer algunas conclusiones parciales y reflexivas:

Primero, los autores relevados en este trabajo parecen reflejar un interés sobre el tema, incluso más allá de lo que uno podría presuponer.

Segundo, si bien el tema es tratado desde una perspectiva teológica, eso no quita ni desmerece aquellos planteos que actúan en las conductas de aquellos hombres y mujeres medievales, ejemplo de ello pueden ser las místicas que arden de deseo por entregarse en cuerpo y alma a Cristo<sup>17</sup> (análisis pendiente para otra oportunidad).

Tercero, los comentarios de Alain de Lille y Aelred de Rievaulx parecen reflejar las emociones y/o sentidos más humanos que florecen al tacto, mientras que los otros elevan esa apreciación a un costado claramente místico.

Cuarto, estas líneas reflexivas son un esbozo de algo que puede y debe ser estudiado con mayor profundidad ampliando el marco cronológico y espacial, llevando adelante una investigación interdisciplinaria, evitando así caer en generalidades innecesarias.

Quinto, y para finalizar, bien podríamos pensar que aquellas palabras de Boccaccio en su *Decamerón*: “la boca besada no pierde su frescura sino que se renueva con la luna<sup>18</sup>”, puede perfectamente sintetizarse en la inmortal frase de Roberto Galán “hay que besarse más”.

<sup>17</sup> Nora Guglielmi, *Ocho místicas medievales (Italia siglos XIV y XV) El espejo de las tinieblas*, Buenos Aires, Miño & Dávila, 2006.

<sup>18</sup> Boccaccio, *Decameron*. A cura di Vittore Branca, Torino, Einaudi, 1956, p. 164.



**Mi falso hermano, mi falsa hermana:  
Notas sobre el fratricidio en algunas baladas anglo-escocesas**

*Anabella Valeo*

Aún a día de hoy, las baladas anglo-escocesas constituyen una materia de estudio a veces polémica, pues la distancia temporal propicia la ambigüedad y el desconocimiento parcial acerca de su origen y difusión. Sin embargo, Miguel Ángel Montezanti afirma que “los estudiosos parecen estar de acuerdo en datar el fenómeno de las baladas a fines de la Edad Media, aunque es posible observar que a un período de decadencia en un país puede corresponderle un período de florecimiento en otro”<sup>1</sup>. Wolz agrega que el *corpus* de baladas clásicas está integrado principalmente por canciones originadas a lo largo del siglo XVIII o hacia inicios del siglo XIX, aunque algunas más antiguas han sido escritas o cantadas desde el siglo XVI<sup>2</sup>. En lo que respecta a su localización geográfica, Fondebrider y Gambolini expresan que las regiones de tradición baladística más antiguas son el sur de Inglaterra, las Midlands, la frontera anglo-escocesa, las Tierras Bajas de Escocia y el noroeste de Escocia, siendo esta última la zona más importante y fecunda<sup>3</sup>. Explicitar esta información resulta importante para contextualizar el objeto de análisis del presente trabajo; además, la circulación de esta poesía en áreas fronterizas entre pueblos hostiles cobra relevancia al momento de analizar poemas que tienen como trasfondo la guerra entre diferentes comunidades. Como abordaremos más adelante, esta particularidad le da un relieve especial a una de las piezas líricas seleccionadas para nuestra lectura.

Dichas composiciones han llegado a nuestros días principalmente gracias a la labor de Francis John Child (1825-1896). Él era un profesor de la

<sup>1</sup> Miguel Ángel Montezanti, “Prólogo”, en *Baladas inglesas y escocesas*, Mar del Plata, EUDEM, 2017, p. 5.

<sup>2</sup> Lyn Wolz, “Ballads”, en Sherman, J., *Storytelling: An Encyclopedia of Mythology and Folklore*, Vol. I, Nueva York, M. E. Sharpe, 2008, p. 51.

<sup>3</sup> Jorge Fondebrider y Gerardo Gambolini, “Palabras preliminares”, en *Canciones celtas*, Buenos Aires, Javier Vergara, 2000, p. 10.

Universidad de Harvard que se entregó a la tarea de reunir estos textos poéticos en las dos últimas décadas del siglo XIX. Su extenso trabajo de investigación culminó con la recopilación de un total de 305 baladas encontradas en una amplia cantidad de manuscritos, cada una, en general, con múltiples versiones. La obra fue publicada en cinco volúmenes: el primer tomo vio la luz en el año 1882, mientras que el quinto se editó póstumamente, en 1898, de forma incompleta, puesto que la redacción de la introducción y del apéndice bibliográfico se vio interrumpida por el fallecimiento del autor<sup>4</sup>.

Si bien la tarea de compilación y análisis fue continuada por otros eruditos, tomaremos como fuente tres baladas retomadas del canon de Child: “The Twa Sisters” (N. 10, versión C en la colección de Child), “Lady Maisry” (N. 65, versión A) y “The Twa Brothers” (N. 49, versión A), aunque ocasionalmente nos apoyaremos en la traducción de Miguel Ángel Montezanti de estos textos. Los tres poemas fueron seleccionados para este trabajo porque en ellos se repite un mismo acontecimiento: el asesinato, voluntario o accidental, del hermano. Analizaremos, entonces, las diversas relaciones fraternales que los personajes de estas piezas establecen entre sí y los distintos motivos que llevan al fratricidio.

El primer poema mencionado trata de un enfrentamiento entre hermanas. Dicha rivalidad empieza a desarrollarse a raíz de la llegada de un caballero que las pretende en simultáneo:

“He courted the eldest with glove and ring,  
But he loed the youngest aboona’thing.

He courted the eldest with broach and knife,  
But he loed the youngest aboon his life”<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> *The Contemplator’s Biography of Francis J. Child*. Disponible en: <http://www.contemplator.com/history/childbio.html>. Último acceso: 10/11/2022.

<sup>5</sup> Miguel Ángel Montezanti, *Baladas inglesas y escocesas*, Mar del Plata, EUDEM, 2017, pp. 20-22.

En estas estrofas advertimos dos recursos que aparecen con mucha frecuencia en las baladas anglo-escocesas: las repeticiones y los paralelismos sintácticos. Estos cumplen una doble función: en principio, le otorgan ritmo y sonoridad a un tipo de composición compuesta para ser cantada y que, por lo tanto, está estrechamente asociada a la música<sup>6</sup>. Cabe destacar que “*The Twa Sisters*” cuenta con un estribillo que también colabora fundando un patrón rítmico-musical que atraviesa todo el texto, aunque Child opta por transcribirlo únicamente en la primera estrofa. La cuarteta baladística, entonces, se conformaría del siguiente modo: primer verso argumental, un segundo verso que constituye la fracción inicial del estribillo, un tercer verso de carácter argumental y, por último, la segunda parte del estribillo<sup>7</sup>. Asimismo, aquí los recursos mencionados ponen de relieve el contraste entre ambas mujeres. Mientras que el primer verso de cada estrofa expresa el modo en que Lord William corteja a Elena, la mayor de las dos jóvenes, el tercero inicia con la conjunción adversativa “*but*”, que introduce la diferencia sustancial que existe entre las falsas prendas de amor otorgadas a la mayor y los sentimientos genuinos profesados hacia la menor. Por un lado, Elena está asociada a regalos y objetos materiales tales como los guantes, anillos, broches y cuchillos. Por otra parte, en el extremo opuesto se halla la más joven: ella está atada a un sentimiento de amor muy profundo, un afecto que se ubica en un nivel superior a todas las cosas y que está, incluso, por sobre la propia vida del hombre. Los elementos tangibles están vinculados a las apariencias, a la falsedad, a las emociones deshonestas. Por el contrario, las posesiones y obsequios no están presentes en la relación de William con la otra muchacha; ellos están unidos por un lazo auténtico marcado por el cariño sincero.

Otro ingrediente que tiene un enorme peso en el vínculo sororo es el aspecto de la hermana menor, que puede vislumbrarse en distintos versos. Transcribimos un ejemplo: ““Your cherry cheeks and your yellow hair/Garrd

<sup>6</sup> Fondebrider y Gambolini, ob. cit. p. 9.

<sup>7</sup> Montezanti, ob. cit., p. 8.

me gang maiden evermair”<sup>8</sup>. Ella es identificada a través de algunos rasgos estereotípicos que atraviesan el *corpus* de baladas anglo-escocesas y que aparecen recurrentemente en las descripciones de mujeres hermosas. En estas piezas líricas pueden ubicarse símiles, epítetos y metáforas lexicalizadas que, a modo de fórmulas, se repiten tanto al interior de una misma composición como en diversos textos poéticos<sup>9</sup>. En el fragmento citado, se utiliza el sintagma “*cherry cheeks*” para aludir a las mejillas perennemente sonrosadas de la hermana menor, que le otorgan lozanía a su rostro. También se usan las palabras “*yellowhair*” para hacer referencia al cabello dorado de la muchacha, un rasgo físico en el que se hace hincapié por medio de la reiteración de esta construcción en tres ocasiones. A los mencionados, se añaden otros atributos que se diseminan a lo largo de las estrofas y que nos permiten reconstruir un perfil de la hermana menor. Uno de ellos es “*lillyhand*”, que constituye otra metáfora cristalizada que nos habla, simultáneamente, de la blancura, la belleza y la delicadeza de la dermis de la joven. Asimismo, se hace referencia a su “*middlesma*”, que Montezanti traduce como “espalda primorosa” y “talle delicado” las dos veces que aparece dicha estructura pero que, pese a la variación en la versión en lengua española (que responde a una intención de mantener la rima asonante y la sonoridad del texto en inglés), notamos que apunta a la silueta esbelta del personaje descrito. También se alude a su “*sweet pale face*”, lo que subraya una vez más la existencia de un ideal de belleza asociado a la palidez y claridad de la piel. Por último, es equiparada a una sirena o a un cisne, haciendo referencia nuevamente a su blancura y su atractivo (que alcanza un nivel hiperbólico por medio de la comparación con un ser sobrenatural y de encanto superlativo como la sirena).

Las cuestiones abordadas en los fragmentos anteriormente citados despiertan el deseo de venganza de la hermana mayor. En primer lugar, es cortejada por un caballero que, en realidad, no alberga ningún sentimiento afectivo hacia ella y que ama, en cambio, a la menor de las dos muchachas. Por otro lado, la beldad casi sobrehumana de la pequeña se vuelve un motivo

<sup>8</sup> Montezanti, ob. cit., p. 22.

<sup>9</sup> Wolz, ob. cit., p. 52.

de envidia, pues se erige como una potencial amenaza para Elena, que expresa que los atributos físicos de su hermana “virgen [la] harían por toda la vida”<sup>10</sup>. La otra mujer es vista como una rival, como un sujeto que eclipsaría eternamente a la hermana mayor a causa de su belleza superior y, en consecuencia, la condenaría a la virginidad y la soledad, a la frustración constante en la búsqueda del amor de un hombre. Todo ello, aunado a los celos generados por el comportamiento de Lord William, motiva a Elena a empujar a su hermana para que caiga dentro de un río. Mientras la muchacha lucha contra la corriente, intenta persuadir a Elena de ayudarla a subir a tierra firme, alegando que, en caso de atender a su pedido de auxilio, la recompensará con su parte de la herencia familiar y será libre de casarse con William. Sin embargo, la hermana mayor la observa sin inmutarse y responde negativamente a sus propuestas hasta que su cuerpo es arrastrado hacia un molino. Gracias a este diálogo, el elemento dramático irrumpe en la narración, de manera que se imprime velocidad al relato<sup>11</sup>, a la vez que se genera suspenso y se subraya el patetismo de la situación.

El amor es también una causa de discordia en la balada titulada “Lady Maisry”, pero en esta composición se añade un elemento adicional al vínculo fraterno que le infunde un matiz particular al texto. El romance del joven William y el personaje femenino que le da nombre al poema se configura como un imposible, como un amorío destinado al fracaso debido a que proceden de diferentes pueblos fronterizos, enfrentados en un contexto de guerra. El fin de esta relación llega una vez que el hermano de la joven descubre que ella lleva en su vientre a un descendiente del enemigo:

“O coud no ye gotten dukes, or lords,  
Intill your ain country,  
That ye draw up wi an English dog,  
To brin this shame on me?”<sup>12</sup>

<sup>10</sup> Montezanti, ob. cit., p. 23.

<sup>11</sup> Fondebrider y Gambolini, ob. cit., p. 22.

<sup>12</sup> Montezanti, ob. cit., p. 84.

En esta estrofa se establece una diferencia muy marcada entre el territorio de nacimiento y el espacio del rival. Mientras que en la propia tierra se hallan sujetos pertenecientes a un sector social elevado designados por medio de vocablos que aluden a la nobleza, como “duques” y “lores”, Inglaterra es un lugar de alteridad que se configura como un sitio de pura bajeza. El amado de Maisry es animalizado y reducido al estatuto de “perro”, por lo que el lazo que une a la muchacha y a William es causante de vergüenza y humillación. Las acciones de la joven (el enamoramiento de un forastero enemigo, la pérdida de la virginidad y el consiguiente embarazo premarital) son percibidas como una mancha que contamina su propia imagen y la reputación de sus padres y hermanos. Asimismo, además de la vejación del honor familiar, la situación se vivencia como una traición. Como sostiene Jean Freedman, al haber concebido un hijo con un inglés, Maisry y su descendencia pasarían a estar bajo el dominio del rival, por lo que, esencialmente, el fruto de esta relación crecería para convertirse en un soldado que lucharía contra su familia materna. Es por ello que la única salida posible para los parientes de la joven es destruirla antes de que la noticia del embarazo se difunda y antes de que el bebé nazca y sea trasladado hacia Inglaterra<sup>13</sup>. El encargado de llevar adelante esta tarea es el hermano de la muchacha, que procede a encender una hoguera para quemarla hasta la muerte, en un accionar sumamente perverso.

Un paje que estaba al servicio del futuro fratricida se compadece de Lady Maisry y se dispone a enviar un pedido de auxilio al amado. El mensajero cruza puentes, prados y cuerpos de agua para llegar a William con la mayor velocidad posible y, una vez que arriba al pueblo vecino, se produce el siguiente diálogo entre ambos personajes:

“O is mi biggins broken boy?  
Or is my towers won?  
Or is my lady lighter yet,

<sup>13</sup> J. Freedman, “With Child: Illegitimate Pregnancy in Scottish Traditional Ballads”, *Folklore Forum*, Vol. 24, N°1 (1991), p. 13.

Of a dear daughter or son?  
'Your biggins is na broken, sir,  
Nor is your towers won;  
But the fairest lady in a' the lan  
For you this day maun burn"<sup>14</sup>.

Es interesante observar que, en el orden de prioridad que el caballero inglés establece en su parlamento, el bienestar de su pareja no ocupa el primer lugar. Por el contrario, los dos versos iniciales de la estrofa indican una preocupación por el contexto de guerra que atraviesa su cotidianidad, en tanto las inquietudes expresadas giran en torno a la integridad de la infraestructura y la defensa del territorio. En segunda instancia, la pregunta se vincula con la descendencia y el posible nacimiento del hijo.

La respuesta del paje, finalmente, le proporciona la terrible noticia de la sentencia de muerte que recayó sobre la mujer encinta. Cabe resaltar el hecho de que, al igual que la hermana menor de "*The Twa Sisters*", el personaje femenino principal de esta composición es identificado únicamente por su belleza física. Una vez más, se trata de un retrato genérico, puesto que solo sabemos que su cabello es rubio, que su cuerpo es bello y que es la dama más hermosa, tal como se enuncia en el fragmento citado, además de que dicho atractivo le ha ganado el afecto de múltiples pretendientes que ella rechaza sin titubear. Sin embargo, en contraste con la descripción superficial de la apariencia de la joven y su estereotípico aspecto exterior, su personalidad adquiere matices distintivos. Atraviesa un amplio abanico de emociones: tiembla de miedo cuando su hermano la confronta por su embarazo y pide ayuda desconsoladamente ante la amenaza de su familiar, pero su actitud cambia de modo radical cuando es lanzada a las llamas. Con el fuego a sus pies y el relincho de un caballo en la distancia, Maisry se llena de valor y provoca a su agresor: "'*Mend up the fire, my false brother, / it's faryet fraemy chin*"<sup>15</sup>. Lejos de la súplica y el llanto, la muchacha adquiere confianza plena

<sup>14</sup> Montezanti, ob. cit., pp. 86-88.

<sup>15</sup> Montezanti, ob. cit., p. 88.

en su amado y cree con seguridad que el sonido de las riendas es una señal clara de la inminente llegada de William. Asimismo, su discurso toma un tinte desafiante que se evidencia en el insulto destinado al hermano y en el uso del modo imperativo para incitar a su victimario a avivar el fuego de la hoguera. Con ello, se desestiman los lazos de sangre que la vinculan a su verdugo (en tanto la relación fraternal se presenta como falsa) para destacar una unión genuina con el objeto de sus afectos, quien acude a ella en una situación de riesgo y está dispuesto a todo para salvarla.

No obstante, el hombre apenas llega a tiempo para escuchar las palabras finales de Maisry, quien verbaliza su deseo de dar a luz al hijo de ambos. La voz del caballero inglés se apodera de las últimas dos estrofas del poema, en las que expresa:

“O I’ll gar burn for you, Maisry,  
Your father an your mother;  
An I’ll gar burn for you, Maisry,  
Your sister an your brother.  
An I’ll gar burn for you, Maisry,  
The chief of a’ your kin;  
An the last bonfire that I come to,  
Myself I will cast in”<sup>16</sup>.

William anuncia su ansia de venganza por la pérdida de su amada, que se enfatiza con la repetición del verso “*O I’ll gar burn for you, Maisry*”. Además, la sed de sangre es remarcada por la enumeración precisa de cada uno de los parientes de la muchacha que se verán sometidos al mismo destino mortal. Sin embargo, ya no hay gloria en el acto de matar a los rivales provenientes de un pueblo fronterizo ni se arroja una luz positiva sobre la inminente devastación del linaje enemigo. Luego de la muerte del ser querido, lo único que prevalece es el dolor, por lo que la masacre no culminará con una celebración o festejo, sino que el desenlace de este enfrentamiento es la renuncia a la propia vida.

<sup>16</sup> *Ibíd.*, pp. 88-90.

Por último, el poema “*The Twa Brothers*” se destaca, precisamente, por la ausencia de afanes vengativos motivados por la envidia o el sentimiento de traición. En esta pieza lírica, los personajes se presentan a partir de su inocencia desde el principio:

“There were twa brethren in the north,  
They went to the school thegither;  
The one unto the other said,  
Will you try a warsle afore?”<sup>17</sup>

Lo primero que se resalta de ellos, además del vínculo familiar que los une, es su edad escolar. Dicho detalle nos permite entrever que estos muchachos son jóvenes, lo que le otorga un matiz recreativo a la propuesta enunciada en el cuarto verso. Así, la pelea parece entrañar un duelo bienintencionado, una práctica de entretenimiento llevada adelante por dos sujetos que se enzarzan en un juego que no tendrá consecuencias irreparables. El carácter lúdico del enfrentamiento contrasta con el posterior derramamiento de sangre y esta antítesis es la que enaltece lo trágico de este episodio. A su vez, el desarrollo mayormente dramático de la composición, que está integrada en gran parte por el diálogo que establecen Willie John mientras este agoniza, construye una tensión que llega a su punto máximo en la estrofa final:

“But what will I say to her you loe dear,  
Gin she cry, Why tarries my John?  
‘Oh tell her I lie in Kirk-land fair,  
And home again will never come”<sup>18</sup>.

Luego de un intento fallido de detener la hemorragia, el moribundo se entrega a la fatalidad y procede a enlistar los mensajes que el superviviente debe enviar a sus seres queridos. Mientras que el padre, la madre y la hermana

<sup>17</sup> *Ibíd.*, p. 72.

<sup>18</sup> Montezanti, *ob. cit.*, p. 76.

recibirán mentiras para excusar la ausencia definitiva del fallecido, la amada recibirá el mensaje citado en la estrofa transcrita. Por lo tanto, ella deberá cargar con la verdad de la muerte y la soledad, y será la única que comparta el secreto del fratricidio culposo con el victimario de la contienda. Además, dado que esta revelación es expresada en los últimos dos versos del texto, el lector-receptor se hace cómplice de este engaño y se lleva consigo el peso de la congoja que tiñe la balada en su completitud.

### **En conclusión**

Las relaciones interpersonales que se establecen al interior de la comunidad con frecuencia constituyen la temática principal de las baladas anglo-escocesas, ya sean estos vínculos familiares o amorosos<sup>19</sup>. En este trabajo hemos abordado ambos tipos de relaciones, aunque hemos privilegiado el análisis de composiciones cuyos asuntos centrales son las tensiones y conflictos que pueden surgir al interior de la esfera familiar. En las comunidades medievales angloparlantes de Europa Occidental, como afirma Patricia Ingham, la familia es el punto de foco y, por ello, la fuente generadora de máxima tragedia es la confrontación entre padres e hijos y entre padres y hermanos<sup>20</sup>. Precisamente, el contraste entre los vínculos de sangre y los actos violentos que los parientes cometen entre sí le imprime mayor fuerza a las piezas líricas que tratan dichos temas. La capacidad de los jóvenes de ejecutar a sus hermanos y hermanas subraya la crueldad de estos personajes que no solo incursionan en hechos delictivos, sino que, además, se regodean en su maldad. En “*The Twa Sisters*”, la hermana mayor es espectadora del ahogamiento de la menor; oye sus gritos de auxilio y la ve estirar la mano en busca de ayuda, pero le niega su colaboración de modo terminante e intenta desposar al amado de la difunta sin manifestar un mínimo atisbo de culpa. El hermano de “*Lady Maisry*”, por otro lado, enceguecido por su odio contra el pueblo vecino, le da la espalda a una persona con quien comparte un lazo de

<sup>19</sup> D. Shuldiner, “The Content and Structure of English Ballads and Tales”, *Western Folklore*, Vol. 37, N°4, 1978, p. 279.

<sup>20</sup> P. Ingham, “The World of the Ballad”, *The Review of English Studies*, Vol. 8, N°29, 1957, p. 20.

sangre y se dispone a darle una muerte lenta y dolorosa para convertir el fratricidio en un espectáculo ominoso que acaba siendo visualizado por el amado de Lady Maisry. Sin embargo, en ocasiones el asesinato no es intencional; como pudo notarse en el tercer poema analizado, el homicidio puede ser resultado de un juego accidentado en el que el duelo lúdico finaliza con el entierro de uno de los dos participantes.

Según Ingham, en la cosmovisión de las comunidades en las que circulaban las baladas anglo-escocesas no hay lugar para una vida más allá de la muerte y la perdición del hombre constituye una fatalidad ineludible. Por eso mismo, la unión con otros seres humanos se erige como un bien supremo al que se aspira, siendo el vínculo amoroso el tipo de relación preferido, aun por encima de los lazos familiares<sup>21</sup>. El deseo amoroso suele contraponerse a las aspiraciones de los parientes de los amantes y es, de hecho, como hemos visto en dos de los poemas de nuestro *corpus*, un detonante de violencia, ya sea por celos, enfrentamientos bélicos o repudio ante el contacto sexual y el embarazo premaritales. No obstante, en tanto el amor constituye el único sentimiento trascendental que puede experimentar el hombre, los personajes están siempre dispuestos a alcanzarlo hasta las últimas consecuencias, sin expresar miedo ni duda ante los obstáculos, como hace Lady Maisry mientras su hermano atiza el fuego de la hoguera en la que la quema. Asimismo, teniendo en consideración estos datos, el fallecimiento del ser amado se convierte en el evento más trágico que puede concebirse en estas comunidades. En este sentido, el fratricidio culposo de “*The Twa Brothers*” se torna particularmente doloroso cuando se descubre que la pareja de John deberá recibir la pesarosa noticia de la muerte del muchacho.

<sup>21</sup> *Ibíd.*, p. 29.



## Maquiavel: intenções estético-políticas em *Clizia e Mandrágora*

Nilo Henrique Neves dos Reis

Evidente que há uma série de autores com perspectivas diferentes quando o assunto é a obra de Maquiavel, e por isso mesmo seria um absurdo reivindicar a proeminência de que essa ou aquela posição é a mais elevada ou capaz de inteiramente anular uma outra. Trata-se aqui, portanto, de uma contribuição para compor a vastíssima biblioteca de escritos que tentam interpretar o pensamento, ideias e motivações do florentino. Aliás, sem qualquer pretensão ortodoxa, para aqueles que desejam um estudo mais específico do tema, começar com *Studi sulle comedie del Machiavelli*, de Roberto Ridolfi (1968), talvez seja uma acertada decisão. E conhecer a história do florentino pode ser profícua, motivo pelo qual deve continuar nos passos deste autor, lendo a *Biografia de Nicolau Maquiavel*, de Ridolfi (2003). Para se ter outro ponto de vista do quadro bibliográfico do florentino, ampliando a extensão da pesquisa, ler *Maquiavel no inferno*, de Sebastian De Grazia (1993), traz gratas satisfações. Ora, se há disposição, porque não ler *Il carnevale de Machiavelli* (2009), de Carlo Celli; *The comedy and tragedy of Machiavelli*, editado por Vickie B. Sullivan, dando detida leitura ao escrito *The cuckold in Machiavelli's Mandragola*, do Harvey C. Mansfield que traz um ponto de vista que contrasta com a tradição? A essa altura, é certo que, o leitor não dissocie política de literatura na produção do filósofo, embora seja mais comum distinguir entre elas na ideia de que supostamente na primeira se encontra a parte mais nobre dos escritos de Maquiavel. Mas, nesta comunicação, acredita-se piamente que há um escritor político oculto nas peças teatrais que dirige sobre palavras ao tema de sua maior predileção, como se verá em uma passagem posterior. Assim, colocado Maquiavel e as composições em lide, o homem diante das obras, não se poderá negar por longo tempo que, as mesmas aspirações das obras políticas estavam no emaranhado enredos de suas peças, permitindo que tais escritos sejam uma porta de entrada aos jovens estudantes para se aproximarem de Maquiavel. À sombra de *Clizia e Mandrágora*, há temas e variáveis situações que passeiam nas paisagens políticas, com personagens que reproduzem atitudes dignas de

comparação da “virtù”, presente em *O Príncipe*, revelando não haver um abismo de distância entre política e literatura, afinal, longe das típicas definições de personagens bons e maus, ou, de moral, o florentino discorre sobre a ação daqueles que desejam algo e agem para atingir seu escopo, inclusive recorrendo à fraude, sem febres éticas. Maquiavel descreve sua época.

Em *Storia della letteratura italiana*, De Sanctis (1965), já apresenta a ideia de que florentino era um intérprete de sua quadra do tempo, evidenciando que o teatro de Maquiavel, notadamente a *Mandrágora*, era uma comédia de caracteres e situação. Tudo isso não era novo, afinal de contas, o teatro<sup>1</sup> pode às vezes ser uma forma de manifestação crítica da sociedade, porém, o teórico do fenômeno político desnuda os hábitos de pessoas reais através de personagens fictícios. Esse registro, evidencia que a peça é indispensável para compreender a sociedade florentina; e tanto a vida política da cidade dominada pelos Medici e seus parceiros, como a produção das obras de Maquiavel (inclusive aqui as comédias) estavam interligadas por uma motivação estético-política por meio do qual o teatro, com sua imitação da vida, permite que a ficção retrate toda a vida social sem os riscos que causam dores no corpo e na alma. E Maquiavel sentiu ambas a seu tempo. Se as comédias servem para manifestações veladas acerca da política, é porque tem a audácia de pôr à vista aquilo que se esconde na vida cotidiana dos bastidores do poder e, com certeza, simultaneamente, torna dito o indizível por meio do teatro. A *Mandrágora* teve uma apreciação em *la commedia del Rinascimento*, de Benedito Croce (1991), já *Clizia* ainda precisa se difundir ao público, já que faz parte, por assim, dizer do *corpus machiavellicus* e se vincula diretamente a *Mandrágora*, dado que Frei Timóteo aparece em ambas, bem como o tratamento dado as situações de ações conjugadas para alcançar o objeto ocorrem de idêntica forma: através da Fraude. Outrossim, em *Gênero e política no pensamento de Maquiavel*, Hannah Pitkin (2013) acentua o papel das mulheres na *Mandrágora* e em *Clizia*, e mais: as semelhanças de situações

<sup>1</sup> Vide Cea Anfonso, “Pietro. Política en las tablas: la mandrágora como forma de divulgación de Maquiavelo”, *Revista de Filosofía Tales*, 2016, n. 6, p. 51-58.

com obras políticas de Maquiavel, posto que, está claro, como se vê no cotejamento das obras que a busca pelo domínio da situação acontece pela imprescindível e indispensável ação, recorrendo aos outros que se fizerem necessários, porém, tomando precauções para não ficar sujeito aos caprichos da ‘fortuna’, o que só acontece com aqueles que têm grande “virtù”. Essa mesma linha de raciocínio presente em *O Príncipe* está exposta com uma qualidade superior nas composições teatrais, motivo pelo qual não se deve deixar de lado as incalculáveis contribuições de escritos sobre teatro e filologia renascentista.

Na busca pela compreensão da obra literária, não se deve desconsiderar comentadores que tratam do teatro como meio manifestações, principalmente quando diz respeito a detalhes como mensagens subliminares para o próprio entendimento das peças do florentino, ainda que uns sejam escritos direcionados, e outros não, para a análise da composição machiavelliana. Como ilustração, *Il testo e la scena: saggi sul teatro del Cinquecento*, de Giulio Ferroni (1980), *Scenari inediti della commedia dell'Arte contributo alla storia del teatro popolare italiano*, de Adolfo Bartoli (1880), *Tra Filologia e storia: otto studi machiavelliani*, de Mario Martelli (2009) e *Lingua e strutture del teatro italiano del Rinascimento: Machiavelli, Ruzzante, Aretino, Guarini, Commedia dell'arte*, editado por Luigi Vanossi (1970). Por fim, não se deve descuidar de ler *Florença na época dos Medici*, de Alberto Tenenti (1973), *Maquiavel e a Itália da Renascença*, de John Hale (1963) e *A Itália no tempo de Maquiavel*, de Paul Larivaille (1988), escritos que fornecem uma visão da cultura, da política e da história florentina, retratando a efervescência do momento de Maquiavel.

Em face da existência das divergentes interpretações acerca das obras de Maquiavel (Berlín, 2002), teria Maquiavel deixado um indício de que em certos escritos trata de política e em outros de comédias sem vínculo com a primeira? Poderia dizer que há duas motivações independentes no florentino, pelo menos no plano proto psicológico. O que realmente importa é encontrar uma observação incontestável de que Maquiavel só se interessava por política, e mais curioso ainda seria publicizar que tal motivação já domina seu coração

muito antes da publicação de *O Príncipe*. Antecipando-se à leitura do texto integral deste escrito, do começo ao fim de sua carreira como escritor, e, não esquecendo os temores de Maquiavel ser associado como o desafeto dos Medici, o tema máximo e característico do florentino foi a política. De qualquer modo ou aspecto que se analise a obra do florentino, a reflexão das coisas do ‘estado’ é a sua maior dileção.

\*\*\*

Em 1977, a editora Rés, publicou no Brasil o livro *Platão*, de François Chatelet. Além de ser uma obra que discorre sobre a perspectiva política do filósofo grego, fica evidente que a leitura dos diálogos platônicos serve como porta de entrada para o estudo da filosofia, o que é, sem dúvida, um argumento irrefutável. Afinal de contas, se Platão não inventou a filosofia, foi certamente o autor que deu proeminência à reflexão filosófica no sentido da busca da universalidade, pondo todas as supostas crenças ao escrutínio da razão, com intuito de alcançar a verdade mais alta, questionando o senso comum. Assim, ao que tudo indica, e ao contrário dos sofistas que consideravam a verdade absoluta uma ficção, – porque a carne humana é frágil e os interesses pessoais apontam para o relativismo moral –, Platão envelhece buscando as ideias. E como seu mestre Sócrates, no *Críton* (2008), no *Górgias* (2007) na *Apologia de Sócrates* (2008), e no *Fédon* (2008), prefere a morte a cometer uma injustiça, mas não antes de dar uma lição moralizante aos seus concidadãos, incluindo seus discípulos.

Certamente, em muitos escritos filosóficos, não é possível chegar a resultados morais com tanta eficiência, porém, é mais comum, quando não se goza da proteção das autoridades, temer os maus presságios e sofrer as consequências pela publicação de ideias que são, sem dúvidas, mal interpretadas pelas pessoas que têm o domínio político-social e que podem afetar sua circulação sanguínea, sua linfa e sua bÍlis. E Maquiavel já tinha saboreado o gosto amargo, azedo, áspero do *strappado*, corda utilizada em sua tortura quando foi associado a conspiração contra os Medici, conforme revela sua carta a Francesco Vettori, de 9 de abril de 1513 (Maquiavelo, 2013, p. 80).

Embora Maquiavel conheça bem a natureza da política, e saiba mais do que outros acerca da sua aplicação na condução do Estado, ele parece não conhecer sua condição de adversário mediceo, e, portanto, procura os meios para alcançar uma função digna de seu saber. Porém, talvez, ele não tivesse claro em sua mente o laço com Piero Soderine, governante de Florença quando exercia seu cargo, e como parte da aristocracia o via na sua condição social.

Aliás, havia uma crença, por parte de seus desafetos, de sua ligação de lealdade com Soderine que beirava termos emocionais. Afinal, mesmo sem conseguir promovê-lo a embaixador da república florentina, não havia dúvidas de que pelas missões que executava, e pela importância de seus relatórios sempre bem recepcionados no palácio Vecchio, era protegido pelo Gonfaloneiro<sup>2</sup>. E o desamor que os partidários dos Medici nutriam por Soderine, decerto que seriam estendidos àqueles que têm uma convivência amistosa com o governante de Florença, motivo pelo qual resta claro que:

“Maquiavel tinha suscitado grande irritação por causa do seu papel cada vez mais importante na República florentina durante o gonfalonariado de Piero Soderine e da impressão que dava de ser o seu “espião”, particularmente por ocasião das missões de embaixada, que alguns queriam ter visto desempenhadas por pessoas oriundas de linhagem mais elevada do que esse filho de “bastardo” da família Maquiavel” (Gaille–Nikodimov, 2008, p. 117)<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> O “gonfaloniere di giustizia” era o magistrado responsável pelo governo civil na república florentina. Em 1502, Piero di Tommaso Soderine tornou-se o gonfaloneiro vitalício de Florença e governará a cidade até 31 de agosto de 1512, quando abandona o cargo diante da ameaça de invasão de forças externas.

<sup>3</sup> Maquiavelo había despertado gran irritación por causa de su rol, cada vez más importante en la república florentina durante el gobierno de Piero Soderini y de la impresión que daba de ser el espía particularmente por ocasión de las discusiones de la embajada, que algunos querían haber visto desempeñadas por personas oriundas de linaje más elevada de la que de ese hijo “bastardo” de la familia Maquiavelo.

Como se vê, há uma clara atividade contrária aos privilégios que o “bastardo” Maquiavel usufrui na república florentina, embora tal sentimento pareça ser guiado mais pela proximidade com Soderine, dado que a passagem explícita, o serviço de espionagem por uma parte, e a humilhação que a aristocracia sentia por assistir um personagem de condição social inferior a ela ocupando esse espaço político. De toda sorte, a relação com gonfaloneiro foi ressaltada, e aos olhos da classe nobiliárquica, a administração de Soderine escolheu um qualquer a um cidadão de estirpe, o que revela que a liderança da república adotou uma decisão ruim.

O ambiente político florentino era desfavorável a participação efetiva de Maquiavel, motivo pelo qual ele é forçado a recorrer a uma estratégia que o permitisse se pronunciar sem sofrer atentados a sua mente, dado que o corpo conheceu as mãos e ideias do carrasco na prisão. Essa forma ocorre por meio de suas peças, nas quais ele usa a manifestação artística com o sentido de política. E se suas composições teatrais colocam em cena mulheres belíssimas, jovens e até senhoras, percebe-se que elas estão ali como objeto de desejo para os homens e, simultaneamente, como seres que estão forçadas as obrigações morais vigentes, mas cômicas de que conseguem perturbar os planos dos homens, uma vez que têm entendimento da realidade que atravessam. Maquiavel deixa evidências irrefutáveis de que o sexo feminino, mesmo sob a coerção das instituições, sabe bem a posição que ocupa. Ademais, em histórias de concupiscências, as mulheres jamais deixam que o amor direcione suas atitudes. Se os homens, por um lado, obedecem ao chamado do desejo (nas mais variadas formas) nas peças, as mulheres, pelo outro lado, no que lhes concernem, têm um propósito em curso, e seguem esses objetivos de maneira desapaixonada. Outrossim, é imprescindível observar a indiferença aos atentados à moral, os danos causados a uns e outros, tudo em prol do interesse particular do ator político que, ao final, produz um certo bem à ordem pública, mesmo quando acontece o adultério consentido na *Mandrágora*.

Como se nota nas apresentações das peças, Maquiavel conduz o espetáculo como se tivesse uma motivação política (Reis, 2021), ao menos, como se a apresentação teatral estivesse vinculada ao serviço político. Parece até que o

florentino conduz a encenação sem amor, sem sedução, sem afetos e sem se importar com os valores morais com o escopo de um plano superior. A trama se detém na habilidade de uns conseguirem enganar e, ao mesmo tempo, na imbecilidade de outros; estes, cobiçando algo não percebem que são manipulados para que aqueles alcancem seus desejos, apontando que o enredo da peça é expor que o personagem disposto à ação alcança o mesmo resultado por diversos meios, principalmente recorrendo à astúcia. Esta não deve desconsiderar que a *comedia dell'arte* abusa mais da representação corporal do que do diálogo, motivo pelo qual o público assiste aos personagens buscando seus interesses particulares se identificando com os de outras figuras da peça, porém, fingem que atendem a preceitos mais relevantes, como personifica Mestre Nícia, em *Mandrágora* e, simultaneamente, Sofronia em *Clizia*. Todos são hipócritas na medida que encenam, interpretam e fingem, atribuições do ator político. E recordando Gaille-Nikodimov (2008), mais do que entreter, Maquiavel “finge” e instrui através do espelho das peças e, ao mesmo tempo, coloca a leve observação de que está impedido de mostrar sua maior habilidade, conforme se lê no trecho:

“Um amante infeliz, um doutor pouco astuto, um frade de má vida, um parasito fértil em malícia, hoje serão vosso passatempo. Se julgais o assunto pouco digno, por leve em demasia, de quem pretende ser grave e sisudo, perdoai-o, por isso que se empenha, nesses vãos pensamentos, em mais brando tornar seu triste tempo, pois não pode voltar seu rosto a outra parte, vedado que lhe foi o talento mostrar noutras façanhas e obter o galardão de tais fadigas” (Maquiavel, 2004, p. 36–37)<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> “Un amante desdichado, un doctor poco astuto, un fraile vividor, y un parásito malicioso y cuco, serán hoy vuestra diversión. Y si esta materia no es digna, por ser demasiado ligera, de un hombre que quiere parecer sabio y prudente, perdonadle por eso, que trata de hacer con esos vanos pensamientos más llevadera su triste existencia porque no tiene fuera de eso dónde volver los ojos; que le ha sido vedado mostrar su virtud en otro tipo de empresas al no premiar sus fatigas”. As passagens de *O Príncipe* e a *Mandrágora*, em espanhol, foram transcritas da tradução de Helena Puigdoménech: Nicolás Maquiavelo, *El Príncipe. La Mandrágora*, Madrid, Cátedra, 1999.

A escrita de Maquiavel está indissolúvelmente ligada ao dilema do conflito do benefício particular *contra* o interesse coletivo. Todavia, as ações pessoais, são uma afronta à moral, produzem ameaças à boa ordenação civil, coloca a responsabilidade de tudo o que ocorre nas peças nas mãos do ator/atriz político(a) e, ao final, restabelece a estabilidade e a ordem social. De igual natureza, é preciso observar que os protagonistas mostram conhecer profundamente o ofício da política e sabem lidar com as situações concretas da sua operacionalidade. Do mesmo modo, evidencia que eles não são seres débeis e fracos, pelo contrário, recorrem à razão para conseguirem seu objetivo e conspirando contra a vida doméstica, os protagonistas, na busca da realização do seu desejo vão da incerteza à glória; Maquiavel elege o desejo e a oportunidade, lembrando o capítulo VII, quando escreve que os príncipes novos devem “vencer pela força ou pela fraude<sup>5</sup>” (2017, p. 137), as peças culminam se aproximando de *O Príncipe*. E esse trecho parece ser uma prova irrefutável:

“Preciso tentar qualquer coisa, seja grande, seja perigosa, prejudicial ou infame. Antes morrer do que viver assim. Se pudesse dormir à noite, se pudesse alimentar-me, se pudesse conversar, se pudesse achar prazer nalguma coisa, teria mais paciência em esperar pelo tempo. Mas o caso não tem remédio. Se alguma decisão não me alentar a esperança, é certo que morrerei; e, sabendo que devo morrer, nada me atemoriza mais e prefiro tomar qualquer decisão, ainda que absurda, cruel ou nefanda” (Maquiavelo, 2004, p. 52)<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> “Vencer por la fuerza o por el fraude”.

<sup>6</sup> “Necesito intentar algo por muy difícil, peligroso, arduo o infame que sea. Mejor es morir que vivir así. Si pudiera dormir por la noche, si pudiera comer, si pudiera conversar, si pudiera distraerme con cualquier cosa sería más paciente y aguantaría el tiempo que fuese necesario; pero aquí no hay remedio y si no me mantiene la esperanza de alguna solución moriré irremisiblemente; y viendo que de todas maneras he de morir, no me da miedo nada y estoy dispuesto a tomar cualquier resolución por bestial, cruda o nefanda que sea”.

Um exame metucioso ao longo da produção maquiaveliana, passando pelos seus relatórios, poemas, cartas e livros, desvela incontáveis pontos políticos, evidenciando o que domina sua escrita: Maquiavel ama ardentemente participar da engrenagem política. Se em tais escritos é possível visualizar o tema que sempre ganhou sua atenção, por que, então, diferenciar suas composições teatrais do escopo geral que impera em suas linhas filosóficas? As obras de Maquiavel não zanzam à toa; atrás de cada grafia, há um comentário político de onde se consegue visualizar o projeto de comentar acerca da administração do Estado. E muitas vezes exige que o leitor leve seus olhos para um lado ou para outro, a fonte de sua inspiração é a política, seja em obra claramente anunciada como tal, seja nos desejos de Calímaco, Ligúrio, Mestre Nícias, Nicômaco, Cleandro e Sofronia, ou seja, no poema dedicado a Giovanni folchi, *De la Ingratitud* (Maquiavelo, 2010, pp. 246–253). Essas buscas pelo *corpus machiavellicus* oferecem uma perspectiva da sua predileção: a política.

Aliás, para alguns acadêmicos, que se interessam pela política, muitas vezes o estudo da posição política de Maquiavel se concentra exclusivamente em *O Príncipe* (e raramente se estende aos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* – abreviado por *Discorsi* – 2007). No entanto, aqueles que se dedicam à investigação do mencionado *corpus* sempre encontram fragmentos em diversas obras propícios para corroborar que os escritos do florentino estão cheios de análises políticas, às vezes disfarçada em poesias e composições teatrais.

Em *O Príncipe*, Maquiavel apresenta o Frei Girolamo Savonarola como aquele “o qual se arruinou com as suas ordens novas, porque a multidão começou a não acreditar nelas, e ele não tinha maneira de manter firmes os que tinham acreditado nem de fazer acreditar os descrentes”<sup>7</sup> (MAQUIAVEL, 2017, p. 125). A perspectiva do florentino era clara, o domínio do Frei na

<sup>7</sup> “Fracasó en sus innovaciones en cuanto la gente empezó a no creer en ellas, pues se encontró con que carecía de medios tanto para mantener fieles en su creencia a los que habían creído como para hacer creer a los incrédulos”.

condução de Florença era frágil porque não contava com o apoio das armas para exercer sua autoridade, decorre, então, seu famoso excerto: “daqui nasce que todos os profetas armados tenham vencido e os desarmados se tenham arruinado<sup>8</sup>” (Maquiavel, 2017, p. 123). Em *O Príncipe*, firma-se a imprescindível fórmula: quem governa precisa da força para convencer aqueles descrentes que não se sujeitam ao seu arbítrio, porém, em 9 de março de 1448, portanto, mais de uma década antes da confecção de sua obra mais conhecida, Maquiavel, em carta dirigida a Ricciardo Becchi, fazia considerações políticas do perfil do Frei Savonarola, apontando que parte de seu sucesso, até aquela época, dava-se pela sua habilidade de recorrer à astúcia (leiam aqui o sinônimo de fraude) para exercer seu domínio:

“Y tanto habló de ello, que después ese día publicamente los hombres conjeturaron de uno que está tan cerca de la tiranía como vos del cielo. Pero después la Señoría escribió en su favor al papa, y viendo que ya no tenía por qué temer a sus adversarios en Florencia, así como antes trataba de unir a sus partidarios sólo en el odio contra sus enemigos y aterrorizándolos con el nombre de tirano, ahora, viendo que ya no le hace falta, ha cambiado de manto, y exhortado a aquéllos a la unión principiada, sin hacer más mención del tirano ni de la maldad de los otros, trata de alienarlos a todos del sumo pontífice, y volviendo contra él sus mordiscos, dice de él cuanto puede decirse de cualquier hombre malvado; y así, según mi juicio, viene siguiendo los tiempos y coloreando sus mentiras” (Maquiavelo, 2013, p. 441).

A missiva a Ricciardo Becchi, no que lhe diz respeito, evidencia que a mentira também é uma ferramenta do poder para o ator político. Porém, o que se aponta neste texto, é a prova de que o jovem florentino, muito antes de executar as tarefas que lhe daria informações valiosas para seus futuros escritos, já se interessava pela política. Não à toa, já em 1498, descrevia como Savonarola usava a mentira para atender aos seus interesses particulares,

<sup>8</sup> “De donde se explica que todos los profetas armados hayan triunfado, y fracasado todos los que no tenían armas”.

deixando claro que o frei que se apresentava como o representante da moral não via nenhum conflito com os valores fundamentais da própria moral que defendia publicamente, distinguindo não haver preceitos para os lares e outros, que usados para promover princípios maiores, como a boa ordenação e a segurança, são convenientes para o Estado ou, por outro ângulo, podem ser utilizados para dar vazão aos caprichos pessoais do desejo, permitindo a ideia de que a mentira (a fraude) é uma exceção bem-vinda. Aliás, a vida de Frei Timóteo, personagem presente nas duas composições teatrais em curso, revela a excelência da *virtù*<sup>9</sup> que gravita em *O Príncipe*, e que serve como ligação de perfis entre os escritos – e podem ser feitos com referência ao vínculo da Igreja Católica Apostólica Romana e ao uso da mentira como instrumento e esforço do poder –, malgrado as aparências e os valores que neguem, como se vê nesta passagem:

“Há muitas coisas que, de longe, parecem terríveis, inadmissíveis, estranhas; mas, quando delas nos acercamos, revelam-se humanas, aceitáveis, corriqueiras. [...] Diz a Bíblia que as filhas de Lot, julgando que tivessem ficado sós no mundo, se uniram com o pai; e, porque sua intenção foi boa, não pecaram” (Maquiavel, 2004, p. 109–110)<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Trata-se de um conceito utilizado com frequência nas obras de Maquiavel, especialmente em *O Príncipe* e nos *Discorsi*. A discussão dele exige um ensaio por si mesmo, visto que há sutis diferenças entre as obras mencionadas, inclusive dentro das mesmas. Não obstante, agora, serve o entendimento de que possa ser considerado uma “habilidade” que pode ser sinônimo de “um modo de agir”, “coragem”, “prudência”, “virilidade”, “capacidade de realizar um cálculo frio”. Somente aqueles dotados de “excessiva virtù” conseguem vencer os escopos da “Fortuna”. Esta, deve ser entendida como uma força que pode ser ora favorável, ora desfavorável aos caminhos dos atores políticos. Trata-se de uma força caprichosa, inconstante e fluída; e contra suas adversidades só os portadores de “istraordinaria virtù” conseguem superá-la.

<sup>10</sup> “Hay un sinfin de cosas que de lejos parecen terribles, insoportables, extrañas, pero cuando te acercas a ellas, resultan humanas, soportables, familiares (...) dice la *Biblia* que las hijas de Lot, creyendo ser las únicas mujeres supervivientes en el mundo, tuvieron uso carnal con el padre; y puesto que su intención fue buena, no pecaron”.

As palavras de Frei Timóteo não produzem maiores simpatias ao público, no entanto, ao longo da história a Igreja adotou posições heterodoxas que se distinguem do ensinamento evangélico. Essa divergência entre discurso e prática, que viola prontamente os preceitos, foram utilizados pelo personagem fictício das peças (lembrando que a gravidez de Lucrecia é atribuída à intervenção “santa” do Frei Timóteo) e o real religioso Savonarola. Esse aspecto deixa claro, e a semelhança fica latente nas atitudes, o que permite sugerir que a ficção serve como espelho da realidade, e vice-versa, e, simultaneamente entre si, que refletem-se as imagens de coincidência entre os dois mundos. Sendo, conquanto, intrinsecamente ligados, com inegáveis verossimilhanças, tornando-se uma superfície polida que reproduz as imagens que subsistem e dá formas a situações perfeitamente maquiavelianas, o que, de resto, serve de análise posteriormente para entender o ator político na personalidade dos personagens. A peça *Clizia* se identifica com esse espelho metafórico na medida que a jovem desejada (assim como o poder) não é vista em momento algum da trama, porém, pretendida entre adversários, motivo pelo qual ela poderia ser uma personagem identificada como o poder. E não se deve desconsiderar que a escrita de Maquiavel segue inevitavelmente para o conflito entre as partes, podendo ser a oportunidade de criação ficcional a ser usada com malícia pelo escritor, que não esquece as dores de ter sido envolvido em atividades conspiratórias, e que Leão X, papa mediceo não lhe abre espaços para que ensine o quanto aprecia “o conhecimento das ações dos grandes homens, aprendido por mim com uma longa experiência das coisas modernas e uma contínua leitura das antigas, as quais, tendo-as eu com grande diligência longamente excogitado e examinado<sup>11</sup>” (Maquiavel, 2017, p. 85) poderia ser a outrem. Assim, quando Maquiavel emprega a arte cênica, com abundância de exemplos de fraudes e “virtù” para conquistar aquilo que deseja, talvez, ele com o teatro, faz o que não pode fazer na política. Em *Machiavelli At Wits End: Virtue, Fortune and the Purpose of Comedy*, Katherine Paton (2011), observa que a personagem Sofronia, de *Clizia*,

<sup>11</sup> “... el conocimiento de las acciones de los hombres, adquirido gracias a una larga experiencia de las cosas modernas y a un incesante estudio de las antiguas. Acciones que, luego de examinar y meditar durante mucho tiempo y con gran seriedad”.

recorre à “virtù” para vencer a “fortuna”. Mais uma vez, em uma composição teatral, o florentino explora a função da boa estratégia para uma ação bem sucedida. Não deixa de ser proffiuo notar a ilustração encenada, afinal, graças a sua habilidade, Sofronia não só obstaculiza os planos carnavais de Nicômaco dormir com a bela jovem, pondo seu criado Siro na cama dela, como também lhe dá uma surra humilhante, colocando-o no seu devido lugar de homem velho. Aliás, a ideia de que o velho é descuidado com o exame das circunstâncias concretas foi suscitado em *Nicomaco and Sofronia: Fortune and Desire in Machiavelli's "Clizia"*, por Salvatore Di Maria (1983). Aqui, ele faz referência ao jogo entre claridade e escuro, no qual Nicômaco perde sua oportunidade de realizar seu desejo sexual por não ter examinado o corpo de Siro e, simultaneamente, de sua ausência de “virtù” para enfrentar a “fortuna” (metaforicamente personificada em Sofronia). Maquiavel não é apenas um escritor de peças teatrais, Maquiavel é o analista da política “vedado que lhe foi o talento mostrar noutras façanhas e obter o galardão<sup>12</sup>” (Maquiavel, 2004, p. 36–37), abrindo outros caminhos, razão pelo qual diz:

“Esta fábula se llama: “Clizia”, porque así se llama la muchacha que se disputa. No espereis verla, porque Sofronia, que la ha criado, por pudor, no desea que salga. Por lo tanto, si hubiese alguien que la cortejase, tendrá paciencia” (Maquiavelo, 2010, p. 75).

Até onde o teatro espelha aquilo que é do interesse público e que não pode ser divulgado de modo claro por um cidadão que se importa com sua cidade e, simultaneamente, não é apreciado pelo chefe de governo? Em suas peças que são compostas depois do insucesso do seu “espelho dos príncipes<sup>13</sup>”

<sup>12</sup> “... que le ha sido vedado mostrar su virtud en otro tipo de empresas al no premiar sus fatigas”.

<sup>13</sup> “Espelhos de príncipes”, ou “speculum principum”, ou mesmo, “mirrors for princes”, foi um gênero literário que se difundiu no período medievo e ganhou contornos inusitados ao longo do tempo. Apesar de suas múltiplas formas, com a proeminência do cristianismo no ocidente, eles se tornaram uma espécie manual de conduta para os governantes com orientações cristãs, visando a boa condução dos negócios públicos e a própria postura moral do monarca.

Maquiavel começa, com efeito, a dizer que a obtenção daquilo que se deseja se consegue por meio da fraude, equivalente a dizer que é o que faz o ator político, pouco se importando com os preceitos cristãos. E sublinha o papel do Frei Timóteo, personagem que compreende bem a trama que ao invés de denunciá-la prefere conquistar alguma vantagem para si se associando aos autores da fraude. Assim, ele cuida dos afazeres de Deus enquanto guarda algum ouro em seus bolsos. Frei Timóteo não se comporta de modo digno e fiel à doutrina evangélica, e mais, subverte a tradição e introduz, pouco a pouco, a justificativa do adultério consentido na *Mandrágora* e ganha a fama de “Santo” em *Clizia* (REIS, 2019), afinal, fez uma mulher estéril parir uma criança. Aqui está, sem sombra de dúvida, a ideia de que a política é uma arte de representar. E como a maioria das pessoas são incapazes de compreender suas ações, resta a analogia do teatro com a política, e é por isso que o primeiro ato de suas peças comece por dissociar a conquista do desejo da moral, o que lhe permite recorrer à força e a mentira ao tempo que foge do julgamento moral, já que sua intenção secreta não é revelada. A crítica que Maquiavel faz através das encenações é que é possível desobedecer à ordem estabelecida. Maquiavel explora o teatro como meio, a fim de tratar da política. No entanto, faz isso com discrição e metáforas, expondo os males de maneira inesperada, e não permitindo que as autoridades percebam como o escritor liberta as almas aprisionadas por meio da encenação da política. Assim, a estratégia do florentino é colocar o conteúdo da farsa aos olhos do público, já que

“Las comedias se inventan para ser útiles y para entretener a los espectadores. En verdad, a cualquier hombre, y sobre todo a los jovencitos, es de provecho conocer la avaricia de un viejo, el furor de un enamorado, los engaños de un siervo, la avidez de un parásito, la miseria de un pobre, la ambición de un rico, las lisonjas de una meretriz, la poca fe de todos los hombres. De cuyos ejemplos están llenas las comedias y todas estas cosas pueden representarse con una enorme honestidade” (Maquiavelo, 2010, p. 76).

O teatro é útil por esboçar através da *comedia dell'arte* os bastidores da política, e faz isso frequentemente melhor do que por meio de tratados que

esclarecem a poucos. Ademais, a boa leitura constituiria um empecilho para iletrados. Calímaco, Ligúrio e Sofronia demonstram como as paixões privadas quando bem executadas atingem resultados profícuos. Maquiavel chamava isso de ‘virtù’, tanto na questão do uso da fraude, como na disposição e coragem para agir consoante a um fim: o escopo. A moral é deixada de lado, e é a eficácia da ação que leva o particular à obtenção do desejo, como a conduta do ator político levará as instituições à grandiosidade. E são os atores (políticos) dispostos ao esquecimento das febres éticas que chegam à glória. O teatro não segue arbitrário da política, é possível que as manifestações estejam em concórdia no mundo de Maquiavel. Face à intenção do autor, o teatro do “Cinquecento” trouxe novas possibilidades de encenação com a “*commedia dell’arte*” (Squarotti, 1966), permitindo criar enredos realistas através da ‘farsa’ e da boa representação dos artistas, dado que eram mais livres para a improvisação nos palcos, dependendo do público. A comédia conseguia desnudar os hábitos cotidianos das pessoas, mostrando suas atitudes egoístas enquanto fazem falsas promessas, recorrendo às situações simuladas para desvelar as intenções humanas. O divertido Maquiavel das peças teatrais desveste as máscaras sociais, banalizando o cotidiano, mas abrindo caminhos e portas para suas obras, julgadas como não-políticas.

É por isso que se recomenda, com frequência, a leitura de *O Príncipe* e os *Discorsi* aos alunos para conhecerem o pensamento político de Maquiavel. E não deixam de estar certos os que defendem essa perspectiva. Segue-se aqui com idêntica posição, todavia quando se lembra da carta dirigida a Ricciardo Becchi em 1498, passando pelos poemas e relatórios confeccionados para Signoria florentina, não deixa de ser significativa essa declaração do próprio Maquiavel, escrita em 1513,

“Si ha llegado a hastiaros el discurrir las cosas por ver que muchas veces suceden los casos fuera de los discursos y conceptos que se hacen, tenéis razón, porque lo mismo me ha ocurrido a mí. Sin embargo, si pudiera hablaros no podría evitar llenaros la cabeza de castillejos, porque la fortuna ha hecho que, como no sé discurrir ni del arte de la seda ni del arte de la lana, ni de las ganancias ni de las pérdidas, me toca

razonar del estado, y necessariamente tengo que hacer voto de quedarme callado o hablar de eso” (Maquiavelo, 2013, p. 80).

De qualquer modo ou aspecto que se analise, essa perspectiva biográfica merece alguma consideração, posto que o florentino afirma de modo categórico que falará de política ou ficará calado. Assim, mesmo admitindo que tivesse objetivos meramente literários com a composição de peças, o argumento em destaque evidencia seu testamento filosófico, dando testemunho de sua dor, suas mãos sofrem por não escrever coisas de política, tendo encontrado no teatro um passatempo sem qualquer intenção secreta. Assim, parece que há dois maquiavéis incomunicáveis.

Porém, admitindo que suas peças se unificam às obras propriamente políticas, a metáfora teatral passa a ser mais um componente de sua principal motivação: escrever sobre as coisas do estado<sup>14</sup>. E isso favorece e amplia a perspectiva política de Maquiavel, uma vez que suas composições estão ligadas e sob o pretexto – pode ser um subterfúgio – de não ser incomodado pela aristocracia sobre o controle dos Medici, encontrou um caminho para mostrar seu “talento [e assim] mostrar noutras façanhas e obter o galardão<sup>15</sup>” (Maquiavel, 2004, p. 370) negado pelas aproximações com Soderine que criaram as circunstâncias que produziu tantos obstáculos para participar efetivamente da república florentina sob o poder dos Medici.

Sem dúvida, ao final, o ponto essencial que resta é que a Maquiavel: “não sabendo nada da manufatura da seda nem dos negócios da lã, nem dos lucros

<sup>14</sup> Ao ler o termo Estado nas obras de Maquiavel, é preciso lembrar que ele a denominava de “arte dello stato”, e a letra “s” está sempre minúscula. Essa observação serve para que se evite o anacronismo, uma vez que há algo desse Estado moderno nas obras do teórico do fenômeno político. Todavia, para o florentino, a ideia está ligada a instalação do governo e sua conservação, seja na forma de principado ou república. Interessados devem ler: *Per Machiavelli: L’arte dello stato, la cognizione dele storie*, de Giorgio Inglese.

<sup>15</sup> “... que le ha sido vedado mostrar su virtud en otro tipo de empresas al no premiar sus fatigas”.

e perdas, eu deva falar de política, e a menos que faça voto de silêncio, devo discuti-la<sup>16</sup>”. Em todo caso, ler o florentino em obras políticas e/ou em composições literárias serve para evidenciar, em última análise, que os atores medem seu sucesso pela “virtù” de suas ações, pela eficiência de suas fraudes, pela coragem e encobrimento de seus movimentos e, singularmente, sem se importar com as febres éticas. E isso é falar de política.

<sup>16</sup> “... no sé discurrir ni del arte de la seda ni del arte de la lana, ni de las ganancias ni de las pérdidas, me toca razonar del estado, y necesariamente tengo que hacer voto de quedarme callado o hablar de eso”.



## Amor y muerte: los componentes sobrenaturales en la leyenda de Tristán e Isolda

*Jazmin Rial*

El amor dichoso no tiene historia.  
Sólo pueden existir novelas del amor mortal,  
es decir, del amor amenazado y condenado  
por la vida isma.  
Lo que exalta el lirismo occidental no es el  
placer de los sentidos, ni la paz fecunda de  
una pareja.  
No es el amor logrado. Es la pasión de amor.  
Y pasión significa sufrimiento.

*Denis de Rougemont*

La historia de amor de Tristán e Isolda es una de las más reconocidas y con mayor repercusión que han sido producidas en la Edad Media. Con el paso del tiempo, la leyenda de los amantes ha sido motivo de numerosas versiones, no solo en la literatura sino también en otros géneros, tales como la ópera. El elemento principal que prima en todas ellas es la tragedia que afecta a ambos protagonistas desde su primer encuentro. Es interesante destacar que, en un principio, fue cantada, de manera similar a los mitos de héroes épicos; es decir que surgió mediante la composición y recitación oral<sup>1</sup>. De manera posterior, aparecen las formas escritas más antiguas que actualmente se conocen: las francesas, de Béroul y Thomas d'Angleterre, y las alemanas, de Eilhart von Oberg y Gottfried von Strasbourg. Todas ellas derivan de un poema francés anterior, del cual no quedan rastros en la actualidad<sup>2</sup>. No obstante, aunque cada uno de los escritos exponga una historia de amor con algunas divergencias entre sí, todos recuperan los componentes maravillosos que

<sup>1</sup> María Soledad Blanco, "Naturaleza, magia y amor en *Tristán e Iseo*. Reconfiguración cortesana del personaje femenino", en *Jornaler@s, Revista de estudios literarios y lingüísticos*, Jujuy, Año 5/ N. 5, Julio 2022.

<sup>2</sup> Blanco, ob. cit.

instigan, de una manera u otra, la relación adúltera. Debido a ello, *Tristán e Isolda* se configura como una de las leyendas que trasgrede tanto los valores cristianos como los célticos. En este trabajo analizaremos el nexo entre la relación amorosa y la configuración de los componentes maravillosos, que cristalizan los preceptos de la cortesía y, específicamente, del amor cortés. Asimismo, observaremos la fusión que se produce en los paradigmas amor-muerte y salud-enfermedad debido a que, a pesar de tratarse de términos contrapuestos, prevalece entre ellos un vínculo de necesidad que se materializará en la unión de los protagonistas.

El cimiento fundamental del amor cortés es la devoción completa hacia la mujer por parte del enamorado. En este sentido, se debe comprender que el personaje femenino se posiciona en el centro del cuadro. La amada:

“ocupa una posición dominante y al mismo tiempo define su situación: está casada. Es percibida por un hombre, por un ‘joven’. [...] El hombre no sueña ya con otra cosa que con apoderarse de esa mujer. Inicia el asedio y [...] la estratagema que utiliza es inclinarse, humillarse [...]. En virtud de las jerarquías que gobernaban entonces las relaciones sociales, ella estaba efectivamente por encima de él, quien enfatiza la situación con sus gestos de vasallaje, arrodillándose en la postura del vasallo”<sup>3</sup>.

La mujer adquiere una posición superior respecto del hombre, quien se encuentra perturbado por un amor que consume no solo su sentimentalidad, sino también su propia razón y juicio. Sin embargo, Isolda, protagonista de la leyenda, se configura como una mujer que trasgrede este arquetipo tradicional. Por un lado, es interesante observar que, en el momento en que ocurre el primer encuentro íntimo entre los amantes, la princesa no posee todavía el título correspondiente de “Dama” debido a su soltería. En segundo lugar,

<sup>3</sup> Georges Duby, “El modelo cortés”, en *Nueve ensayos sobre el amor y la cortesía en la Edad Media*, Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2012, pp. 11-12.

podría considerarse que no se adapta al canon de la mujer adusta o ilustre, típico de las composiciones amorosas ya mencionadas. Por el contrario, la hija del Rey de Irlanda cristaliza las normas genéricas ya que es impulsada por pasiones más salvajes o naturales que influyen en su caracterización. Este vínculo con la naturaleza se asocia a la habilidad que posee de curar a partir del uso de hierbas y plantas, que hereda de su madre: “ella se llamaba Isolda y era una noble doncella, muy conocida en todas partes; además, entendía de remedios más que ninguna otra persona en todo el reino”<sup>4</sup>. Una de las primeras descripciones que aparece de la protagonista se centra en dos cuestiones principales que funcionarán como eje articulador del personaje durante toda la historia: su linaje noble y su capacidad de curación debido a su vasto conocimiento. De esta manera, podría pensarse que, a diferencia de la poesía trovadoresca, Isolda no será retratada únicamente como un elemento en relación al enamorado, sino que se presenta como una figura independiente de este que posee sus propios matices y rasgos particulares que la distinguen como una mujer sagaz. Esta característica del personaje femenino será esencial para su desenvolvimiento personal y, al mismo tiempo, para el inicio de la relación de los amantes desde su primer encuentro.

Tristán, ante el mandato de su Rey, se enfrenta a un oponente majestuoso que lo deja mortalmente herido a pesar de su victoria. La herida había sido efectuada por un arma envenenada con un tónico imposible de contrarrestar:

“no había médico que consiguiera sanarle. El héroe apenas se mantenía con vida. No había nadie en el mundo que supiera curar el veneno, excepto Isolda [...]. El padre de la joven era el noble rey de Irlanda. ¿Dónde se ha encontrado jamás a otra doncella igual? Su fama había llegado lejos y en todas partes se la encomiaba. Dondequiera que se midiera a damas excelsas, ella sola salía victoriosa. Era hermosa y discreta, estaba colmada de todas las virtudes y sabía hacer valer su honra y dignidad. Todo el reino tomaba consejo de ella, pues era la

<sup>4</sup> Eilhart von Oberg y Gottfried von Strassburg, *Tristán e Isolda*, Madrid, Siruela, 2016, p. 31.

mejor médica del país y, gracias a su sabiduría y a la ayuda que les prestaba, muchas personas gravemente enfermas habían logrado sanar”<sup>5</sup>.

Como se observa, en este fragmento se intensifican nuevamente los dos rasgos esenciales de la princesa. Por un lado, las virtudes físicas son exaltadas de manera desmesurada: la belleza de la joven es de tal magnitud que destaca entre las demás. Se construye, entonces, un personaje que posee un encanto prácticamente divino por su singularidad: ella es la más hermosa de las mujeres, está colmada de todos los dones humanos y, por lo tanto, su fama precede a su encanto. Sin embargo, la distinción de Isolda no reside solo en el orden de lo estético, sino que se trata de un personaje que posee varias aristas distintivas que la diferencian del carácter tradicional de la Dama.

Por otro lado, se intensifica la relevancia que poseen sus conocimientos médicos a partir de una hipérbole: ningún experto puede otorgar algún alivio a Tristán a excepción de Isolda. Ante el dolor que azota al protagonista, la joven aparece para confrontar la oscuridad de su destino ya que posee los saberes adecuados para su curación. La herida no solo imposibilita al protagonista a cumplir sus deberes como vasallo de su tío, sino que también lo aísla socialmente debido a que la ponzoña que surge de su cuerpo comienza a separarlo de sus pares por el temor del contagio. Cabe destacar que este elemento no aparece en las versiones francesas de la leyenda, pero sí en las alemanas<sup>6</sup>. El protagonista, derrotado, se ve conducido de manera irremediable hacia Isolda, su única esperanza de sobrevivir. En este sentido, podría considerarse que la mujer adopta una posición de superioridad respecto del caballero malherido: solo ella posee la capacidad de otorgarle sanación y, por lo tanto, salvar su vida. Si bien el personaje de la Dama en la poesía trovadoresca siempre aparece en una posición elevada, en este caso no se trata únicamente del linaje de la doncella en relación con su enamorado, sino también debido a que posee conocimientos específicos que realzan su figura

<sup>5</sup> Von Oberg y von Strassburg, ob. cit. p. 32.

<sup>6</sup> M. S. Blanco, ob. cit.

ya que “no había médico que consiguiera sanarle” o, en otras palabras, nadie tenía la cognición suficiente para hacerlo.

Sin embargo, no será la última ocasión en la cual Tristán necesite de la asistencia que le provee la mujer. Luego de su batalla contra el dragón, Isolda tendrá que actuar por segunda vez como sanadora de las heridas mortales de su enamorado. Por ello, se podría pensar que, desde el comienzo, se perfilan dos personajes opuestos que se entrelazan debido a un *fatum*. Por un lado, el héroe representa la mortandad y la enfermedad que azotan a los hombres. Por otro lado, en contraposición, Isolda refleja la esperanza y la salud a partir de las curaciones que realiza al caballero. El binomio entre amor-muerte o salud-enfermedad se encuentra presente en toda la leyenda a partir de la caracterización y la relación que se configura entre los personajes. La muerte, sin embargo, aparece como único fin posible ante ese amor que se vive de manera pasional y rebelde<sup>7</sup>.

La protagonista hereda las artes curativas de su progenitora y, como asegura Ramón García Pradas, “Isolda, madre y reina también podría ser considerada como una patrona de magas. Además, la etimología del nombre de Isolda (I sillid) en antiguo irlandés significaba ‘la maga’ y ‘la mujer que practica la astucia’”<sup>8</sup>. El componente mágico, entonces, parece atravesar toda la leyenda a partir de los saberes que pertenecen únicamente a los personajes femeninos. En la cultura celta, se creía “en poderes mágicos que invadían todos los aspectos de su vida y su ambiente; de modo que, lo que les interesaba por encima de todo, era conjurar esos poderes mágicos para utilizarlos en su propio beneficio”<sup>9</sup>. La mujer remite al mundo de la brujería a partir de sus dotes secretas y enigmáticas que parecen ser comunicadas de madre a hija, de generación en generación, por lo que lo maravilloso parece quedar aislado de aquello que representa el poder, la razón o lo masculino (la corte de

<sup>7</sup> M. S. Blanco, ob. cit.

<sup>8</sup> Ramón García Pradas, *La recepción del Tristán en la narrativa europea del siglo XII y primeros años del XIII*, [Tesis doctoral], Universidad de Castilla, 2002, p. 177.

<sup>9</sup> Arturo Sánchez Sanz, “Rituales, creencias y festividades en el mundo celta”, en *Terraeantiquae*, N°9, enero 2014, p. 2.

Cornualles)<sup>10</sup>. En este caso, el elemento maravilloso se encuentra ligado a las mujeres que, a partir de su erudición, son capaces de otorgar una cura física, pero también de utilizar este saber con objetivos personales como en la creación del filtro de amor. Este objeto, fundamental para el desarrollo de la leyenda, será producto de la Reina de Irlanda con el objetivo de hechizar los sentimientos tanto de su hija como de su futuro esposo, el Rey Marco. Este bebedizo es tomado erróneamente por los protagonistas y los arrastra hacia una pasión involuntaria de la cual no serán capaces de huir. La poción entrelaza la vida de quienes la beben de manera tal que la separación prolongada de ambos podría causar su muerte. Se presenta, entonces, un movimiento que oscila entre la dicha del encuentro de los amantes y el dolor agudo de la muerte ante el alejamiento del enamorado:

“el bebedizo tenía la siguiente propiedad: si un hombre y una mujer bebían de él juntos, no podían volver a separarse por nada del mundo durante cuatro años. Por mucho que quisieran evitarlo, tendrían que amarse con todos sus sentidos mientras estuvieran vivos; pero, además, durante cuatro años produciría un deseo tan grande entre ambos que no podrían separarse ni durante medio día. Si el uno no veía al otro a diario, se pondría enfermo. Y se amarían por efecto de la poción. Y si permanecían una semana sin hablarse, ambos acabarían muriendo. Así estaba hecho el bebedizo, tal era la enorme fuerza que poseía”<sup>11</sup>.

Lo maravilloso se encontrará canalizado a través de la magia que, de manera concreta, será el poder sobrenatural del filtro, superior a cualquier poder o voluntad humana<sup>12</sup>. Los protagonistas, a pesar de su voluntad, se verán arrastrados en una tormenta de amor pasional que cegará sus decisiones; por

<sup>10</sup> Ramón García Pradas, “Lo maravilloso en el ámbito de lo erótico medieval o la imagen de un amor insólito: el caso de Tristán e Isolda”, en *Thélème. Revista complutense de Estudios Franceses*, N°16, 2001.

<sup>11</sup> Von Oberg y von Strassburg, ob. cit. p. 44.

<sup>12</sup> Ramón García Pradas, “Lo maravilloso en el ámbito de lo erótico medieval o la imagen de un amor insólito: el caso de Tristán e Isolda”, en *Thélème. Revista complutense de Estudios Franceses*, N°16, 2001.

lo que lo maravilloso tiene como fin la liberación del inconsciente de ambos personajes ya que les permite el “libre desarrollo de un erotismo desbordado, en tanto producto de los deseos y pulsiones más íntimas del ser humano”<sup>13</sup>. La relación adúltera entre ambos comienza a partir de una influencia mágica que propone desafiar el dominio del hombre y permite el surgimiento del vínculo Dama-enamorado.

De esta manera, bajo las normas de este amor cortés, el caballero se declara el vasallo de la mujer y, por tanto, surgen los conflictos internos en Tristán ya que continúa sirviendo a su Rey, el esposo de Isolda. No obstante, se debe considerar que, en la moral feudal, el traidor era aquel que engañaba a su señor, pero las normas de la cortesía denuncian a quien comete una infidelidad hacia el amante. En otras palabras, “la pareja entregada a la pasión es la que cumple las reglas cortesanas: la fidelidad no se debe al señor feudal, ni a la institución matrimonial, sino solo al amor”<sup>14</sup>. Con esta idea, es interesante reconocer el modo en que el héroe parece desprenderse de ciertas responsabilidades como caballero sin ninguna paradoja emocional o psicológica como suele acontecer en composiciones de amor cortés. Este deja de presentarse como un sirviente fiel para convertirse únicamente en un ser que ama y solo desplegará sus habilidades en el momento que su amada esté en peligro<sup>15</sup>. Sobre lo anterior, Riquer asegura que:

“el amor entre Tristán e Iseo es, pues, antisocial, trasgrede las normas de la sociedad cortés pues deja a la corte sin sus servicios, al rey Marco sin su heredero y mejor vasallo, y a los jóvenes que van a ser caballeros sin un guerrero excepcional que les enseñe a manejar las armas”<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> García Pradas, ob. cit. p. 53.

<sup>14</sup> Blanco, ob. cit., p. 64.

<sup>15</sup> Lina María Vargas Moreno, *La tragedia del amor. Estudio desde la antropología histórica de Tristán e Isolda*, (Tesis de Pregrado), Colombia, Universidad Externado de Colombia, Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, 2018.

<sup>16</sup> Isabel de Riquer, *Tristán e Iseo: Tomás de Inglaterra, Berol, María de Francia y otros*, Madrid, Siruela, 2001, p. 29.

Como asegura la crítica española, en un inicio, el joven era descrito como uno de los mejores guerreros de su tiempo. Con el surgimiento de su enamoramiento hacia la princesa por una causa mágica, el personaje se desliga de las presiones feudales de manera tal que los mismos cortesanos atestiguan las transformaciones en su actitud.

Asimismo, se puede pensar que la leyenda subvierte el canon cortés tradicional debido al surgimiento del amor adúltero a partir de la ingesta de una poción mágica. En palabras de Le Goff, “lo maravilloso compensa la trivialidad y la regularidad cotidianas”<sup>17</sup>. Es fundamental el origen de la relación adúltera debido a que el amor en este tipo de composición debía ser producto de una libre elección. En el caso de los protagonistas, esta decisión no es tomada por sí mismos, sino que su juicio se ve alterado por un componente sobrenatural o *fatum* que los afecta de manera mental y física:

“Ambos palidieron y se ruborizaron a la vez bajo sus ojos. Cada uno creyó que el otro lo iba a hacer morir, así de fuerte era el amor producido por el bebedizo, contra el cual no se podían resistir. [...] Ambos sentían una perturbación muy grande, mucho mayor de lo que estaban acostumbrados, tenían escalofríos y sudores, sus caras mudaban una y otra vez de aspecto y tanto el uno como la otra profirieron muchas clases de suspiros. [...] Hasta que Tristán ya no pudo resistir más la angustia de permanecer allí [...]. ¡Grande fue el tormento que noche y día padecían Tristán y su señora!”<sup>18</sup>

Luego de tomar el bebedizo de amor, se produce en ambos personajes un erotismo inesperado que subyuga la voluntad y la razón. Se distinguen términos que ilustran el comportamiento errático de los amantes al cruzar la mirada y, con ello, se construye un campo semántico que alude a su turbación: “palidieron”, “ruborizaron”, “morir”, “amor”, “perturbación”,

<sup>17</sup> Jacques Le Goff, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el occidente medieval*, Barcelona, Gedisa, 1986, p. 14.

<sup>18</sup> Von Oberg y von Strassburg, ob. cit., p. 45.

“escalofríos”, “sudores”, “suspiros”, “angustia”, “tormento”, “padecían”. Los personajes se encuentran desbordados por un amor que parece imposible y sus padecimientos se exteriorizan en manifestaciones corporales. Como consecuencia de estas exhibiciones violentas, los amantes accederán a estar juntos una de las primeras noches. Este filtro provoca, entonces, una pasión forzosa que astilla la medida tradicional de la cortesía que raramente va unida al encuentro íntimo. Sin embargo, los amantes “sufren una pasión desenfrenada, sin límites, que los lleva a arriesgar su vida y su amor es inspirado por el filtro, no es un sentimiento nacido de ellos”<sup>19</sup>. Ante esta situación, algunos teóricos afirman que los amantes se encuentran excusados del adulterio cometido debido a que actúan bajo la influencia de un componente mágico que altera su perspectiva y la toma de decisiones.

Además, es interesante recomponer la importancia de este encuentro íntimo debido a que, como declara Rodríguez Magda, “el erotismo es el supremo arte del placer, la virtud y la sabiduría, un último estadio de estilización moral que únicamente a los varones incumbe”<sup>20</sup>. En este periodo, el goce sexual se encuentra atravesado exclusivamente por una mirada masculina, que limita la perspectiva femenina y, al mismo tiempo, la relega a un plano objetual. En el caso de Isolda, por el contrario, se destaca el sentimiento pasional que ciega la voluntad de ambos amantes de manera similar. La princesa no se reconoce como un objeto físico, sino que parece comportarse como un sujeto de deseo que la enlaza, al igual que el caballero, a deseos carnales.

## **En conclusión**

Se puede pensar que la historia se ve atravesada por un componente mágico que interviene en la relación de los personajes y, al mismo tiempo, en su destino. Así, a lo largo de la leyenda, los sujetos oscilan entre el binomio

<sup>19</sup> Vargas Moreno, ob. cit., p. 59.

<sup>20</sup> Rosa M. Rodríguez Magda, “Capítulo V. Una genealogía de la mujer como objeto/sujeto de deseo”, en *Femenino. Fin de Siglo*, Barcelona, Anthropos, 1994, p. 85.

dicotómico de salud-enfermedad y amor-muerte. En dos ocasiones similares, Tristán desfallece debido a heridas profundas que sufrió en batalla: solo los conocimientos de Isolda podrán devolverle la salud y, con ello, la vida. Estos saberes curativos, como se mencionó, son heredados de la madre que realiza, de manera efectiva, el filtro de amor que causará el conflicto amoroso. Este componente maravilloso es la característica principal de la historia debido a que, a pesar de las diversas versiones que existen del romance de los enamorados, el bebedizo siempre es la causa ineludible del amor pasional entre ambos: la experiencia mágica se mantiene intacta a pesar de las diversas transformaciones que ha sufrido el relato con el paso del tiempo.

La poción provoca una desestabilización emocional en ambos personajes que culmina con la aceptación de sus propias pasiones. Para Gustave Cohen, la historia de Tristán e Isolda “encierra, como en un cofre precioso, toda la esencia del amor humano, su fatalidad y su abismo de delicias y sufrimiento”<sup>21</sup>. El encantamiento, además, afecta a los amantes de manera igualitaria, lo que contradice a los preceptos cortesés que proponen una imagen de mujer definida en términos de superioridad, inaccesibilidad, desdén e, incluso, altanería<sup>22</sup>. Por el contrario, en la leyenda, los enamorados padecen de manera similar los efectos de la magia de la Reina: no existe una idealización de la Dama en tanto figura inalcanzable gracias a la cual se engrandece el caballero debido a su amor. Por ello, entre otros matices ya mencionados, la princesa cristaliza los conceptos tradicionales de estas composiciones al distinguirse un goce sexual que la configura como un sujeto de deseo. Así, las características de la heroína reflejan los preceptos de la civilización celta, en la cual el componente femenino posee una relevancia sustancial. De manera tal a la relación de poder que se observa entre los amantes, el sujeto femenino, para los celtas, “es el pilar al que el hombre acude en caso de necesidad, cuando precisa ayuda, pero la mujer también es esa

<sup>21</sup> Gustave Cohen, *La vida literaria en la Edad Media*, Madrid, Fondo De Cultura Económica De España, 1977, p. 79.

<sup>22</sup> Ramón García Pradas, “Lo maravilloso en el ámbito de lo erótico medieval o la imagen de un amor insólito: el caso de Tristán e Isolda”, en *Thélème. Revista complutense de Estudios Franceses*, N°16, 2001.

persona astuta e inteligente, capaz de engañar por medio de la ambigüedad”<sup>23</sup>. La imagen de Iseo, entonces, se construye como un prototipo femenino que no responde por completo al canon literario de su tiempo, sino que se desplaza entre ambas culturas.

<sup>23</sup> Ramón García Pradas, *La recepción del Tristán en la narrativa europea del siglo XII y primeros años del XIII*, [Tesis doctoral], Universidad de Castilla, 2002, p. 27.



## **Formas de interpretar el mundo Representaciones, ecúmenes, mapamundis y cartografía**

*Daniel Lombardo*

Conforme la propuesta para este Encuentro y en el marco de la filosofía política, el arte y la ciencia en la Edad Media, en este espacio veremos algunas de las maneras en las cuales se fue representando gráficamente el universo conocido.

Habitualmente, además de sentir la corporalidad, cada uno tiene una imagen del lugar que ocupa en el mundo y la de percibirlo, circunstancia que tiene relación con la manera en que hemos sido educados; en cierta forma, representamos con acuerdo a un patrón enseñado.

¿Qué significan, en el entorno de este trabajo, los conceptos de: imagen, corporalidad, sensación, lugar y mundo; percepción, forma, educación y representación?

Trataremos de encontrar definiciones, para cada uno de ellos.

Nuestra concepción del mundo, a pesar de estar objetivamente relacionada con una realidad física, es siempre subjetiva: su morfología, la ubicación de sus zonas y regiones, la relevancia de las mismas, lo que sucede en la tierra y el cielo o la ubicación espacial, poseen una especie de inmutabilidad que percibían de diferente manera tanto Heródoto<sup>1</sup> (V a.C.), Ende de Girona (X d.C.) o Kepler<sup>2</sup> (XVII d.C.) pero, en cierto sentido, cada uno poseía un mismo modo de constituir y conceptualizar el mundo, conforme a la época en que vivían y con las diferentes herramientas que disponían, de acuerdo a sus creencias, su arte, su religión y su condición social.

<sup>1</sup> Griego, n. Halicarnaso, (484-425 ac.), historiador, erróneamente considerado un proto-geógrafo.

<sup>2</sup> Alemania, n. Ratisbona, (1571-1630 d. C.), matemático y astrónomo.

¿Qué conceptos unen y qué diferencian a estos personajes? En particular: ¿qué tuvieron de común el historiador presocrático, la ignota monja ibérica y el matemático germano? La percepción de cada uno de ellos responde directamente a su forma de captar las cosas del mundo ya que existe un sutil paso hacia ese conocimiento del mundo que incluye el entendimiento, el adquirir y almacenar las cosas, para luego, en particulares momentos, recuperarlas, recordarlas y eventualmente, utilizarlas.

El sentido de lo que se percibía y lo que ello significaba –fenómenos, circunstancias, hechos, descubrimientos, acciones políticas, mensajes religiosos–, se encuentran hoy expresadas en particulares demostraciones de interpretación cosmológica de acuerdo a las culturas, las formas de pensamiento o ideologías. Las representaciones sobre el universo observado en ese momento dado, compusieron un conjunto de conocimientos que –hasta el día de hoy– condicionan nuestras creencias.

El significado de las expresiones gráficas que buscamos presentar y exhibir, referidas a la información sobre la tierra y el universo tal como se supone era percibido en el Medioevo, pretende dirigir la atención hacia una forma particular de transmitir mensajes, cultos e ideologías a través de lo que es una extraña mezcla de ciencia y arte: la cartografía, su breve historia de ecúmenes, cartas y mapamundis.

Como puesta en contexto, diremos que, a partir de una serie de lecturas y reflexiones, que oportunamente se suscitaron en el “Seminario: La mujer en el arte, siglos X-XVI” (UNMP–Facultad de Humanidades– 2º Semestre–2019), encontramos en el siglo X la ignota obra de Ende, la iluminadora del Beato de Girona, que trabajó de una manera extraordinaria, su mensaje religioso –y político– que impulsó nuestra curiosidad general, sobre las representaciones particulares de ‘cada universo conocido y expresado’.

Ende fue una monja –seguramente proveniente del monasterio de Tábara– visibilizada como la primera artista de origen Ibérico que se tiene registro en

Europa. Fue su persona y su personalidad y su asombrosa historia, la que impulsó nuestra investigación y, sumado a lo que fuimos descubriendo, sistematizamos el tema que elegimos, para exponer los datos que nos resultaban fiables. Es por ello que comenzamos por determinar algunos conceptos.

En primer lugar, se denominan “*Beatos*” a los distintos códices o copias manuscritas, que se originaron en un primer comentario sobre el *Apocalipsis de San Juan*<sup>3</sup>, realizado en el siglo VIII, por el Beato de Liébana, en el monasterio de San Turieno<sup>4</sup>, al norte de España.

Una copia de este Beato, fue el que nuestra monja iluminó, en Gerona: impacta en un primer momento la condición anónima de su autora y la maravillosa administración de figuras y colores que posee, hecho que la distingue y la hace diferente.

El *Beato de Liébana* fue copiado y hoy se conservan unos treinta en buen estado y fragmentos de otros, hechos de diferente manera.

Para dar una cabal significación a este tipo de representación, agregamos que existe un Beato en la Catedral de San Francisco, en Lima, Perú, a cuyo *scriptorium* y biblioteca nos fue imposible acceder<sup>5</sup>.

El fenómeno de los Beatos, sobrepasa su significación religiosa, el contenido posee de por sí un mensaje principal y las ilustraciones—de una diversidad estética que las hacen únicas—complementan perfectamente su significado y su propósito.

A raíz de las imágenes del Beato de Girona, comenzamos a visualizar otras formas de manifestaciones religiosas, sociales y políticas; nuestra inquietud

<sup>3</sup> Se conocían como Explicaciones del Apocalipsis: *Explanatio in Apocalypsin*.

<sup>4</sup> Hoy San Toribio de Liébana, Camaleño, zona de Cantabria.

<sup>5</sup> Presumiblemente es originario del convento: lo que lo convierte en un escrito sudamericano.

sobre las muestras gráficas realizadas a lo largo del tiempo, nos llenó de asombro y encontramos los distintos intentos de reflejar el mundo; las imágenes evidencian la necesidad humana de practicar este arte para entender lo que nos rodea, y la manera en que se utilizan distintos objetos para cumplir ésa práctica: el planeta solo cambia en períodos de tiempo geológicos y solo el hombre puede “modificarlo” subjetivamente, de acuerdo a su interpretación científica, económica, política, o religiosa (además de otros motivos).

Llevado a la vida cotidiana ¿Cómo percibimos esa información? ¿Cómo es que hemos llegado a incorporar en nuestros internos pensamientos, falsas creencias? ¿Por qué Nueva York lo *pensamos* “arriba” y a la Antártida “abajo”?

Proponemos entonces, adecuar nuestra visión del mundo, para interpretar y comprender las imágenes y manifestaciones gráficas que diferentes personajes hicieron anteriormente, mostrando lo que percibían y sentían.

Comencemos con los antecedentes que pueden parecer interesantes:

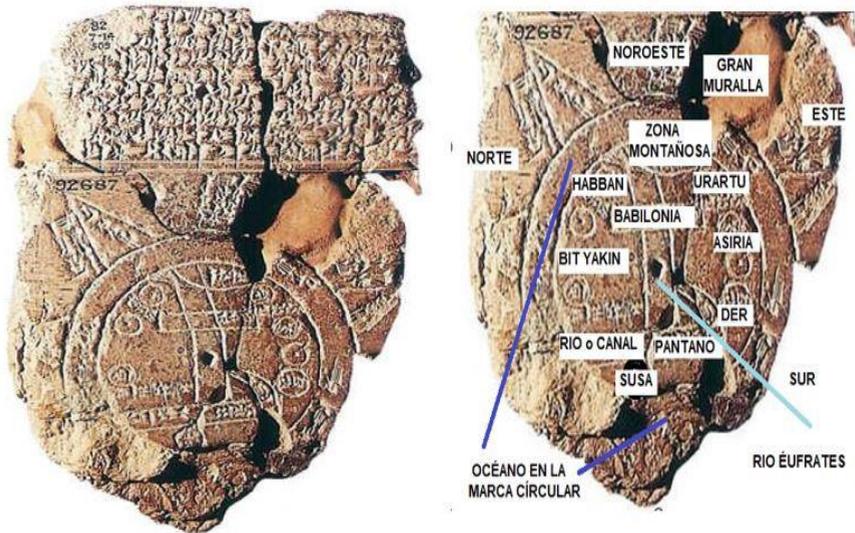
La ecúmene<sup>6</sup> (*οἰκουμένη*) fue uno de los primeros elementos con que contó la primitiva ciencia geográfica: la forma en que se interpretaba el mundo habitado y conocido, en el que se incluía en forma vaga el resto del territorio que no se conocía, o no había sido explorado. Se adjudica esta acción a los primeros estudiosos de la *physis*, y cabe señalar que para un griego del siglo V a.C. la otredad era, quien no era como ellos.

Al momento en que nos ubicamos espacialmente en un lugar (presente en nuestra conciencia), solemos tener una definida sensación sobre qué ciudad se encuentra al norte de nosotros, o con cuál país u océano limitamos al este.

<sup>6</sup>Del griego, *oikos*: “casa posesión”, *οἰκουμένη* devenido como “tierra-casa habitada”, “mundo”.

Las primeras representaciones que quisieron realizarse de la tierra fueron confeccionadas sobre pequeñas piedras, tablas de arcilla, tela o papiro y, con marcas o dibujos, señalaban los principales accidentes geográficos –costeros y marítimos– que indicaban puertos y rutas marinas, así como eventuales asentamientos o lugares de provisión. El desarrollo de estos dibujos fue evolucionando con el tiempo gracias al papel que comenzó a tener el comercio en la civilización.

Un primer gráfico del mundo (conocido hasta ese entonces), es un “Mapa” babilónico trazado en una tableta de arcilla que data–aproximadamente– del 600 a.C., donde se muestran las regiones conocidas, con las que están más allá del océano. Efectivamente, esta ‘tabla’ de piedra que recién se cataloga en 1899, luego de ser encontrada en el yacimiento de *Sippar*, a unos 30 kilómetros al suroeste de Bagdad y 60 kilómetros al norte de Babilonia; la región aparece rodeada por agua, de manera similar a la ecúmene de Anaximandro o a la cartografía medieval *Orbis Terrarum*.



El Mediterráneo y el Golfo Pérsico son graficados como un círculo que rodea Babilonia, orientada a Noreste en la parte superior. Los círculos alrededor, indican las ciudades. El rectángulo superior señala las marismas de Mesopotamia. El Éufrates es el río que desemboca en el Golfo Pérsico. Los triángulos tallados hacia los costados exteriores del círculo central marcan las regiones ‘inexploradas’<sup>7</sup>. Encontramos a Babilonia en el centro, detalle que refiere a la idea de centralidad, en relación directa a la importancia que tenía en el orden político, religioso, o económico del momento.

La civilización babilónica –como la persa o la egipcia– ya tenía un conocimiento sobre la ubicación estelar y cosmológica de la tierra que está plenamente expresada en esta forma (apropiada, pues está fabricada con los elementos que tenían).

La cosmovisión de Babilonia, hecha por los babilonios, se encuentra detallada sección por sección: nos sirve para interpretar modelos que siguieron otras civilizaciones. Pero no solamente es el patrón físico o artístico, en el cual ponemos el acento, sino en su significación, el empleo del conocimiento y la demostración de la conciencia de su lugar en el universo: una forma de mostrar lo real.

Siguiendo un cierto orden cronológico (ya que estamos hablando de interpretaciones sobre escritos, o fragmentos de escritos), veremos las gráficas conocidas como *Ecúmene de Heródoto*,<sup>8</sup> o *Representación Heródoto-Anaximandro*<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> “Desconocido” resulta un término ambiguo aquí, utilizado por filólogos e historiadores, a mi juicio estaría mejor considerar la idea de territorio inexplorado (ya que en realidad se ‘conocía’ su existencia, aunque no lo que se encontraba allí).

<sup>8</sup>Griego, n. Halicarnaso, (484-425 ac.), historiador, erróneamente considerado un proto-geógrafo.

<sup>9</sup> Griego de Mileto, Jonia –hoy Turquía–, (610-545 ac.), filósofo de la *physis*, proto-geógrafo, discípulo de Tales, maestro de Anaxímenes, consideraba el *arjé* (principio) como *to ápeiron*: lo indefinido o lo ilimitado.

## Ecúmene hecha sobre textos de Heródoto



La constitución de esta ecúmene corresponde a una de las tantas interpretaciones hechas sobre la única obra escrita de Heródoto: su Historia de nueve Libros, considerada fundacional; la ecúmene del s. XVII, cuyas referencias en latín corresponden en forma exacta a la visión que hoy tenemos de la región de Europa, Asia e India.

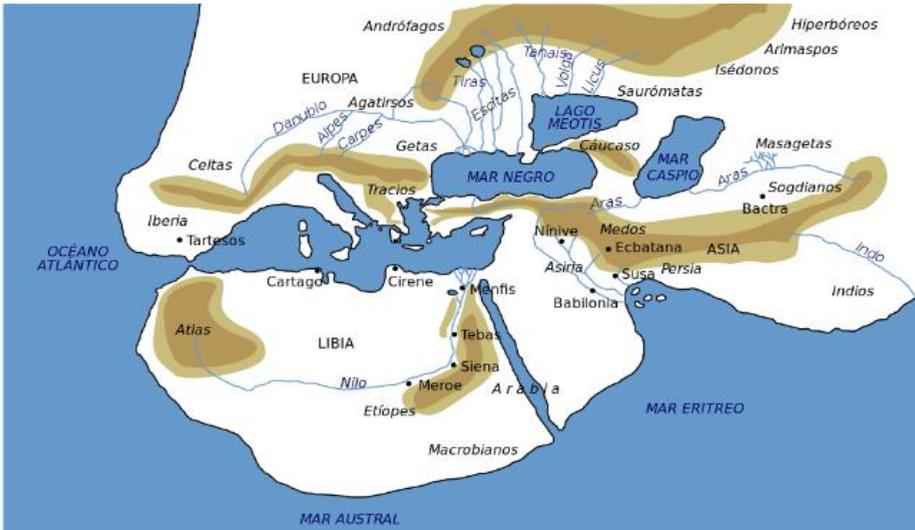
La perfecta ubicación del sentido de los continentes, la orientación que se le ha dado, y las puntuales referencias de lugares y extensiones (más allá de algunos detalles) ya nos pueden indicar el ‘modelo actualizado’ y la fecha aproximada de su confección.

El texto que agregamos a continuación, corresponde a Heródoto:

“Franqueado el río Tanais, ya no se extiende Escitia, sino que la primera comarca pertenece a los saurómatas, que, a partir del lago Mayátide, ocupan, hacia el norte, una extensión de quince días de camino. [...]Al norte de este pueblo habitan, en una segunda comarca, los budinos, que ocupan un territorio totalmente cubierto por un bosque dotado de toda suerte de árboles. [...]Más allá de los budinos hacia el norte se encuentra, primeramente, en una extensión de siete días de camino, una zona desértica; y, tras el desierto, dirigiéndose más al este, habitan los tiságetas, un pueblo numeroso y singular, que viven de la caza. Lindando con ellos, en los mismos parajes están establecidos los que reciben el nombre de yircas, que también viven de la caza, he aquí cómo la practican: el cazador se pone al acecho encaramado a un árbol [...]”<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Heródoto, *Historia, Libro IV- 21-22* (Schrader, C., trad.), Gredos, Madrid, 1982, pp. 298 y 299.

Aquí una versión moderna (s. XXI) de la interpretación de los textos de Heródoto-Anaximandro

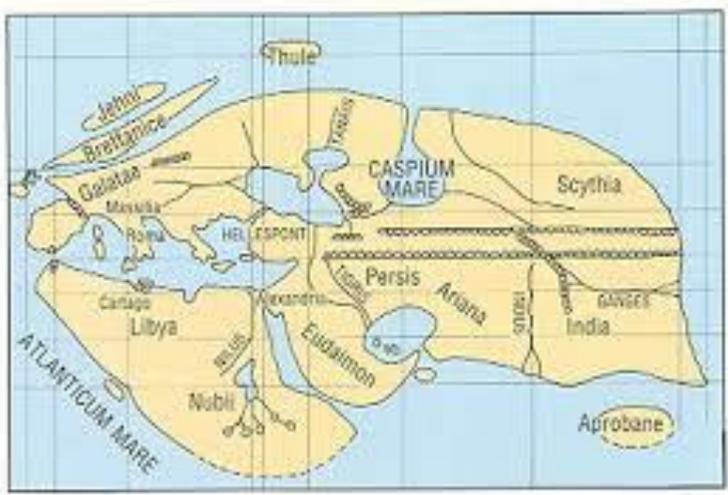
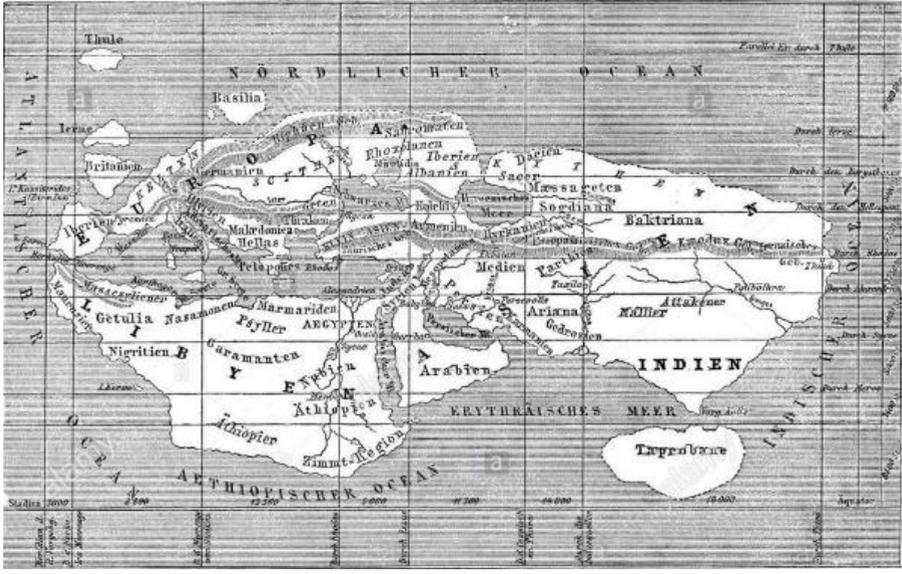


en el que se detallan los lugares y dimensiones, extraídas de la combinación de *Historia* y *Sobre la Naturaleza*, de esos autores: que resalta la precisa ubicación de los lugares, la las poblaciones, las cadenas montañosas, la probable ubicación de las aldeas o lugares “inexplorados” y las particularidades geográficas.

### Cartografía de Eratóstenes de Cirene<sup>11</sup>

A Eratóstenes, le debemos el estudio de la geografía (*Γεωγραφική*) con fines científicos y prácticos. Además de su reconocido y afamado logro de calcular el diámetro preciso de nuestro planeta (*Sobre las medidas de la Tierra*), calculó la distancia de la tierra al sol y confeccionó un catálogo de las estrellas visibles de su tiempo: unas 680, hoy reconocidas.

<sup>11</sup> Griego de Libia (279-194 a. C.), científico de la naturaleza, explorador, matemático, astrónomo, geógrafo, biógrafo y poeta.



Las ecúmenes, se confeccionaron de acuerdo a los apuntes dejados en la Biblioteca de Alejandría, rescatados por Ptolomeo, quien indicó eran ‘originales de Eratóstenes’: destacó líneas en forma de longitudes y latitudes, condiciones climáticas y puertos, útiles a lo largo del mundo. Tuvo la imaginación y actitud de agregar elementos de la tierra no considerados hasta ese momento: tiempo de la luz solar, el calor, el viento, los regímenes de lluvia, etc.

Las ilustraciones fueron adaptadas por E.H. Bunbury<sup>12</sup> en el s. XVII, para comprensión de esa época.

### **Los trabajos de Claudio Ptolomeo<sup>13</sup> y la cartografía**

Considerado griego, nacido alrededor del s. I en Egipto, fue empleado de la Biblioteca de Alejandría, bajo el Imperio Romano.

Cultor de la Ciencia, fue filósofo, escritor, matemático, astrónomo, cosmógrafo, geógrafo y ensayista mecánico y óptico; incluso hay referencias que era experto en música –cuestión que de por sí merecería otro trabajo: el aspecto musical de la antigüedad, por falta obvia de antecedentes sonoros, quedan solamente trabajos que refería a instrumentos que no se sabe muy bien cómo entonaban–.

Claudio Ptolomeo nos legó la obra *Sobre la explicación geográfica*: (*Γεωγραφική Υφήγησις*), observaciones de viajes y lecturas, escritas en distintos materiales que se conservan, por ser manifiestos que se enviaban de un lugar a otro. El término *cartografía* proviene de mapa, *cartés* (*χάρτης*) y escrito, gráfico (*γραφειν*) dice todo acerca de su trabajo.

Incluyó la declinación terrestre o curvatura, ya detectada por Eratóstenes y que, por Ptolomeo se hizo funcional desde el siglo II, dando una nueva

<sup>12</sup> Británico, Político, escritos, geógrafo.

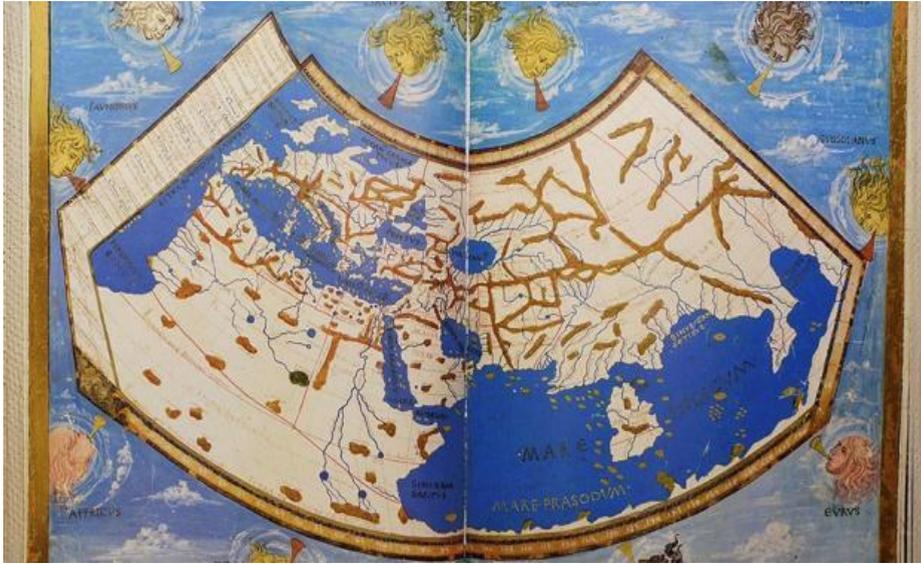
<sup>13</sup> Siglo I. astrónomo, astrólogo, químico, geógrafo y matemático griego; nombre original Claudio Ptolemaico, gentilicio de la zona de nacimiento.

configuración a la imagen de la tierra. En efecto, la interpretación ptolemaica se manifestó en obras realizadas en siglos posteriores; tomaron una forma semiplana, que se denominó “plataforma”. Hoy se sigue estudiando esta gráfica, que señalaba la “centralidad” en Alejandría.

### El códice latino del siglo IX

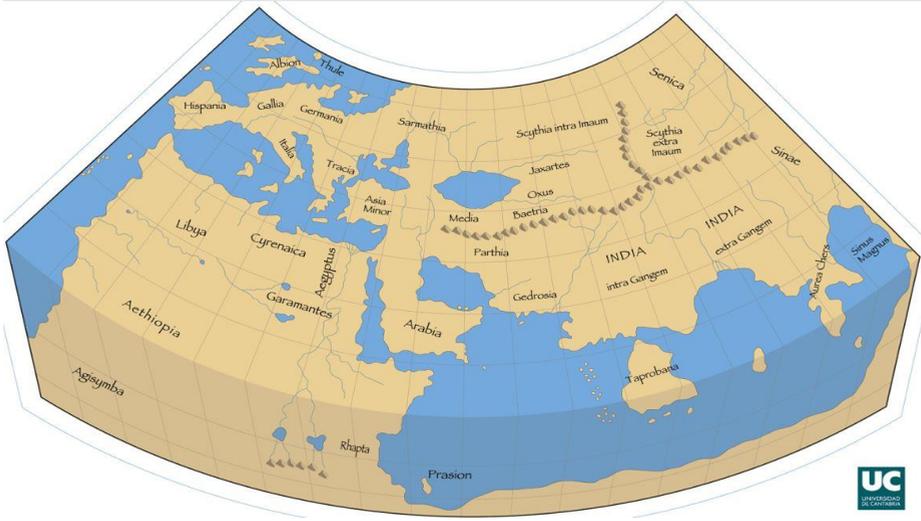


Copia realizada en el s. XIX

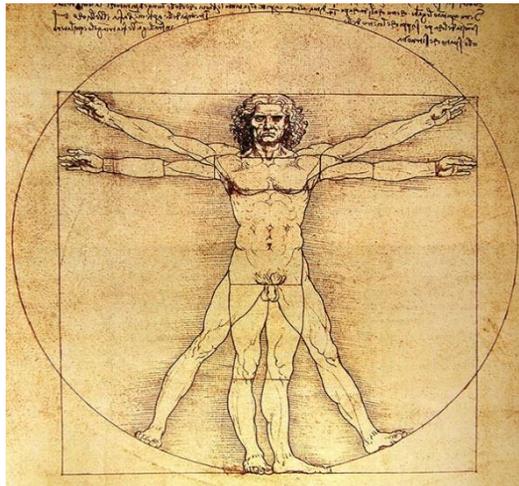


Estas representaciones, inspiradas en el volumen octavo de sus escritos, se desarrollaron desde el s VI hasta el Renacimiento, y se investigaba de acuerdo al interés o necesidad, afín al poder político y económico de un mundo en expansión, no precisamente de papel.

Abajo podemos apreciar una versión moderna (s. XX), basada en una interpretación del escrito ptolemaico, para adaptar las medidas de la península Ibérica, comparando la opinión del autor en el s. I., confeccionado por la Universidad de Cantabria, España. En uno de los textos conservados, Ptolomeo advierte la existencia de una “isla” llamada *Thule*, reconocida como Groenlandia. En la actualidad, expertos del Instituto de Geodesia y Técnica de Información Geográfica de la Universidad Técnica de Berlín (TUB) indican que “es una obra sorprendentemente precisa” y los métodos de medición y ubicación geográfica son casi tan exactos como lo refieren hoy los Atlas.



**Dibujar lo que otro escribió**



El método de graficar sobre textos anteriores, tal como hemos dado en los ejemplos cartográficos, se utilizó en otras disciplinas y con otros propósitos científicos. Hacia el s. I. d.C. el romano Marco Vitrubio Polión,<sup>14</sup> consignaba en un texto el detalle de las proporciones cuerpo de un hombre, en relación con la matemática y la geometría, considerando que existía un equilibrio dinámico natural. Hacia 1490, Leonardo Da Vinci bosqueja y dibuja su famoso “Hombre de Vitrubio” basando en el escrito recuperado, considerando esto el ejemplo de una metodología imperante a través de la historia, una suerte de costumbre hermenéutica, en la cual se interpreta un texto escrito para llevarlo a proporciones gráficas bidimensionales.

## **Mapamundis**

La cartografía, como figura descriptiva de sectores y regiones, bien puede ser referida con el término “mapa” (del latín, mapa-carta del mundo); al creer que la tierra era perfectamente redonda, debía “planificarse”, es decir, pasar de la escritura descriptiva al sistema bidimensional. El planisferio, entonces, resultó una útil referencia: fue un recurso y una herramienta de connotación directa en lo político, económico, religioso y cultural.

Cursando toda la edad media estos mapamundis tuvieron dos fines principales; el primero comercial, utilitario: saber por dónde ir hacia un lugar determinado y conocer, por ejemplo, qué mercaderías o productos se podían encontrar en tal o cual sitio; el segundo adquirió connotaciones religiosas, en pleno desarrollo y apogeo del cristianismo en Europa y la necesidad de llevar los mensajes religiosos a través de códices con mapas.

Los “códices” mostraban un mundo en sentido utilitario y, los “beatos”, lo hacían en relación al mensaje religioso.

<sup>14</sup>Marco Vitruvio Polión, Roma (circa s. I a.C.) arquitecto, escritor, ingeniero y tratadista.

## “Códices” o “Beatos”: Liébana, Burgo de Osma y Girona

### Beato de Liébana, s. IX



En este Beato se puede observar con mucho detalle el intenso tráfico marítimo, las diversas rutas que se establecían, los puertos y los accedentes geográficos. Esta herramienta hizo florecer el comercio, dejando en evidencia la tremenda importancia del saber práctico a través de él.

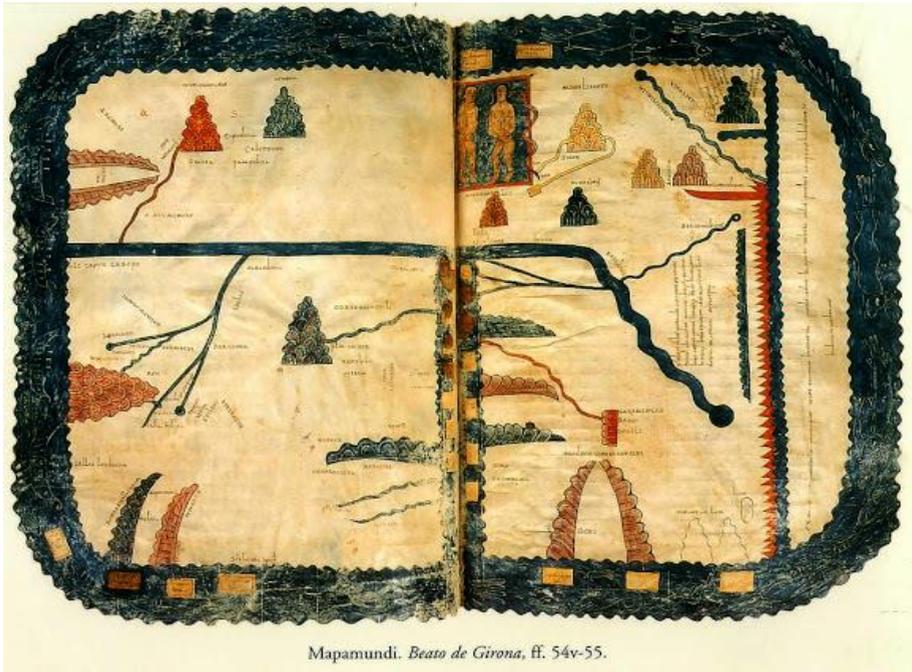
### Beato Burgo de Osma – S. IX

También la religión utilizó los mapamundis, esta vez en aquello que se denominaba código religioso, o simplemente “beato”. Estos tenían un claro mensaje, representaciones de la Biblia o las sagradas escrituras, como así también “lugares santos” e indicaciones sobre caminos. Podemos decir que existe una cosmografía dentro de ellos ya que tienen un sentido opuesto al

modelo visto con anterioridad. Tendremos presente esta imagen-representación, para señalar un detalle importantísimo, relacionado con la posición geográfica y la orientación espacial.

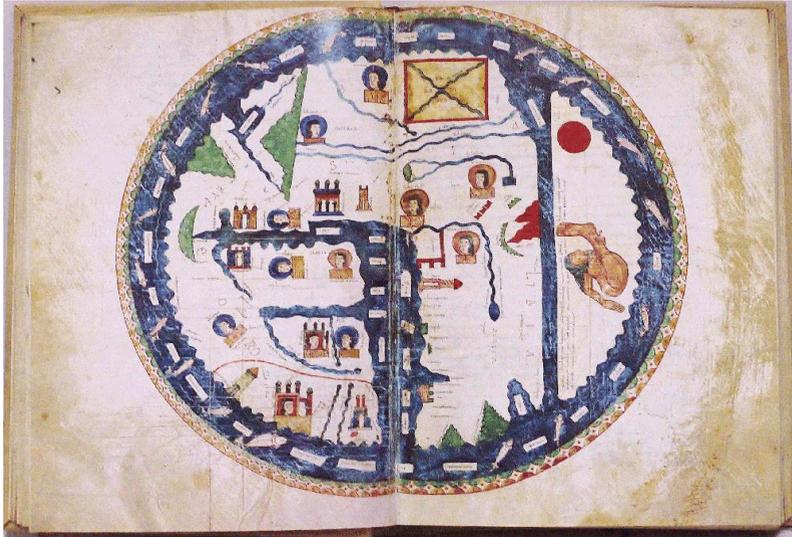
### **Beato de Zamora – Girona, s. X-XII**

Este beato (aunque no lo parezca) resulta curiosamente una herramienta sumamente importante en la caracterización religiosa y su relación con el



Mapamundi. Beato de Girona, ff. 54v-55.

mundo. Éste era un mensaje meso-árabe, que buscaba cristianizar en la población grosera la forma del mundo conocido.



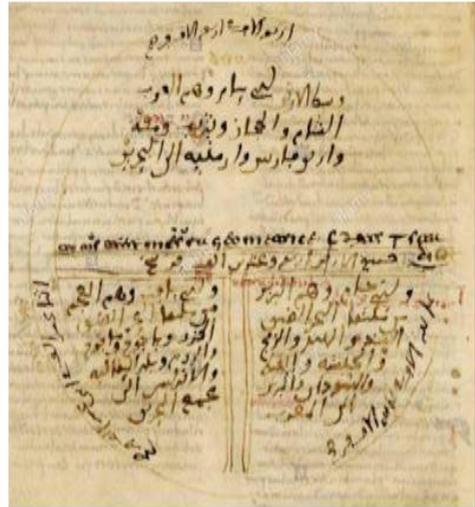
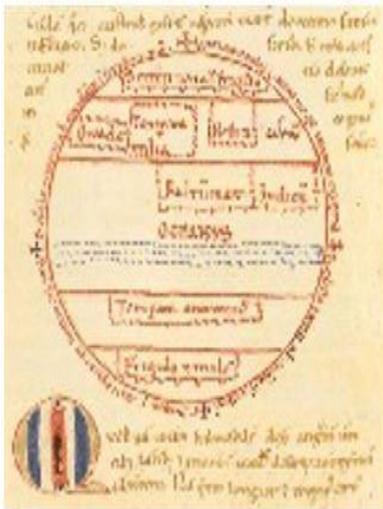
Y la cuestión religiosa resultaba por supuesto, de principal importancia, como veremos. Una interpretación del mapamundi de Ende, a través de la palabra griega *οἰκουμένην* estaría significando el futuro reino de Cristo, tomado de la Carta de san Pablo a los hebreos, en versículo 2:5-10: “Porque no sujetó a los ángeles el mundo venidero, acerca del cual estamos hablando...”. La oración parece tener hoy un doble sentido al referir al ‘mundo venidero’, que en el caso de nuestro trabajo se reflejaría la forma rotándola conforme al estatuto que el poder político, religioso o económico necesita. Su interpretación:



Con imágenes relacionadas al mensaje religioso correspondiente al evangelio y a la población meso-árabe.

Para la interpretación de los códices o beatos, es importante considerar la existencia un nuevo esquema: *Orbis Terrarum*, también llamado sistema de “T en O”, o (TO). El sistema TO comienza como dibujo cartográfico-climatológico que indicaba regiones del globo a la manera tradicional (como actualmente *creemos/entendemos* cómo es), y se marcan en forma horizontal los sistemas de calor: el ecuador, las regiones tropicales, las subtropicales, la incidencia de los vientos, la dirección de las mareas, etc.

Esta forma gráfica era satisfactoria en términos climáticos o meteorológicos por supuesto, pero en absoluto en cuestiones religiosas.

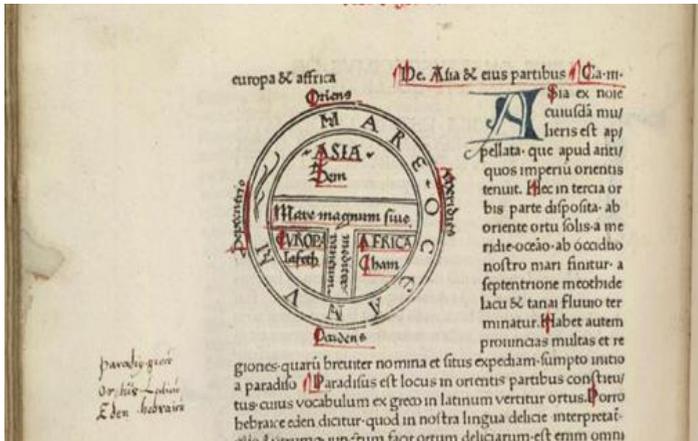


Religiosamente, durante toda la edad media, la iglesia y el cristianismo presuponían (como lo hacemos ahora, de hecho, nosotros en relación a nuestro mundo), que lo más importante era ‘lo superior’, *supra, estaba sobre*: es decir, en un plano, lo importantes estaba ‘arriba’. En consecuencia, Jerusalén (y Asia, consecuentemente) debían estar sobre el resto del mundo. En los diseños que mostramos arriba, vemos representado el TO en latín y árabe. En consecuencia, al menos representativamente, era correcto religiosa e institucionalmente manifestarlo así<sup>15</sup>:

<sup>15</sup> Fue encontrada casualmente en Estambul, en el s. XIX.



En consecuencia, el sistema TO nos señala otra forma de ver al mundo, ya que de hecho como veremos, hoy lo percibimos, lo apercibimos y lo sentimos en forma diferente. La imagen que vemos mantuvo su vigencia a lo largo de al menos ocho siglos, y era muy común que encabezara a modo de sello institucional documentos oficiales durante toda la edad media, y fue llevado a los documentos dibujados o impresos.



Reconfigurando la posición de la tierra tal como la conocemos de acuerdo al sistema TO, podemos dar un real significado tanto a códices como beatos. Si inspeccionamos de cerca el Beato de Osma del S. IX, nos encontramos claramente con Grecia, Italia e Iberia.



Entonces, si revisamos los anteriores mapamundis, códices y beatos, entendemos algo más la posición de “lo conocido”.

### **El planisferio de Kepler**

Johannes Kepler fue una figura clave en la revolución científica, fue un astrónomo y matemático alemán; conocido fundamentalmente por sus leyes

sobre el movimiento de los planetas en su órbita alrededor del Sol. Fue colaborador de Tycho Brahe. Fue un extraordinario desarrollador de planisferios y, en particular, los desarrollaba bien para el sistema de imperios reinantes en occidente; denominó este modelo como *Nova orbis Terrarum*. En el mapa que reproducimos aquí debajo, podemos verla ‘centralidad’ del poderío europeo y la situación marginal de las colonias.



En consecuencia, lo tomamos como una muestra representativa de lo “*supra*” y lo “*infra*”, de cómo la ubicación espacial bidireccional contiene un significado que sintetiza, de otra manera, todos los ejemplos que vimos anteriormente.

El eje “Jerusalén – Asia–cristianismo” ya no se encuentra “arriba”, es decir: al “este”; ahora nos encontramos con otra imagen, que cambia la orientación espacial y, consecuentemente, su significado: el “arriba” pasa a ser “el norte”, conforme a la Europa Imperial reinante. Esta nueva disposición,

tuvo un impulso tan grande, que ha condicionado nuestra imagen de la tierra, y sigue aún viva en nosotros.

Por todo lo expuesto, consideramos que las imágenes presentadas en ecúmene, mapas y cartografías, poseen una significación particular, expresadas en la objetividad o subjetividad con que se confeccionaron, encontrando una estrecha relación en el contexto político, social, religioso o económico, en que fueron confeccionados.

## Sobre los autores

**Amorosino, Valentina:** Obtuvo en 2017 su maestría en Ciencias Filosóficas en la Universidad de Palermo (Italia) con una tesis sobre Bernardo de Claraval. Desde 2018 es doctoranda en Filosofía en la Universidad de Bohemia del Sur (República Checa) con una tesis sobre la humildad y la relación hombre-Dios en Bernardo de Claraval. Entre sus publicaciones *La fatica mistica di Michele Federico Sciacca. Un travaglio che procede da lontano*, *Doctor Virtualis* 15/2019 y *La esperanza es una semilla guardada en el vientre. Bernardo de Claraval y los secretos del amor madre-hijo*, *Voragine* 2-3/2019. Ha participado en varias conferencias internacionales en Italia, España y República Checa.

**Arana, Jean Luis:** Magister en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Profesor de investigación y editor en jefe en la Escuela Toulouse Lautrec y en la Universidad Tecnológica del Perú. Miembro de la Sociedad para el Estudio de la Filosofía Medieval (SIEPM), coordinador de Perú de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval (RLFM) y *Scholastica Colonialis*. Escuela Superior Tecnológica Toulouse Lautrec. Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas. Universidad Tecnológica del Perú. Grupo de investigación *Scholastica Colonialis*, Pontificia Universidad Católica del Perú.

**Asla, Alberto Oscar:** Profesor y Licenciado en Historia por la Facultad de Humanidades dependiente de la Universidad Nacional de Mar del Plata. Doctorando en Historia, UNMdP, (en curso). Actualmente se desempeña como Ayudante de Trabajos Prácticos en la cátedra de Historia Medieval del Departamento de Historia dependiente de la Facultad de Humanidades de la UNMdP, desde 2014. Sus líneas de investigación son: a) Historia anglosajona, en particular la obra de Beda el Venerable y la legislación anglosajona de los reinos de Kent y Wessex; y b) la Antigüedad Tardía: principalmente la conformación del *corpus* legislativo germánico entre los siglos V y VIII; así como la relación entre la política y la religión a través del derecho conciliar.

**Barenstein, Julián:** es profesor, licenciado y doctor en Filosofía por Universidad de Buenos Aires (UBA), profesor asociado de las cátedras de Latín I y II, y Literaturas Clásicas en la Universidad del Salvador (USAL) y adjunto de Latín I y II en la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM). Se desempeña, asimismo, como investigador (asistente) en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en las áreas de Filosofía Tardoantigua, Medieval y Renacentista y Cultura y Lengua latinas.

**Brando, Juan:** Es Profesor y Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina. Posee numerosas publicaciones en Actas de Jornadas y Congresos. Sus intereses investigativos se centran en el pensamiento árabe y andalusí del Periodo Medieval.

**Bregante, Jazmín:** Estudiante de 2do año de la carrera Profesorado en Filosofía en Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina, con el 30 % de la carrera aprobada. Interesada en la relación entre filosofía y poesía elaborada por mujeres de los Periodos de Grecia clásica, Tardoantigüedad y Medieval.

**Briggs, Carina Viviana:** Estudiante de las carreras: Profesorado en Filosofía y Licenciatura en Filosofía en UNMDP. Participó desde 2019 a 2021 en el grupo de investigación CMAP a cargo de Diego Parente. Integró la organización del XIX Congreso de la AFRA. Participa de manera periódica en distintos seminarios, congresos y jornadas como parte de su capacitación permanente como asistente y expositora. Participa en el Área Acio-antropológica e Histórica en vinculación con Filosofía. Trabaja como docente en el plan FinEs desde marzo de 2022 y también participa del grupo de investigación Medieval con Susana Violante.

**D'Amico, Claudia:** Profesora titular regular de *Historia de la Filosofía Medieval* de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y de *Filosofía Medieval* de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata. Investigadora Principal

del CONICET. Directora del *Programa de Estudios de Recepción del Platonismo* del Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires y Directora de la revista *Patristica et Mediaevalia* de la Sección de Estudios de Filosofía Medieval del mismo Instituto. Cuenta con innumerables publicaciones sobre la tradición platónica en la Edad Media, en especial sobre el pensamiento de Nicolás de Cusa y sus antecedentes tardo-antiguos y medievales.

**Durán, Laura Carolina:** es Lic. en Psicología (UDA, 2001), Lic. en Filosofía (2017, UNSAM), Becaria doctoral en Filosofía UBACyT (2017-2022, UBA). Participa de proyectos de investigación en UBA, UNSAM, USAL. Se desempeña como docente en CBC-UBA y en Centro de Estudios de Hermenéutica, UNSAM. Ha realizado diversas publicaciones sobre sus principales temas de investigación: la concepción metafísica de la música en la Antigüedad y el Medioevo y la tradición mística femenina tardoantigua y medieval (libros, capítulos de libros, artículos). Participa como miembro activa en RLFM, SAEMED, AADEC y Red Latinoamericana de estudios sobre filósofas en la historia.

**Escourido, Juan Manuel:** Profesor titular de Estudios Hispánicos y Humanidades Digitales en East Carolina University. Doctor en Estudios Hispánicos por la Universidad de Pensilvania. Máster en Estudios Hispánicos por la Universidad de Salamanca.

**González Alcantud, José Antonio:** Catedrático de Antropología Social en la Universidad de Granada; Académico Correspondiente de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas de España. Autor de *Tractatus ludorum. Una antropológica del juego*, Anthropos, 1992.

**Jakubecki, Natalia G.:** Es Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA), donde desempeña su labor docente como Jefa de Trabajos Prácticos en Historia de la Filosofía Medieval y Titular del seminario de posgrado “Actualidad de la Filosofía Medieval”. Es también profesora Adjunta de Historia de la Filosofía Medieval en la Universidad del Salvador

(USal) e Investigadora Adjunta en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Su principal línea de estudio es la construcción identitaria de los infieles en diálogos literarios escritos entre 1100-1500. Finalmente, es Secretaria de Redacción de la revista *Patristica et Mediævalia*.

**Lacca, Emanuele:** Graduado en Bachillerato y Máster en Historia de la Filosofía por la Università degli Studi di Palermo (Italia, 2009 y 2011), Doctor en Filosofía por la Universidad de Salamanca (USAL) y la Università degli Studi di Cagliari (2016), Investigador Post-Doc en Filosofía Renacentista en la Universidad de la Bohemia del Sur (2017 y 2018). Actualmente es investigador de Filosofía Medieval, Renacentista y Moderna y de Ética Social en la Universidad de la Bohemia del Sur (Rep. Checa).

**Lértora Mendoza, Celina Ana:** Doctora en Filosofía por las Universidades Católica Argentina y Complutense de Madrid. Doctora en Teología por la Pontificia Universidad Comillas (España). Miembro de la Carrera de Investigador Científico del Conicet. Se especializa en historia de la filosofía y la ciencia medieval, colonial y latinoamericana, y en epistemología. Ha publicado treinta libros y 325 artículos y participado en 230 congresos, jornadas y encuentros, sobre temas de su especialidad. Ha sido profesora en Universidades de Argentina; actualmente es profesora de Doctorado en la Universidad Nacional del Sur. Profesora invitada en: Salamanca, Colombia, México, Brasil, Uruguay, entre otras. Ha dirigido y dirige tesis y proyectos de investigación. Es miembro de diversas asociaciones internacionales de filosofía medieval e historia de la ciencia. Es presidente fundadora de FEPAL. Miembro fundador de la RLFM.

**Lombardo, Daniel:** Estudiante de la Licenciatura en Filosofía en la Universidad Nacional de Mar del Plata. Tesista de Grado. Posee las siguientes publicaciones: “El ‘pecado original’ y sus concepciones filosóficas”, *A 500 años de las 95 Tesis de Lutero*, compilado por Susana Violante, ISBN 978-987-544-873-5, con referato. Y “Análisis sobre las emociones en un caso judicial”, *Discusiones De Filosofía Política*, ISBN 978-987-544-909-1.

Forma parte del Grupo de investigación “Δίκαιόν ἐστι ἐμέ” dirigido por la Dra. Susana Violante, Universidad Nacional de Mar del Plata.

**Madarieta, Damiana Raquel:** argentina, nacida el 12 – 06 – 1990, 32 años. Estudiante de la carrera de Filosofía en la UBA. Sus intereses en el área de la investigación están centrados en la relación entre ontología y lenguaje como clave de lectura en el pensador medieval Juan Escoto Eriúgena. Actualmente desarrolla en el marco del proyecto *Cuerpos: corporalidades, emociones y sentidos en la Edad Media* un estudio que se titula: *La Teología Negativa como constitución ontológica, una mirada al Periphyseon desde el Giro Lingüístico* y, en el marco de la cátedra de Historia de la Filosofía Medieval de la UBA, un estudio titulado: *La participatio en el Libro I del Periphyseon, una resolución novedosa de la crítica de Aristóteles a la Teoría del Eîdos platónico*.

**Martínez, Adriana M.:** Licenciada en Artes y Doctora en Historia y Teoría de las Artes por la Universidad de Buenos Aires. Profesora adjunta a cargo de la cátedra Historia de las Artes Visuales-Edad Media, Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Ha dictado seminarios de grado y de posgrado en la misma institución. Miembro de Proyectos UBACYT y PICT. Su área de especialización son las relaciones imago-textuales y la espacialidad con especial atención en la naturaleza y el jardín. Sobre estos temas ha escrito capítulos de libros y artículos en revistas nacionales e internacionales.

**Martínez Sáez, Nicolás:** Prof. en Filosofía por la Universidad Nacional de Mar del Plata y Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata con la tesis: “Andrés el Capellán: dialéctica y juego en el amor”. Se desempeña como profesor a cargo en la asignatura Filosofía Medieval en UNMDP, Argentina y ha colaborado en numerosas revistas académicas como Revista *Medieaevalia Americana*, Revista *Prometeica*, Revista *chilena de estudios medievales*, Revista *Patristica et Mediaevalia* y Revista *Mirabilia*. Ha sido organizador y expositor de Jornadas de Filosofía Medieval en la Universidad Nacional de Mar del Plata. Además escribe artículos de

divulgación sobre juegos de mesa medievales en medios locales y nacionales que pueden encontrarse en el blog: <http://migajasdela filosofia.blogspot.com/>

**Moreira Alaniz, Nicolás:** Profesor de Filosofía en Educación Media en IPA-CFE, Montevideo, Magíster en Filosofía en FHUCE-Universidad de la República UdelaR, Uruguay, Doctorando en Filosofía en Pontificia Universidad Católica Argentina UCA, Buenos Aires. Docente de Filosofía Medieval en Instituto de Profesores Artigas (IPA) y Profesor Adjunto de Filosofía Medieval en Facultad de Humanidades (FHUCE-UdelaR).

**Olivera, Mariano:** Profesor en Filosofía por la Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina. Se desempeñó durante varios años como Ayudante estudiante en la Cátedra de Filosofía Medieval en la UNMDP, cargo al que accedió por Concurso público de Antecedentes y Oposición. Actualmente se desempeña como docente en instituciones secundarias y es Ayudante Graduado en la Cátedra de Filosofía Medieval en UNMDP.

**Ortiz Rodríguez, Mayra:** es Doctora por la Universidad de Buenos Aires, área literatura y es Magíster en Letras Hispánicas graduada de la Universidad Nacional de Mar del Plata. Allí se desempeña como docente e investigadora: es profesora adjunta a cargo de las cátedras *Literatura y Cultura Españolas I*, *Seminario de Área Hispánica y Teoría y Crítica del Teatro* (Facultad de Humanidades) y *Lenguajes Artísticos II* (Facultad de Arquitectura, Urbanismo y Diseño). Es integrante del Grupo de investigación G.Li.S.O. (Grupo Siglo de Oro) de la Facultad de Humanidades, donde actualmente codirige el proyecto *Canon y margen en la literatura española del Siglo de Oro*.

**Pacheco Busch, Mariano Gabriel:** Estudiante avanzado (90% de la carrera aprobada) del profesorado en Filosofía en la UNMDP. Se desempeña como ayudante estudiante en la cátedra de Filosofía de la Historia y como adscripto en la cátedra de Filosofía Medieval. Forma parte del grupo de investigación *Filosofía de la Historia, Epistemología y Semiótica* y es becario del Consejo Interuniversitario Nacional. Además de participar asiduamente en congresos y jornadas, ha realizado publicaciones en los ámbitos de la filosofía

de la historia y la filosofía medieval, en publicaciones indexadas en Redib, CiteFactor, I2OR y LatinRev. Forma parte de grupos de investigación en la UNMDP y en la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval, Comisión sobre mujeres filósofas, poetas y científicas.

**Pinto, Julio César:** Profesor de Educación Secundaria en Ciencia Política (SUETRA); Bachiller en Ministerio (SITB); Diplomatura Superior en Estrategia de Intervención Comunitaria para el Bullying; Evaluación con Producción de Contenidos; Tecnología de la Información y la Comunicación (las tres por la Universidad ISALUD); Estudiante avanzado en el Profesorado en Filosofía por la Universidad Nacional de Mar del Plata; Ayudante Estudiante en la asignatura Filosofía Medieval, de la Facultad de Humanidades, de la Universidad Nacional de Mar del Plata; Participante activo del Proyecto de Investigación: Teorías de la Ficción: metáforas, poder e imaginarios sociales, de la Facultad de Humanidades, de la Universidad Nacional de Mar del Plata y del grupo de investigación “Δίκαιόν ἐστι ἐμέ: Es justo que yo...”, en la misma universidad.

**Pulley, Romina:** es Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de Mar del Plata y Doctoranda en filosofía por la UNLa. Actualmente se desempeña como profesora adjunta de la cátedra de Pensamiento Científico (cátedra Flax) del CBC/UBA y como JTP en la UNIPE. Además, es profesora titular de la cátedra Gnoseología en la UCES. Forma parte del grupo de investigación “Δίκαιόν ἐστι ἐμέ: ES JUSTO QUE YO...” dirigido por la Dra. Susana Violante. Ha publicado artículos en revistas especializadas y ha presentado trabajos en diversos congresos de filosofía. Su producción se desarrolla principalmente en relación a la filosofía moderna y la obra de David Hume.

**Reis, Nilo:** É Professor Titular (PLENO) da Universidade Estadual de Feira de Santana, Bahia, Brasil, há mais de duas décadas, atuando no curso de Filosofia. Escreve ensaios filosóficos, crônicas e contos vinculados a um domínio literário, denominados prosa literária filosófica. Estuda, realiza pesquisa, leciona e publica temas relacionados ao pensamento político de

David Hume, Nicolau Maquiavel e Bioética. Membro dos Comitês de Ética em Pesquisas Envolvendo Seres Humanos da Universidade Estadual de Feira de Santana; da Faculdade de Medicina da Bahia e do Instituto de Ciências da Saúde — Universidade Federal da Bahia; e membro da Comissão Nacional de Ética (CONEP), Brasil.

**Rial, Jazmín:** es estudiante avanzada del Profesorado y Licenciatura en Letras de la Facultad de Humanidades en la Universidad Nacional de Mar del Plata. Actualmente es ayudante estudiante concursada en el Área de Literatura Europea. Desde el 2020 se desempeña como adscripta estudiante con tareas de investigación y docencia en las asignaturas Literatura y Cultura Europeas I y Literatura y Cultura Europeas II bajo la dirección de la Dr. Liliana Swiderski y la Prof. Mariana Blanco.

**Roccaro, Giuseppe:** Professore associato di Storia della filosofia araba e di Storia della filosofia medievale (Università di Palermo), ha insegnato anche Logica, Storia della logica e Filosofie delle religioni. La sua ricerca si è sviluppata intorno alle problematiche logiche, epistemologiche, metafisiche ed etiche riguardo al principio, a partire dalla tradizione aristotelica, nelle culture ellenistiche, medievali (in particolare latina e araba) e rinascimentali fino alla contemporaneità. È autore di *Conoscenza e scienza nel Tafṣīr mā ba ‘d aṭ-ṭabī‘a di Ibn Ruṣd*; *Logica e Metafisica*; *Le terre dell’esilio e la koiné*.

**Sandoval, Laura:** Maestranda en Estudios Medievales en Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (FFyL, UBA) y en Ciencias Humanas, op. Filosofía en Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, (FHCE, Udelar), Uruguay. Su proyecto de tesis “El pensamiento semiótico de Tomás de Aquino y su vínculo con la filosofía contemporánea” recibió una beca de la Agencia Nacional de Investigación e Innovación de Uruguay. Integra la Red latinoamericana de filosofía medieval (RLFM) y el grupo de investigación “Filosofía teórica de la comunicación” coordinado por el Dr. Ricardo Viscardi (FHCE, CSIC-Udelar). Áreas de interés: metafísica, semiótica, teología, filosofía de la comunicación.

**Sottocorno, Estefanía:** Profesora y Licenciada en Filosofía por la UNMdP, Doctora en Historia por Untref/Ca'Foscari, investigadora en el Instituto de Historia Antigua y Medieval de UBA y docente de Historia del pensamiento I en Untref.

**Valeo, Anabella:** es estudiante avanzada del Profesorado y Licenciatura en Letras en la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata. Fue ayudante estudiante concursada en el Área de Literatura Europea desde agosto de 2021 hasta julio de 2022. Desde 2020 se desempeña como adscripta estudiante en tareas de docencia e investigación en las asignaturas Literatura y Cultura Europeas I y Literatura y Cultura Europeas II bajo la dirección de la Dra. Liliana Swiderski y la Dra. María Estrella.

**Vidaurre, Norma Inés:** Licenciada en Psicología por la Universidad Nacional de Tucumán; Profesora en Historia por la Universidad Nacional de San Juan. Profesora Adjunta a la Cátedra de Historia Medieval en la Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes, U.N.S.J.; Co-Directora del Proyecto: “Por los espacios de la existencia de los hombres y mujeres en el Occidente medieval. Lo real y lo imaginario en sus vivencias, ideas y constructos”. Investigadora en el Proyecto: “Pensar, vivir, hacer y narrar los espacios de lo cotidiano en la historia y el discurso historiográfico”.

**Violante, Susana B.:** Doctora en filosofía por la universidad de Barcelona, España. Se ha desempeñado como profesora universitaria desde 1976. Ha sido profesora en Filosofía Medieval desde el año 1984 hasta 2021, fecha de su jubilación, siendo profesora titular regular concursada. Desde 1984 investigadora en diferentes grupos nacionales y extranjeros. Directora de Grupos de investigación. Ha asistido a múltiples Congresos – Encuentros – Jornadas – Simposios, nacionales e internacionales. Ha dictado Seminarios en universidades nacionales y extranjeras. Posee publicaciones en revistas periódicas especializadas nacionales y extranjeras, en Actas de congresos, capítulos de libros, libros y ha coordinado varios libros. Forma parte de varias sociedades académicas especializadas en Filosofía Medieval. Es directora y jurado de tesis doctorales.

**Zarlenga, Priscilla Denise:** Estudiante de segundo año de la Licenciatura en Filosofía de la Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina. Interesada en el pensamiento científico en el mundo islámico medieval.

## Índice

<b>Presentación</b>	
<i>Susana B. Violante</i> .....	<b>5</b>
<b>Capítulo 1 - Patrística – Agustín de Hipona</b> .....	<b>11</b>
<i>Estefanía Sottocorno</i> “Manifestaciones ascéticas en el cruce de tradiciones griega y judeocristiana” .....	<b>13</b>
<i>Jean Luis Arana Alencastre</i> “El amor entre la gracia y la piedad. La necesidad de las virtudes en la unión con Dios en Agustín de Hipona” .....	<b>23</b>
<i>Julio Pinto</i> “Tensión en una ciudad donde conviven dos ciudades. Agustín y su obra Ciudad de Dios” .....	<b>33</b>
<i>Norma Inés Vidaurre</i> “De amores y desamores en Diego de San Pedro y Agustín de Hipona” .....	<b>49</b>
<b>Capítulo 2 - Siglos X – XII</b> .....	<b>63</b>
<i>Damiana Raquel Madarieta</i> “¿En qué sentido Escoto Eriúgena no retoma la predicación aristotélica en el <i>Peryphiseon</i> ?” .....	<b>65</b>

<b><i>Laura Sandoval</i></b>	
“Negatividad y determinación. Un análisis de la teología negativa desde una comprensión derrideana del lenguaje” .....	<b>81</b>
<b><i>Natalia Jakubecki</i></b>	
“Características generales de los diálogos disputativos y breve estado de la cuestión de algunas fuentes de los siglos XI-XII”.....	<b>91</b>
<b><i>Valentina Amorosino</i></b>	
“Bernard of Clairvaux and the love as universal feeling” .....	<b>107</b>
<b><i>Giuseppe Roccaro</i></b>	
“Donna m’ apparve... Abelardo ed Eloisa: l’amore tra logica e metafisica” .....	<b>117</b>
<b>Capítulo 3 – Altomedioevo .....</b>	<b>135</b>
<b><i>Adriana Martínez</i></b>	
“Inversiones paródicas El espíritu agonal en las drôleries” .....	<b>137</b>
<b><i>Romina Pulley</i></b>	
“El papel de la censura académica en la Universidad del siglo XIV: el caso de Nicholas D’ Autrecourt” .....	<b>153</b>
<b><i>Julián Barenstein</i></b>	
“Orfeo, Alcestis y la alegoría del amor verdadero en el s. XV” .....	<b>165</b>
<b>Capítulo 4 - Lo agonal en la guerra .....</b>	<b>175</b>
<b><i>Celina Lértora Mendoza</i></b>	
“La guerra justa americana: una mirada desde la teología política”.....	<b>177</b>

<b><i>Emanuele Lacca</i></b>	
“Amor y guerra <i>sive</i> tendencia hacia Dios en Tomás de Aquino” .....	<b>197</b>
<b><i>José Antonio González Alcantud</i></b>	
“Johan Huizinga y lo agonal. Entre la guerra medieval y la guerra contemporánea” .....	<b>211</b>
<b>Capítulo 5 - La diversidad de juegos en el medioevo .....</b>	<b>227</b>
<b><i>Juan Escourido</i></b>	
“La agonía amorosa. Erótica del ajedrez (siglos XIII y XIV)” .....	<b>229</b>
<b><i>Mariano Olivera</i></b>	
“Beodos y dados: el concepto de <i>Fortuna</i> y <i>alea</i> en los poemas de taberna de los goliardos” .....	<b>245</b>
<b><i>Nicolás Martínez Sáez</i></b>	
“¡Blasfemar y perder la cabeza! El problema de los juegos de dados en la Edad Media” .....	<b>259</b>
<b><i>Julio Pinto</i></b>	
“El Juego y la Utopía. Un abordaje a la perspectiva de la obra de Tomás Moro” .....	<b>271</b>
<b>Capítulo 6 – La filosofía en el Islam .....</b>	<b>285</b>
<b><i>Priscila Zarlenga</i></b>	
“ <i>Ilm</i> , razón y Corán: reflexiones sobre el desarrollo científico en el mundo islámico medieval” .....	<b>287</b>

<b><i>Juan Alejandro Brando</i></b> “Una perspectiva sobre el conflicto entre individuo y sociedad en <i>El Régimen del Solitario</i> de Abu Bakr Muhammad ibn Yahya ibn al-Sa'ig ibn Bayyah” .....	<b>295</b>
<b><i>Mariano Pacheco Busch</i></b> “Leyendo a Al Tifasi: Una aproximación a la diversidad sexual en el islam medieval” .....	<b>305</b>
<b>Capítulo 7 - Mujeres poetas – filósofas .....</b>	<b>321</b>
<b><i>Mayra Ortiz Rodríguez</i></b> “Voces y silencios en la escritura femenina hispánica de la Edad Media” .....	<b>323</b>
<b><i>Nicolás Moreira Alaniz</i></b> “La reivindicación de la palabra y el testimonio femenino en Casia de Constantinopla” .....	<b>335</b>
<b><i>Susana Violante</i></b> “La filosofía y la cuestión de la identidad en algunas poetas musulmanas” .....	<b>345</b>
<b><i>Jazmín Bregante</i></b> “Erotismo y placer en una mujer islámica desobediente” .....	<b>357</b>
<b><i>Susana Violante</i></b> “Wallada bint al-Mustakfi: La fuerza de su personalidad” .....	<b>371</b>
<b><i>Carolina Durán</i></b> “La simplicidad divina en Margarita Porete” .....	<b>389</b>

<i><b>Claudia D’Amico</b></i>	
“El huevo, la rueda y la esfera: Hildegarda de Bingen y el juego entre imágenes y conceptos” .....	<b>409</b>
<i><b>Laura Sandoval</b></i>	
“In-mediación y traducción en el discurso visionario de Hildegard von Bingen” .....	<b>421</b>
<i><b>Carina Briggs</b></i>	
“El unicornio y la mujer virginal. Importancia y centralidad en expresiones artísticas. Simbolismo e iconografía en los tapices: La dama y el unicornio. Lo puro y lo mítico” .....	<b>433</b>
<b>Capítulo 8 – Miscelánea</b> .....	<b>457</b>
<i><b>Alberto Oscar Asla</b></i>	
“Reflexiones en torno al beso como un acto expresivo en la Edad Media” .....	<b>459</b>
<i><b>Anabella Valeo</b></i>	
“Mi falso hermano, mi falsa hermana: Notas sobre el fratricidio en algunas baladas anglo-escocesas” .....	<b>473</b>
<i><b>Nilo Reis</b></i>	
“Maquiavel: intenções estéticas e/ou políticas de Clizia e Mandrágora” .....	<b>485</b>
<i><b>Jazmin Rial</b></i>	
“Amor y muerte: los componentes sobrenaturales en la leyenda de Tristán e Isolda” .....	<b>503</b>

*Daniel Lombardo*

“Formas de interpretar el mundo: Ecúmenes, mapamundis y cartografía en la Edad Media” .....515

**Sobre los autores** .....539

**Índice** .....549



ISBN 978-987-88-7600-9



9 789878 876009

