

SCRIPTA MEDIAEVALIA

SCRIPTA MEDIAEVALIA

Vol. 10 - 1
2017

Publicación del Centro de Estudios Filosóficos Medievales
de la Facultad de Filosofía y Letras
de la Universidad Nacional de Cuyo

SCRIPTA MEDIAEVALIA es una publicación periódica, de frecuencia semestral, que reúne trabajos de investigación originales, textos e información sobre el pensamiento medieval.

SCRIPTA MEDIAEVALIA es reseñada en los siguientes indexadores: ERIH Plus, SciELO (Scientific Electronic Library Online), Núcleo Básico de Revistas Científicas Argentinas, International Medieval Bibliography, Bulletin de Philosophie Médiévale, Medioevo Latino, Repertorio de Medievalismo Hispánico, Dialnet, Latindex, Informe Académico Gale, L'Année Philologique, EBSCO, MIAR, Philosopher's index y Bibliographic Information Base in Patristique.

SCRIPTA MEDIAEVALIA integra el Repositorio Bibliográfico de la Universidad Nacional de Cuyo: <http://bdigital.uncu.edu.ar/>

Este volumen se publica gracias a un subsidio de la Secretaría de Ciencia y Técnica de la Universidad Nacional de Cuyo.

SUSCRIPCIÓN ANUAL:

Argentina \$ 70 – Exterior: U\$ 70

La información sobre los modos de pago puede solicitarse a la dirección de la revista: cefm@ffyl.uncu.edu.ar, con copia a ceferinommm@hotmail.com

SCRIPTA MEDIAEVALIA

Centro de Estudios Filosóficos Medievales (CEFIM)

Facultad de Filosofía y Letras – UNCuyo

Centro Universitario

C.C. 345 – 5500 – Mendoza (Argentina)

Tel. 0261 – 413 5000 int. 4093 – Fax: 0261 438 0457

E-mail: cefm@ffyl.uncu.edu.ar

Web: <http://www.cefim.wordpress.com>

Todos los derechos reservados

ISSN 1851-8753 (Impresa)

ISSN 2362-4868 (En Línea)

Director:

Ceferino P. D. MUÑOZ

Secretaria de Redacción:

Gabriela de los Ángeles CARAM

Coordinador Editorial:

Fernando MARTIN DE BLASSI

Secretarios Técnicos:

María Agustina JURI

Santiago H. VAZQUEZ

CONSEJO CIENTÍFICO

Henryk ANZULEWICZ (Albertus Magnus Institut-Alemania)

Francisco BERTELLONI (UBA-Argentina)

Juan CRUZ CRUZ (Universidad de Navarra-España)

Francisco GARCÍA BAZÁN (CONICET-Argentina)

Marilena MANIACI (Università di Cassino-Italia)

Jürgen MIETHKE (Universität Heidelberg-Alemania)

Héctor PADRÓN (UCSF-Argentina)

COMISIÓN EDITORIAL

Theodore DE BRUYN (Université d'Ottawa-Ontario-Canadá)

Francisco León FLORIDO (Universidad Complutense de Madrid-España)

Laura CORSO DE ESTRADA (UCA-CONICET-Argentina)

Mauricio BEUCHOT (Universidad Autónoma del Estado de México - México)

Enrique CORTI (UNSAM-CONICET-Argentina)

Manuel LÁZARO PULIDO (Univesidade Católica Portuguesa-Porto-Portugal)

Silvia MAGNAVACCA (UBA-CONICET-Argentina)

Jorge MARTÍNEZ BARRERA (PUC-Chile)

Silvana FILIPPI (UNR-CONICET-Argentina)

Patricia CINER (UNSJ-Argentina)

Rubén PERETÓ RIVAS (UNCuyo-CONICET-Argentina)

ÍNDICE

Scripta Mediaevalia – 2017

VOLUMEN 10/1

ARTÍCULOS

Salviano de Marsella y la crisis del siglo V: aspectos histórico-teológicos en el *De Gubernatione Dei*
MARCELO AGUIRRE DURÁN 11

El nacimiento del Grial en el *Joseph d'Arimathie* de Robert de Boron
MARIO MARTÍN BOTERO G. 43

El sentido de la abstracción en Tomás de Aquino. Una revisión a partir del uso textual del término
EMILIANO JAVIER CUCCIA 81

RESEÑA 113

VOLUMEN 10/1

ARTÍCULOS

**Salviano de Marsella y la crisis del siglo V:
aspectos histórico-teológicos en el *De Gubernatione Dei***

**Salvianus of Marseilles and the Fifth-Century Crisis:
Historical-Theological Aspects of the
*De Gubernatione Dei***

MARCELO AGUIRRE DURÁN

Sumario:

1. Introducción
2. Providencia y Juicio
3. El pecado y la infidelidad
4. Los bárbaros y el sentido purificador de la historia
5. Consideraciones finales: la sociedad de los santos

Resumen: Salviano fue un letrado galo-romano que, después de su conversión a la fe católica, vivió una vida como presbítero en Marsella. Fue testigo de las invasiones bárbaras del siglo V e hizo frente a las críticas de sus contemporáneos a través de la redacción de una obra apologética titulada *De Gubernatione Dei*. En ella plasma su pensamiento histórico-teológico y da cuenta del papel rector de la Providencia en la historia humana. Por medio de sus letras él realiza una fuerte crítica a los cristianos latinos y a sus prácticas reñidas con la moral. A través de la idealización retórica de los invasores explica cómo el castigo divino a los romanos tiene un sentido purificador. Utilizando un lenguaje profético, él plantea la práctica ascética y el testimonio de vida virtuosa como la mejor respuesta frente al juicio inminente y a las grandes incertidumbres de la historia humana.

Palabras clave: Salviano, Providencia, conversión, invasiones, virtudes.

Abstract: Salvianus was an educated Gallo-Roman who, after his conversion to the Catholic faith, lived a life as a priest in Marseilles. He witnessed the barbarian invasions of the fifth-century and faced criticism from his contemporaries by writing an apologetic work entitled *De Gubernatione Dei*. This work captures his historical-theological thought and expresses the leading role of Providence in human history. Through his lyrics he makes a strong critique of the Latin Christians and their conflict with the moral practices. Through a rhetoric idealization of the invaders, he explains how the divine punishment to the Romans has a purifying sense. Using a prophetic language he proposes the ascetic practice and the testimony of a virtuous life as the best response to the impending judgment and the great uncertainties of human history.

Keywords: Salvianus, Providence, conversion, invasions, virtues.

1. Introducción

La crisis de las invasiones del siglo V permitió el nacimiento de un tipo de literatura latina que intentó dar cuenta de la bondad de los *tempora christiana*, con el fin de encontrar una respuesta providencial a las interrogantes de aquellos días. En este marco histórico-temporal ensombrecido por la inestabilidad de las fronteras, la figura de Salviano, un culto gallo-romano que practicó la vida ascética en las cercanías de Marsella, representó uno de los más acabados modelos del pensamiento providencialista-histórico. Por medio de éste buscó afrontar los cuestionamientos de sus contemporáneos y otorgó, a través de sus letras, una reflexión asentada en una teología de la historia. Por ello, la revisión y el estudio de la obra de este escritor permite vislumbrar algunos aspectos propios del pensamiento histórico de los cristianos de la Tardoantigüedad, más específicamente, algunas claves interpretativas que resultan fundamentales para una adecuada lectura de la cosmovisión de la historia de la salvación en los márgenes occidentales del mundo mediterráneo.

En cuanto a los datos sobre la vida de Salviano, éstos son escasos. Probablemente nació en Colonia o en Tréveris, es decir, en la Galia septentrional, a finales del siglo IV¹ o comienzos del siglo V.² Como un distinguido galo-romano habría accedido a estudios literarios y jurídicos, ya que su obra pone de manifiesto un conocimiento de la retórica latina, de los escritos bíblicos y, en menor medida, de la cultura clásica.³

Miembro de una familia de la aristocracia cristiana, habría contraído matrimonio con una mujer, hija de un pagano, llamada *Palladia*. Al poco tiempo, y después de un proceso de conversión, optó junto con su esposa por los votos de continencia, yéndose al monasterio de Lérins, frente a las costas de Cannes, donde se desarrollaba un importante centro de vida ascético-religiosa.⁴ Ordenado sacerdote, ejerció su ministerio en Marsella,⁵ lugar en donde el pensamiento semipelagiano de Juan Casiano ejercía gran influencia.⁶

¹ Élie Griffe, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*, vol. II (París: Letouzey et Ané, 1966), 41. Griffe propone los años 390-395 como posible fecha de su nacimiento.

² Michele Pellegrino, "Dios juez en la historia según Salviano de Marsella", *La ciudad de Dios* (1957): 546; Michele Lannelli, *La caduta d'un Impero nel capolavoro di Salviano* (Nápoles: L. Barca, 1948), 16.

³ Georges Lagarrigue, ed., *Salvian de Marseille. Œuvres*, vol. I (París: Éditions du Cerf, *Sources Chrétiennes*, 1971), 11.

⁴ Sobre la vida monástica en Lérins véase: Marilyn Dunn, *The Emergence of Monasticism: From the Desert Fathers to the Early Middle Ages* (Oxford: Blackwell Publishing, 2003), 82-84.

⁵ Cf. *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. XIV, I parte, Gustave Bardy (París: Letouzey et Ané, 1939), s. v. "Salvien".

⁶ Para la influencia de Casiano en la Galia de su tiempo véase: Richard J. Goodrich, *Contextualizing Cassian: Aristocrats, Asceticism, and Reformation in Fifth-Century Gaul* (Oxford: Oxford University Press, 2007).

Su muerte no podría ser datada antes del 470, ya que por aquellos años Genadio de Marsella escribía sobre Salviano: «vivió hasta hoy en buena senectud». ⁷ Fue educador de los obispos Salonio y Verano, por lo que es llamado *magister episcoporum*, lo cual pone de manifiesto su acabada literatura humana y su ciencia divina. ⁸ Junto a ello, un breve pasaje de Hilario de Arlés (*Sermo de Vita Sancti Honorato Episcopus*) y otro de Euquerio de Lyon (*Instructionum ad Salonium Libri*) hacen mención de su excelso conocimiento retórico y de su santidad. ⁹

En cuanto a sus obras, éstas son escasas. Un conjunto de nueve cartas, cuatro libros que han sido intitulados *Ad Ecclesiam* o *Adversus Avaritiam* y el *De Gubernatione Dei* constituyen la totalidad de sus escritos, siendo este último el más importante y divulgado. Su fecha de composición es desconocida, aunque la hipótesis tradicional la sitúa entre el 440 y el 451. ¹⁰ En opinión de U. Moricca, la composición del texto no sería posible sino después del 461, año que tendría relación con la conquista de Cerdeña por parte de los vándalos, ¹¹ hecho que se menciona en la obra. Sin embargo, no habría pruebas determinantes para cuestionar la hipótesis tradicional, la cual tendría la ventaja de poder explicar mejor el conjunto de la obra. ¹²

⁷ Genadio de Marsella, *De Viris Illustribus* (Migne PL vol. 58, 67): *vivit usque hodie in senectute bona*.

⁸ Genadio de Marsella, 67: *humana et divina litteratura instructus*.

⁹ Hilario de Arlés, *Sermo de Vita Sancti Honorato Episcopus*, ed. S. Cavallin (Lund: C. W. K. Gleerup, 1952), 19; Euquerio de Lyon, *Instructionum ad Salonium Libri*, ed. C. Wotke (Viena: CSEL 31, 1894), 1.

¹⁰ Georges Lagarrigue, ed., *Salvian de Marseille. Œuvres*, vol. II (París: Éditions du Cerf, *Sources Chrétiennes*, 1975), 13.

¹¹ Umberto Moricca, “Salviano e la data del *De Gubernatione Dei*”, *Rivista di filologia e d'istruzione classica* 46 (1918): 241. Con esta fecha también coincide Lannelli, *La caduta d'un Impero*.

¹² Recientemente Peter Brown ha situado la redacción de la obra durante los últimos años de la década del 430 y los inicios de la

El principal objetivo del *De Gubernatione* es la defensa de la Providencia divina. Frente a las invasiones bárbaras, la destrucción de las ciudades y el inminente cambio que se avecinaba, los cristianos no hacían otra cosa sino cuestionarse cómo era posible tanto sufrimiento del pueblo romano, sumido en la catástrofe bárbara ante la supuesta indiferencia de Dios.¹³

Frente a esto, Salviano se propuso escribir una defensa de la fe, un texto de línea moral y, en definitiva, una llamada imperiosa a la conversión de las almas.¹⁴ En el prefacio de su obra se señala: «si el remedio salvador que yo propongo aquí corrige en efecto las opiniones defectuosas de algunos sobre nuestro Dios, el fruto de mi obra no será pequeño».¹⁵

El texto presenta una estructura de tratado, pero no se queda en una simple enumeración de acontecimientos, sino que tiene como base una tesis teológica profunda.¹⁶ Ésta centra su atención en un

década siguiente. Cf. Peter Brown, *Through the Eye of a Needle: Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350-550 AD* (Princeton: Princeton University Press, 2013), 434.

¹³ Lawrence Barmann, “Salvian of Marseilles Re-Evaluated”, *Revue de l’Université d’Ottawa* 33 (1963): 82.

¹⁴ José María Blázquez, “La crisis del bajo Imperio en Occidente en la obra de Salviano de Marsella. Problemas económicos y sociales”, *Gerión* 3 (1985): 157: “nunca hay que olvidar que su obra se dirige a los cristianos, a los que trata de convertir a la práctica de la religión cristiana”. Asimismo, cabe señalar que Peter Brown destaca el carácter parcial del texto de Salviano, el cual habría sido escrito para sus contemporáneos, los “*sancti* del sur de la Galia”, y no para los hombres del Imperio en su conjunto. Cf. Brown, *Through the Eye of a Needle*, 434.

¹⁵ Salviano, *De Gubernatione Dei*, ed. Georges Lagarrigue (París: Éditions du Cerf, *Sources Chrétiennes*, 1975), Prefacio, 4: *si enim haec salus nostra sanaverit quorundam non bonam de deo nostro opiniones, fructus non parvus erit*. Para el texto latino seguiremos esta edición latino-francés. La traducción al español es propia.

¹⁶ Leopoldo San Martín, “Las ideas político-sociales en el declinar de Roma: Orosio y Salviano” (tesis doctoral, Universitat de

punto fundamental dentro del marco de la teología de la historia, a saber, la necesidad de interpretación de los acontecimientos para una correcta comprensión de la Providencia y de su acción en el mundo. De este modo se puede acceder a una adecuada concepción del devenir catastrófico, y del consecuente castigo de Dios, frente a la incongruencia de vida y frente a la ausencia de justicia y misericordia.¹⁷ En otras palabras, por medio de la infidelidad del hombre refulge la magnanimidad divina, la que se expresa, a modo de ejemplo, en los siguientes términos: «nuestro Dios es constantemente, en todo lugar, un observador muy atento, un guía muy bueno y un juez muy justo».

En cuanto al valor literario, el conocimiento de la tradición clásica en el ámbito de la retórica, así como la indudable influencia de ésta en su pluma, hacen posible que nuestro autor elabore un escrito con un estilo ágil, con una oratoria trabajada en favor de su temperamento y de su proyecto.¹⁸ Aunque está formado en la cultura clásica, es muy probable que no haya tenido un gran conocimiento del pensamiento griego, ya que incluso en Lérins, que era el principal centro de la cultura monástica en la Galia del siglo V, la literatura griega no era vista más que por traductores como Rufino o el propio Casiano.¹⁹

El texto de Salviano es un relato literariamente elaborado, de forma particular en su estilo. Destaca su latín rítmico, su elegancia y sutileza²⁰, así como su deseo de claridad, enmarcado dentro de su intención de convencer con sus argumentos

València, 1990), 371.

¹⁷ Pellegrino, “Dios juez en la historia según Salviano de Marsella”, 548.

¹⁸ Michele Pellegrino, *Letteratura latina cristiana* (Roma: Studium, 1985), 120.

¹⁹ Pierre Courcelle, *Les lettres grecques en Occident. De Macrobe à Cassiodore* (París: E. de Boccard, 1943), 220-221.

²⁰ Barmann, “Salvian of Marseilles Re-Evaluated”, 82.

teológico-históricos,²¹ acompañados de una clara fuerza retórica. Las referencias a obras de literatura pagana son más bien breves, incluso en el ámbito de las letras latinas ya que, posiblemente, y tal como lo sostiene F. Paschoud, él no las habría conocido más que de segunda mano.²²

Siguiendo los cánones estilísticos de los autores cristianos de los primeros siglos, sus principales citas son tomadas de la Biblia, las cuales le sirven para hacer un paralelo entre el pueblo del antiguo Israel y la infidelidad de los cristianos de su tiempo. No obstante lo anterior, cabe destacar la particular importancia que representa para él la obra moral de Lactancio, de quien tomará casi la totalidad de las referencias en relación al pensamiento filosófico-teológico²³ y al castigo divino aplicado a los paganos e infieles.²⁴

En esta línea debemos señalar que el *De Gubernatione* no podría entenderse de manera adecuada sin antes recordar que una de las principales características de su autor es el ascetismo profundo plasmado en su vida monástica, así como el rigor religioso derivado de su experiencia marsellesa. Él se refugió en una ascética absoluta, la cual explica su visión del mundo y de su tiempo.²⁵ Este aspecto llega a tal punto que, en su defensa de una concepción atemporal del Reino, no menciona la *Historia*

²¹ Lagarrigue, *Salvian de Marseille. Œuvres*, vol. II, 77 y ss. En su introducción, Lagarrigue presenta un excelente y detallado análisis del estilo lingüístico de la obra en cuestión.

²² François Paschoud, *Roma aeterna. Études sur le patriotisme romain dans l'Occident latin à l'époque des grandes invasions* (Neuchâtel: Institut Suisse de Rome, 1967), 309.

²³ Lannelli, *La caduta d'un Impero*, 75.

²⁴ Al respecto Peter Brown sostiene que la visión de una Iglesia decadente, idea afirmada por Salviano, también se encontraría influenciada por los debates del monaquismo masiliense, en particular por los escritos de Juan Casiano y del obispo Salonio. Cf. Brown, *Through the Eye of a Needle*, 436-437.

²⁵ Paschoud, *Roma aeterna*, 293-294.

Eclesiástica de Eusebio por ser ésta una obra áulica, proclive al imperio y a la figura del emperador.²⁶

Así, formulado brevemente, la defensa de la Providencia y la denuncia y condena del comportamiento de los cristianos de su tiempo se constituye en una muestra, de principio a fin, de una genuina humildad y sinceridad.²⁷ En su obra apologética, entonces, se aprecia el pensamiento y el sentir de un hombre de Iglesia, de estricta observancia, que conoció la rigurosa vida de los monjes del sur de la Galia.²⁸

Ahora bien, resulta necesario destacar que en el relato de Salviano se advierten algunas influencias semipelagianas, posiblemente por su formación en los ambientes monásticos de Lérins y Marsella (lugares que continuaron oponiéndose a las doctrinas agustinianas). Dicho semipelagianismo acepta la acción de la gracia, pero pone particular énfasis en la voluntad personal.²⁹ Cabe señalar, en esta misma línea, que Juan Casiano había organizado en la costa provenzal una poderosa oposición contra san Agustín,³⁰ y su influencia debió de incidir en el ascetismo y en el acento que nuestro autor da al pecado y a su responsabilidad en el castigo divino. Tal vez influyó, incluso, en la ausencia de

²⁶ Hervé Inglebert, *Les romains chrétiens face à l'histoire de Rome. Histoire, christianisme et romanités en Occident dans l'Antiquité tardive (IIIe-Ve siècles)* (París: Institut d'Études Augustiniennes, 1996), 659.

²⁷ Barmann, "Salvian of Marseilles Re-Evaluated", 82.

²⁸ Para un panorama sobre el ascetismo monástico en el sur de la Galia, véase: Goodrich, *Contextualizing Cassian*, 8-31

²⁹ Jean Chéné, "Le semipélagianisme du midi de la Gaule d'après les lettres de Prosper d'Aquitaine et d'Hilaire à saint Augustin", *Recherches de science religieuse* XLIII (1955).

³⁰ Cf. Goodrich, *Contextualizing Cassian*, 211-234; Conrad Leyser, *Authority and Ascetism from Augustine to Gregory the Great* (Oxford: Clarendon Press, 2000); Pierre de Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne* (París: Les Belles Lettres, 1924), 565-567.

cualquier referencia a la obra del obispo de Hipona, la cual ciertamente debió de conocer.³¹

Al respecto, las palabras finales del libro V, tal como lo han apuntado E. Bordone y M. Lannelli, ponen de manifiesto este semipelagianismo de Salviano y la consiguiente valoración de la propia voluntad:³² «reniégate tú mismo para no ser renegado por Cristo, repúdiate para que tú seas recogido por Cristo, piérdete para no perecer... Ama esta pérdida tan saludable, a fin de adquirir lo que es la verdadera salvación; pues tú jamás serás librado por Dios si no te eres, tú mismo, condenado».³³

2. Providencia y Juicio

Uno de los principales aspectos que aparece representado en la obra de Salviano es su preocupación por la infelicidad de los hombres de su tiempo. El modo que encuentra para poder explicar la crisis de sus días se enraíza en la dinámica existente entre la idea del Juicio final con el juicio presente,³⁴ dinámica por la cual se hace posible entender el desorden del mundo asolado por las invasiones. Ante esto, la acción del pecado aparece como la única respuesta a la infidelidad del hombre hacia Dios, y la acción de la Providencia se presenta como la sola respuesta que, día a día, deja de manifiesto la justicia divina en la historia de la humanidad.³⁵

³¹ Paschoud, *Roma aeterna*, 308.

³² Enrica Bordone, “La società romana del quinto secolo nella requisitoria di Salviano Massiliense”, en *Studi dedicati alla memoria di Paolo Ubaldi*, ed. A. Gemelli (Milán: Società editrice Vita e Pensiero, 1937), 339; Lannelli, *La caduta d’un Impero*, 114.

³³ Salviano, *De Gubernatione Dei*, V, 61: *abdicare itaque a te ipso, ne abdiceris a Christo; repudia te, ut recipiaris a Christo; perde te ipse, ne pereas... Dilige itaque hanc tam salubrem perditionem, ut adsequaris veram salutem, liberandus enim a deo [ipso] omnino non eris, nisi te ipse damnaveris.*

³⁴ Lagarrigue, *Salvian de Marseille. Œuvres*, vol. II, 18.

³⁵ Cf. José María Blázquez, *Intelectuales, ascetas y demonios al final de la Antigüedad* (Madrid: Cátedra, 1998), 453.

Para comprender el interés de Salviano por explicar los avatares de su tiempo y detener los cuestionamientos a la acción divina profesados por muchos de sus contemporáneos, en el libro I del *De Gubernatione* explica cómo Dios es Aquél que gobierna todo el universo, el cual hace valer su voluntad y juicio en toda la tierra. Para el Marsellés, por tanto, el mundo entero debe a la Providencia su propia subsistencia, tal como el cuerpo la debe al alma.³⁶

Los largos ejemplos bíblicos citados a partir del primer libro hacen referencia a los castigos divinos como respuesta a las infidelidades de los hombres. Relatos tales como los de Adán, Caín, el Diluvio en días de Noé, Sodoma y Gomorra, y las impiedades de los judíos en el desierto durante el Éxodo, le sirven para desarrollar la idea central de su obra, es decir, en la medida en que el hombre peca y es infiel, la acción de la Providencia divina, en su infinita justicia, juzga los hechos y prefigura, de alguna forma, el Juicio final. En palabras de nuestro autor: «Dios ha querido manifestar en el presente lo que será el juicio futuro cuando Él haya enviado del cielo la gehena sobre un pueblo impío».³⁷

Así, la dinámica de la acción divina se ordena en un sentido dialéctico, presentándose por medio de tres momentos consecutivos: a) *contemplatio*, b) *gubernatio* y c) *iudicium*.³⁸ En consecuencia, nos encontramos frente a la acción de un Dios que observa los actos de los hombres y, gobernando por su propio poder –sostenedor de la creación–, juzga al género humano en el presente, castigando a los malos y preludiando la vida futura. El juicio presente, entonces, tiene como principal objetivo el castigo

³⁶ Salviano, *De Gubernatione Dei*, I, 19: *omniaque ita a providentia incolumitatem quasi corpus ab anima vitam trahant*.

³⁷ Salviano, *De Gubernatione Dei*, I, 39: *in praesenti autem illud quod futurum est deus volvit declarare iudicium, quando super impium populum gehennam misit a caelo*.

³⁸ Pellegrino, “Dios juez en la historia según Salviano de Marsella”, 548.

de los malos y el beneficio de los buenos³⁹ ya que: «preservando a los buenos, Él se muestra remunerador pleno de bondad; condenando a los malvados, Él se muestra juez severo».⁴⁰

Para Salviano, Dios, en su visión omnisciente, observa los hechos realizados por los hombres y, de esta manera, su gobierno se manifiesta en todo momento a través del juicio que va realizando en medio de la inmanencia de la temporalidad histórica. Por ello, el gobierno y el juicio coincidirían perfectamente, pues uno sería la manifestación del otro.⁴¹ En otras palabras, la dirección del mundo sería lo mismo que el juicio de éste, tal como lo sostiene en el libro I: «y si Él les dirige, por el hecho mismo de que Él les dirige, les juzga, pues Él no sabría tener dirección allí si en aquello que dirige continuamente no ejerciera su juicio».⁴²

Asimismo, el *De Gubernatione* intenta mostrar que en el juicio presente de Dios, en cada momento, se pone de manifiesto su infinita misericordia, pues la intención final consiste en dejar en evidencia un profundo sentido teológico, y por tanto escatológico, de los acontecimientos acaecidos en la historia del género humano.⁴³ Es así como podemos llegar a afirmar que en Salviano encontramos un carácter pedagógico del castigo divino, ya que a

³⁹ Eustaquio Sánchez Salor, *Historiografía latino-cristiana. Principios, contenido, forma* (Roma: L'Erma di Beretschneider, 2006), IX, 123-126.

⁴⁰ Salviano, *De Gubernatione Dei*, I, 33: *nam et dum servat bonos pium se retributorem, et dum condemnat malos severum iudicem comprobavit.*

⁴¹ Claudio Leonardi, *Alle origini della cristianità medievale: Giovanni Cassiano e Salviano di Marsiglia* (Spoleto: Fondazione CISAM, 1978), 577.

⁴² Salviano, *De Gubernatione Dei*, I, 26: *si autem non despicit, regit; si autem regit, hoc ipso quod regit iudicat, quia regimen esse non potest, nisi fuerit iugiter in rectore iudicium.*

⁴³ Leonardi, *Alle origini della cristianità medievale*, 586.

través de él se instruye al hombre para que éste se acoja a la misericordia antes mencionada.⁴⁴

Ahora bien, el juicio presente se muestra como una acción de la Providencia de Dios, pero en realidad éste tendría su origen en la infidelidad y en el pecado de los hombres. Paradójicamente, la bondad divina haría posible que no tuviesen comparación las maldades de los hombres con la suavidad de los castigos proporcionados por Dios, pues si hay alguien responsable de los males en el mundo, ése resulta ser únicamente el ser humano ya que: «nosotros le irritamos por nuestras impurezas y le arrastramos, a pesar suyo, a castigarnos».⁴⁵

El Marsellés establece, junto con las pruebas tomadas de la Biblia, algunos argumentos de razón⁴⁶ para probar la existencia de la Providencia y cómo ésta se ocupa de los asuntos humanos, pero apuntando permanentemente, en sintonía con el sentido escatológico, a la idea de que la promesa dada a los justos no les garantiza la felicidad temporal en este mundo. Así se logra explicar el sufrimiento de su tiempo, enmarcado dentro de la crisis de las invasiones del siglo V. Al respecto, el relato de Salviano es explícito al decir que: «no podemos en ninguna forma calificar de injusto aquello en que no podemos negar la presencia de un juicio divino, pues la voluntad de Dios es la suprema justicia; en efecto, lo que Dios hace no está desprovisto de justicia».⁴⁷ Luego agrega: «el hombre no puede comprender el principio de la divina justicia».⁴⁸

⁴⁴ Leonardi, *Alle origini della cristianità medievale*, 574.

⁴⁵ Salviano, *De Gubernatione Dei*, IV, 34: *exacerbamus quippe eum impuritatibus nostris et ad puniendos nos trahimus invitum*.

⁴⁶ Lagarrigue explica que la demostración de razón proporcionada por Salviano quiere dejar en claro el lazo permanente entre la *gubernatio* y el *iudicium*, los cuales coincidirían perfectamente.

⁴⁷ Salviano, *De Gubernatione Dei*, I, 30.

⁴⁸ Salviano, *De Gubernatione Dei*, I, 30: *quia capere vim divinae iustitiae homo non valet*.

Sobre la cuestión de la acción divina, nuestro autor desarrollará la idea de un Dios que se interesa apasionadamente en su obra para así llamarla, conducirla, recompensarla, castigarla, exaltarla,⁴⁹ ya que un Dios desinteresado por sus criaturas no tendría mayor cabida en el desarrollo intrahistórico. De esta forma se pueden comprender las exageraciones y el esfuerzo premeditado por ver en todas las acciones la intervención providente, la cual es favorecida por el uso de una retórica convincente.⁵⁰

Por otra parte, cabe señalar que en el marco de esta visión sobre el juicio presente existe un punto de divergencia importante en relación con el pensamiento agustiniano. El santo de Hipona hace hincapié en que el juicio de Dios en esta vida es mínimo, ya que éste se reserva para el final de los tiempos.⁵¹ El doctor africano entiende la justicia plena sólo en la *Civitas Dei*, es decir, la presenta reinando a manos del Juez eterno. Así, las intervenciones de Dios habitualmente proceden de un cuidado pedagógico,⁵² y no esencialmente de un fin justiciero en el momento presente, como insinúa nuestro escritor galo-romano.

Quizás aquí, tal como lo apunta M. Pellegrino, cabe recordar que: «el cristiano sabe que en la historia de su tiempo –y de todos los tiempos– Dios obra con perfecta justicia, pero reconoce que el plan divino está envuelto en misterio».⁵³ En tal sentido, no podemos sino afirmar que la pretensión del autor del *De*

⁴⁹ Paul Lebeau, “Hérésie et Providence selon Salvien”, *Nouvelle revue théologique* 2 (1963): 166.

⁵⁰ Michele Pellegrino, *Salviano di Marsiglia: Studio critico* (Roma: Facultas Theologica Pontificii Athenaei Lateranensis, 1940), 128.

⁵¹ Cf. Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios*, ed. S. Santamarta del Río y M. Fuertes Lanero (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1958), XX; Pellegrino, *Salviano di Marsiglia: Studio critico*, 216.

⁵² Lagarrigue, *Salvian de Marseille. Œuvres*, vol. II, 26.

⁵³ Pellegrino, “Dios juez en la historia según Salviano de Marsella”, 560.

Gubernatione resulta, en cierta medida, un tanto desmesurada en su afán de defensa apologética, la que alcanza incluso ribetes panfletarios.

3. El pecado y la infidelidad

Para Salviano la raíz de los problemas de su tiempo se encuentra en la existencia y en la práctica del pecado por parte de los cristianos y, más grave aún, en la infidelidad de las comunidades de romanos que, a su juicio, vivían como si fuesen paganos. En esta perspectiva, la entrada de los pueblos bárbaros adquiere una sola explicación: ellos constituían un medio de purificación de Roma y de su imperio. Es por esto que se debe hacer notar que el *De Gubernatione* no se orienta a una conversión de los bárbaros, sino que se dirige *adversus christianos*,⁵⁴ ya que critica duramente lo que, de modo paradójico, se podría denominar como una suerte de *cristianismo mundano*.

Nuestro autor describe permanentemente los vicios de los grupos sociales más acomodados y, a través de su obra, se pronuncia con críticas fuertes y directas sobre los vicios y pecados que destruyen las comunidades, lo que pareciera ser algo común en su tiempo⁵⁵. Las pesadas cargas impositivas ejercidas por los terratenientes hacia los *pauperes* explican la situación de miseria de muchos hombres quienes, subyugados por la avaricia de los *potentes*, sufren la opresión de los propietarios y se ven privados de los derechos de los hombres libres.⁵⁶ Él entiende que estas

⁵⁴ Lagarrigue, *Salvian de Marseille. Œuvres*, vol. II, 25.

⁵⁵ Blázquez, *Intelectuales, ascetas y demonios*, 457.

⁵⁶ Cf. Salviano, *De Gubernatione Dei*, V, 17-18, 38-45. En el *Ad Ecclesiam* Salviano exhorta a una vida justa y llama la atención sobre los abusos, la avaricia y la corrupción de los cristianos, tanto laicos como religiosos. Al respecto véase: Cam Grey, "Salvian, the Ideal Christian Community and the Fate of the Poor in Fifth-Century Gaul", en *Poverty in the Roman World*, ed.

calamidades vividas en sus días constituyen, única y exclusivamente, el resultado de un cristianismo mal vivido,⁵⁷ lo cual, en sus propias palabras, se podría resumir de la siguiente manera: «nosotros somos los autores de nuestras calamidades. Pues el Señor es bueno, misericordioso y, como Él ha escrito, no quiere ni la pérdida ni el mal de nadie».⁵⁸

El mensaje dirigido a la Iglesia se presenta de un modo extremadamente duro, y éste no duda en presentar a la cristiandad de su tiempo como una comunidad sumida en el pecado. Más aún, él llega a decir que: «casi todo el pueblo de la Iglesia ha llegado a tal grado de ignominia que es, en cierta medida, una forma de santidad, en todo el pueblo cristiano, el ser menos vicioso que los otros».⁵⁹ Pues bien, exageración o no, lo importante es que para su objetivo, que es defender la Providencia, la culpabilidad de los cristianos de Roma se ha convertido, nuevamente, en el punto de partida de todas las catástrofes de la humanidad, tal como ya había sucedido con el relato del hispano Orosio, por ejemplo.⁶⁰

Margaret Atkins y Robin Osborne (Cambridge: Cambridge University Press, 2006); Brown, *Through the Eye of a Needle*, 438 y ss. Para el problema del colonato en particular, consúltese: Walter Goffart, “Salvian of Marseille, *De gubernatione Dei* 5.38-45 and the colonate problem”, *Antiquité Tardive* 17 (2009).

⁵⁷ Barmann, “Salvian of Marseilles Re-Evaluated”, p. 84.

⁵⁸ Salviano, *De Gubernatione Dei*, VIII, 7: *nos calamitatum nostrarum auctores sumus. Deus enim pius est ac misericors et qui, ut scriptum est, neminem velit perire vel laedere.*

⁵⁹ Salviano, *De Gubernatione Dei*, III, 46: *in hanc enim forum probrositatem prope omnis ecclesiastica plebs redacta est ut in cuncto populo Christiano genus quodammodo sanctitatis sit minus esse vitiosum.*

⁶⁰ Orosio propuso una revisión de los males de la historia como resultado del pecado del género humano: Paulo Orosio, *Historiarum adversus paganos*, ed. Casimiro Torres Rodríguez (Santiago: Fundación "Pedro Barrié de la Maza, Conde de Fenosa", 1985), I, I, 4: *ego initium miseriae hominum ab initio peccati hominis ducere institui.*

La decadencia moral de los romanos le da la posibilidad de explicar, histórica y teológicamente, el hecho de que la desdicha de Roma frente a los bárbaros había sido perfectamente merecida. Esta defensa de la Providencia y, por tanto, de la práctica cristiana en un sentido ortodoxo, permite esbozar la idea de que Salviano, por ejemplo, tenía una plena conciencia de que estaba validando el sacrificio de la romanidad en favor de un nuevo orden entendido como el de una sociedad romana y germánica.⁶¹

Cara a la historia, la dinámica del pecado y de la acción de Dios en su reparación deviene en clave de interpretación de la obra del autor galo-romano. El pecado constituye el motivo de las desgracias de los hombres, pues el origen de la infelicidad de los seres humanos se explica únicamente en la práctica de los vicios, es decir, en la infidelidad y desobediencia a los mandatos divinos. Por esto nuestro escritor se permite dejar en evidencia el hecho de que eran los propios romanos quienes habían abandonado los preceptos de la fe cristiana pues de este modo, posteriormente, encuentra cabida la exposición de las alabanzas del mundo bárbaro, el cual le parece superior en el ámbito moral.⁶²

Una de las principales preocupaciones de Salviano viene a ser la demostración de que los romanos, en cuanto concededores de la Ley de Dios, no la cumplían y, por tanto, tenían una responsabilidad mucho mayor que cualquier otro pueblo; el comportamiento de los hombres de sus días había demostrado una ausencia en la congruencia de vida, una falta de obras concordantes con los parámetros de la fe.

Así, frente a los males de su tiempo, la única respuesta que se propone entregar es directa y conclusiva: «Dios permite que nosotros suframos estos males porque merecemos sufrirlos. Miremos en efecto las ignominias, las infamias, los crímenes del

⁶¹ Umberto Moricca, *Storia della letteratura latina cristiana*, vol. III (Turín: Società editrice internazionale, 1934), 894.

⁶² Charles Favez, “La Gaule et les gallo-romains lors des invasions du Ve siècle d’après Salvien”, *Latomus* XVI (1957): 77-78.

pueblo romano, y veremos si podemos merecer protección viviendo en tal impureza». ⁶³

Con los antecedentes antes expuestos no debemos olvidar que Salviano se constituye en un testigo privilegiado de los avatares de sus días, en un profundo conocedor del corazón humano y en un confiado hombre de Iglesia, que ve la mano de Dios en el devenir histórico. ⁶⁴ Por ello, nos atrevemos a afirmar que, coincidiendo con F. Paschoud, nuestro autor galo-romano demuestra una convicción moral en su ideal ascético, ⁶⁵ y esa convicción se refleja fundamentalmente en la fuerte crítica a la tibieza religiosa. Dicha tibieza vendría a ser el origen de todos los vicios y malos comportamientos de los romanos de su tiempo.

En este sentido podemos sostener que resulta arriesgado afirmar que: «Salviano no sabe prescindir de su formación monástica ni del tiempo en que vivió en un monasterio; el resultado es que vislumbra el mal y la corrupción por todas partes». ⁶⁶ Al respecto, creemos que no se pueden perder de vista dos premisas que, desde nuestra perspectiva, orientan la aproximación de cualquier lector moderno de la obra de este autor tardo-antiguo, y que corresponden a los fundamentos teológicos basales del *De Gubernatione*: a) el posible semipelagianismo de nuestro autor y, b) su deseo de dar respuesta a los ataques contra la acción de la Providencia.

Por tanto, no pensamos que el conjunto de la obra se pueda remitir sólo a una condena masiva de los pecados de los hombres,

⁶³ Salviano, *De Gubernatione Dei*, IV, 54: *ideo nos perferre haec mala patitur quia meremur ut ista patiamur. Respiciamus enim ad turpitudines, ad flagitia, ad scelera illa romanae plebis, et intellegemus si protectionem mereri possumus, cum in tanta impuritate vivamus.*

⁶⁴ Lannelli, *La caduta d'un Impero*, 76.

⁶⁵ Paschoud, *Roma aeterna*, 297.

⁶⁶ San Martín, *Las ideas político-sociales en el declinar de Roma*, 450.

viendo el mal por todas partes. Consideramos, más bien, que estamos frente a una descripción de los vicios de su tiempo, vicios que a él le producen un profundo dolor y que se plasman, sin lugar a dudas, no sólo en descripciones ideadas por un hombre profundamente religioso, sino que, al mismo tiempo, tienen por objetivo una pedagogía fundada en una teología de la historia, es decir, en una idea subyacente de un sentido ordenador y moralizador del tiempo.

En consonancia con lo anterior, siguiendo las autorizadas palabras de É. Griffe, la crítica llevada a cabo por Salviano fue posible gracias a que él tenía la profunda convicción de que los romanos, y en concreto los galo-romanos, estaban llamados a ser: «más virtuosos, más justos, más humanos y, por decirlo todo, más cristianos».⁶⁷ Asimismo, nos parece necesario mencionar que en el presbítero de Marsella habría una valoración positiva de las tradiciones romanas y, viendo la decadencia de los ideales de la *virtus* latina, admitía como lógica, justificable e irremediable la caída de Roma en manos de los invasores, menos corruptos que los propios habitantes de las provincias imperiales.⁶⁸

Ahora bien, para nuestro autor el pecado de los romanos resultaba tan grande que incluso les otorgaba una responsabilidad en situaciones verdaderamente catastróficas. A modo de ejemplo, las invasiones de los vándalos en el norte de África⁶⁹ eran, para él, la muestra definitiva de que las iniquidades de sus contemporáneos eran tales que no había lugar del imperio sin castigo divino, ya que los africanos de Cartago –de acuerdo con su testimonio– sobrepasaban al resto de los romanos en los pecados de impureza.⁷⁰

⁶⁷ Griffe, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*, 52.

⁶⁸ Paschoud, *Roma aeterna*, 308.

⁶⁹ Para el tema de las invasiones vándalas, véase el clásico estudio de Christian Courtois, *Les Vandales et l'Afrique* (París: Arts et métiers graphiques, 1955).

⁷⁰ Cf. Salviano, *De Gubernatione Dei*, VII, 76 y ss.

En consecuencia, la responsabilidad social del pecado, que afectaba a la vida de toda la Iglesia, quedaba plasmada de forma evidente en los acontecimientos del mundo pues, por culpa de los excesos de los hombres en su conjunto, la sociedad pagaba de modo general y sin discriminación de pueblos, ya que la culpa no era responsabilidad sólo de uno, sino de muchos. De ahí la lamentación del letrado galo, quien exclamaba: «¡Oh miseria deplorable!, ¡oh miseria dolorosa! Que el pueblo cristiano es hoy diferente de él mismo, es decir, de lo que fue en otro tiempo».⁷¹

Sumado a lo anterior, y más grave aún, aparece la descripción de los vicios del clero de su tiempo. La primera gran crítica la constituye la denuncia sobre el temor de éstos a proclamar la llamada evangélica: «ellos no quieren proclamar la verdad en el gran día, porque los oídos de los malvados no pueden soportarlo».⁷² La segunda crítica apunta a que los clérigos habían cambiado de nombre, pero no de vida. Apelando a sus conciencias, Salviano les acusa de desear poderes y nuevas dignidades, e incluso llega a decir que los presbíteros de sus días eran capaces de vivir una continencia del cuerpo, pero en ningún caso una del alma.

Este punto no debe ser pasado por alto ya que, en definitiva, él estaba denunciando, con cierta autoridad moral propia de su retiro en Marsella, un comportamiento religioso, el cual posiblemente conocía desde su experiencia presbiteral masiliense. Una acusación de tal gravedad no podía ser gratuita, sino que habría tenido un fundamento en el comportamiento conocido por los cristianos coetáneos al autor, lo cual lleva a pensar que si el clero se encontraba en esas situaciones de incongruencia con la fe, la situación del pueblo fiel no tendría que haber sido mucho mejor.

⁷¹ Salviano, *De Gubernatione Dei*, VI, 4: *o miseriam lacrimabilem! o miseriam luctuosam! quam dissimilis est nunc a se ipso populus Christianus, id est ab eo qui fuit quondam!*

⁷² Salviano, *De Gubernatione Dei*, V, 20: *exertam enim veritatem proferre nolunt, quia eam aures improborum hominum sustinere non possunt.*

Al respecto, el juicio a los clérigos se muestra lapidario: «vuestras acciones no se corresponden con vuestro cielo».⁷³

En cuanto a la reprochable moral sexual romana en las provincias, especialmente en Aquitania, Hispania y África, Salviano tiene palabras indubitablemente condenatorias. Al conjunto de prácticas sexuales reñidas con la moral cristiana se unen el conjunto de espectáculos sangrientos y los actos de crueldad, actividades en las cuales la acción del Diablo le parecía evidente. A partir de esta premisa se logra comprender, en mejor medida, el tono moralizador de su obra, empeñada en fustigar la inmoralidad de los latinos.⁷⁴

Entonces, su permanente esfuerzo consiste, en cierta forma, en denunciar que la sociedad en su conjunto vivía bajo el yugo del pecado, incorporándolo como una conducta casi normal dentro de los parámetros de su tiempo. En este sentido el *De Gubernatione* se puede entender como una narración de escándalos, ya que Salviano sabía que sus letras incomodarían a sus lectores, lo cual no lo inquietaba, sino todo lo contrario.⁷⁵

Por lo anterior, muchos han visto en el presbítero marsellés una figura que desarrolla el perfil de un moralista,⁷⁶ con un discurso condenatorio que sirve como llamada permanente a una vida alejada de las pasiones incontroladas.⁷⁷ Para C. Leonardi, por otra

⁷³ Salviano, *De Gubernatione Dei*, V, 55: *non conveniunt vuestris studiis facta vuestra*.

⁷⁴ Suzanne Teillet, *Des goths à la nation gothique. Les origines de l'idée de nation en Occident du Ve au VIIe siècle* (París: Les Belles Lettres, 1984), 163.

⁷⁵ Gustave Bardy, *L'Église et les derniers romains* (París: Laffont, 1948), 115.

⁷⁶ Griffe, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*, 52; Blázquez, *Intelectuales, ascetas y demonios*, 451. Tanto Griffe, Lebeau como Blázquez califican la figura de Salviano como un moralista y asceta.

⁷⁷ Leopoldo San Martín, "Salviano de Marsella", *Saitabi* 50 (2000): 197.

parte, Salviano no habría cumplido con este perfil sino, más bien, se habría constituido en un profeta porque habría descubierto en los avatares de la historia el sentido para guiar al hombre al encuentro con Dios.⁷⁸ Pensamos que las dos visiones no son necesariamente contrapuestas.

4. Los bárbaros y el sentido purificador de la historia

En su deseo de defensa de la Providencia, Salviano realiza una reflexión teológico-histórica en torno al tema de los bárbaros y de su entrada en el imperio. Para él, la explicación de las calamidades de su época se entendía a partir del hecho de que el mundo romano había dejado de tener el favor de Dios, pasando éste a manos de los pueblos invasores como recompensa por la práctica de las virtudes. La invasión bárbara era vista, entonces, como una consecuencia directa de la decadencia moral romana.⁷⁹

Cabe preguntarse, por tanto, ¿cómo los bárbaros, con costumbres distintas y con un conocimiento del cristianismo en su mayoría hereje (arrianismo), podían ser más virtuosos que los romanos, convertidos ya a la fe católica? Frente a esto se debe mencionar que el punto de vista de Salviano parece del todo innovador, ya que significaba romper radicalmente con el pensamiento latino-cristiano tradicional y con su visión de la paz constantiniana como prueba del favor providencial de Dios.

Para nuestro autor el principal problema no radicaba tanto en la llegada de los bárbaros sino, más bien, en la descristianización de los romanos, ante lo cual la única solución era la diferenciación de los mundos, o sea, el dejar de ser romano en la medida en que lo romano era asociado con lo moralmente opuesto al mensaje cristiano, es decir, con un comportamiento opuesto a la fe.

⁷⁸ Leonardi, *Alle origini della cristianità medievale*, 558.

⁷⁹ Teillet, *Des goths à la nation gothique*, 168.

En el *De Gubernatione* se transmite una esperanza fundada en la llegada del mundo germano.⁸⁰ El relato propone el tema de las invasiones como una posible vuelta a la moralidad, pues a partir de la crisis había un forzoso retorno a la austeridad, tal como lo proponía la *virtus* de los primeros romanos. Las descripciones de las costumbres bárbaras, el elogio a su comportamiento social y a la austeridad de sus vidas puede llegar a entenderse como la «sabiduría de los bárbaros»,⁸¹ distinta de la clásica, pero virtuosa en cuanto sobria en sus comportamientos.

De esta forma, para el presbítero masiliense el germanismo plasmado en su obra adquiere un significado intrahistórico,⁸² pues en él ve la acción divina y su intervención en la historia. Con el objetivo de cumplir con su propósito pedagógico llega, incluso, a excusar a los invasores de sus defectos, como por ejemplo en lo relativo a la herejía o al paganismo profesado por algunos, lo cual también es responsabilidad de la corrupción romana.⁸³ La originalidad de este autor radica, entonces, en el hecho de tomar el tópico del *buen bárbaro* en un momento de particular complejidad (como lo era el período de las invasiones),⁸⁴ pues a

⁸⁰ En el texto hemos utilizado los términos “bárbaro” y “germano” como sinónimos, teniendo en cuenta que es una descripción genérica que amalgama a un conjunto de pueblos muy diverso. Cabe aclarar, sin embargo, que no todos los pueblos invasores eran de origen germánico. Al respecto véase: Rosa Sanz Serrano, “Las penetraciones bárbaras”, en *La caída del Imperio Romano y la génesis de Europa. Cinco nuevas visiones*, coord. Gonzalo Bravo (Madrid: Editorial Complutense, 2001), 39-101.

⁸¹ Pierre Courcelle, *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques* (París: Études Augustiniennes, 1964), 148.

⁸² Moricca, *Storia della letteratura latina cristiana*, 893.

⁸³ Salviano, *De Gubernatione Dei*, V, 14: *hoc nostrum crimen est quod populi barbarorum haeretici esse coeperunt*. Al respecto véase también: David Lambert, “The Barbarians in Salvian’s *De Gubernatione Dei*”, en *Ethnicity and Culture in Late Antiquity*, ed. Stephen Mitchell y Geoffrey Greatrex (Londres: The Classical Press of Wales, 2000), 117.

⁸⁴ Buena parte de la historiografía actual sugiere que los años en

sus ojos el germano era un instrumento de Dios en sus días, y estaba llamado a la conversión y a la salvación de su alma.⁸⁵

La imagen de los bárbaros presentada por Salviano viene a ser novedosa ya que éstos no son descritos como hombres salvajes, como sí aparecen en el caso de Orosio. Nuestro autor los distingue por medio de la individualización de etnias, explicita sus costumbres y demuestra un conocimiento más acabado de los diversos grupos en cuestión.⁸⁶ Él es un testigo privilegiado de las invasiones, de la destrucción de la Galia y de todos los sucesos acontecidos en el siglo V⁸⁷ y, por tanto, si su obra no es leída a partir de su esfuerzo teológico-apologético, no se puede comprender su aceptación imparcial de la llegada de un nuevo orden social a la ecúmene civilizada. Asimismo, no deja de llamar la atención la diferencia con el relato agustiniano puesto que el doctor africano, aunque destaca algunas virtudes germánicas, no calla las ruinas, degüellos, pillajes, violaciones a vírgenes y toda

los que vivió Salviano fueron de una relativa calma, lo cual mitiga pero no hace desaparecer el impacto que significó el saqueo de Roma y la entrada de comunidades bárbaras. Para un panorama sobre las relaciones culturales entre los invasores y el Imperio véase Santiago Castellanos, *En el final de Roma (ca. 455.480). La solución intelectual* (Madrid: Marcial Pons, 2013) 103-108. Particularmente ilustrador resulta: Walter Goffart, *Barbarian Tides. The Migration Age and the Later Roman Empire*, (Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 2006).

⁸⁵ Adalbert-Gautier Hamman, “L’actualité de Salvien de Marseille. Idées sociales et politiques”, *Augustinianum* XVII (1977): 389.

⁸⁶ Esto no constituiría una observación imparcial de tipo etnográfico sino, más bien, se orientaría a la existencia de conceptos *a priori* o a la necesidad de presentar al bárbaro como espejo del romano. Véase Michael Maas, “Ethnicity, Orthodoxy and Community in Salvian of Marseilles”, en *Fifth-Century Gaul: A Crisis of Identity?*, ed. John F. Drinkwater y Hugh Elton (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 276, 278, 280; Lambert, “The Barbarians in Salvian”, 104.

⁸⁷ Charles Favez, “La Gaule et les gallo-romains”, 82.

clase de salvajismos perpetrados por los invasores en el saqueo a Roma del año 410.⁸⁸

Al respecto, el letrado galo-romano, en una de las muchas comparaciones entre los romanos y los bárbaros, escribe: «nosotros amamos la impudicia: los godos la detestan; nosotros huimos de la pureza: ellos la aman. Entre ellos la fornicación es un crimen y un peligro: entre nosotros es un honor».⁸⁹ Es posible que estemos frente a una exageración que incluso resulte hilarante, pero su convicción, como hemos dicho, iría unida a un propósito: la defensa de la Providencia.

En el *De Gubernatione* la autoridad moral de un pueblo es presentada a partir de la religiosidad de éste. Aquí cabe preguntarse, entonces, ¿cómo se identifica la ejemplaridad de los bárbaros en comparación con los romanos, herederos directos de la tradición cristiana? En el pensamiento de Salviano la superioridad religiosa no estaría condicionada por un orden civil o por la pertenencia a la jerarquía, sino que tendría una relación directa con el comportamiento tanto individual como comunitario, punto en el cual los invasores aparecían éticamente superiores frente a los escándalos de los romanos, por todos conocidos.

En segundo lugar, aunque los pueblos venidos desde fuera de los límites del imperio fuesen cristianos sumidos en el arrianismo, a los ojos del culto escritor latino éstos se presentan como hombres excusables en la medida en que se encuentran en una etapa de transición, tal como él mismo lo había experimentado por medio de su *conversio* al Evangelio. En definitiva, estamos frente a un hombre que creía, tal como lo expresan F. Paschoud y G. Lagarrigue,⁹⁰ en la voluntad humana, pues el propio *De*

⁸⁸ Cf. Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios*, I, 7, 16.

⁸⁹ Salviano, *De Gubernatione Dei*, VII, 24: *impudicitiam nos diligimus, gothi execrantur; puritatem nos fugimus, illi amant; fornicatio apud illos crimen atque discrimen est, apud nos decus.*

⁹⁰ Lagarrigue, *Salvian de Marseille. Œuvres*, vol. II, 43; Paschoud,

Gubernatione viene a ser el resultado de una persona con un carácter férreo y con una esperanza en la renovación del cristianismo.

La entrada de los bárbaros en el imperio habría estado en el plan de Dios y, tal como afirma P. Lebeau, aunque éstos profesaban un cristianismo herético, Salviano no apreciaba en ellos sino un optimismo bíblico que dejaba de manifiesto que si Dios había permitido estos acontecimientos, era porque de ellos había de obtener algo mejor.⁹¹ En otras palabras, y siguiendo el pensamiento de Orosio y del Antiguo Testamento, los eventos históricos no serían más que el juicio presente de Dios.⁹² En este mismo sentido, la llegada del mundo bárbaro dejaba abierta la posibilidad interpretativa de la *historia salutis*, historia en la cual el papel de Roma no resultaba definitivo⁹³ pues el imperio no era, forzosamente, una necesidad.⁹⁴ La incorporación de nuevos pueblos contribuía a la universalización y, a nuestro juicio, a una idea subyacente en la obra de Salviano: la proximidad del advenimiento del Reino y la imperiosa práctica de una vida virtuosa.

Las permanentes comparaciones entre la inmoralidad de los romanos y la pureza de los bárbaros pretenden llamar la atención

Roma aeterna, 301 y ss.

⁹¹ Paul Lebeau, “Hérésie et Providence selon Salvien”, 168.

⁹² Emanuele Piazza, “I barbari, punizione di Dio: una nota su Salviano di Marsiglia, Vittore di Vita e Gildas”, *Annali della Facoltà di Scienze della formazione* 7 (2008): 139-149; Inglebert, *Les romains chrétiens face à l'histoire de Rome*, 665.

⁹³ Cf. André Mandouze, “L'Église devant l'effondrement de la civilisation romaine”, *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 41 (1961): 8: “Rome n'accapare pas toute la sollicitude de Dieu, et que le peuples dits barbares apportaient à l'histoire tout court, et à l'histoire du Salut en particulier, une contribution que l'impérialisme romain, ancien ou nouveau, ne devait pas contester”.

⁹⁴ Inglebert, *Les romains chrétiens face à l'histoire de Rome*, 668.

del lector, y adquieren su sentido en la medida en que se sitúan en una visión apologética cristiana concordante con la acción de la Providencia, es decir, una hermenéutica que le permite orientar su discurso bajo un modelo de pecado-purificación-conversión, con una narración que transmite lo que P. Courcelle ha denominado la «lógica de su sistema».⁹⁵ Si no son apreciados en este contexto, los elogios y las críticas a unos y otros permitirían calificar al autor de tendencioso y hasta de «poco serio»⁹⁶ ya que, ciertamente, en muchos pasajes el discurso aparece reforzado con exageraciones retórico-descriptivas.

Asimismo, al presbítero de Marsella se le ha acusado de renegar directamente de la cultura de Roma, y de volver su mirada filogermánica hacia los pueblos bárbaros que recorrían Europa.⁹⁷ Cabe señalar que él ha sido testigo de las miserias materiales que han dejado las invasiones, pero también ha sido un testigo privilegiado de un proceso de cambio social y de cristianización de los germanos, lo cual se había hecho más patente desde el siglo IV.

Ahora bien, no se puede negar la cierta limitación de Salviano para poder explicitar la perennidad de los valores de la obra cultural romana, lo que se puede matizar con el punto de vista propuesto por E. Bordone, quien ha identificado la obra de nuestro autor como un avance de la literatura apologética cristiana, pues deja de manifiesto que lo romano y lo cristiano marchan unidos en cuanto a la tradición.⁹⁸ En cualquier caso, y a pesar de las críticas al mundo imperial, hay que indicar que para

⁹⁵ Courcelle, *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, 147: “Conduite par la logique de son système, Salvien se doit de faire l’éloge des mœurs barbares”.

⁹⁶ D. John Cleland, “Salvian and the Vandals”, *Studia Patristica X* (1970): 274.

⁹⁷ Jean Bayet, *Literatura latina* (Barcelona: Ariel, 1985), 477.

⁹⁸ Cf. Bordone, “La società romana del quinto secolo nella requisitoria di Salviano Massiliense”, 329.

nuestro autor, a partir de su sustrato cultural, la cultura romana (en tanto que *humanitas*) era la cultura por excelencia.⁹⁹

En relación con lo anterior, F. Paschoud menciona que el letrado galo-romano «considera muy fríamente la desaparición de la cultura romana»,¹⁰⁰ a pesar de su latín fuerte y vigoroso. Aquí habría que recordar que el Masiliense, en cuanto cristiano, se apoyaba en la tradición romana para la ejecución de su obra e intuía, al mismo tiempo, un proceso de romanización del mundo bárbaro. Ante esto, el estruendoso escándalo de la supuesta desaparición de la romanidad aparece, ciertamente, un tanto mitigado en pos de un proyecto teológico-histórico mucho más grande y universal.

Si bien Salviano tiene una formación elevada, el pensamiento que sirve de fundamento para su relato sobre el gobierno divino en la historia no corresponde al de un teólogo especulativo, sino al de un hombre de fe y de mentalidad programática,¹⁰¹ quien tiene un particular interés por el futuro providente. La visión histórica cristiana aparece de modo prístino en el pensamiento que subyace en el relato del *De Gubernatione*, lo cual no significa abandonar la cultura romana sino, por el contrario, optar resueltamente por el porvenir de la Iglesia, que es lo que a él finalmente le importa. Sin embargo, el autor aparece como un hombre resignado a lo bárbaro porque, probablemente, lo juzgaba como inevitable, a pesar de encontrarse en una región no sometida al dominio extranjero. Esta actitud correspondía a un comportamiento más o menos frecuente en la aristocracia galo-romana, sometida con cierta rapidez al nuevo orden social que suponía ciertos beneficios impositivos pues, tal como lo ha expresado A. Momigliano, «los cristianos podían adaptarse mejor a la nueva situación política y social y podían tratar más eficazmente con los bárbaros».¹⁰²

⁹⁹ Inglebert, *Les romains chrétiens face à l'histoire de Rome*, 669.

¹⁰⁰ Paschoud, *Roma aeterna*, 309.

¹⁰¹ Lannelli, *La caduta d'un Impero*, 109.

¹⁰² Arnaldo Momigliano, *El conflicto entre el paganismo y el*

La mayor particularidad del *De Gubernatione* dice relación con la interpretación teológico-histórica del papel de los bárbaros en su conjunto, quienes aparecen incorporados providencialmente a la dinámica de la *economia salutis* para demostrar el valor de los *tempora christiana* que incluían a los diferentes pueblos de la humanidad.¹⁰³ La cuestión de fondo en la aceptación de los bárbaros se manifiesta, más bien, en el hecho de que ellos no conocen –o conocen erradamente– el mensaje cristiano, lo cual los coloca en un lugar preponderante para la labor evangelizadora de la Iglesia.¹⁰⁴ En relación a esto, Salviano escribe:

ellos no hacen nada por desprecio de los preceptos celestes ya que ellos no conocen los mandamientos del Señor. No trata contra la Ley aquél que la ignora.¹⁰⁵

Por el contrario, ante sus ojos los habitantes de las provincias imperiales profesaban un mal cristianismo, contaminado por inmoralidades y corrupción derivada de una fe más bien formal. En definitiva, la consigna narrativa de Salviano está conforme con la idea de que: «confesar a Cristo es un compromiso que hace más culpable a quien lo rompe que a quien no lo ha profesado nunca».¹⁰⁶

cristianismo en el siglo IV (Madrid: Alianza Editorial, 1989), 30. Cf. Gonzalo Bravo, “Claves económicas y sociales de la transición al Medioevo en Occidente”, en *La caída del Imperio Romano y la génesis de Europa. Cinco nuevas visiones*, coord. Gonzalo Bravo (Madrid: Editorial Complutense, 2001), 157-207.

¹⁰³ Jacques Le Goff, *Pour un autre Moyen Âge. Temps, travail et culture en Occident: 18 essais* (París: Gallimard, 1977), 336.

¹⁰⁴ Bruno Dumézil, *Les racines chrétiennes de l'Europe: conversion et liberté dans les royaumes barbares, Ve-VIIIe siècle* (París: Fayard, 2005), 145.

¹⁰⁵ Salviano, *De Gubernatione Dei*, IV, 70: *nihil enim contempu agunt caelestium praeceptorum, praeceptum domini nescentes, quia non facit aliquid contra legem legis ignarus.*

¹⁰⁶ San Martín, “Salviano de Marsella”, 202.

En consecuencia, dentro de la literatura cristiana del siglo V el *De Gubernatione* constituye una profética aceptación de la nueva sociedad que estaba comenzando a construirse por medio de las angustias y pruebas de la incertidumbre histórica. Su autor, a través de un agudo sentido teológico-histórico, prefiere optar por el nuevo orden que se implanta a partir de la destrucción de su civilización y, por medio de una crítica moral que tiene un fundamento religioso, va abriendo nuevas perspectivas a la vida de la Iglesia de su tiempo.

Como ha apuntado F. Paschoud, los designios de Dios otorgan un rol particular a Roma y a su imperio, y en los albores del siglo V la estructura social otorgada por la ley humana va dando paso a la superioridad ética de los bárbaros que, aún desconociendo las normas divinas, obtienen una recompensa por el ejercicio de las virtudes, las cuales son presentadas bajo un prisma subjetivo, con el fin de demostrar los abusos de los cristianos aparentes, quienes conocen el Evangelio pero no lo asumen como norma de vida.

5. Consideraciones finales: la sociedad de los santos

La lectura del *De Gubernatione* esboza el modelo de comunidad eclesial que Salviano anhela. Para él la vida del cristiano debe ser congruente con la práctica de las virtudes, es decir, una actitud evangélica frente al juicio inminente que se anuncia de modo casi profético.¹⁰⁷ De la mano de un Dios providente, justo y regidor de los acontecimientos históricos, el verdadero cristiano aparece amenazado por los signos del mundo y por los actos de aquéllos de fe débil.

La Providencia se convierte en la única guía del momento presente de nuestro autor, ella es la única orientación de todo

¹⁰⁷ Claudio Moreschini y Enrico Norelli, *Historia de la literatura cristiana antigua griega y latina*, volumen II (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007), 505.

buen cristiano que se ve sumido en los avatares de la Iglesia.¹⁰⁸ Salviano no entiende otra forma de virtud sino aquella practicada en la sobriedad de una vida religiosa, fiel a los mandamientos de la Ley divina. Sólo en la observancia de los preceptos cristianos identifica la felicidad de la vida y la certeza de la recompensa eterna: «cuánto menos aún debemos tener por desdichados a hombres religiosos y santos, quienes gustan desde el presente las delicias de la fe y merecen, para el futuro, la recompensa de la beatitud».¹⁰⁹

A partir de su propia conversión, este asceta entiende el cristianismo desde una óptica rigorista formada en Lérins. Él presupone que aquél que profesa la fe debe vivir en una ascesis permanente, negándose a sí mismo y tomando conciencia de su propia pequeñez,¹¹⁰ buscando el encuentro con Dios. Por esto se ha llegado a decir que, para Salviano, la conversión del alma presupondría «que el cristiano sea un místico, que vive en Dios y no en el mundo».¹¹¹

Al respecto, la visión de la historia en el *De Gubernatione* no tiene otro horizonte más que el orden histórico hacia una sociedad de santos, única forma de lograr la armonía querida por Dios. Dicha comunidad, alejada de los vicios terrenales y de las costumbres de los romanos, se presenta como la verdadera continuadora del ideal heroico del mundo clásico, el cual es asumido –*a posteriori*– bajo el paradigma del *vir sanctus*.

¹⁰⁸ Moreschini y Norelli, *Historia de la literatura*, 504.

¹⁰⁹ Salviano, *De Gubernatione Dei*, I, 12: *quanto magis religiosi ac sancti viri miseri non putandi sunt, qui et praesentis fidei oblectamenta capiunt et beatitudinis futurae praemia consequentur.*

¹¹⁰ Cf. Ga. 6, 3.

¹¹¹ Leonardi, *Alle origini della cristianità medievale*, 605. Para profundizar en la moral cristiana presentada en Salviano, véase: Maas, “Ethnicity, Orthodoxy and Community in Salvian of Marseilles”.

Los monjes, en cuanto encarnación del ideal ascético profesado por Salviano, son presentados como los santos de Dios.¹¹² Más aún, este ideal podría incluso ser comprendido como el ideal del cristiano, pues los ascetas son capaces de enfrentarse a las persecuciones contra la fe de una manera ejemplar. Al momento de hacer una comparación entre los latino-africanos (perseguidores) y los que profesan la vida monacal, el autor destaca de estos últimos la inocencia, la castidad, el retiro y la configuración con Cristo,¹¹³ es decir, características de una vida completamente contrapuesta a las prácticas disolutas de los romanos de la región.

Es en este punto en donde nos parece que Salviano trasparenta en gran medida su proyecto pedagógico: la vida del monje, en cuanto cristiano ejemplar, sería la vida querida por Dios, una vida en la que la acción de la Providencia no tendría necesidad de manifestarse a través del juicio temporal severo, ya que los pecados serían cada vez menos practicados por los hombres. Se podría decir, entonces, que: «para Salviano los verdaderos cristianos serían los monjes».¹¹⁴

En síntesis, al leer al presbítero galo-romano leemos a un hombre de Iglesia, amigo de los humildes,¹¹⁵ que entiende que la historia humana tiene su sentido escatológico único en la contemplación beatífica, ya que, tal como él lo ha manifestado: «todo el universo y todo el género humano son los hijos de su Creador, y así, por la

¹¹² Salviano, *De Gubernatione Dei*, VIII, 19. Define a los monjes como: *sanctis Dei*.

¹¹³ Salviano, *De Gubernatione Dei*, VIII, 21: *illi enim vivebant iugiter in nequitia isti in innocentia, illi in libidini isti in castitate, illi in lustris isti in monasterios, illi prope iugiter cum diabolo isti sine cessatione cum Christo*.

¹¹⁴ San Martín, “Salviano de Marsella”, 204.

¹¹⁵ Griffé, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*, 52.

afección que nos hace amar a nuestros hijos, Él ha querido que comprendiéramos cuánto ama a sus hijos». ¹¹⁶

Finalmente, hemos de mencionar que el *De Gubernatione* es el resultado de la reacción de un creyente, nutrido de la Biblia y del ideal del esfuerzo moral que vivió en Lérins y en Marsella. ¹¹⁷ En otras palabras: «el *De Gubernatione* es, en efecto, la obra de un hombre voluntario, de un *conversus* que ha querido dejar el mundo y despreciarlo». ¹¹⁸ Sin esta concepción teológica que ilumina su relato histórico, no resulta posible la correcta valoración de la obra de Salviano de Marsella, de su apología de la Providencia y del gobierno de Dios.

Marcelo Aguirre Durán es Doctor en Historia y profesor de Historia Medieval en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de los Andes, Chile.

E-mail: marceaguirred@gmail.com

Recibido: 27 de julio de 2016.

Aceptado para su publicación: 05 de setiembre de 2016.

¹¹⁶ Salviano, *De Gubernatione Dei*, IV, 44: *totus namque mundus et totum humanum genus pignus est creatoris sui, et ideo ex hoc ipso affectu quo amare nos fecit pignora nostra, intellegere nos volvit quantum ipse amaret pignora sua.*

¹¹⁷ Lebeau, “Hérésie et Providence selon Salvien”, 166.

¹¹⁸ Lagarrigue, *Salvian de Marseille. Œuvres*, vol. II, 43.

El nacimiento del Grial en el *Joseph d'Armathie* de Robert de Boron*

The Birth of the Grail in Robert de Boron's *Joseph d'Armathie*

MARIO MARTÍN BOTERO G.

Sumario:

1. Introducción
2. Anclaje en la Historia
3. La sangre y su recipiente
4. Conclusión

Resumen: El *Joseph d'Armathie* (c. 1200) de Robert de Boron pretende construir la historia del Grial e insertarla en el contexto de la historia sagrada. Para lograrlo, el autor cristianiza por completo el objeto y lo ubica en el centro de una estrategia que busca convertirlo en reliquia. Este artículo busca dar cuenta del proceso por medio del cual un recipiente común y utilitario es convertido, poco a poco, en «el Grial». En primer lugar, se aborda la manera en que el autor logra ampliar la historia sagrada para introducir allí el recipiente. Luego, se pone en evidencia la construcción de un vínculo entre el recipiente y la sangre de Jesús para exaltar su nueva dimensión de símbolo divino. Así,

* Este artículo es producto derivado del proyecto de investigación «Estudio preliminar y traducción del francés antiguo de *Le Roman de l'Estoire dou Graal* de Robert de Boron», Estrategia de sostenibilidad del Grupo de Estudios Literarios GEL 2014-2015, realizado con apoyo del CIEC de la Facultad de Comunicaciones, Universidad de Antioquia UDEA, Calle 70 No 52-21, Medellín, Colombia.

nuestro objetivo es comprender los primeros pasos de un recipiente común que lo llevan a convertirse en símbolo de la gracia divina.

Palabras clave: literatura medieval, Robert de Boron, Grial, José de Arimatea.

Abstract: Robert de Boron's *Joseph d'Armathie* (c. 1200) intends to build the history of the Grail and to insert it in the context of sacred history. In this way, the Grail is totally Christianized and placed in the center of a strategy to turn it into a relic. This paper studies the process that makes «the Grail» out of a simple and ordinary vase, that is, a functional object. First, we show the way the author managed to extent the sacred history in order to insert the vase in this new context. Then we expose the construction of a link between the blood of Jesus and the recipient in order to big up its new dimension as a divine symbol. Therefore, our goal is to understand the first steps of an ordinary recipient, which transform it into a symbol of divine grace.

Keywords: Medieval Literature, Robert de Boron, Grail, Joseph of Arimathea.

1. Introducción

Con *El cuento del grial* (c. 1182-1191) de Chrétien de Troyes se inaugura la historia literaria del mito del Grial. Este texto fundacional presenta el objeto (*graal* en francés antiguo) inmerso en una atmósfera de misterio pues, a pesar de que se trata de un nombre común que designa un recipiente, el *graal* sirve, ante todo, para llevar una hostia a un personaje enfermo, y es además apreciado como una «santa cosa»;¹ a eso se une el hecho de que durante un cortejo una gran luminosidad se desprende del recipiente, que es el centro del mismo junto con una lanza que sangra. Perceval, el caballero testigo del cortejo, luego de fallar al

¹«Tant sainte chose est li Graals», Chrétien de Troyes, *Le Conte du Graal*, ed. de Charles Méla (basada en el manuscrito 354 de la Biblioteca de Berna) in *Romans* (París: Librairie Générale Française, 1994), v. 6351.

no formular a su anfitrión, el Rey Pescador, las preguntas pertinentes, decide emprender la búsqueda del recipiente para conocer su verdadera naturaleza y resolver los enigmas relacionados.² Este es, a grandes rasgos, el material del que dispone Robert de Boron para construir su propia versión del ya mítico objeto en el *Joseph d'Armathie* (c. 1200), de forma tal que convierte al *graal* en *Graal*, dejando de lado la mayoría de los otros elementos que lo acompañan en el texto de Chrétien de Troyes. En efecto, la diégesis del *Joseph d'Armathie* se desarrolla en un contexto geográfico y en un espacio histórico extraños al modelo artúrico³ en el cual nace y se desarrolla el Grial en *El cuento del grial*; un tiempo y un espacio que se podrían considerar, en cierta medida, los de una «prehistoria», puesto que, por medio de una especie de *translatio*, Robert de Boron ubica el nacimiento del Grial en la Judea de la época de Jesús: el espacio y el tiempo acordes con la perspectiva «histórica» en la que se inserta la obra.

Esto implica que los personajes, los motivos y las situaciones propios de las novelas artúricas no tienen cabida en el nuevo contexto del Grial, y de forma lógica están ausentes. Así, la figura del caballero andante, cuya misión es encontrar el Grial no está presente en el *Joseph d'Armathie*, porque la caballería andante es una institución todavía inexistente en la diégesis de la obra. El Grial en el *Joseph d'Armathie* no representa por lo tanto una aventura, en el sentido artúrico del término,⁴ sino que más bien se

² El carácter inacabado de *El cuento del grial* aumenta aún más, entre otros aspectos, su misterio. Véase, Philippe Ménard, “Problèmes et mystères du *Conte du Graal*” in *Polyphonie du Graal* ed. D. Hüe. (Paradigme: Orléans, 1998), 59-75.

³ Tal como Paul Zumthor ha caracterizado este modelo en *Essai de poésie médiévale* (París: Éditions du Seuil, 2000 [1ª ed. 1972]), 415.

⁴ Es decir, una aventura caracterizada por la «queste» o búsqueda de un objeto o personaje por parte del caballero andante. Sobre la concepción de la aventura artúrica, ver Philippe Ménard, “Problématique de l’aventure dans les romans de la Table Ronde”.

constituye en una especie de desafío escritural en el que el autor debe construir su propia «poética del Grial», es decir, hacer un «despliegue de los implícitos y los silencios de la obra fundacional»⁵ que permita reconocer y ubicar, en un objeto banal, un objeto sagrado. En este sentido, el *Joseph d'Armathie* pretende desarrollar los implícitos y silencios con respecto a la naturaleza misma del Grial en la obra fundacional, es decir en *El cuento del grial*. Por lo tanto, nuestra intención es elucidar la manera en que, en el *Joseph d'Armathie*, un objeto común y utilitario se convierte en «el Grial»; dicho de otra forma, buscamos poner en evidencia el nacimiento del recipiente y, si se quiere, sus «mocedades»⁶, las cuales lo llevan a transformarse en símbolo de la gracia divina. Con este objetivo, nos centraremos únicamente en la primera parte de la obra (vv. 1-960), donde surge el objeto en cuestión, y trataremos de descubrir la forma en que este se va imponiendo en una historia en la cual, en principio, no está llamado a ocupar un lugar preeminente.

2. Anclaje en la Historia

De Robert de Boron solo se sabe lo que él mismo declara en el *Joseph d'Armathie*: que es un clérigo relacionado con la localidad de Boron (v. 3155) pero que, extrañamente, también es un caballero (v. 3461) y que compone su texto para Gautier de Montbéliard (vv. 3489-3491), un caballero cruzado, muerto en Tierra Santa hacia 1212.⁷ Su obra es reducida y se limita

in *Arturus Rex. Acta Conventus Lovaniensis* 1987, ed. W. Van Hoescke et al. (Lovaina: Leuven University Press, 1991), II, 89-119.

⁵Victoria Cirlot, *Grial. Poética y mito (siglos XII-XV)* (Madrid: Siruela, 2014), 25.

⁶Tomamos prestado este término de Nitze: «les enfances du vase ou plat sacré» (William Nitze, “Introduction”, in Robert de Boron, *Le Roman de l'Estoire dou Graal, op. cit.*, V). El término *enfances* (que traducimos como «mocedades») se refiere, en la literatura caballeresca, a las primeras hazañas de un joven héroe.

⁷ Sobre la interpretación de esta reducida y problemática

prácticamente al *Joseph d'Armathie*,⁸ que haría parte de una trilogía en verso de la cual solo se conserva su primer volumen, el *Joseph*, y 504 versos del segundo volumen, el *Merlin*; el ciclo completo fue prosificado y atribuido, aunque no es seguro, al mismo Robert de Boron.⁹ Sea como fuere, en su calidad de autor, Robert de Boron pretende otorgar a su obra una dimensión verdadera, en la medida en que concede un carácter histórico a la relación del Grial con los Evangelios. Así, el *Joseph d'Armathie* no se limita a remitir a la historia sagrada, sino que la emplaza en el centro mismo de su obra, como lo afirma L. Guyénot: «son sujet est l'estoire dou graal à partir de la Cène». ¹⁰ Esta afirmación debe sin embargo matizarse, puesto que el tema de la obra es efectivamente «la historia del grial» aunque no solamente a partir de la última cena, sino incluso antes: el Grial no cae del cielo durante ese momento sino que, como objeto, preexiste a la última cena.

Los hechos relatados en el *Joseph d'Armathie* pertenecen a un acervo cultural del Occidente medieval: los acontecimientos y los personajes son conocidos y ninguna duda recae sobre su

información, ver Michel Zink, “Robert de Boron, la nature du Graal et la poétique du salut” in *Poésie et conversion au Moyen Âge* (París: Presses Universitaires de France, 2003), 258-262.

⁸ El *Joseph d'Armathie* se conserva en un único manuscrito copiado hacia finales del siglo XIII (R, Paris, Bibliothèque Nationale, Fr 20047). Desde el siglo XIX, el texto ha sido editado con títulos diferentes: *Le Roman du Saint-Graal*, ed. Francisque Michel (Burdeos: Faye, 1841); *Le Roman de l'Estoire dou Graal*, ed. William Nitze (París: Éditions Champion, 1927) y *Joseph d'Armathie. A Critical Edition of the Verse and Prose Versions*, ed. Richard O'Gorman (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1995). Esta última será nuestra edición de base.

⁹ Véase, Francesco Zambon, “La Trilogia di Robert de Boron” in *Metamorfosi del Graal* (Roma: Carocci editore, 2015), 187.

¹⁰ Laurent Guyénot, *La Lance qui saigne. Métatextes et hypertextes du Conte du Graal de Chrétien de Troyes* (París: Éditions Champion, 2010), 276.

existencia. En efecto, es bien sabido que en el *Joseph d'Armathie* se adaptan y reescriben dos textos evangélicos apócrifos: el *Evangelio de Nicodemo* (ca. s. IV),¹¹ y la *Vindicta Salvatoris* (s. VIII).¹² Robert de Boron realiza esencialmente un trabajo de reescritura y al mismo tiempo de *translatio*, entre las fuentes evangélicas y el francés, siguiendo un principio de composición basado en la imitación deliberada de los textos bíblicos.¹³ Desde esta perspectiva, para el público medieval, los personajes del *Joseph d'Armathie* superan en prestigio a los personajes del mundo artúrico, y lo que hace Robert de Boron es tomar los personajes bíblicos para insertar entre ellos la nueva referencia que constituye el Grial.

Aquí radica la originalidad del *Joseph d'Armathie* de Robert de Boron: servirse de un macrotexto ampliamente conocido, las Escrituras, adaptándolo a una visión del mundo que es ante todo medieval, en la que el culto de las reliquias de los santos ocupa un lugar esencial. Asimismo, se debe tener en cuenta el contexto histórico de las Cruzadas, en el que surgen los textos del Grial, como *El cuento del grial* y el *Joseph d'Armathie*, así sea solamente en la medida en que sus patrocinadores –Felipe de Alsacia y Gautier de Montbéliard, respectivamente– participaron en aquellas expediciones, en las cuales, quizá, tuvieron algún conocimiento sobre historias relacionadas con la sangre de Jesús:

¹¹ El *Evangelio de Nicodemo* fue un texto bastante conocido en la Edad Media, pues no solamente fue copiado muchas veces sino también traducido a varias lenguas románicas. Véase al respecto Alessio Collura, “L’*Evangelium Nicodemi* e le traduzioni romanze”, *Ticontre. Teoria Testo Traduzione*, III (2015): 29-48.

¹² Sobre las redacciones de la *Vindicta Salvatoris* véase Rémi Gounelle, “Les origines littéraires de la légende de Véronique et de la Sainte Face: la *Cura Sanitatis Tiberii* et la *Vindicta Salvatoris*” in *Sacre impronte et oggetti «non fatti da mano d'uomo» nelle religioni. Atti del Convegno Internazionale Torino, 18-20 maggio 2010*, ed. Adele Monaci Castagno (Turín: Edizioni dell’Orso, 2011), 231-251.

¹³Zink, “Robert de Boron, la nature du Graal”, 267.

«non si può negare che vi sia uno stretto legame fra l'ideazione del grande ciclo romanzesco e la profonda attrazione esercitata in Occidente –soprattutto a partire dalla prima Crociata– dalle reliquie della Passione di Cristo».¹⁴

El narrador del *Joseph d'Armathie* retoma los acontecimientos que ya son conocidos por el público para quien escribe: se cuenta la historia sagrada, con un tono aleccionador; se subraya la importancia de la encarnación de Jesús para la salvación de la humanidad, hasta llegar a los sucesos previos a su muerte, destacando la dimensión negativa de los judíos quienes –según el narrador– odian a Jesús y deciden detenerlo. Sin embargo, esta historia oficial es «romanceada» y vista desde otra perspectiva. En efecto, los sucesos concuerdan ampliamente con los que son expuestos en los Evangelios (sean estos canónicos o apócrifos) hasta el momento en que, durante la detención de Jesús por parte de los judíos en casa de Simón, el narrador llama la atención sobre un objeto:

Leenz eut un veissel mout gent	adentro había un vaso muy fino
Ou Criz feisoit sont sacrement.	en el que Cristo celebraba el sacramento;
Uns Juïs le veissel trouva	un judío encontró el vaso
Chiés Symon, sel prist et garda.	donde Simón, lo tomó y lo guardó. ¹⁵

(vv. 395-398)

La historia oficial se amplía para introducir el vaso, un objeto desconocido de los Evangelios que desempeñará un papel esencial en la nueva perspectiva adoptada en el relato.¹⁶ Esta

¹⁴ Zambon, *Metamorfosi del Graal*, 141.

¹⁵ Todas las traducciones al español del *Joseph d'Armathie* son propias.

¹⁶ No sobra recordar que el Grial es un objeto y un concepto fruto de la literatura medieval que las Escrituras desconocen por completo, y al cual la Iglesia nunca ha otorgado valor ni

primera aparición del vaso es fugaz: apenas nombrado, el punto de vista regresa a la detención de Jesús. Se trata de una especie de guiño que se hace al lector, como un anuncio apenas velado de lo que está por venir y de la función que tendrá el vaso en el nuevo desarrollo de la historia. La única información que se proporciona del objeto es su valor externo al ser calificado de «muy fino», afirmación por lo menos sorprendente en el contexto de pobreza característico de Jesús y sus discípulos, pero que se explicaría por el simbolismo medieval de la nobleza exterior que deben tener los objetos relacionados con Dios.¹⁷ Aunque el lector/auditor queda en libertad para imaginar qué clase de finura se le confiere al objeto, toda vez que no se dice de qué material está hecho, ni cuál es su forma concreta; en este sentido, la palabra *veissel* equivaldría al nombre común *graal* en *El cuento del grial*. El objeto se muestra pero no se describe.

El sustantivo *veissel* en francés antiguo tiene la acepción general de ‘recipiente’ o de ‘vaso’, por lo tanto no es seguro que en el texto se conciba al objeto en cuestión como una ‘copa’, en el sentido moderno del «Grial». En cuanto al adjetivo *gent*, puede tener también la acepción de ‘hermoso’ o ‘noble’, aunque generalmente aplicado a una persona.¹⁸ En últimas, la alusión al valor material del vaso se debe entender desde una perspectiva narrativa, la cual justifica que el judío anónimo que lo encuentra se interese en él, lo tome y lo entregue a Pilatos. Es sorprendente

reconocimiento alguno. Cfr. Zink, “Robert de Boron, la nature du Graal”, 254. Aunque siempre persisten los intentos por hacer del Grial un hecho histórico, como el más reciente: Margarita Torres Sevilla y José Miguel Ortega del Río, *Los reyes del Grial* (Madrid: Reino de Cordelia, 2014); véase la reseña de Alejandro García Sanjuán (*Revista de Libros*, noviembre de 2015, www.revistadelibros.com), en donde se desestima este nuevo intento de historización del mito.

¹⁷ Véase al respecto, Georges Duby, *Le temps de cathédrales. L'art et la société, 980-1420* (París: Gallimard, 1976), 124.

¹⁸ En el glosario de la edición de O’Gorman, *gent* tiene la acepción de ‘fine’, ‘costly’, 517.

constatar que en la base de la cristalización del objeto que más tarde se identificará con el Grial, se encuentre una acción negativa, el hurto, aunque esencial para justificar la presencia del objeto en tanto que, en una búsqueda de racionalización, el narrador elude cualquier origen sobrenatural del vaso.

En este sentido, en su primera presentación, el vaso no posee ningún «poder» ni característica extraordinaria. El narrador afirma que este cumple una función utilitaria pues sirve para celebrar el «sacramento»; también se señala el lugar (en casa de Simón) y el momento (el jueves) en los que se sitúa el objeto.¹⁹ Se debe resaltar el hecho de que Jesús es detenido en casa de Simón, y en este contexto sorprende la asociación del recipiente con el sacramento por excelencia, la eucaristía, ya que, si se observa bien, esta reunión de Jesús con sus discípulos parece no ser la de la última cena sino otra diferente (más adelante volveremos sobre esta cuestión).

De todas formas, en el momento de la detención de Jesús, por la inminencia de su muerte, el recipiente ya adquiere un valor potencial de reliquia, lo que se ratifica en la actitud de Pilatos hacia el objeto:

Li Juïs le veissiel tenoit	El judío tenía el vaso
Qu'en l'ostel Simon pris avoit;	que había tomado en la casa de Simón,
Vint a Pilate et li donna,	vino ante Pilatos y se lo entregó.
Et Pilates en sauf mis l'a	Y Pilatos lo puso en un lugar seguro
Dusqu'atant que conté li fu	hasta que le contaron

¹⁹ El momento en el que se llama la atención en el recipiente es el final de una larga escena que comienza el jueves en casa de Simón: «Et ce jüedi chies Simon / Estoit Jhesus en sa meison / Ou ses deciples enseignoit» (vv. 319-321: «Y el jueves en casa de Simón / estaba allí Jesús / adoctrinando a sus discípulos»).

Qu'il avoient deffreit Jhesu. que habían matado a Jesús.

(vv. 433-438)

Pilatos es el segundo, después del judío anónimo, en poseer el recipiente y el primero en decidir su conservación, asociándola con la muerte de Jesús; como si su muerte fuera indispensable para que el recipiente cobrara vida. El narrador busca así la verosimilitud en el surgimiento y transmisión del recipiente y, para lograrlo, subraya algunos detalles que a simple vista podrían parecer anodinos:²⁰ así, la entrega del vaso a Pilatos, y su conservación, demuestra que, paralelamente a la muerte de Jesús, el vaso va cobrando poco a poco vida. Desde esta perspectiva, es significativo constatar que la crucifixión y la muerte de Jesús son reportadas de forma indirecta, lo que demostraría que el interés de la obra está en otra parte. Efectivamente, desde el momento en que se precisan las bases espaciales y cronológicas de la diégesis, la narración se refiere a un personaje que ama en secreto a Jesús:

Au tens que Diex par terre ala	Cuando Dios iba por la tierra
Et sa creance preescha	predicando su doctrina,
La terre de Judee estoit	la tierra de Judea estaba
Souz Romme et a li respondoit,	bajo el dominio de Roma,
Non toute, meis une partie	aunque no toda, sino solo la parte
Ou Pilates avoit baillie.	donde Pilatos gobernaba.
A lui servoit uns soudoiers	Un caballero le prestaba sus servicios,
Qui souz lui eut cinc chevaliers;	que comandaba a cinco caballeros.
Jhesucrist vit et en sen cuer	Él vio a Jesucristo y en su corazón

²⁰ Guardando las proporciones, se trataría aquí del procedimiento que Roland Barthes califica como «efecto de realidad», es decir, aquellos detalles narrativos en apariencia superfluos pero que, acumulados, confieren un cierto espesor al relato; véase Roland Barthes, “L'effet du réel”, *Communications*, 11, 1 (1968): 84-89.

L'aama mout, mes a nul fuer	lo amó profundamente, pero por nada
N'en osast feire nul semblant	se atrevía a demostrarlo
Pour les Juïs qu'il doutoit tant. (vv. 193-204)	a causa de los judíos, a quienes temía mucho.

En este pasaje se confirma el marco espaciotemporal que rige el relato: el Imperio romano, del cual hace parte la Judea de Pilatos, quien tiene bajo sus órdenes a un *soudoier*, es decir, una especie de caballero mercenario,²¹ quien a su vez siente un gran amor por Jesús. Se plantea así una especie de gradación que va de lo general a lo particular: del gran poder de Roma al pequeño poder del caballero, quien, a pesar de su estatus guerrero, teme a los judíos. Sin embargo, este personaje no es cualquier caballero, sino uno que está marcado por el amor que siente por Jesús, lo que lo ubica en un nivel superior a romanos y judíos. La relación que existe entre Pilatos y el caballero se expresa a través del anacronismo de la relación feudal. Se debe tener en cuenta que la dimensión de caballero, que se evoca en esta parte, está relacionada más con la concepción militar de la caballería y no tanto con la concepción literaria de la caballería andante: es decir, el seguidor secreto de Jesús es presentado como un soldado en la acepción primaria del término caballero.

Cuando Judas va a vender a Jesús a los judíos, se nombra rápidamente, entre los acompañantes de Caifás, a un personaje que se siente incómodo al estar en semejante compañía: «Joseph i fu d'Armathye, / N'est pas liez de la compeignie» (vv. 261-270: «José de Arimatea estaba allí, / pero no se sentía bien en su compañía»). Este es el caballero mercenario al cual se aludía en el pasaje anterior: José de Arimatea, nombrado aquí por primera

²¹ Jean Frappier, en su artículo “Le Graal et la chevalerie”, considera que el término *mercenario* no es negativo en francés antiguo pues se refiere a un caballero sin feudo que sirve con lealtad y honor a un señor (ap. O’Gorman, *Joseph d’Armathie*, 344).

vez, quien va a ocupar el centro durante gran parte de la narración. Más adelante, cuando los judíos acuerdan con Judas el precio por la traición, se vuelve a nombrar a José para hacer énfasis en su desacuerdo: «A trestoutes ces choses feire / Estoit Joseph d'Armathie / Cui en poise mout et ennuie» (vv. 314-316: «De todas estas cosas / estaba enterado José de Arimatea / lo que lo apena y preocupa»). Es evidente la opción de presentar a José de forma positiva en medio de los enemigos de Jesús, como testigo en los momentos críticos que ponen en entredicho su seguridad, en detrimento de los apóstoles. Como es sabido, José de Arimatea aparece en varios de los Evangelios, tanto canónicos como apócrifos, si bien en los primeros no se proporciona mucha información sobre él; por ejemplo en Juan (19:38-42) se lo identifica como un discípulo de Jesús, aunque secreto por temor a los judíos, características que se mantienen en la adaptación de Robert de Boron.²²

Luego de la muerte de Jesús, el personaje de José de Arimatea vuelve a aparecer para pedir un don a su señor Pilatos:

Et dist: –Servi t'ei longuement	y le dijo: –Te he servido mucho tiempo,
Et je et mi cinc chevalier,	yo y mis cinco caballeros,
N'en ei eü point de louier,	y no he recibido ninguna recompensa;

²² José de Arimatea se convierte rápidamente en un personaje literario a partir de la obra de Robert de Boron, y va a ser recurrente en las novelas del Grial. Véase el texto clásico de Roger Sherman Loomis, “Joseph of Arimathea, an Evangelist by Error”, in *The Grail from Celtic Mythe to Christian Symbol* (Cardiff y Nueva York: University of Wales Press/Columbia University Press, 1963), 223-248. En algunas novelas en prosa del siglo XIII, el personaje de José de Arimatea sirve como punto de partida de la diégesis y es presentado como el evangelizador de la Gran Bretaña, como sucede, por ejemplo, en el *Tristan en prose*; véase Mario Botero García, *Les Rois dans le Tristan en prose. (Ré)écritures du personnage arthurien* (París: Éditions Champion, 2011), 224-233.

Ne ja n'en arei guerredon no tendré compensación alguna
Fors tant que me donras un don a menos que me concedas un don,
De ce que touz jours prommis que siempre me has prometido.
m'as.
Donne le moi, pouoir en as.» Concédemelo, tienes el poder de
(vv. 442-456) hacerlo.

La demanda de José se realiza según una perspectiva feudal y por lo tanto anacrónica. José es presentado en efecto como el caballero que pide a su señor un «don obligado», motivo recurrente de la literatura cortés y caballeresca.²³ De acuerdo con la constitución del motivo del «don obligado», Pilatos no puede rehusar el don que pide José:

Pilates dist: –Or demandez, Pilatos dijo: –Pídelo,
Je vous donrei ce que vourez te daré lo que quieras,
Sanz la foiauté mon seigneur, sin que se comprometa la fidelidad
a mi señor.
Nus ne l'aroit a mon honneur. Nadie más lo obtendría de acuerdo
con mi honor
Vous avez granz dons deserviz. pues has merecido grandes dones.
–Sire, dist Joseph, granz merciz! –Señor, dijo José, muchas gracias.
Je demant le cors de Jhesu Pido el cuerpo de Jesús
Qu'il ont a tort en crouiz pendu.» que han colgado en una cruz
(vv. 442-456) injustamente.

Es por lo menos contradictoria con el temor que siente José de los judíos la demanda del cuerpo de Jesús. En efecto, como en los

²³ Sobre el motivo del «don obligado», ver Corinne Cooper-Deniau, “Culture cléricale et motif du ‘don contraignant’. Contre-enquête sur la théorie de l’origine celtique de ce motif dans la littérature française du XII^e siècle et dans les romans arthuriens”, *Le Moyen Age. Revue d’histoire et de philologie*, 1 (2005):9-39.

evangelios, José parece olvidar su temor y, en menoscabo de los apóstoles canónicos, realiza esta acción temeraria. De esta forma se tiende a racionalizar el hecho de que José pida a Pilatos el cuerpo supliciado del profeta como recompensa por sus servicios, y que este se lo entregue. Asimismo, el «don obligado» justifica la entrega del cuerpo de Jesús a José de Arimatea, quien no hace parte de sus discípulos –por lo menos no es uno de sus discípulos «oficiales»–. La reacción de Pilatos es de sorpresa, pues no considera el don solicitado como algo valioso: «[...] —Je quidoie / Et dedenz mon cuer le pensoie / Que greigneur chose vous issiez» (vv. 459-461: «[...] —yo creía / y estaba convencido / de que querías alguna cosa mejor»). Cuando Pilatos constata el empeño de José por recuperar el cuerpo de Jesús (luego de una primera tentativa que los guardias romanos impiden), ordena a Nicodemo, «un hombre que estaba allí», que le ayude a José a bajar el cuerpo de Jesús y, de forma casi precipitada, le entrega a José el recipiente que perteneció al profeta:

Lors prist Pilates le veissel	Entonces Pilatos tomó el vaso,
Quant l'en souvint, si l'en fu bel ;	le agradó haberse acordado,
Joseph appel, si li donne	llamó a José, se lo entregó
Et dist : —Mout amiez cel homme ?	y dijo: —¿Amabas mucho a este hombre?
Joseph respont : —Voir dist avez. (vv. 507-514)	—Has dicho la verdad, respondió José.

Todo sucede como si la entrega del recipiente se diera por sentada, como una acción normal, justificada por la visión materialista de Pilatos quien considera el vaso fino como la verdadera recompensa para su soldado. Sea como fuere, la rima *veissel/bel* —a pesar de que *bel* en este caso hace parte de una fórmula y, por lo tanto, no remite directamente al vaso— corrobora la dimensión estética del recipiente; la belleza del vaso, casi inmaterial en la medida en que no se explicita su constitución, es condición esencial para identificarlo con Dios. Por otro lado, se podría ver en este acto la segunda transmisión del vaso —

recordemos que la primera es la del judío anónimo que lo descubre y lo entrega a Pilatos—, pues el mismo Pilatos concibe la posesión del objeto como una especie de recompensa para alguien cercano a Jesús. En efecto, lo que la lógica interna del texto justifica como un deseo de Pilatos por no conservar ningún objeto relacionado con Jesús —«Pour ce Pilates li avoit / Donné qu’il o soi ne vouloit / Riens retenir qui Jhesu fust / Dont acusez estre peüst» (vv. 513-516: «Por esto Pilatos se lo había / entregado porque no quería / conservar nada que fuera de Jesús, / con lo cual pudiera ser acusado»)– se convierte en el acto fundador de una larga línea de poseedores del vaso que se prolongará en el tiempo y tendrá enormes consecuencias literarias.

Se puede constatar igualmente una estrategia constante para exculpar a Pilatos —en detrimento de los judíos— por la muerte de Jesús.²⁴ Un hecho que corrobora esta afirmación es que Pilatos es el encargado de convertir el vaso en un símbolo del amor que siente José de Arimatea por Jesús. Evidentemente, esto no se hace desde un punto de vista lingüístico (el vaso no posee aún un nombre propio), sino como expresión de un «utillaje mental» que remite, ante todo, a las intenciones de Robert de Boron como autor: es decir, la relación que se establece entre el vaso y Jesús se hace desde una perspectiva analógica en el momento en que se constituye una relación entre «algo aparente» (el vaso) y «algo oculto» (el amor de José por Jesús), de la misma manera en que funciona la analogía como expresión del simbolismo en la época medieval.²⁵

A pesar del estatus caballeresco con el que se presenta a José de Arimatea, llama la atención el hecho de que en ningún momento se establece una relación directa del personaje con la fuerza; es más, ese estatuto caballeresco es completamente eliminado, como se puede comprobar en los dos intentos que José hace para

²⁴ Véase, Francesco Zambon, “Pilato e il Graal”, 201.

²⁵ Michel Pastoureau, *Una historia simbólica de la Edad Media occidental*, trad. J. Bucci, (Buenos Aires: Katz, 2006), 17.

recuperar el cuerpo de Jesús, pues es rechazado por los soldados romanos sin que José se les enfrente por medio de la fuerza: el «caballero mercenario» que comandaba cinco caballeros ha desaparecido del todo. Esta dimensión «pacifista», característica del contexto cristiano, parece responder a la necesidad de crear un personaje no violento, que sufra los vejámenes por parte de los judíos, para luego resaltar, como se verá, el poder divino, manteniendo el temor de José presente en los Evangelios. La mención de Nicodemo ayuda a reforzar el contexto de la pasión, la crucifixión y muerte de Jesús de acuerdo con el *Evangelio de Nicodemo*. Así, paralelamente a la concepción del vaso, se preparan los personajes que van a orbitar a su alrededor, y el todo se inserta en la historia sagrada.

3. La sangre y su recipiente

En su calidad de discípulo secreto de Jesús, José de Arimatea confiere una nueva naturaleza al vaso, al convertirlo en una especie de relicario, pues en él recoge la sangre que escurre de las heridas de Jesús luego de que él mismo, ayudado por Nicodemo, lo descende de la cruz:

Et cil andui en haut munterent	Y los otros dos subieron
Et Jhesu de la crouiz osterent.	y bajaron a Jesús de la cruz.
Joseph entre ses braz le prist,	José lo tomó entre sus brazos,
Tout souëf a terre le mist,	suavemente lo puso en el suelo;
Le cors atourna belement	preparó el cuerpo como se debe
Et le lava mout nestement.	y lo lavó muy bien.
Endrementier qu'il le lavoit	Mientras lo lavaba,
Vist le cler sanc qui decouroit	vio la sangre clara que escurría
De ses plaies qui li seinnoient	de sus heridas, que sangraban
Pour ce que lavees estoient.	porque estaban siendo lavadas.
De la pierre adonc li membra	Se acordó entonces de la piedra

Qui fendi quant li sans raia	que se hendió cuando la sangre brotó
De son costé ou fu feruz.	del lado donde Jesús fue herido.
Adonc est il errant couruz	Entonces se fue corriendo rápido
A son veissel et si l'a pris	adonde estaba su vaso y lo tomó
Et lau li sans couloit l'a mis,	y lo puso allí donde la sangre brotaba,
Qu'avis li fu que mieuz seroient	pues le pareció que estarían mejor allí
Les goutes ki dedenz cherroit	las gotas de sangre que caían dentro
Qu'en liu ou mestre les peüst,	que en cualquier otro lugar.
Ja tant pener ne s'en seüst.	Ninguna precaución era suficiente.
A son veissel ha bien torchies	En su vaso escurrió bien
Les plaies et bien nestoïes,	las heridas y muy bien las limpió:
Celes des meins et dou costé,	las de las manos, las del costado,
Des piez environ et en le.	las de los pies y por todas partes.
Or fu li sans touz receüz	Así fue recibida toda la sangre
Et ou veissel touz requueilluz.	y completamente recolectada en el vaso.
(vv. 549-574)	

Desde esta perspectiva, se entiende la preocupación del autor por introducir primero al personaje de José de Arimatea, encargado de «descubrir» la función inicial del vaso como receptáculo de la sangre de Jesús. Se debe destacar, ante todo, que la recuperación de la sangre se hace una vez el cuerpo es bajado de la cruz y no cuando Jesús está crucificado (como sucede con frecuencia en la iconografía).²⁶ Para evocar el descendimiento de la cruz se

²⁶ Ver Laura Rodríguez Peinado, «La Crucifixión», *Revista Digital de Iconografía Medieval*, II 4 (2010) 29-40. Disponible en <https://www.ucm.es/data/cont/docs/621-2013-11-21-6.%20Crucifixi%C3%B3n.pdf>. Sobre la escena en la que José recoge la sangre que sale de las

emplean solamente cuatro versos que contrastan con la extensión acordada a la preparación del cuerpo y la recolección de la sangre, lo que demuestra un marcado interés por resaltar la nueva dimensión que va a adquirir el producto de dicha recolección. La rápida presentación del vaso en el momento de la detención de Jesús y su entrega por parte de Pilatos a José se justifican en este pasaje: la presentación y la entrega del vaso constituían solo una preparación para establecer, de forma lógica, la relación del contenido con el continente, pero no por medio de la acción divina sino como fruto del corazón humano.

La detallada descripción de la limpieza de las heridas de Jesús tiene como objetivo demostrar que esa sangre que escurre del cuerpo –al mismo tiempo reliquia y relicario– necesita ser recolectada en un recipiente que debe ser *mout gent*; es decir que cualquier recipiente no es digno de contener la sangre de Jesús. Al ver la sangre que escurre José siente el impulso de recogerla, recordando que la misma sangre que brotó del costado de Jesús, cuando este estaba en la cruz y fue herido con la lanza, al caer hendió la piedra que estaba en el piso.²⁷ De forma indirecta, se hace de José de Arimatea un testigo de primera mano de la crucifixión, episodio que, como ya se señaló, no es narrado en el texto. Asimismo, se evoca furtivamente la lanza, el otro objeto presente en el cortejo del Grial en *El cuento del grial*, que para alguna parte de la crítica constituye el enigma principal del texto de Chrétien de Troyes.²⁸ Lo esencial de esta alusión es que el milagro, el poder de la sangre de Jesús que hiende la piedra, es el motivo por el cual se recoge y se guarda la sangre. En este

heridas de Jesús, véase también Cirlot, *Grial. Poética y mito*, 214.

²⁷ La imagen de las gotas de sangre que caen en la piedra recuerdan a la imagen de las gotas de sangre en la nieve en el episodio del ensimismamiento de Perceval en *El cuento del grial*. Evidentemente, se trata de dos episodios distintos y sobre todo de dos clases de sangre diferentes, pero por su fuerza ambas imágenes sirven para recalcar la dimensión de los dos textos.

²⁸ Véase, por ejemplo, Guyénot, *La Lance quisaigne*, 182-191.

sentido, el efecto de la sangre sobre la piedra se puede calificar como «milagro» en la medida en que el agente es Dios, quien, por su propia acción, modifica las propiedades de un elemento de la naturaleza como la piedra: lo que resalta la imagen es ante todo el poder divino y su expresión. Una dimensión milagrosa se confiere así a la sangre productora de tan fuerte imagen pues esta simboliza la vida (la sangre de Jesús) triunfante sobre la muerte (la piedra).²⁹

Luego de que José envuelve el cuerpo en una tela, lo pone en el sepulcro y lo tapa con una piedra, el episodio concluye con una fórmula de cierre contundente: «Et Joseph d'ilec se tourna / Et en sameisons'en ala» (vv. 591-592: «José salió de allí / y se fue para su casa»). No se afirma si José guardó el vaso, si lo escondió, ni qué sucedió con la sangre allí recogida. Lo esencial es crear el vaso y a su guardián; lo restante, en detrimento de cualquier lógica narrativa, parece ser secundario.

Después de un paréntesis en el que se evoca el descenso de Jesús al infierno para liberar a los justos, su resurrección y el reconocimiento por parte de sus discípulos –episodios en los cuales no está presente el objeto que nos ocupa–, el relato vuelve a José de Arimatea y al castigo que recibe por parte de los judíos, quienes lo acusan de haber hecho desaparecer el cuerpo de Jesús para hacer creer en su resurrección. De esta manera José de Arimatea se convierte en el primer mártir cristiano, pues es golpeado y maltratado para obligarlo a confesar lo que él ignora. Al no obtener respuesta satisfactoria, los judíos encierran a José con la intención de dejarlo allí a perpetuidad y así hacer creer que escapó con el cuerpo de Jesús, cuya resurrección niegan. La prisión de José se presenta como un lugar siniestro:

²⁹ La alusión a la sangre que al caer hiende una piedra que está al pie de la cruz, no se encuentra en el *Evangelio de Nicodemo*: se trata de una leyenda popular en la Edad Media que se ve reflejada en varios textos literarios, sobre todo épicos (véase la nota de O'Gorman, 356).

Avalé l'on en la prison,	Lo arrojaron a la prisión,
Ou plus parfont de la meison	el lugar más profundo del edificio,
Qui estoit horrible et obscure,	que era aterradora y oscura,
Toute feite de pierre dure;	toda hecha de dura piedra.
Forment l'ont fermee et serree	La cerraron y trancaron muy bien
Et par dessus bien seelee.	y la sellaron por encima.

(vv. 701-706)

Esta profusión de detalles tiene como objetivo resaltar la dureza y oscuridad del lugar para hacer énfasis en la situación de José, que es de total abandono y sufrimiento. José es puesto a su vez en una prisión que parece una tumba, como si fuera enterrado vivo. De esta forma es confinado en una especie de «noche oscura» que era para el hombre medieval fuente de grandes terrores.³⁰ En este sentido, se entiende el contraste entre la dureza, la oscuridad, el abandono y el sufrimiento con la presencia luminosa y reconfortante de Jesús resucitado, quien, efectivamente, viene a visitar a José en su prisión de piedra dura:

A lui dedenz la prison vint	[Jesús] vino a encontrarlo en la prisión
Et son veissel porta qu'il tint	Y llevó consigo su vaso,
Qui grant clarté seur lui gita	que arrojaba sobre él una gran claridad,
Si que la chartre enlumina.	tanto, que la prisión iluminó.
Et quant Joseph la clarté vist,	Cuando José vio la luz
En son cuer mout s'en esjoist.	se alegró mucho en su corazón.

³⁰«La nuit couvre l'ennemi caché, le fauve aux aguets, l'assassin, le fantôme – le démon. C'est pourquoi l'Eglise nous propose, sur ce thème, hymnes et prières», Paul Zumthor, *La mesure du monde. Représentation de l'espace au Moyen Âge* (París: Éditions du Seuil, 1993), 396.

Diex son veissel li aporloit	Dios le llevaba su vaso
Ou son sanc requeillu avoit.	donde había recogido su sangre;
De la grace dou seint Esprist	de la gracia del Espíritu Santo
Fu touz pleins, quant le veissel vist,	fue colmado cuando vio el vaso;
Et dist: –Sires, Diex toupoussanz,	–Señor todopoderoso, dijo,
Dont vient ceste clartez si granz?	¿de dónde viene esta luz tan intensa?
Je croi si bien vous et vo non	Yo creo tanto en usted y en su nombre,
Qu’ele ne vient se de vous non.	que ella puede venir solamente de usted.
–Joseph, or ne t’esmaie mie,	–José, no desfallezcas,
La vertu Dieu has en aïe;	el poder de Dios es tu ayuda:
Saches qu’ele te sauvera	te digo que este poder te salvará
En paradis ou te menra.	y te llevará al paraíso.

(vv. 717-734)

La imagen milagrosa de la sangre que hiende la piedra se reactualiza aquí con el contraste entre la celda de piedra dura pero «hendida» por Jesús, quien lleva además el vaso que contiene su sangre. La doble presencia de Jesús y el vaso con su sangre corrobora el milagro de la resurrección y el símbolo de la sangre divina; entre los dos personajes se ubica ahora el vaso, como una especie de intermediario entre el hombre y la divinidad. Esta escena se puede asimilar a la de Perceval en el castillo del Rey Pescador en *El cuento del grial*. En efecto, ante un personaje «ignorante» se presenta otro personaje «entendido», y entre los dos surge un objeto que es altamente significativo, en cierta forma maravilloso. Sin embargo, en esta primera aparición del vaso no hay procesión enigmática de personajes ni otros objetos misteriosos –como en el texto de Chrétien de Troyes–. Es significativo el hecho de que Jesús se presente ante José con el

vaso, pues se demuestra que, por su contenido, el recipiente posee ya un valor simbólico: el vaso que contiene la sangre redentora como ofrecimiento de la divinidad a la humanidad. Es como si se diera un desdoblamiento de la divinidad: Jesús mismo, más su sangre contenida en el vaso. De hecho, esta es la primera manifestación del vaso ya completamente constituido como atributo de Jesús, quien aprueba así la decisión de José de recolectar su sangre en el recipiente.

Toda la «puesta en escena» está dirigida a José como único espectador, quien no manifiesta sorpresa alguna sino alegría ante la claridad que inunda la prisión. En efecto, la luz intensa es una concretización de la divinidad; asimismo, con el solo hecho de ver el vaso, José se llena de la gracia del Espíritu Santo.³¹ Aquí se puede encontrar una transformación del vaso, el cual pasa de ser un recipiente «muy fino», como se había presentado antes, pero que a pesar de su riqueza material cumplía con un objetivo finalmente funcional (primero sacramental y luego puramente instrumental), a un vaso que ya no se aprecia por su dimensión utilitaria sino por una dimensión sobrenatural, en la medida en que parece ser fuente de una gran claridad: es como si la sangre contenida en el vaso tuviese la capacidad de producir luz. ¿La luz proviene del vaso o de Jesús resucitado? En este momento de la narración, se mantiene la ambigüedad.

Ante el carácter excepcional de la luz, y a diferencia de Perceval en *El cuento del grial*, José de Arimatea no guarda silencio sino que plantea una pregunta relacionada, no con el recipiente, sino con el origen de la intensa luz; aunque José ignora la fuente material de esta, él mismo responde a su pregunta: la luminosidad

³¹ En una clara manifestación de la divinidad: «Le merveilleux religieux reprend et transfigure le merveilleux de la magie. [...] Par rapport à une mentalité plus primitive qui situe la force surnaturelle dans l'immanence, le merveilleux chrétien traduit une volonté d'épuration et de spiritualisation en attribuant cette force à la transcendance divine», Daniel Poirion, *Le merveilleux dans la littérature française du Moyen Âge* (París: Presses Universitaires de France, 1995), 10.

solo puede tener origen en el personaje que tiene ante él, a quien se dirige con la expresión «Señor Dios todopoderoso» (v. 727). Jesús no proporciona información sobre el origen de la luz, sino que alienta a José a perseverar en su fe. Esta luz debe entenderse desde la perspectiva medieval pues no es, evidentemente, un fenómeno natural sino una expresión de la trascendencia.³² La luz es pues una «irrealidad» que remite a una dimensión espiritual: es Dios y su manifestación. Sin embargo, José ignora la identidad concreta del personaje que se le aparece en prisión, y formula una segunda pregunta: «Joseph Jhesucrist demandoit / Qui il iert qui si biaux estoit: / –“Je ne vous puis, sire, esgarder / Ne connoistre ni aviser”» (vv. 735-738: «José le preguntó a Jesucristo / quién era él que tan bello era: –“Señor, yo no puedo mirarlo/ ni reconocerlo ni fijar en usted mis ojos”»). Este desconocimiento de Jesús por parte de su discípulo secreto, contrasta con la actitud de los discípulos oficiales que sí lo reconocen después de su resurrección: «Si deciple l’unt tout veü / Et l’unt tres bien reconneü» (vv. 615-616: «Todos sus discípulos lo vieron / y lo reconocieron muy bien»). Esta «ceguera» pasajera del personaje busca intensificar el momento de la revelación: Jesús descubre su identidad («Je sui li Fiuz Dieu», v. 741: «Yo soy el Hijo de Dios»), evocando una vez más los dogmas que se han expuesto desde el comienzo (la encarnación, el pecado de Adán y Eva, la pasión), en una estética de la repetición característica de la obra. Ante semejante certitud, José suplica ayuda, no sin antes evocar toda una historia encubierta detrás de los acontecimientos narrados en la «historia oficial» en la que se ratifica como un seguidor secreto de Jesús (v. 802: «Sire, touz jours vous ei amé»: «Señor, yo siempre lo he amado»). Es significativo el hecho de que José, de forma lógica, pida a Jesús que lo libere de la prisión en la que se encuentra (vv. 795-796: «Sire, dist Joseph, je vous proi / Que vous aiez pitié de moi»: «Señor, dijo José, le pido / que

³²«La lumière s’apparente ainsi à l’air et au vent, à tout ce qui libère de la prison du corps, de ce lieu clos dont l’ascétisme chrétien ne cesse de clamer qu’il faut sortir», Paul Zumthor, *La mesure du monde*, 394.

tenga piedad de mí») puesto que, de cierta forma, reclama una prueba de su poder en tanto ser divino. Al mismo tiempo, José encarna a la humanidad entera, presa en la cárcel del pecado, que pide socorro a su creador. Sin embargo, como veremos, los planes de la divinidad son otros. Ya hacia el final de la entrevista, Jesús se refiere directamente al vaso:

En ton pouoir l'enseigne aras	En tu poder tendrás el signo
De ma mort, et la garderás;	de mi muerte y lo guardarás,
Et cil l'averunt a garder	y lo deberán guardar
A cui tu la voudras donner.	aquellos a quienes tú quieras confiarlo.

(vv. 847-850)

Aquí se produce una tercera transmisión del vaso, de Jesús a José, que anula las anteriores (del judío anónimo a Pilatos y de este a José), ya que, en el momento en que Jesús confiere a José de Arimatea la conservación del vaso, crea asimismo una futura legión de guardianes de la reliquia, asegurando así la continuación de la historia. Por otro lado, surge una nueva transformación del vaso pues, de un objeto utilitario, se convierte en el signo de la muerte de Jesús: se pasa de la dimensión material a la dimensión espiritual. Esta transformación es consecuencia directa del amor de José por Jesús pero, en últimas, se puede considerar también como la cristalización de la voluntad divina, pues la presencia de José, y por ende su intervención en la preservación de la sangre de Jesús en el vaso, es producto de los planes de Dios. En todo caso, el recipiente se transforma en un signo, ya no tiene valor por sí mismo sino por lo que representa, se trata así de una «interpretación simbólica, que consiste en tratar las cosas mismas como *signos* y en desentrañar sus significaciones».³³ El cambio es significativo porque el vaso

³³ Étienne Gilson, *La filosofía medieval. Desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV*, trad. Arsenio Pacios y Salvador Caballero (Madrid: Gredos, 2007), 316.

parece sustituir a la cruz como signo de la muerte de Jesús, y es el mismo Jesús quien le confiere este nuevo estatus.

A las palabras siguen los actos, y Jesús muestra directamente el vaso:

Nostre Sires ha treit avant	Nuestro Señor mostró
Le veissel precieus et grant	el vaso grande y precioso
Ou li saintimes sans estoit	en donde estaba la sangre santísima
Que Joseph requeillu avoit	que José había recogido
Quant il jus de la crouiz l'osta	cuando lo bajó de la cruz
Et il ses plaies li lava.	y le lavó sus heridas.
Et quant Joseph vist le veissel	Y cuando José vio el vaso
Et le connut, mout l'en fu bel.	y lo reconoció, se alegró mucho.
Meis de ce mout se mervelloit,	Lo que más le asombraba
Que nous ne seut ou mis l'avoit,	era que nadie sabía dónde lo había puesto,
Qu'en sa meison l'avoit repus,	pues lo había escondido en su casa
C'onques ne l'avoit veü nus.	y nadie lo había visto.
Et il tantost s'agenouilla,	Se arrodilló enseguida
Nostre Seigneur en mercia;	y dio las gracias a Nuestro Señor:
–Sire Diex, sui je donques teus	–Señor Dios, ¿soy entonces aquel
Que le veissel si precieus	que el vaso tan precioso
Puisse ne ne doie garder	pueda y deba guardar,
Ou fis vostre saint sanc couler?	en el cual recogí su santa sangre?
Diex dist: –Tu le me garderás	Dios dijo: –Tú lo guardarás
Et cius cui le comanderas.	y aquellos a quienes lo confiarás.

(vv. 851-870)

Debido a la necesidad de marcar el momento de la presentación «oficial» del vaso por parte de Jesús, este vuelve a mostrarlo en todo su esplendor, como si José lo viera por primera vez –en detrimento de la lógica interna pues José ya había visto el vaso (vv. 725-726) y ahora lo reconoce–. La nueva calificación del vaso como «grande y precioso» demuestra otro cambio de percepción: su relación con la divinidad modifica su tamaño y su naturaleza: de ser un objeto hermoso pasa a ser un objeto precioso; la palabra misma *precieus*, remite a una noción de gran valor y por lo mismo venerable. Es fundamental la actitud de José, quien se sorprende al ver el vaso en la prisión, ya que por su reacción orienta la percepción que el lector/auditor se hace del objeto que está en un lugar en donde no debería estar: es decir, el vaso adquiere una dimensión milagrosa en la medida en que es desplazado por medio de la acción divina. Estos elementos milagrosos, más que maravillosos, que rodean al vaso y se manifiestan ante José de Arimatea son una forma de cristalización de la divinidad ante el hombre: «Los milagros constituían para los hombres y mujeres de la Edad Media un tipo de signo, una categoría de acontecimientos que manifiestan la existencia de Dios con más claridad que todas las pruebas que los teólogos se esforzaban, sin gran éxito, por aportar. El milagro es el beneficio extraordinario que un hombre (o una mujer) recibe de Dios».³⁴

La relación del contenido con el continente se explicita, y se insiste en el hecho de que el vaso contiene la «sangre santísima». En adelante el vaso es el signo que remite al contenido. En el momento preciso de la transmisión del vaso, que se hace en nombre de la Trinidad (vv. 871-878), Jesús señala su función principal:

Joseph qui a genouz estoit	José que estaba arrodillado
Prist le veissel que Diex tenoit;	Tomó el vaso que Dios tenía;
–Joseph, dist Diex, as pecheeurs	–José, dijo Dios, para los pecadores

³⁴ Jacques Le Goff, *El Dios de la Edad Media* (Madrid: Editorial Trotta, 2004), 65.

Est sauvement pour leur labeurs. [este vaso] es socorro por sus
angustias.
Qui en moi vraiment croirunt Quienes crean verdaderamente en
mí
De leur maus repentance arunt. se arrepentirán de sus faltas.
(vv. 879-884)

La escena es ceremonial, como un acto de investidura caballeresca, con el oficiante y el contrayente, cada uno ocupando su lugar respectivo. El vaso representa pues el consuelo para los pecadores. Sin embargo, Jesús³⁵ no explicita la forma en que el vaso puede lograr esta salvación; ¿se refiere al vaso como objeto contenedor de su sangre o al contenido del vaso? Sea como fuere, se entiende entonces al vaso como signo de la sangre de Jesús que cristaliza la fe: ver el vaso y creer en Jesús es el camino para la salvación (como se corroborará en la segunda parte de la obra).

En esta ceremonia se inaugura la conservación del vaso por tres personas que deben creer en la Trinidad. En efecto, Jesús ordena una serie de analogías entre los elementos de su pasión, muerte y resurrección, y el vaso mismo, que está relacionada con el desarrollo posterior de la obra:

–Joseph, bien sez que chiés Symon	–José, sabes bien que en casa de Simón
Menjei, et tout mi compeignon,	comí con mis compañeros

³⁵ Durante todo el texto el narrador utiliza las palabras Jesús y Dios como si fueran sinónimos; en la segunda parte de la obra, la identificación de la divinidad es más problemática puesto que, en algunos pasajes (p. ej., vv. 2431-2462), José de Arimatea se dirige a Jesús por medio del Grial pero le responde la voz del Espíritu Santo, y luego el narrador identifica las órdenes dadas, por Jesús, como ordenadas por Dios. Este cambio de denominación de la fuente de enunciación, más allá de una posible impericia narrativa, podría ser también consecuencia de una intención deliberada del autor para cristalizar el misterio de la Trinidad, recurrente a lo largo de toda la obra.

A la Cene le jüesdi;	el jueves durante la Cena:
Le pein, le vin y beneï	allí bendije el pan y el vino.
Et leur dis que ma char menjoient.	Les dije que comían mi carne
Ou pein, ou vin mon sanc	en el pan y que en el vino mi
buvoient.	sangre bebían:
Ausi sera representee	así se representará
Cele taule en meinte contree.	esta mesa en muchos lugares.
Ce que tu de la crouzi m'ostas	Tú me bajaste de la cruz
Et ou sepulchre me couchas,	y me pusiste en el sepulcro:
C'est l'auteus seur quoi me	este es el altar sobre el cual me
metrunt	pondrán
Cil qui me sacrefierunt.	aquellos que me sacrificarán.
Li dras ou fui envolepez	La sábana con la que fui envuelto
Sera corporaus apelez.	se llamará corporal.
Cist vessiaus ou men sanc meïs	Este vaso donde pusiste mi sangre
Quant de mon cors le requueillis	cuando la recogiste de mi cuerpo
Calices apelez sera.	cáliz se llamará.
La platine ki sus girra	La patena que será puesta encima
Iert la pierre senefiee	representará la piedra
Qui fu deseur moi seelee	que se cerró sobre mí
Quant ou sepuchre m'eüs mis.	cuando me pusiste en el sepulcro.
Ice doiz tu savoir touz dis ;	Esto debes saberlo siempre:
Ces choses son senefiance	estas cosas significan
Qu'en fera de toi remembrance.	que tu recuerdo será evocado.

(vv. 893-916)

Jesús vuelve a recordar los elementos esenciales de la historia y evoca el momento de la eucaristía, ubicándolo en casa de Simón; se asocian así dos momentos diferentes –la cena en casa de Simón

y la última cena— en uno solo, lo que se presta a confusión, pero que, de acuerdo con Zink, se hace de forma deliberada y se explica por la cercanía del *Joseph d’Arimathie* con el Evangelio de san Juan, en detrimento de los evangelios sinópticos. En efecto, según Zink, el texto de Robert de Boron coincidiría en varios detalles con el Evangelio de san Juan y en ambos textos el lavatorio de los pies a los discípulos por parte de Jesús, durante la cena, remplazaría la institución de la eucaristía: la cena en casa de Simón funcionaría como la última cena.³⁶

Esta aclaración es significativa porque demuestra que el vaso en cuestión no se puede identificar tan fácilmente con el cáliz de la última cena. En efecto, en el *Joseph d’Arimathie* parece haber un esfuerzo premeditado por hacer coincidir la comida en casa de Simón con la última cena, para así seguir el plan de los últimos días de Jesús. Sin embargo, en la escena de la detención que vimos anteriormente, cuando se muestra por primera vez el vaso, ya el narrador afirma que con este recipiente Jesús celebraba el sacramento, y en este pasaje vemos que el personaje mismo de Jesús corrobora esta información. Si antes no se sabía de qué clase de sacramento se trataba, ahora se dice claramente que es la eucaristía. Desde esta perspectiva, sería entonces lícito pensar que en este caso el vaso sí es el de la eucaristía, aunque esta tenga lugar el jueves en casa de Simón. Asimismo, la alusión al pan y al vino, hecha por el mismo personaje de Jesús, confirmaría la dimensión sacramental de la escena. Por consiguiente, el vaso no tiene una sola dimensión a lo largo de la primera parte del texto — como hemos tratado de demostrar— en relación con la sangre que contiene. Así, podemos suponer que, en un primer momento, el vaso contiene el vino consagrado, es decir, la sangre de Jesús, aunque bajo la apariencia del vino; luego, después de la muerte de Jesús, el vaso acoge su sangre «natural», recogida por José de Arimatea; después de la resurrección de Jesús y su aparición ante José, el asunto se complica pues, en el pasaje arriba citado, Jesús

³⁶ Michel Zink, “Robert de Boron, la nature du Graal et la poétique du salut”, 296.

recuerda al mismo tiempo el misterio del vino convertido en sangre (la sangre eucarística) y la sangre que contiene el vaso (la sangre natural).³⁷ Desde este punto de vista, en este pasaje el vaso sería al mismo tiempo cáliz y relicario.

El elemento esencial de este pasaje, en el objetivo que nos hemos propuesto, es el hecho de que Jesús mismo recoge el vaso «creado» por José y lo ubica en medio de la mesa, otorgándole, por fin, un nombre, «cáliz», estableciendo también una nueva identidad, pues, de simple vaso, como se ha identificado al objeto desde el principio, la denominación más especializada de cáliz determina su función y lo propulsa en una dimensión hasta entonces solamente esbozada. Del objeto apenas apercibido durante la detención, pasamos al cáliz que simboliza, de acuerdo con la propuesta del mismo Jesús, su propio sepulcro. En efecto, si el cáliz debe ser cubierto por una patena que simboliza la piedra sobre el sepulcro, entonces el cáliz simboliza, a su vez, el sepulcro. En esta perspectiva, se puede colegir que la sangre representa entonces al cuerpo mismo de Jesús. Sin embargo, hay que reconocer que el nombre de cáliz no logra imponerse pues, apenas propuesto, es abandonado y no vuelve a aparecer en todo el texto, como si el nombre en definitiva no concordara con su naturaleza.³⁸

De todas formas, el cáliz hace pues parte de un todo, de un gran símbolo que es la identificación de la muerte de Jesús con elementos de la eucaristía cristiana: «Las analogías aquí establecidas [...] responden al pensamiento tipológico y figural.

³⁷ Sobre la diferencia entre la sangre natural y la sangre eucarística de Jesús, problemática recurrente en el siglo XII, véase Marc Venard, «Le Sang du Christ: sang eucharistique ou sang relique?», *Tabularia*, 9 (2009) 1-12.

³⁸ La esencia del objeto está íntimamente relacionado con su nombre: «Se admitía que, pues los nombres han sido dados a las cosas para expresar la naturaleza de estas, era posible conocer las naturalezas de las cosas, encontrando el sentido primitivo de sus nombres», Gilson, *La filosofía medieval*, 316.

El significado (*senefiance*) deriva del objeto original que se proyecta en el tiempo repitiéndose y permitiendo así el recuerdo y la conmemoración (*remembrance*)». ³⁹ No obstante, habría que agregar aquí que, de forma por lo menos peculiar, todos estos elementos, el cáliz, la patena, el corporal, no tienen por objeto el recuerdo de Jesús sino el de José de Arimatea, como lo expresa el mismo Jesús (vv. 915-916). Además, la rima *senefiance/remembrance* remite a dos conceptos claves: el significado (*senefiance*) se materializa en la conmemoración (*remembrance*) del acto positivo de José de Arimatea: el descendimiento del cuerpo de Jesús y la recuperación de su sangre, pero sobre todo del amor que espontáneamente siente José por Jesús. De esta forma, la intención del autor por hacer de José una especie de símbolo del amor que debe sentir la criatura por su creador se hace evidente, y los elementos evocados por Jesús tendrían otra significación más allá de la analogía con la eucaristía.

En este sentido, el vaso no es tanto un cáliz, en la medida en que no posee una función meramente sacramental, y se transforma en una reliquia, un avatar de la gracia, puesto que mirarlo es gozar de la compañía divina que se manifiesta en una plenitud y una alegría eternas, como lo señala Jesús:

Tout cil qui ten veissel verrunt	Todos aquellos que verán tu vaso,
En ma compeignie serunt,	estarán en mi compañía,
De cuer arunt emplissement	tendrán el corazón pleno
Et joie pardurablement.	y una alegría sin fin.
Cil qui ces paroles pourrunt	Aquellos que estas palabras podrán
Apenre et qui les retenrunt	escuchar y que las conservarán
As genz serunt [plus] vertueus,	serán más virtuosos con respecto a su prójimo,
A Dieu assez plus gratieus;	obtendrán la gracia de Dios;

³⁹ Cirilot, *Grial. Poética y mito*, 218.

Ne pourront estre forjugié	no podrán ser mal juzgados
En court ne de leur droit trichié,	en alguna corte o desposeídos de sus derechos,
N'en court de bataille venchu	ni ser vencidos en un duelo judicial,
Se bien ont leur droit retenu.	si han conservado lo que deben.

(vv. 916-928)

Nótese que Jesús indica explícitamente que el recipiente pertenece a José, lo que corroboraría que las analogías relacionadas con el cáliz remiten más a José que a Jesús. Se confirma también la dimensión milagrosa del objeto (solo con verlo se accede a la plenitud) y de las palabras que evoca Jesús, pues escucharlas, además de adquirir cierta probidad, equivale a obtener inmunidad en momentos críticos, tales como el duelo judicial, elemento anacrónico pero que actualiza la dimensión milagrosa del objeto y al mismo tiempo pone las bases para el ulterior desarrollo de las características sobrenaturales del Grial en los textos literarios posteriores. Así, el vaso no solamente provoca efectos espirituales, sino que también funciona como una especie de «talismán» ante las vicisitudes de la vida del hombre (medieval), y de los futuros héroes de las novelas del Grial.⁴⁰

La escena, altamente significativa, necesita una acotación por parte del narrador para justificar su silencio con respecto a las palabras evocadas en el verso 920:

–Ge n'ose conter ne retreire,	–Yo no me atrevo a contar ni a referir [las palabras]
Ne je ne le pourroie feire,	y tampoco podría hacerlo
Neis se je feire le voloie,	si tuviera la intención,
Se je le grant libre n'avoie	si no tuviera el gran libro

⁴⁰ Como por ejemplo en el *Lancelot* en prosa (ca 1220-1225) donde el Grial dispensa manjares exquisitos a la corte del rey Pelés, su guardián, en el castillo de Corbenic.

Ou les estoires sont escrites,	donde las historias están escritas
Par le granz clers feites et dites.	y redactadas por los grandes clérigos.
La sunt li grant secré escrit	Allí están escritos los grandes secretos,
Qu'en numme le Graal et dit. (vv. 929-936)	conocidos como los secretos del Grial.

Después de 928 versos, esta es la primera vez que la palabra *Graal* aparece en la obra, pero no relacionada directamente con el vaso o recipiente hasta ahora evocado, sino con el libro fuente.⁴¹ No es anodino que sea precisamente en este instante en que se evoque la palabra *Graal*, pues es un momento en el cual el narratorio ya no es José de Arimatea sino el auditor/lector. Esta digresión explicativa busca ubicar el texto dentro del «gran libro» que trata sobre el Grial; en este sentido, se debe tener en cuenta que el título *Le Roman de l'Estoire dou Graal*, presente en el manuscrito, parece hacer referencia a una macroestructura de la cual el *Joseph d'Arimathie* es solo el primer eslabón; en efecto, basándose en los estudios de A. Micha, O'Gorman sostiene que el sintagma «Estoire dou Graal», que se repite tres veces en el texto, se refiere a todo el ciclo compuesto por Robert de Boron, y no solamente al *Joseph d'Arimathie*.⁴²

En cuanto a los «secretos del Grial», existe un debate entre dos posturas, ambas debidamente sustentadas: una, representada por F. Zambon, quien ha propuesto que existe una enseñanza oculta por parte de Jesús, reservada solo a los iniciados, siendo José de Arimatea el primero de ellos: «il discorso de Gesù a Giuseppe di Arimatea è un segnamento segreto (i “segreti del Graal”), impartito a un solo discepolo (che lo aveva amato *celeement*, segretamente) dopo la Resurrezione, nascosto a tutti gli altri

⁴¹ Recordemos que, en *El cuento del grial*, el Grial se nombra desde el prólogo (ed. cit., v. 64).

⁴² Cfr. la edición de O'Gorman, 339.

discepoli e per questa ragione non riportato dai Vangeli». ⁴³ Por otro lado, M. Zink, sostiene que toda la enseñanza de Jesús es explicitada en su discurso y que no hay tales secretos en la obra: «Certains font appel à un sens second, selon les usages littéraires de l'époque, mais leur réception au Moyen Âge montre que ce sont les lecteurs modernes, et non les médiévaux, qui y cherchent une révélation secrète ou qui se livrent à leur propos à un délire sur interprétatif digne de Philon d'Alexandrie». ⁴⁴

La alusión a una información oculta en este pasaje se podría concebir igualmente como un motivo retórico por medio del cual se pretende otorgar a la obra, que se deriva de un conocimiento supuestamente «secreto», un aura de misterio y al mismo tiempo un argumento de autoridad. En todo caso, la alusión al «gran libro» y a los «grandes clérigos» parece ser una manifestación del motivo de la fuente escrita que garantiza la veracidad de la materia tratada (recurrente en la literatura medieval que se fundamenta en fuentes clásicas como los *romans antiques* en Francia o el mester de clerecía en España).

Es significativo el hecho de que, cuando aparece la palabra *Graal*, no sea para denominar el vaso sino para referirse a la «poética del Grial», es decir, a la manera en que la obra se piensa a sí misma como parte integrante de una materia mucho más amplia. Al mismo tiempo, lo que hemos denominado las mocedades del Grial tendrían aquí una razón de ser en la medida en que permiten que se cree una atmósfera de «misterio» en la que se envuelve el vaso pues el lector/auditor sabe que este es a la vez el Grial pero también el libro.

⁴³ Francesco Zambon, “L'esoterismo della messa nei romanzi del Graal” in *Metamorfosi del Graal*, 239.

⁴⁴ Zink, “Robert de Boron, la nature du Graal et la poétique du salut”, 254.

Como se trata de que el vaso cumpla con su nueva función de dador de gracia, Jesús desaparece y deja en la prisión oscura a José:

Or, Joseph, je m'en irei.	José, ahora yo me iré.
De ci mi ne t'em menrei,	No te sacaré de aquí
Car ce ne seroit pas reison;	pues no sería conveniente:
Ainz demourras en la prison.	te quedarás en la prisión.
La chartre sanz clarté será	La celda no tendrá luz,
Si comme estoit quant je ving ça.	así como estaba cuando yo vine.
Garde que tu n'aies peur	Trata de no tener miedo,
Ne au cuer friçon ne tristeur,	ni frío ni tristeza en tu corazón,
Car ta delivrance tenrunt	pues tu liberación considerarán
A merveille cil qui l'orrunt.	como algo extraordinario aquellos que lo sabrán.
Li seinz Espriz o toi será	El Espíritu Santo estará contigo
Qui touz jours te conseilera.»	y siempre te aconsejará.»

(vv. 949-960)

La liberación que ruega José a Jesús al comienzo de su encuentro no se produce: José queda otra vez encerrado aunque con el vaso y en compañía del Espíritu Santo. El hecho de que la celda quede otra vez en la oscuridad, una vez que Jesús se va, demuestra que la claridad que parecía emanar del vaso era más consecuencia de su cercanía con Jesús que una propiedad concreta del recipiente mismo. Sin embargo, el vaso ya no puede volver a su naturaleza inicial, por lo menos desde el punto de vista material: aunque sin ser fuente de luz, recoge desde ahora toda la carga simbólica que el mismo Jesús le ha conferido.

Este abandono de José por parte de Jesús tiene un objetivo narrativo fundamental: se trata de una estrategia que obtendrá toda su significación en el momento en que se aborden los acontecimientos adaptados de la *Vindicta Salvatoris*: la liberación

de José por parte de Vespasiano, hijo del emperador romano; solo en ese momento se hará palpable la maravilla⁴⁵ –como lo anuncia Jesús–, en la medida en que, después de pasar mucho tiempo encerrado, sin comida ni bebida, los judíos se sorprenderán al encontrar a José sano y salvo, como lo reporta el narrador: «Dient li viel et li enfant / Que la vertu de Dieu est grant» (vv. 2255-2256: «Viejos y jóvenes dicen / que el poder de Dios es grande»). La maravilla es ante todo una forma de demostrar el poder de Dios, quien salva a su secreto servidor por medio del *veissel*, como lo sabe el lector/auditor.

Conclusión

El Grial aparece en la literatura medieval francesa a partir de dos modelos diferentes: uno representado por *El cuento del grial* de Chrétien de Troyes y el otro representado por el *Joseph d'Armathie* de Robert de Boron. En la versión de Chrétien de Troyes se presenta al Grial (todavía en minúscula: *graal*) como un objeto sagrado y rodeado de misterios que son susceptibles de ser develados. Por el contrario, en la versión de Robert de Boron el objeto se presenta en plena formación: un recipiente utilitario y sin nombre propio se inserta en el contexto de la pasión y muerte de Jesús, hasta convertirse en el *Graal* (ya en mayúscula). Sin embargo, la palabra *Graal* no es recurrente en la primera parte del texto, pues se privilegia el sustantivo *veissel* (en minúscula), que se podría identificar con el *graal* (también en minúscula) de Chrétien de Troyes, en su dimensión utilitaria de «recipiente».

En la primera parte del *Joseph d'Armathie* se puede ver la forma en que la reliquia se va constituyendo: de un objeto sin nombre se convierte en el *cáliz*, con toda la marca simbólica que esta

⁴⁵ La maravilla entendida etimológicamente: «L'étymologie du mot *merveille* (*mirabilia*) implique d'abord un étonnement, qui se nuance ensuite de crainte, d'admiration ou de fascination», Daniel Poirion, *Le merveilleux dans la littérature française du Moyen Age* (París: Presses Universitaires de France, 1982), 4.

denominación conlleva. Robert de Boron tiene claro su objetivo de insertar el «vaso grande y precioso» en el contexto de la historia sagrada y, a tal fin, procede de forma minuciosa, plantando la semilla de un vaso sin nombre: mostrándolo más que nombrándolo.

Con esta intención, se relaciona el objeto con dos personajes principales: en primer lugar con Jesús, a quien en principio pertenece el vaso y, en segundo lugar, con José de Arimatea, quien concede al vaso la función primordial de contenedor de la sangre salvadora. En estos dos personajes principales, Jesús y José, de la primera parte del *Joseph d'Arimatea* recae la formación del vaso como un símbolo de la redención. La sangre de Jesús representa, en este sentido, la redención de la humanidad: José recoge esta sangre en el vaso y, así, prolonga la presencia en el mundo terrenal de la sangre salvadora. Desde esta perspectiva, el vaso se convierte en relicario y al mismo tiempo se confunde con la divinidad.

Finalmente, las «mocedades» del Grial remiten ante todo al proceso de escritura que hace de un recipiente, más o menos común, el símbolo de la gracia divina. Esta conciencia escritural posee no obstante un carácter «subversivo» en la medida en que se pretende contar la historia de Jesús desde otra perspectiva, agregando elementos nuevos, como el mismo Grial, en una historia que es «sagrada» y por lo tanto intocable; de esta forma, se logra un efecto contrario a la legitimización que se buscaba inicialmente pues, bien mirado, el hecho de insertar la nueva narrativa dentro de la Historia, introduciendo una gran parte de ficción, equivale a cuestionar la historia oficial. Así, Robert de Boron, en su calidad de autor, se ubica al mismo nivel de los autores de novelas artúricas en prosa francesa en el siglo XIII –como los anónimos autores del *Tristan en prose* (c. 1235) que se esconden detrás de los nombres ficticios de Luce del Gast y Hélie de Boron– que niegan la autoridad de los textos anteriores pues no lo contaron «todo». Asimismo, se podría pensar que esta reescritura de la historia sagrada equivale a «ficcional» la redención de Cristo en la medida en que se añaden nuevas

condiciones a una redención que se creía definitiva; el Grial y su nacimiento serían la cristalización de esas nuevas condiciones. No obstante, podríamos preguntarnos si el autor es consciente de estas «sutilezas»: la búsqueda de coherencia narrativa, en un texto escrito a comienzos del siglo XIII, ¿no es más bien reflejo de una inquietud moderna? Sea como fuere, el nacimiento del Grial en el *Joseph d'Armathie* demuestra ante todo la libertad creadora y el peso de la ficción, elementos indispensables para la pronta consolidación de un ciclo destinado a las aventuras del Grial.

Mario Martín Botero G. es Doctor en Literatura Medieval (Universidad de París 3- Sorbonne Nouvelle), profesor titular en la Facultad de Comunicaciones de la Universidad de Antioquia, UDEA (Medellín, Colombia), miembro del Grupo de Estudios Literarios-GEL y del grupo CLYTIAR (Cultura, literatura y traducción iberoartúrica).

E-mail: martin.botero@udea.edu.co

Recibido: 30 de mayo de 2016.

Aceptado para su publicación: 29 de agosto de 2016.

El sentido de la abstracción en Tomás de Aquino. Una revisión a partir del uso textual del término

The meaning of abstraction in Aquinas. A new look from the actual use of the term

EMILIANO JAVIER CUCCIA

Sumario:

1. El problema
2. La abstracción y sus múltiples sentidos
3. El sentido psicológico
4. El sentido general
5. El tercer sentido de la abstracción
6. La abstracción *per se* y la consideración absoluta de la esencia
7. Otros textos que exponen la abstracción *per se*
8. Corolario

Resumen: El objetivo del presente trabajo es delinear los puntos principales de una investigación orientada a brindar una nueva respuesta a una pregunta abordada frecuentemente por la tradición tomista: ¿qué es la abstracción para Tomás de Aquino? La utilidad de la misma se justifica en la constatación de que las múltiples polémicas generadas sobre la interpretación de esta operación tienen como denominador común el intento por desentrañar el rol de la misma como causa de la distinción de los objetos científicos. La hipótesis de trabajo asumida se sintetiza en afirmar que el término *abstracción* –junto con sus derivados– es utilizado por Tomás de Aquino de múltiples maneras pero sin caer en ambigüedades, de modo tal que significa mucho más que una operación intelectual.

Palabras clave: Tomás de Aquino; Abstracción; Esencia; Forma; Metafísica

Abstract: This paper aims to summarize the main features of a research targeted to give a new answer to a subject commonly studied by the Thomist: What is abstraction for Aquinas? This task is justified by the existence of multiple disagreements on the nature of this operation and its role as the cause of the distinctions of scientific objects. On the contrary, I suggest that the word *abstraction* –along with its derivate expressions– is used by Aquinas to denote different things but without any vagueness. Thus, it means a lot more than a cognitive operation.

Keywords: Thomas Aquinas; Abstraction; Essence; Form; Metaphysics

1. El problema

Al momento de iniciar el presente escrito no puede evitarse la tarea de definir, con sencillez pero con absoluta precisión, el objetivo principal que se persigue. Lo que aquí se pretende es abordar el núcleo de la doctrina de la abstracción tal como ha sido tratada en la obra del teólogo medieval Tomás de Aquino. En rigor, se busca responder a la siguiente pregunta: ¿qué es fundamentalmente *la abstracción*, según el Aquinate?

Ante ello podría objetarse que dicho interrogante ha sido profusamente tratado y respondido a través de la labor de una amplia tradición de intérpretes y comentaristas del pensamiento tomasiano, que tuvo su origen en emblemáticas figuras de la segunda escolástica, pero que se ha extendido a lo largo de los siglos hasta la actualidad. Sin embargo, una mirada atenta sobre esta verdadera *historia tomística de la abstracción* es capaz de mostrar que, por mucho que la pregunta haya sido abordada, aún no ha sido respondida de un modo satisfactorio por partir de un presupuesto equivocado.

En efecto, debe notarse que todas las investigaciones contemporáneas cuyo objetivo consiste en desentrañar la naturaleza de la abstracción en la obra tomasiana han inscripto la problemática en un contexto estrictamente determinado: el estudio del «proceso constitutivo del conocimiento científico

[...]».¹ Si bien la fórmula le pertenece a Leo Elders, la misma resume el sentir de muchos otros autores. En efecto, por abstracción se entiende una operación intelectual, propia y específica del hombre, que tiene por meta final concebir un aspecto de la realidad separadamente de otro. Este proceso podría ser denominado –con todo derecho– *objetivación* ya que el aspecto captado en soledad por la inteligencia se constituye, por ese mismo acto, en su objeto cognitivo. Luego, como las ciencias, en tanto hábitos intelectuales, se diferencian entre sí a causa de sus diversos objetos entonces puede entenderse el rol preponderante que el acto abstractivo jugaría al momento de distinguirlas entre sí y unificarlas como un hábito. De este modo, la cuestión de la abstracción para el tomismo contemporáneo en general se circunscribe al ámbito de resolución del siguiente interrogante: ¿cuál es el método a través del cual el intelecto humano es capaz de formar el objeto del conocimiento universal y necesario partiendo de algo particular y contingente como lo es el ente material?²

Sin embargo, existen numerosos textos del Doctor Angélico en los cuales el simple uso que se hace de los términos impide interpretarlos bajo tales parámetros, so pena de caer irremediabilmente en equívocos y contradicciones evidentes. Lo que esto indica es que, sin lugar a dudas, el sentido según el cual son tomados los términos en cada uno de los casos detallados

¹ Leo Elders, *Faith and science: an introduction to St. Thomas' Expositio in Boethii De Trinitate*, Studia Universitatis S Thomae in Urbe (Roma: Herder, 1974), 105.

² Un ejemplo de tal formulación de la cuestión puede encontrarse en Jacques Maritain, *Los grados del saber. Distinguir para unir* (Buenos Aires: Club de Lectores, 1978), 53-63. Lo afirmado allí por el filósofo francés coincide en lo sustancial con la comprensión que tiene de la abstracción un autor más contemporáneo (y extraño al tomismo) como Robert Pasnau en, "Abstract Truth in Thomas Aquinas", en *Representation and Objects of Thought in Medieval Philosophy*, ed. Henrik Lagerlund (Aldershot-Burlington: Ashgate, 2007), 33-61 (especialmente 39-43).

debe ser distinto y no puede subsumirse bajo una interpretación demasiado estrecha: de otro modo es imposible evitar la caída en importantes confusiones.

Pero es justamente esto último lo que parece caracterizar a la gran mayoría de los estudios realizados hasta el momento sobre la abstracción, y los efectos de su particular lectura se destacan en la dificultad que muestran para abordar, completa y coherentemente, estos usos del término *abstracción* y sus derivados en la obra de Tomás de Aquino. En la mayoría de los casos, este tipo de pasajes son completamente ignorados. Pero, en otros, el afán de lograr una síntesis exhaustiva ha llevado a sus autores o bien a forzar el sentido de los textos de manera absolutamente injustificada,³ o bien a conceder que el uso de los términos por parte de Tomás se torna, por momentos, indiscriminado.⁴

Lógicamente, ninguna de las alternativas propuestas hasta aquí parece correcta. En primer lugar, no cabe la posibilidad de intentar responder acertadamente a la pregunta por la naturaleza de la abstracción en Tomás de Aquino ignorando, a la vez, la existencia de numerosos textos donde el término no puede designar un proceso intelectual. En segundo lugar, tampoco puede solucionarse la cuestión declarando apriorísticamente que existen lugares donde el uso del término es estricto y otros donde es laxo. Tal propuesta implicaría conocer de antemano la respuesta a la pregunta que se intenta resolver –o, al menos, una parte significativa de la misma– cayendo irremediablemente en una falacia de circularidad. Finalmente, tampoco es factible forzar los textos problemáticos para adaptarlos a una interpretación compatible con el preconcepto que se intenta defender. Mucho

³ Por caso, pueden citarse aquí las conclusiones de Edward D. Simmons, “The Thomistic Doctrine of the Three Degrees of Formal Abstraction”, *Thomist: A Speculative Quarterly Review* 22 (1959):37-67.

⁴ Así lo manifiesta, por ejemplo, Lorenzo Vicente Burgoa, “¿Abstracción formal o separación? Desde Tomás de Aquino a Cayetano”, *Estudios Filosóficos* 138 (1999):247.

menos cuando tal violencia hermenéutica implica transgredir o desconocer las propias leyes lógicas e, incluso, las gramaticales. En este sentido, parece razonable concluir que muchas de las controversias acaecidas en los últimos cien años han tenido su origen, justamente, en el intento de interpretar toda referencia a la abstracción exclusivamente desde el punto de vista de la actividad intelectual.⁵

Con todo, esta misma constatación es la que permite vislumbrar el comienzo de la solución, ya que si la raíz del inconveniente consiste en desconocer lo afirmado en ciertos textos por partir de un *a priori*, la solución sólo podrá basarse en indagar qué es lo que dice en ellos Tomás sobre la abstracción.

2. La abstracción y sus múltiples sentidos

De este modo, es necesario efectuar, en primer lugar, un relevamiento que ponga de manifiesto todos los pasajes donde Tomás de Aquino utiliza el término *abstrahere* o alguno de sus derivados. Para asegurar la exhaustividad en dicha labor se ha recurrido a la utilización de un instrumento de probada eficiencia como es la búsqueda por lemas en el *Index Thomisticum* elaborado por Roberto Busa, S.J.⁶ Esta tarea ha dado como resultado la aparición de más de 1100 casos del término en más de 700 lugares distintos y distribuidos bajo tres lemas diferentes: el #590 (*abstractio, abstraction-is*), el #590e (*abstractivus*,

⁵ Una síntesis más completa de las limitaciones hermenéuticas de las que adolecen los estudios sobre la abstracción en Tomás de Aquino puede encontrarse en Emiliano Javier Cuccia, “El problema tomístico de la abstracción. Una reconsideración en torno a la interpretación tradicional y sus limitaciones”, *Cauriensia* X (2015): 245-263.

⁶ Concretamente, se trata de la edición en línea, adaptada por Eduardo Bernot y Enrique Alarcón, y disponible en el sitio <http://www.corpushomisticum.org/it/index.age>.

abstractiva, abstractivum) y el #593 (*abstrah-o, abstrax-I, abstract-um*).⁷

En segundo lugar, para determinar con precisión el sentido del término que está en juego en cada caso se requiere algún tipo de evidencia contextual que sugiera al menos cuál es el tema o problema que se está atacando. Por ello, se ha tomado en cuenta el carácter originariamente verbal del término, lo que ha permitido señalar que, en cada una de sus apariciones, la abstracción se refiere —implícita o explícitamente— a un sujeto. Y es el descubrimiento del sujeto aludido en un pasaje determinado el que puede constituirse como un auténtico *hilo de Ariadna*, capaz de desentrañar el sentido bajo el cual la *abstracción* es considerada. De esta manera, aplicando la metodología detallada, se han podido detectar tres sentidos distintos: un sentido *psicológico*, un sentido *general* y uno que se denominará *per se o absoluto*.

2.1 El sentido psicológico

Este primer sentido se verifica en todos aquellos pasajes donde el sujeto de la abstracción se identifica con el intelecto humano. De esta manera, *abstrahere* señala en estos casos una operación que puede ser caracterizada con mayor precisión como un acto desmaterializante mediante el cual se hace posible el conocimiento intelectual de las especies de los entes materiales. Un lugar canónico donde esta postura es explicada por el Angélico lo constituye *Summa Theologiae I*, q. 85, a. 1. Allí se

⁷ En el contexto del *Index Thomisticum* se denomina *caso* a la aparición de un término determinado, y *lugar* al pasaje en donde se utiliza el término (cuerpo de un artículo, respuesta a una objeción, capítulo, etc.) De este modo, es posible encontrar en un mismo pasaje más de una ocurrencia del término e, incluso, encerrando sentidos diversos. Por su parte, la organización de lemas mediante su numeración permite realizar búsquedas exhaustivas que facilitan enormemente las tareas filológico-textuales como la que se emprenderá a continuación.

afirma que, frente al conocimiento puramente sensible (de los animales, por ejemplo) o puramente intelectual (de los ángeles):⁸

El intelecto humano se encuentra en un punto medio: pues no es el acto de algún órgano sino cierta potencia del alma, la cual es la forma del cuerpo [...]. Y por este motivo es ciertamente propio de ella conocer la forma que existe individualmente en la materia corporal, pero no como existe en tal materia. Sin embargo, conocer aquello que existe en la materia, no como existe en tal materia, es *abstraer la forma de la materia individual*, la cual es representada por los fantasmas.⁹

Más adelante, en este mismo artículo pero con ocasión de la respuesta a la primera objeción, Tomás denomina este acto de conocimiento de las formas de lo material como « [...] *abstraer lo universal de lo particular*, o la especie inteligible de los fantasmas, es decir, considerar la naturaleza de la especie sin la

⁸ Una síntesis que pone de manifiesto la importancia teológica de la defensa que Tomás hace acerca de la necesidad del conocimiento desde lo sensible por parte del hombre puede encontrarse en el ya célebre trabajo de Alain de Libera acerca de las diversas posturas sobre el universal en la Filosofía Occidental (Cfr. Alain De Libera, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age*, (Paris : Seuil, 1996), especialmente 265-266).

⁹ *Summa Theologiae I*, q. 85, a. 1, co.: «Intellectus autem humanus medio modo se habet: non enim est actus alicuius organi, sed tamen est quaedam virtus animae, quae est forma corporis, ut ex supra dictis patet. Et ideo proprium eius est cognoscere formam in materia quidem corporali individualiter existentem, non tamen prout est in tali materia. Cognoscere vero id quod est in material individuali, non prout est in tali materia, est *abstrahere formam a materia individuali*, quam repraesentant phantasmata (Thomas Aquinatis, *Pars prima Summae theologiae*. Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita. Vol. 5, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Roma: 1889, 331). El énfasis me pertenece.

consideración de los principios individuales que son representados por los fantasmas».¹⁰

Ahora bien, tal operación es atribuida –en numerosas oportunidades y de un modo explícito– a la facultad intelectual activa del hombre, conocida como *entendimiento agente*.¹¹ Es justamente la existencia de esta operación y su necesidad para el proceso cognitivo humano la que justifica la postulación de tal potencia. Así se expresa, por ejemplo, en *Summa Theologiae* I, q. 54, a. 4, ad. 2:

La necesidad de poner el intelecto agente consiste en que la naturaleza de las cosas materiales que nosotros conocemos no subsisten fuera del alma como inmateriales e inteligibles en acto, sino que son sólo inteligibles en potencia cuando existen fuera del alma: y por ello es necesario que exista alguna virtud que haga aquellas naturalezas inteligibles en acto. Y esta potencia es llamada en nosotros intelecto agente.¹²

¹⁰ *Summa Theologiae* I, q. 85, a. 1, ad 1: «Et hoc est *abstrahere universale a particulari*, vel speciem intelligibilem a phantasmatibus, considerarescilicet naturam specieis absque consideratione individualium principiorum, quae per phantasmata repraesentantur» (V, 331). El énfasis me pertenece.

¹¹ Para una síntesis exhaustiva de las obras y pasajes precisos en los cuales Tomás de Aquino trata acerca del entendimiento agente, cfr. Juan Fernando Sellés, “El entendimiento agente según Tomás de Aquino”, *Revista Española de Filosofía Medieval* 9 (2002): 105-124.

¹² *Summa Theologiae* I, q. 54, a. 4, ad. 2: «Necessitas autem imponendi intellectui agentem fuit, quia natura rerum materialium nos intelligimus, non subsistunt extra animam immaterialis et intelligibiles in actu, sed sunt solum intelligibiles in potentia, extra animam existentes: et ideo oportuit se ali quam virtutem quae faceret illas naturas intelligibiles in actu. Et haec virtus dicitur intellectus agens in nobis» (V, 50).

Más adelante agrega que, « [...] es propio del intelecto agente iluminar ciertamente no otro inteligente, sino las cosas inteligibles en potencia, en cuanto las hace inteligibles en acto *a través de la abstracción*». ¹³ Por su parte, en las *Cuestiones Disputadas sobre el alma* q. 4 se discute la necesidad de que exista el intelecto agente y, ante las diversas objeciones que plantean la posibilidad de que la cognición se perfeccione simplemente a través del intelecto pasivo, se destaca en la respuesta que, debido a la inteligibilidad potencial de las cosas materiales y el carácter meramente receptivo del intelecto pasivo –incapaz de producir aquello que lo actualiza–, es necesaria la existencia de un intelecto agente que «haga inteligibles en acto las cosas que mueven el intelecto posible». ¹⁴ Luego agrega que esto lo logra «*a través de la abstracción* de la materia y las condiciones materiales, que son los principios de individuación».

Así, el modo común que caracteriza el conocimiento humano –al menos en su estado de unión con el cuerpo– requiere de la intervención abstractiva del intelecto agente sobre el fantasma de la imaginación para actualizar sus aspectos inteligibles liberándolos de las condiciones materiales. Este procedimiento abstractivo conlleva la formación de especies que son las

¹³ *Summa Theologiae I*, q. 54 a. 4 ad 2: «[...] intellectus agentis est illuminare non quidem alium intelligentem, sed intelligibilia in potentia, in quantum *per abstractionem* facitea intelligibilia actu» (V, 51). El énfasis me pertenece.

¹⁴ *QQ. De anima*, q. 4, co.: «Et cum non possit esse id quod est in potentia ad aliquid factium ipsius, oportet ponere preter intellectum possibilem intellectum agentem, qui faciat intelligibilia in actu, que moveant intellectum possibilem. Facit autem ea per abstractionem a materia et a materialibus conditionibus, que sunt principia in diuiduationis» (Thomas Aquinas, *Quaestiones disputatae de anima*. Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. editado por B. C. Bazán. Vol. 24/1 (Roma-Paris: Commissio Leonina-Éditions Du Cerf, 1996), 33).

responsables de poner en acto el intelecto pasivo, tal como se explica en *Summa Theologiae I*, q. 85, a. 2.¹⁵

De esta manera, ya es posible sintetizar algunas características que reúne aquella operación que es designada mediante el uso del término *abstracción* tomado en este sentido. Se trata de un acto del intelecto agente que consiste en una iluminación de los fantasmas sensibles formados por la imaginación. Esta iluminación provoca una desmaterialización mediante la cual la forma de la cosa sensible conocida se libera de las condiciones materiales que impiden su cognición.¹⁶ Tal tarea es necesaria en tanto el objeto propio del intelecto humano lo constituyen los entes materiales que no son inteligibles en acto. Así, *abstracción* designa aquí una acción transitiva que –como tal– posee un sujeto (el intelecto agente), un punto de partida (el fantasma formado por la imaginación) y un punto de llegada que se configura como

¹⁵ Cfr. *Summa Theologiae I*, q. 85, a. 2, co.: «Unde similitudo reuisibilis est secundum quam visus videt; et similitudo rei intellectae, quae est species intelligibilis, est forma secundum quam intellectus intelligit» (V, 334). Debe recordarse aquí lo que Tomás afirma con claridad en el mismo artículo acerca de estas especies formadas a partir de la abstracción del intelecto agente: si bien son necesarias para la cognición, no constituyen el objeto conocido sino el medio a través del cual nuestro intelecto conoce.

¹⁶ Nótese que el carácter principal de esta operación abstractiva consiste en actualizar algo que ya se encuentra en las cosas concretas pero en potencia. Lo que se actualiza es la inteligibilidad propia de la cosa conocida que, en su estado de existencia común, se halla particularizada y limitada por la materia signada y sus condiciones. Es esta circunstancia, sumada al carácter eminentemente receptivo de la potencia cognoscitiva humana, la que justifica la postulación del intelecto agente. En otras palabras, la abstracción del intelecto agente se limita a ser una actividad que busca *depurar* la materialidad representada en el fantasma imaginativo para permitir que su inteligibilidad ínsita actualice el intelecto pasivo. Así, la especie inteligible no parece ser otra cosa que el fantasma de la imaginación liberado de las condiciones de la materia signada.

un producto o resultado de la operación (la especie inteligible que informa y actualiza el intelecto pasivo).¹⁷

2.2 El sentido general

Si se continúa con el análisis de los usos del término *abstracción* o sus derivados atendiendo a la diferencia de sujetos, puede distinguirse un segundo sentido. En los casos englobados bajo esta dimensión, el término *abstracción* se encuentra tomado en un sentido prácticamente literal y por ello a este sentido se lo denominará *general*. En efecto, no debe olvidarse que *abstrahere* significa etimológicamente *traer desde, sacar, separar o sustraer*, y que, por ende, posee originariamente una fuerte impronta física que no es obviada en modo alguno por el Aquinate.

Este uso del término *abstracción* aparece en numerosos lugares de la obra tomasiana y en relación con temas muy variados. Y aunque en muchos de ellos la referencia parece ser meramente coloquial y, por ende, poco relevante desde el punto de vista filosófico, es posible distinguir dos usos que merecen ser considerados aquí. Se trata de su aplicación al modo de ser de aquellas sustancias que existen separadas del orden material que

¹⁷ Por su parte, debe decirse que la pretensión de atribuir algún tipo de operación abstractiva al intelecto pasivo –admitida por importantes tomistas como S. Ramírez, entre otros– no encuentra la suficiente base textual. De hecho, sólo una vez aparece el verbo *abstraer* atribuido al intelecto pasivo como a su sujeto. Se trata de un pasaje de la *Summa Contra Gentiles* III, capítulo 41, donde Tomás expone la posición de Avempace sobre el conocimiento abstractivo de lo separado. Pero a partir de esta referencia no puede decirse legítimamente que el Aquinate afirme una operación abstractiva propia del intelecto pasivo a) porque no está explicando una doctrina propia sino de Avempace, y b) porque la misma es fuertemente criticada unos párrafos más adelante (Cfr. Thomas Aquinatis, *Summa Contra Gentiles III*. Opera omnia iussu edita Leonis XIII P. M. Vol. 14(Roma: Typis Riccardi Garroni, 1926), cap. 41, 103).

caracteriza a los entes concretos que conocemos a través de los sentidos: las ideas platónicas y las sustancias espirituales.

Si se atiende al primer caso –el de las ideas platónicas– se verá que las referencias son tan numerosas como significativas. Por ejemplo, en el comentario tomasiano al segundo libro de la *Física*, se hace referencia explícita al modo bajo el cual Platón consideró las esencias de las cosas. Y allí se dice que «Platón afirmó que las naturalezas de las especies eran algunas formas *abstractas*, las cuales llamaba ejemplares e ideas; y a causa de esto afirmó el ejemplo o paradigma».¹⁸ Es bien sabido que –al menos según la interpretación del Aquinate– Platón consideraba que las cosas concretas como los hombres o los caballos eran tales y pertenecían a una misma especie porque participaban de una única forma separada común a todos ellos.¹⁹ Esta forma

¹⁸ *In Physic.*, II, cap. 3, lectio. 5 n. 4: «Nam Plato posuit naturas specierum esse quasdam formas *abstractas*, quas dicebat exemplaria et ideas; et propter hoc posuit exemplum vel paradigma» (Thomas Aquinatis, *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*. Opera omnia iussu impensa que Leonis XIII. P. M. edita. Vol. 2 (Roma: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1884), 69). El énfasis me pertenece.

¹⁹ Como no es el objetivo del presente trabajo dilucidar por completo los argumentos platónicos relacionados con este tema, basta aquí con señalar cómo fueron interpretados los mismos por Tomás. Una síntesis muy adecuada puede encontrarse en *De substantiis separatis*, cap.1: «De donde Platón mediante una vía más suficiente procedió a evacuar las opiniones de los antiguos. Como los antiguos naturales pusieran que no podría saberse una verdad cierta de las cosas, tanto a causa del continuo flujo de las cosas naturales, cuanto a causa de la falibilidad de los sentidos por los que se conocen los cuerpos; entonces puso algunas naturalezas separadas de la materia de las cosas mutables en las que habría una verdad fija: y así al inherir en éstas, nuestra alma conocería la verdad. De donde según el hecho de que el intelecto, al conocer la verdad, aprehende algo separadamente fuera de la naturaleza de las cosas sensibles, así estimó que había algunas cosas separadas de las sensibles» (Thomas Aquinatis, *De substantiis separatis*. Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. Vol. 40 D (Roma: Ad Sanctae Sabinae, 1968), 42).

separada era la *Idea* de esa cosa: una entidad completamente separada de lo material y, por ende, inteligible e inmutable. Para referirse a esta subsistencia separada de las ideas platónicas, Tomás no duda en calificarlas como *abstractas*. Lo mismo ocurre en el prólogo del comentario al *De divinis nominibus* del Pseudo Dionisio. Allí el Aquinate se refiere a la doctrina de los platónicos en los siguientes términos:

Así también puede decirse que el hombre separado está sobre los hombres y que el hombre separado es la humanidad de todos los hombres sensibles, en cuanto la naturaleza humana pura compete al hombre separado, y es derivada desde éste hacia los hombres sensibles. Con tal *abstracción* los platónicos no sólo consideraban acerca de las últimas especies de las cosas naturales, sino también acerca de los máximamente comunes, que son el bien, el uno y el ente. Pues afirmaban un ente primero que es la misma esencia de la bondad, la unidad y el ser, que llamamos Dios y que todas las otras cosas se llaman buenas o unas o entes, por derivación desde aquello primero.²⁰

A su vez, en *De substantiis separatis* agrega que los platónicos «afirmaron principios *abstractos* según el orden de las

²⁰ *In De divinis nominibus*, pr.: «Sic etiam dici potest quod homo separatus sit superhomines et quod homo separatus sit humanitas omnium hominum sensibilium, in quantum natura humana pure competit homini separato, et ab eo in homines sensibles derivatur. Nec solum huiusmodi *abstractione* Platonici considerabant circa ultimas species rerum naturalium, sed etiam circa maxime communia, quae sunt bonum, unum et ens. Ponebant, enim, unum primum quod est ipsa essentia bonitatis et unitatis et esse, quod dicimus Deum et quod omnia alia dicuntur bona vel una velentia per derivationem ab illo primo» (Thomas Aquinas, *In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio*. editado por P. Caramello C. Pera, C. Mazzantini, (Taurinus-Roma: Marietti, 1950)). El énfasis me pertenece.

concepciones inteligibles»²¹ y aclara más adelante que cada uno de estos principios es una realidad separada, con lo cual se corrobora la identidad semántica entre *abstracto* y *separado*.

También es posible encontrar este mismo paralelismo entre lo *abstracto* y lo *separado* cuando Tomás de Aquino se refiere a los seres espirituales. Tal es el caso, por ejemplo, de los ángeles y a ellos se refiere en el artículo octavo del *De spiritualibus creaturis*. En dicho lugar, el Doctor establece la imposibilidad de que exista una multitud de ángeles que compartan una misma especie, y la razón de esto consiste en que « [...] el ángel es una forma simple *abstracta* de la materia [...] », ²² esto es, el ángel existe completamente separado de la materia. Así, como su forma no es recibida en un co-principio potencial que la multiplique, debe ser individual por sí misma. Sin entrar en detalles específicos del problema tratado en el pasaje citado, lo que interesa es la calificación de la forma angélica como *abstracta*. Claramente lo que se intenta señalar con él es el carácter separado de la misma con respecto a la materia, y esto queda confirmado si se atiende a un pasaje paralelo –contenido en el *Comentario al De anima* aristotélico– que explica el *status* ontológico de estas mismas sustancias pero llamándolas, en este caso, *separadas*.²³

²¹ *De substantiis separatis*, cap. 11: « [...] posuerunt *abstracta* principia secundum ordinem intelligibilium conceptionum» (XL/d, p. 61). El énfasis me pertenece.

²² *De spiritualibus creaturis*, a. 8, co.: «Si autem Angelus est forma simplex *abstracta* a materia, impossibile est etiam fingere quod sint plures Angeli unius speciei: quia quaecumque forma, quantum cumque materialis et infima, si ponatur *abstracta* vel secundum esse vel secundum intellectum, non remanet nisi una in specie una» (Thomas Aquinatis, *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*. Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. editado por J. Cos. Vol. 24/2 (Roma-Paris: Commissio Leonina-Éditions Du Cerf, 2000), 80). Nuevamente, aparece una aplicación doble de la abstracción: según la existencia o según el intelecto. En ambos casos, indica una cierta independencia de la materia, pero en dos órdenes distintos.

²³ Cfr. *Sentencia De anima* III, cap. 3: «*Non autem hoc contingit in*

Otro pasaje donde se replica este mismo uso del término *abstracto* es el celeberrimo prólogo a la tercera parte del comentario al *De Trinitate*.²⁴ Allí Tomás comenta la distinción boeciana de las ciencias especulativas. Siguiendo a Aristóteles, el filósofo romano había establecido una división tripartita de tales disciplinas teniendo en cuenta la separación de la materia y el movimiento de sus sujetos respectivos. Así, de acuerdo con las palabras del Doctor Angélico, la ciencia natural o física « [...] es *en el movimiento, noabstracta*, esto es versa su consideración acerca de las cosas móviles no abstractas de la materia...». ²⁵ Por su parte, la matemática « [...] *es sin movimiento*, esto es sin movimiento ni consideración de las cosas móviles, en lo cual difiere de la natural, *no abstracta*, esto es considera las formas que según su ser no son abstractas de la materia, en lo cual conviene con la natural [...]». ²⁶ Finalmente, la teología, ciencia divina o metafísica, ²⁷

omnibus: nam in his, quae omnino sunt separata a materia idem est res et quod quid est eius» (Thomas Aquinatis, *Sentencia libri De anima*. Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. Vol. 45/1(Roma-Paris:Commissio Leonina-J. Vrin, 1984), 210-211). El énfasis pertenece al texto original.

²⁴ Como se vio en el capítulo anterior, el comentario tomasiano al *De Trinitate* de Boecio se ha constituido en un punto fundamental de discusión con respecto a la doctrina de la abstracción, la separación y la división de las ciencias dentro de la tradición tomista. Sin embargo, los diferentes usos del término *abstracción* en dicha obra han significado un gran desafío para los intérpretes en su afán de encontrar una explicación homogénea del tema. En este sentido, el pasaje que se cita aquí ha sido fuente de importantes perplejidades.

²⁵ *Super De Trinitate*, «Expositio capituli secundi»: «Cum, inquam, sint tres partes, naturalis, quae est una earum, est *in motu, in abstracta*, id est versatur eius consideratio circa res mobiles a materia non abstractas [...] » (Thomas Aquinatis, *Super Boethium De Trinitate*. Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. Vol. 50,(Roma-Paris:Commissio Leonina-Éditions Du Cerf, 1992), 134). El énfasis pertenece al original.

²⁶ *Super De Trinitate*, «Expositio capituli secundi»:« [...]

[...] es *sin movimiento*, en lo cual conviene con la matemática y difiere de la natural, *abstracta*, a saber de la materia, *e inseparable*, a través de las cuales dos cosas difiere de la matemática. Pues las cosas divinas son según el ser *abstractas* de la materia y el movimiento, pero las matemáticas no *abstractas* [...].²⁸

Nótese aquí a qué hace referencia el término *abstracta*. Claramente indica la propiedad de una cosa de existir fuera de la materia, esto es, que tal cosa, según su ser, es capaz de subsistir *separada* de la materia. Esta constatación se confirma con lo que agrega Tomás más adelante en el mismo párrafo: lo propio y principal de la ciencia divina es estudiar la sustancia de Dios, de donde la ciencia toma el nombre. Y justamente Dios es máximamente separado de la materia.²⁹

Así, al hablar aquí de lo *abstracto* y lo *no abstracto* el Aquinate se está refiriendo a la condición de una determinada cosa de existir o no en la materia. Y, a diferencia de aquellos casos

mathematica est sine motu, id est sine motus et mobilium consideratione, in quo differt a naturali, inabstracta, id est considerat formas quae secundum esse suum non sunt a materia abstracte, in quo convenit cum naturali.» (L, 134). El énfasis pertenece al original.

²⁷ Tomás utiliza estos términos para referirse a la misma ciencia. Cfr. *Super De Trinitate*, «Expositio capituli secundi»: «Deinde ostendit de quibus sit tertia, scilicet divina: *Theologia*, id est tertia pars speculativae, quae dicitur divina vel metaphysica vel philosophia prima [...]» (L, 134).

²⁸ *Super De Trinitate*, pars 3, pr. 5: « [...] est *sine motu*, in quo convenit cum mathematica et differt a naturali, *abstracta*, scilicet a materia, *atque inseparabilis*, per quae duo differt a mathematica: res enim divinae sunt secundum esse abstracte a materia et motu, sed mathematicae inabstractae [...]» (L, 134-135). El énfasis pertenece al original.

²⁹ Cfr. *Super De Trinitate*, «Expositio capituli secundi»: «Et hoc probat per Dei substantiam, de qua scientia divina considerat principaliter, unde et indenominatur» (L, 135).

citados con anterioridad que podían ser desestimados como referencias impropias a la *abstracción*, este uso del término tiene que ver de lleno con *el tema* que los tomistas han intentado resolver apelando a ella. Por esto la formulación particular que toma aquí la división de las ciencias ha significado un auténtico dilema para ellos en tanto parece reñirse con lo que más adelante explica acerca de la *abstracción* y la *separación* en la q. 5, a. 3.³⁰ Baste señalar que no es necesario poner en duda –al menos *a priori*– la coherencia de este texto con los pasajes posteriores si al menos se admite la posibilidad de que el sentido de los términos *abstracto* y *no abstracto* no sea absolutamente unívoco, y que en varias oportunidades sea referido a las propias cosas. Como ya se ha visto que Tomás, incluso en obras posteriores y de madurez, usa *abstractas* para referirse a aquellas cosas que subsisten fuera

³⁰ En efecto, algunos autores, como P. Merlan o K. Nordberg, entienden que tal uso del término responde simplemente a la presentación del texto boeciano en el cual se cometen confusiones entre el orden de lo óntico y de lo epistemológico por su fuerte inspiración neoplatónica. Más adelante, Tomás habría corregido las limitaciones del filósofo romano haciendo residir todo el fundamento de la división en los diversos modos de consideración intelectual (Cfr. Philip Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, 3 ed. (The Hague: Martinus Nijhoff, 1975), 61, 77 y 81; y K. Nordberg, “Abstraction and Separation in the Light of the Historical Roots of Thomas’ Tripartition of the Theoretical Sciences”, en *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy. Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy* (1987), ed. Reijo Tyorinoja (Helsinki: Yliopistopaino, 1990), pp. 147-148). Considero que esta conclusión responde más bien al deseo de encontrar en la *abstracción* la designación unívoca, por parte de Tomás, de un método intelectual para acceder al conocimiento de ciertas realidades. Pero, si se admite que la misma puede estar designando también la propiedad de una cosa de existir fuera de la materia, entonces el problema se esfuma. Así, resulta más lógico aceptar que el sentido bajo el cual los términos son tomados en uno y otro caso (esto es, al momento de hablar de lo matemático como *inabstracto* o como *abstracto*, por ejemplo) deben ser forzosamente diferentes. Y la conciencia de esta distinción es la que permitiría a Tomás aplicar el término *abstracto* a casos claros de separación en el ser.

de la materia –como las ideas platónicas– entonces no debería sorprender que aquí aparezca la misma terminología.

2.3. El tercer sentido de la abstracción

Una vez analizados los sentidos anteriores de *abstracción* debe ahora fijarse la atención en un uso del término que –si se considera su sujeto– trasciende los límites semánticos fijados por los primeros. Un ejemplo del mismo puede verse en el *Proemio* del *Comentario a la Metafísica* de Aristóteles, pasaje en el cual Tomás fundamenta por qué dicha ciencia es la primera entre las especulativas. Y, partiendo del hecho de que una ciencia es superior en tanto más separado de la materia es el objeto que indaga, afirma que:

[...] son máximamente separadas de la materia las [cosas] que no sólo abstraen de la materia signada, como las formas naturales tomadas en universal, de las cuales trata la ciencia natural, sino [las que abstraen] completamente de la materia sensible. Y no sólo según la razón, como la matemática, sino también según la existencia, como Dios y las inteligencias. De donde la ciencia que considera acerca de esas cosas, parece ser la máximamente intelectual, y la principal o soberana de las otras.³¹

³¹ *In Metaphysic.*, «Proemium S. Thomae»: «Ea vero sunt maxime a materia separata, quae non tantum a signata materia abstrahunt, sicut formae naturales in universali acceptae, de quibus tractat scientia naturalis, sed omnino a materia sensibili. Et non solum secundum rationem, sicut mathematica, sed etiam secundum esse, sicut Deus et intelligentiae. Unde scientia, quae de istis rebus considerat, maxime videtur esse intellectualis, et aliarum princeps sive domina» (Thomas Aquinatis), *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*. Editado por M. R. Cathala; R. M. Spiazzi, 2º ed. (Taurini-Romae: Marietti, 1971), 1).

Se trata, sin dudas, de un texto importante en tanto versa expresamente acerca de las ciencias especulativas y sus objetos respectivos, razón por la cual ha sido comentado por numerosos autores durante el último siglo.³² Con todo, y más allá de las discusiones que han animado sobre el mismo, el parecer existe cierta unanimidad en lo que respecta al modo en que se entiende el rol que cumple la abstracción. Como lo expresa Suzanne Mansion, la abstracción designa para ellos una operación desmaterializante intelectual que se daría en diversos grados.³³

Sin embargo, si se observa desde el punto de vista sintáctico el uso que el Aquinate hace aquí del verbo *abstrahere* debe concluirse que el mismo no podría jamás ser interpretado como una operación intelectual. Si así fuera, entonces el sujeto del verbo *abstrahere* –conjugado en voz activa– debería ser el intelecto humano o, en su defecto, el alma humana. Pero ninguna de estas cosas ocurre aquí. En cambio, el sujeto de la abstracción en este texto lo constituye la forma de la cosa misma que estudia la ciencia, la cual es más inteligible en la medida en que se halla más separada de la materia según su propio modo de ser. Así las de menor inteligibilidad son las formas naturales que sólo abstraen de la materia signada; a continuación se ubican las formas matemáticas que abstraen de la materia sensible sólo *secundum rationem*; y, por último se encuentran aquellas cosas que también abstraen de la materia sensible *secundum rationem*

³² Tal es el caso de Edward Simmons (“The Thomistic Doctrine of the Three Degrees...”, 44), Lorenzo Vicente Burgoa (“De modis abstractionis iuxta Sanctum Thomam”, *Divus Thomas* 67 (1964):279), Suzanne Mansion (“L' intelligibilité metaphysique d'apres le 'Proemium' du Commentaire de Saint Thomas a la 'Metaphysique' d'Aristote”, *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 70 (1978): 49-62), y Rafael Pascual (*La división de las ciencias especulativas en Santo Tomás de Aquino*, Excerpta ex dissertatione ad Doctorandum in Facultate Philosophiae, (Roma: Pontificia Universitas Gregoriana, 2003), 124 y 175-176)

³³ Cfr.S. Mansion, “L' intelligibilité metaphysique d'apres...”, 52.

pero porque no existen en la materia, es decir, porque abstraen de ella *secundum rem*.

Lo que aparece, entonces, es un sentido del verbo *abstrahere* que no se corresponde con una acción del intelecto humano sino que se refiere, más bien, a una propiedad de las cosas relacionada con su inteligibilidad: la cualidad de prescindir o *separarse* por sí misma de un determinado tipo de materia, aunque no siempre en el plano existencial. Pero podría preguntarse con cierto derecho en este punto qué tipo de prescindencia o separación es aquella que no se manifiesta en la existencia real pero tampoco es producida por la inteligencia.

3. La abstracción *per se* y la consideración absoluta de la esencia

Un texto que puede ayudar a resolver el interrogante planteado se encuentra en el capítulo tercero del *De ente et essentia*. Allí, hablando acerca de la naturaleza de hombre y de lo que le compete como tal afirma:

Pero es verdad decir que el hombre, no en cuanto es hombre, tiene esto que es ser en este singular, o en aquel, o en el alma. Por consiguiente, es evidente que la naturaleza del hombre considerada absolutamente *abstrae* de cualquier ser. Sin embargo de modo tal que no hace exclusión de alguno de ellos. Y esta naturaleza así considerada es la que es predicada acerca de todos los individuos.³⁴

³⁴ *De ente et essentia*, cap. 3: « [...] sed verum est dicere quod homo, non in quantum est homo, habet quod sit in hoc singulari uel in illo aut in anima. Ergo patet quod natura hominis absolute considerata *abstrahit* a quolibet esse, ita tamen quod non fiat precisio alicuius eorum. Et hec natura sic considerata est que

Aquí puede verse nuevamente cómo el sentido de la abstracción no puede circunscribirse a los casos señalados anteriormente. En efecto, no se trata de decir que la naturaleza del hombre exista separada de los hombres singulares y concretos. Y por ello debe rechazarse que Tomás de Aquino utilice aquí el término *abstracción* en el sentido general.

Pero tampoco puede decirse que, en su lugar, se haga referencia a la *abstracción* en sentido psicológico. En primer lugar, porque el sujeto del verbo *abstraer* no es el intelecto sino la misma «naturaleza del hombre», esto es: no se está diciendo en este pasaje que el intelecto abstraiga la naturaleza del hombre de los singulares sino que ella misma, en cuanto tal, *abstrae* de ellos. En segundo lugar, porque justamente una de las cosas que se está afirmando es que la naturaleza del hombre –entendida en un sentido específico– *abstrae* de su modo de ser en el alma humana, el cual surge como fruto de la captación intelectual de dicha naturaleza. Esto implica que cuando se habla aquí de la naturaleza del hombre tomada en absoluto no se está indicando un modo particular de *conocerla* abstractivamente, como si se tratara de otra forma de existir en la mente humana. O por lo menos no fundamentalmente.

Por el contrario, lo que se indica es una propiedad de las esencias creadas de distinguirse realmente de las hipóstasis que no son otra cosa que los modos de existencia de tales esencias. Así, entre *hombre* y *éste hombre* la diferencia es que *éste hombre* designa una modalidad particular y precisa de *hombre*. No es que *éste hombre* incluya cosas que se encuentren absolutamente excluidas de *hombre*, sino que *éste hombre* es el hombre que existe con

predicatur de indiuiduis omnibus» (Thomas Aquinatis, *De ente et essentia*. Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. Vol. 43 (Roma:Editori di San Tommaso, 1976), 374). El énfasis me pertenece. También puede hallarse una referencia similar en Thomas Aquinatis, *Commentum in primum librum Sententiarum magistri Petri Lombardi*. Opera Omnia ad fidem optimarum editionum accurate recognita. Vol. 6 (Parma:Typis Petri Fiacadori, 1856), d. 36 q. 1 a. 3 ad 2.

determinadas características que lo distinguen de otros hombres particulares. Por ello puede decirse que *Pedro es hombre*, lo cual equivale a predicar la esencia *hombre* de *este hombre*; pero no puede decirse *el hombre es Pedro*, porque la esencia hombre incluye a su vez otras posibles determinaciones y modos de ser que no se encuentran en *este hombre*.³⁵ Esto es lo que significa que la esencia *hombre* abstraiga de su existencia en la realidad aquí y ahora: que la esencia como tal sólo incluye las cosas que pertenecen estrictamente a la misma, prescindiendo de aquello que pertenece propiamente al individuo. Tal principio es el que está detrás de la distinción entre materia signada y no signada, el cual le permite afirmar en obras de madurez como la *Summa Theologiae* o el *In Metaphysica* que mientras *carne* y *huesos* pertenecen a la esencia *hombre* y entran en su definición, *esta carne* y *estos huesos* sólo pertenecen al hombre particular.³⁶

Por otro lado, la esencia en sentido absoluto también se muestra indiferente hacia su modo de existencia en la mente, que es donde le acaecen las características propias de la universalidad. Como explica el Aquinate, estas últimas son propias de este tipo de

³⁵ Este mismo punto es explicado varios años después en la *Summa Theologiae I*, q. 3, a. 3, co.: «Ad cuius intellectum sciendum est, quod in rebus compositis ex material et forma, necesse est quod differant natura vel essentia et suppositum. Quia essentia vel natura comprehendit in se illa tantum quae cadunt in definitionem speciei: sicut humanitas comprehendit in se ea quae cadunt in definitionem hominis: his enim homo est homo, et hoc significat humanitas, hoc scilicet quo homo est homo. Sed materia individualis, cum accidentibus omnibus individuantibus ipsam, non cadit in definitionem speciei: non enim cadunt in definitionem hominis haec carnes et haec ossa, aut albedo vel nigredo, vel liquidum huiusmodi. Unde haec carnes et haec ossa, et accidentia designantia hanc materiam, non concluduntur in humanitate [...]». (Thomas Aquinas, *Summa Theologiae. Pars Prima*. Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita. Vol. 4 (Roma: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1888), 39-40).

³⁶ Cfr. *Summa Theologiae I*, q. 85, a. 1, e *In Metaphysic.*, lectio 11 §1535 (citado más abajo).

existencia porque todo lo que está en el intelecto tiene «una existencia abstracta desde todas las cosas individuantes».³⁷ Considero que es ciertamente posible concluir que aquí *abstracta* se refiere al producto de la operación intelectual que ha despojado el fantasma recibido desde los sentidos de todas las condiciones individuantes (materiales) que bloquean su inteligibilidad. Este *producto* no es ni más ni menos que la especie inteligible que, en cuanto semejanza de las cosas que existen fuera del alma, posee una relación uniforme hacia todos los individuos,³⁸ pero que, en cuanto tiene una existencia determinada en este o en aquel intelecto, «es una especie inteligible particular».³⁹ Por ello, no es esta especie inteligible aquello que se predica de los individuos, sino que *lo que* se predica es la esencia en su consideración absoluta o indiferente.⁴⁰

Recapitulando, decir que la naturaleza o esencia abstrae de cualquier modo de existencia –sea en los individuos, sea en el alma– equivale a afirmar aquella independencia noética de la misma con respecto a las determinaciones que no le son específicas pero que la acompañan en sus diversos modos de existencia. Tal independencia es la que se pone de manifiesto cuando se analiza la definición de cada cosa, en la cual se

³⁷ *De ente et essentia*, cap. 3: «Ipsa enim natura humana in intellectu habet esse abstractum ab omnibus indiuiduantibus; eti deo habet rationem uniformem ad omnia indiuidua que sunt extra animam, prout equaliter est similitudo omnium et ducens in omnium cognitionem in quantum sunt homines» (XLIII, 375).

³⁸ *De ente et essentia*, cap. 3: «Et quamuis hec natura intellecta habeat rationem uniuersalis secundum quod comparatur ad res extra animam, quia est una similitudo ómnium [...]». (XLIII, 375). Cfr. también el texto de la cita anterior.

³⁹ *De ente et essentia*, cap. 3: «[...] tamen secundum quod habet esse in hoc intellectu uel in illo est quedam species intellecta particularis».

⁴⁰ Cfr. *De ente et essentia*, cap. 3: el final del texto citado en la nota 34: «Et hec natura sic considerata est que predicatur de indiuiduis omnibus» (XLIII, 374).

incluyen los elementos esenciales y se dejan de lado las características pertenecientes a los individuos como tales.⁴¹ Y como las definiciones –en tanto expresiones del contenido inteligible de una esencia– son el medio a través del cual procede la ciencia, se entiende que esta independencia señalada por el verbo *abstrahere* en el *De ente et essentia* es fundamentalmente aquello mismo que se indica en el posterior *Proemio al Comentario a la Metafísica* cuando se habla de los tres diferentes modos en que los objetos de las ciencias especulativas *abstrahunt* de la materia. Con mayor precisión esto puede decirse de los objetos de la física y de la matemática que, aunque existan en la materia signada, son nocionalmente independientes de ella.

4. Otros textos que exponen la abstracción *per se*

Este significado particular de la abstracción es puesto en evidencia por otros textos además de los citados. Algunos corresponden a los pasajes clásicos donde Tomás se refiere a la doctrina del tercer estado de la esencia. Tal es el caso de *Quaestiones Quodlibetales* VIII, q. 1, a. 1 donde repite que la naturaleza considerada en sí misma *abstrahit* de sus modos de existencia,⁴² y agrega que tal *abstracción* supone una anterioridad

⁴¹ Cfr. Por ejemplo *Super De Trinitate*, q. 5 a. 2 co. 2: « [...] et ideo ratio hominis, quam significant diffinitio et secundum quam procedit scientia, consideratur sine his carnibus et sine his ossibus, non autem sine carnibus et ossibus absolute» (L, p. 143); *In Metaphysic.*, VII, lectio 11 §1535: «[...] quod quid erat esse est id quod significant definitio. Definitio autem non assignatur individuis, sed speciebus; et ideo materia individualis, quae est individuationis principium est praeter id quod est quod quid erat esse» (370).

⁴² *Quodlibet* VIII, q. 1, a. 1, co: «Dicendum quod, secundum Auicennam in sua Methaphisica, triplex est alicuius nature consideratio: [...] tertia uero est consideratio nature absoluta, prout *abstrahit* ab utroque esse, secundum quam considerationem consideratur natura lapidis, uel cuiuscunque alterius, quantum ad ea tantum que per se competunt tali nature» (Thomas Aquinatis, *Quaestiones de quolibet. Préface. Quodlibet VII, VIII, IX, X, XI.*

causal –aunque no existencial– con respecto a la existencia *in rerum natura* y en las inteligencias creadas.⁴³ Pero otros corresponden a obras posteriores donde no hay referencias explícitas a aquella doctrina de origen aviceniano. Con todo, dos cosas son claras: a) que el sentido de los mismos gira en torno a la propiedad de las esencias de prescindir noéticamente de todas aquellas características que no les son específicas, y b) que tal prescindencia es lo que se indica con el verbo *abstrahere*.

Esto es lo que ocurre en el *Comentario al De anima* III cuando, al momento de desarrollar la doctrina aristotélica del intelecto posible, el Aquinate explica de qué modo el hombre conoce diversamente las realidades distintas. Y, explayándose acerca de las diferencias entre estas cosas, afirma lo siguiente:

Luego, cuando dice nuevamente lo que más arriba ha dicho acerca de las cosas naturales, expone acerca de las cosas matemáticas: dice que nuevamente en estas cosas que son *a través de la abstracción*, esto es en las matemáticas, cuya razón [*ratio*] *abstrahere* de la materia sensible, se encuentra lo recto así como lo chato. Pues estas cosas matemáticas tienen materia así como también las cosas naturales. Pues lo recto es matemático, pero lo chato natural. Pues la *ratio* de lo recto es con continuo, como la *ratio* de lo chato es con nariz.⁴⁴

Opera omnia jussu Leonis XIII P. M. edita. Vol. 25/1, (Roma-Paris: Commissio Leonina-Éditions du Cerf, 1996), 51-52). El énfasis me pertenece.

⁴³ No así con respecto a su existencia en la mente divina que es anterior a todo lo creado. Cfr. *Quodlibet*, VIII, q. 1, a. 1, co: «Sicut autem se habet intellectus artificis ad artificiata, ita se habet intellectus diuinus ad omnes creaturas» (XXV/1, 52).

⁴⁴ *Sentencia De anima*, III, cap. 2: «Deinde cum dicit: *iterum autem in hiis*, quod supra dixerat in naturalibus, exponit in mathematicis: dicens, quod *iterum in his que sunt per*

En el texto los entes matemáticos son caracterizados como *abstractos* porque son aquellos *cuya razón abstrae* de la materia sensible. Ahora bien, cuando se habla aquí de *razón* no se está haciendo referencia –claro está– a la potencia cognitiva humana. Muy por el contrario, lo que intenta señalarse, a todas luces, es un aspecto que pertenece de algún modo a cada tipo de ente. Por otro lado, resulta evidente que tampoco se está haciendo referencia al modo de existir, efectivo e individual, de la cosa en la realidad, ya que los entes matemáticos no pueden existir fuera de la materia sensible. *Ratio* en este caso designa el contenido inteligible de una cosa y, por lo tanto, puede ser considerado como un sinónimo de *quidditas*, esto es, de la esencia.

Por su parte, en la lección 3^o del comentario al segundo libro de la *Física*, el Doctor Angélico se pregunta en qué se diferencian el físico y el matemático cuando consideran la misma cosa. Y en su respuesta afirma que como el matemático « [...] considera las líneas, los puntos, las superficies y cosas tales junto con sus accidentes no en cuanto son término de cuerpos naturales, por este motivo se dice que *abstrae* de la materia sensible y natural». ⁴⁵ Hasta aquí, el uso del verbo *abstrahere* se condice perfectamente con el sentido que ha sido llamado *psicológico* y del que han hablado los comentaristas: el matemático realiza una operación intelectual para separar aquello que considera de la materia sensible.

abstractionem, id est in mathematicis, quorum ratio abstrahit a material sensibili, *rectum* se habet, *sicut simum*, hoc est mathematica habent materiam, sicut et naturalia (rectum enim mathematicum est, simum autem naturale): ratio enim recti est *cum continuo*, sicut ratio simi cum naso; continuum autem est material intelligibilis sicut naso material sensibilis» (XLV/1, 212). El énfasis pertenece al original.

⁴⁵ *In Physic.*, II, cap. 2, lectio 3, n. 5: «Quia enim mathematicus considerat lineas et puncta et superficies et huiusmodi et accidentia eorum non in quantum sunt termini corporis naturalis, ideo dicitur *abstrahere* a material sensibili et naturali» (II, 62). El énfasis me pertenece.

Pero lo interesante de este pasaje es lo que se agrega a continuación, ya que el Aquinate explica cuál es la razón por la cual el matemático puede hacer esto: «Y la causa por la cual puede *abstraer* es ésta: porque [las líneas, puntos, etc.] son *abstractos* del movimiento». ⁴⁶ Si bien el mero análisis sintáctico de la forma *sunt abstracta a motu* revela que la misma podría ser traducida como *han sido abstraídas del movimiento*, aquí el contexto muestra que tal traducción es altamente improbable porque –justamente– lo que Santo Tomás está intentando hacer es brindar la razón por la cual es posible que el matemático pueda abstraer. Pero si tal razón fuese que las cosas matemáticas ya han sido abstraídas entonces el argumento caería en una inevitable circularidad.

Por ello, parece claro a todas luces que el participio *abstracta* no está indicando el efecto de una acción transitiva sino una propiedad de las cosas matemáticas que, en cuanto tal, se configura como el fundamento que posibilita la abstracción psicológica efectuada por el matemático. ⁴⁷

Pero esta cuestión no se limita al caso de los entes matemáticos. Por el contrario, la independencia de la *ratio* como causa de la abstracción psicológica también se verifica cuando se trata acerca de los entes llamados naturales o físicos, es decir, aquellos que están sujetos al movimiento. Así, en el texto de la *Summa Theologiae* I, q. 85, donde Tomás de Aquino distingue los diferentes tipos de materia, también escribe lo siguiente acerca de las especies naturales:

Y por este motivo, debe decirse de otro modo que la materia es doble, a saber común y signada o individual,

⁴⁶ *In Physic.*, II, cap. 2, lectio 3, n. 5: «Et causa quare potest abstrahere, est ista: quia secundum intellectum sunt *abstracta a motu*» (II, 62). El énfasis me pertenece.

⁴⁷ Este modo de tomar el verbo *abstraer* bajo un sentido intransitivo y más bien reflexivo ya había sido indicado por Ludwig Schütz en su *Thomas Lexikon*.

ciertamente común, como la carne y los huesos; pero individual como esta carne y estos huesos. Por consiguiente, el intelecto *abstrae* la especie de la cosa natural desde la materia sensible individual, pero no desde la materia sensible común. Así como *abstrae* la especie del hombre de esta carne y estos huesos, que no son acerca de la *ratio* de la especie, sino son partes del individuo, como es dicho en el VII de la *Metafísica*, y por este motivo puede ser considerada sin ellos. Pero la especie del hombre no puede *ser abstraída* de la carne y los huesos a través del intelecto. Con todo, las especies matemáticas pueden *ser abstraídas* a través del intelecto de la materia sensible no sólo individual sino también común; sin embargo no de la materia inteligible común sino sólo de la individual.⁴⁸

Lo que muestra este célebre texto es algo que aparentemente no ha sido comprendido en su total magnitud por la tradición tomista: que la causa fundamental que determina la distinción de las especies intelectuales no reside en una diversidad de actos cognitivos sino en la distinción previa de las naturalezas de las cuales tales especies son semejanzas. Incluso, ni siquiera se insinúa la presencia de operaciones intelectuales distintas. Sólo se

⁴⁸ *Summa Theologiae* I, q. 85 a. 1 ad 2: «Et ideo aliter dicendum est, quod materia est duplex, scilicet communis, et signata vel individualis, communis quidem, ut caro et os; individualis autem, ut hae carnes et haec ossa. Intellectus igitur *abstrahit* speciem rei naturalis a materia sensibili individuali, non autem a materia sensibili communi. Sicut speciem hominis *abstrahit* ab his carnibus et his ossibus, quae non sunt de ratione speciei, sed sunt partes individui, ut dicitur in VII Metaphys. et ideo sine eis considerari potest. Sed species hominis non potest *abstrahi* per intellectum a carnibus et ossibus. Species autem mathematicae possunt *abstrahi* per intellectum a materia sensibili non solum individuali, sed etiam communi; non tamen a materia intelligibili communi, sed solum individuali» (V, 331). El énfasis me pertenece.

indica la capacidad del intelecto de considerar independientemente de tal o cual tipo de materia aquellas cosas que no la incluyen de por sí en su naturaleza.

5. Corolario

En resumidas cuentas, lo que parece expresarse con el término *abstraer* y sus derivados tomados en este sentido llamado *per se* o absoluto es cierta independencia o prescindencia de una cosa con respecto a otra. Y, en los casos señalados, la independencia es de la naturaleza de una cosa con respecto a un determinado tipo de materia: de los entes matemáticos con respecto a la materia sensible, y de los entes naturales con respecto a la materia sensible signada. Tal estado no implicaría en absoluto la posibilidad de que las esencias existan separadamente, es decir, que subsistan sin materia sensible signada. Pero sí conlleva la posibilidad de que sean consideradas sin tal materia por el intelecto.

Ahora bien, la novedad del asunto no se limita a una cuestión meramente léxica, esto es, al señalamiento de una distinción semántica no tenida en cuenta por los distintos estudiosos del pensamiento tomasiano. Lo auténticamente relevante son las consecuencias que comporta este descubrimiento para la comprensión de todo el pensamiento metafísico de Tomás. Así, a) aunque sea verdad que existen múltiples sentidos de abstracción y que uno de ellos (el psicológico) designe una operación intelectual reclamada por el modo aristotélico de entender la realidad y el conocimiento, este sentido psicológico depende en lo fundamental del sentido *per se* o absoluto de la abstracción; es decir, de aquel que expone la composición metafísica de la realidad. Por lo mismo, el primer sentido no añade nada ni a ésta ni a la explicación causal o fundamentativa de las ciencias, como se ha interpretado tradicionalmente. El mismo sólo contribuye a esclarecer qué es el hombre y cómo se desarrolla su actividad cognoscitiva. Sin embargo, por qué el hombre conoce lo que

conoce se entiende por cómo son las cosas. Y allí radica la relevancia que posee la doctrina de la esencia absoluta y su abstracción frente a los modos de existencia, incluso en aquellos textos donde no se la desarrolla abiertamente.

b) Seguidamente, que la tradición no vea el sentido absoluto o *per se* de la abstracción y se detenga en el psicológico implica que éste último tenga que substituir al anterior. Es en este punto donde lo que era meramente psicológico pasa a ser gnoseológico o epistemológico: esto es, donde la explicación del proceso cognitivo se convierte en fundamento del propio conocimiento, algo completamente ajeno al pensamiento del Aquinate.

c) Por último, al haber profundizado y desarrollado exclusivamente esta línea de trabajo, se entiende que estos autores contemporáneos hayan olvidado paulatinamente el plano metafísico de la *abstractio* y se haya ocultado para ellos su sentido absoluto: aquel que pertenece a la propia cosa en su constitución, que concierne a la causa de su modo de existencia y de su inteligibilidad, y que establece el fundamento de la distinción de los objetos y de las ciencias. En otras palabras, así se explica el olvido de algo que conforma un verdadero principio tomasiano y que ahora resulta meridianamente claro: que la abstracción pertenece fundamentalmente a las propias esencias.

Emiliano Javier Cuccia es profesor y doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo (UNCuyo) y becario posdoctoral de CONICET. También se desempeña como profesor en la cátedra de Historia de la Filosofía Medieval de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNCuyo.

E-mail: ecuccia@gmail.com

Recibido: 18 de diciembre de 2015.

Aceptado para su publicación: 10 de febrero de 2016.

RESEÑA

***Vox naturae, vox rationis. Conocer la naturaleza, la causa y la ley en la Edad Media y la Modernidad Clásica*, María Jesús Soto-Bruna y Laura Corso de Estrada (edd.), ISBN 978-3-478-15503-6, correspondiente al volumen 13 de la Colección *Reason and Normativity. Escritos sobre razón práctica, moral y ley natural*, editada por Ana Marta González y Alejandro G. Vigo (Hildesheim-Zürich-New York, Olms, 2016), 291.**

Los once trabajos -que constituyen sendos capítulos de este libro-, han sido organizados según una perspectiva histórico-filosófica, que analiza la relación *ratio-natura* en pensadores que viven entre los ss. X y XVII. «En el presente volumen –escriben las editoras-, la noción de *ratio* (*Lógos*) se entiende en cuanto que comporta un matiz que la relaciona a la de fundamento o causa. En este sentido se aplica a la explicación de la esencia de las cosas, inscribiéndose en la realidad de las mismas. La naturaleza se presenta entonces, ante el entendimiento, como *vox* que interpela a la razón» (Introducción, 7).

El primer capítulo, «Causalidad y racionalidad en el universo aviceniano», se debe a la pluma de Rafael Ramón Guerrero, profesor emérito de la Universidad Complutense de Madrid y especialista en Pensamiento medieval islámico. Aunque atiende en especial al pensamiento del polímata persa, Guerrero inicia espigando algunos textos que, sobre el tema de las causas, escribió Averroes «a la hora de entender el universo como algo formado» (12). En ellos, el filósofo cordobés señala las diversas posturas que, sobre la relación Dios-primer principio y mundo-creación, y el problema de la causalidad, hubo en el pensamiento islámico, siendo una la de Avicena (filosófica), otra la de los teólogos y una tercera la del mismo Averroes (17). En cuanto a Avicena, éste afirmó la eternidad del universo al mismo tiempo que su procedencia ontológica por emanación del Ser necesario, que es Dios, quien como «causa de las causas y principio de los principios» es objeto de la Metafísica o Ciencia Divina (23). De los atributos que Avicena enumera en Dios -*causa essendi* del universo-, Guerrero destaca el ser «un intelecto que se entiende a

sí mismo». Y explica, «Porque es, creo, el que da razón de la causalidad racional que preside el universo, precisamente porque (...), al entenderse a sí mismo entiende su esencia como principio del universo (...)» (32). De este modo, al proceder todas las cosas de «un Ser Necesario que es fundamentalmente Intellecto Puro, se sigue que todo cuanto de él se deriva necesariamente debe estar provisto de la racionalidad de su origen» (36).

Pedro Mantas-España es el autor del segundo trabajo, titulado «*Solamque nature et rationis viam sequentes. The Twelfth-Century Discovery of Nature and the Iberian Translation Movement*», el único publicado en inglés. El profesor de la Universidad de Córdoba es investigador del pensamiento del siglo XII y miembro del programa sobre Filosofía escolástica ibérica, la recepción de Aristóteles y la transición a la Modernidad (IF-GFM), de la Universidade do Porto. El autor señala dos hechos claves para el desarrollo de la ciencia y de la filosofía en la península ibérica: por un lado, la traducción de textos de filosofía o ciencias naturales, en los que algunos estudiosos buscaron una *via naturalis* vinculada a la promoción de una *via rationalis*, y, por otro, el descubrimiento de textos de inspiración aristotélica (algunos originalmente escritos en árabe), que contribuyeron a una decisiva renovación de la clasificación de las ciencias (39). Mantas-España repasa en la primera parte del trabajo, el papel que jugó Adelardo de Bath y su *Questions on Natural Science*. Sostiene que las traducciones al latín de Adelardo y sus colegas, así como sus aportes originales, fueron un «turning point» para el renacimiento intelectual y de las ciencias (43). En la segunda parte, el autor considera la labor de los traductores toledanos que hicieron posible leer en latín las obras de griegos y árabes. A mediados del siglo XII, Toledo se había convertido en el más importante centro de traducción de obras científicas y filosóficas de la península ibérica, contribuyendo a ello varios factores que Mantas analiza. En esta tarea de traducción y de aporte novedosos destacó Domingo Gundisalvo (54-55). Señala Mantas-España que Gundisalvo conserva una línea de continuidad con un nivel de análisis e implementación de las ciencias que eran ya bien

conocidos y aplicados en Al-Andaluz, desde hacía tiempo, redescubiertos entonces por eruditos y científicos latinos. A todos ellos los cautivó el conocimiento transmitidos por estas artes «and the skills developed through their acquisition –the latter I consider essential». (60)

El tercer capítulo lo trabaja Laura Corso de Estrada: «*Instinctus naturae* como *ratio naturae*. Componentes del finalismo de tradición estoica y ciceroniana en la *Summa de bono* de Felipe Canciller y en el *De bono* de Alberto Magno». Corso es investigadora del CONICET y de varias universidades argentinas, siendo su campo temático el influjo de las fuentes estoicas latinas y de Cicerón en los siglos XII y XIII y en el Siglo de Oro Español. En la primera parte del trabajo, analiza las nociones *natura ut natura* y *natura ut ratio* en la *Summa de bono* del Canciller, mostrando la sintonía y continuidad entre Felipe y Guillermo de Auxerre, y también la particular lectura que estos maestros parisinos hicieron de Cicerón y su concepto de *ius naturae* como un *ius scriptum* en la naturaleza, el que se manifiesta como *principium inclinativum* (en consonancia con la *conservatio sui* ciceroniana), que conlleva finalismo perfectivo y que, al tiempo que es *impulso* y *fuerza*, es también *razón*, orden. De este modo, el Canciller puede hacer suya la definición ciceroniana de virtud como «hábito, al modo de la naturaleza, conforme a la razón» (75), definición que muestra la recepción de Aristóteles en Tulio y que pasa a Alberto y a Tomás de Aquino. El obispo de Ratisbona, por su parte, se pregunta en qué consiste este *ius naturale* y responde que es «el derecho de la razón o de lo que es debido, según que la naturaleza es razón» (84). De este modo, demuestra la autora que también Alberto Magno recepciona la tradición ciceroniana de raíz estoica de la trilogía *ratio-natura-lex*, esto es, la naturaleza como racional e inteligible y portadora de una fuerza que, a la luz de la razón, tiene carácter normativo.

En continuidad con el anterior, el capítulo escrito por Joaquín García-Huidobro presenta a «Alberto Magno y el comienzo de la recepción en la Europa latina de la doctrina aristotélica sobre la

justicia natural». El profesor de la Universidad de los Andes, Chile, dirige el grupo de investigación en Filosofía práctica y trabaja la recepción de la doctrina aristotélica de lo justo natural en los autores medievales. En este capítulo analiza dos lecturas que, de *Ética a Nicómaco* V, 7 1134b18-1135^a5, hizo Alberto Magno, a saber, en un poco conocido *Super Ethica*, redactado según el método de las disputaciones y para el que contó con la colaboración de Tomás de Aquino (que tomaba los apuntes de clase), y en su comentario llamado *Ethica*, que es una *expositio* y fue escrita una década después que la primera. El minucioso análisis del profesor chileno pone de relieve la búsqueda de Alberto de una explicación filosófica de lo justo natural, fundado en la naturaleza específica del hombre como racional, su afán por salir al cruce de argumentaciones sofísticas que niegan la existencia de lo justo natural, así como por explicar en qué medida puede haber algún cambio (accidental) en aquello y la neta distinción entre justo natural y justo legal. García-Huidobro muestra claramente que, en la argumentación del obispo de Ratisbona, juega un papel clave Cicerón, tenido en cuenta «tanto para clarificar lo dicho por Aristóteles como para armonizar divergencias aparentes» (111). Las semejanzas y diferencias entre ambas obras del maestro de Colonia son relevadas también, en parte, en relación con lo que será luego la doctrina de su discípulo.

«*Vox naturae* y obligatoriedad de la *lex*: Tomás de Aquino y Marsilio de Padua» es el título del siguiente trabajo, cuyo autor es el profesor Francisco Bertelloni, investigador del CONICET, profesor de la Universidad de Buenos Aires y especialista en Filosofía política medieval. El capítulo comienza analizando la razón de la obligatoriedad de la ley natural en Tomás (I-II, q. 94, a.2). El nudo de la cuestión está en la cognoscibilidad del primer principio del obrar moral (*bonum faciendum-malum vitandum*), el cual es una proposición *per se notae secundum se y quoad nos*. Por ello, «el bien debe hacerse» «opera como primer contenido conceptual preceptivo de la ley natural» (122), y todo lo que la razón descubra como allí contenido, será precepto de ley natural

y, por tanto, obligatorio. El fundamento de lo dicho es la convertibilidad de las nociones de *bonum*, *finis* y *natura*, según lo cual, la naturaleza es *entelechia*, inclinación al fin perfectivo el cual no es sino el bien propio, que como tal es conocido y apetecido. Señala Bertelloni que, a la hora de identificar los preceptos de ley natural, el Aquinate deja la argumentación analítica y recurre a la verificación empírica (125), destacando tres niveles ontológicos presentes en la unidad de naturaleza del hombre, cada uno con sus propias inclinaciones naturales a fines perfectivos, siendo el más básico la *consevatio sui*, que no es específicamente humano. A continuación, pasa a Marsilio de Padua; el autor destaca que, aunque en el *Defensor Pacis* se siga hablando de *ratio*, *natura* y *lex*, tales términos ya no significan lo mismo. Dando vuelta la argumentación, el bien supremo del hombre sería, según Marsilio, la *conservatio sui* y a esto se reduce la *natura* humana: una mera tendencia a subsistir. Es para conservar la vida, que los hombres se unen y forman sociedades las que, por un aumento cuantitativo, terminan constituyendo la *civitas* (la cual, no tendría, pues, un origen natural, sino «racional», entendiéndolo a la *ratio* como mero instrumento del que el hombre puede echar mano para lograr la *conservatio sui*). Para conservar, no solo la vida, sino la *civitas* -ella misma instrumento para lograr la *vita sufficiens*, que no es la vida virtuosa, sino la autoconservación y la preservación de todo lo nocivo-(130), los hombres sancionan leyes. Y, aunque reconoce que la *lex secundum se* es aquella que discierne lo justo y lo injusto, atendiendo al contenido, Marsilio opta por la que llama *lex proprissimus*, que es el «precepto coactivo». Esta ley coactiva resulta, destaca Bertelloni, «de un saber humano acumulativo, en lo posible, de todos los hombre y todas las épocas» (136). De este modo, en Marsilio, la ley «deja de ser un precepto apoyado en una naturaleza virtuosa y perfectiva y se transforma en un instrumento consensuado por todos y eficiente para satisfacer el natural principio *conservatio sui*» (138).

Daniel Doyle Sánchez, investigador de la Universidad de Navarra en el área «Ley natural y racionalidad práctica» y especialista en

Historia de la Filosofía, período helenístico, desarrolla en «Providencia, destino y necesidad. Observaciones en torno al programa neoestoico de Justo Lipsio», una de las lecturas que, del estoicismo como sistema filosófico afín al cristianismo, tiene lugar en la convulsionada Europa de fines del s. XVI e inicios del XVII. El autor se detiene en la lectura que, de la relación entre *providencia y destino* -o entre Dios creador y el orden del mundo por Él creado-, hace Justo Lipsio, en dos obras: *De constancia libri duo* y *Physiologia stoicorum libri tres*. Doyle Sánchez destaca diferencias entre ambas obras del flamenco, las cuales pueden explicarse por el carácter práctico que quiso para la primera, así como al contexto calvinista en que escribió su *De constancia*, mientras que la *Physiologia* corresponde a un período posterior, católico, del autor estudiado. En todo caso, el profesor de Navarra muestra una continuidad en el pensamiento de Lipsio quien no disimula –todo lo contrario, en su *Physiologia*- su simpatía por el estoicismo, al que busca explicar en consonancia con los principios de la fe cristiana, recurriendo para ello a elementos platónicos y a la autoridad de algunos Padres de la Iglesia, como San Agustín (157). El punto crucial está en «releer” o reinterpretar la noción estoica de *fatum* de modo que no resulte algo que se impone a Dios, sino, «el orden natural de todas las cosas establecidas desde la eternidad» (155) por Dios, quien es Causa de las causas y Principio primero. El investigador señala que con Lipsio «acontece una *naturalización del cristianismo*» (141) como resultado del papel protagónico que da a la razón humana (158).

Jean-Paul Coujou, investigador del Instituto «Michel Villey», especialista en Filosofía política y segunda escolástica, presenta un trabajo titulado «Justice et raison normative chez Vitoria». Retoma el Libro V de Ética a Nicómaco pero desde la óptica de la filosofía política, puesto que la justicia crea un hábito normativo que conforma la práctica social de obrar conforme a los imperativos de la recta razón (163). Anuncia el autor que, en su *Comentario a la Secunda Secundae*, q. 58, Vitoria destaca que la justicia constituye una de las normas fundamentales de las

sociedades humanas y, por lo mismo, se dice como justicia política, como categoría de una filosofía del derecho y del Estado, indisociable de un imperativo de normatividad práctica (164). El autor analiza las causas de la justicia y sus especies, leyendo en paralelo a Vitoria y a Aristóteles. En una segunda parte, se detiene en lo justo en sí, como norma absoluta y su expresión institucional, analizando también el papel de la equidad. Esta última es una respuesta correctiva a la debilidad e inconsistencia humanas, representa un momento significativo en el que se articulan la ley y la virtud de la justicia (177). En cuanto a lo primero, afirma que la forma explícita de lo justo es la ley, y su cumplimiento (de lo justo) reside en el bien que es la norma práctica por excelencia (182). Explica esta afirmación señalando que la ley constituye la forma esencial de lo justo en la medida en que ella es la razón formal explícita de lo justo en el obrar político (182). Según Vitoria, si lo justo se enuncia principalmente de acuerdo a la razón formal explícita de la ley y a la razón final de bien, entonces la ley es propiamente justa en tanto que razón formal expresa del bien y solo en esa medida es plenamente tal (183). Por esta vía de la recta razón y del bien plenamente humano, la justicia reencuentra un derecho inalienable, que se corresponde con el status ontológico de la naturaleza humana: aquel de la ley natural y del derecho natural que reposan sobre aquella, así como sobre su estructura inmutable y las necesidades inteligibles que ella comprende (187).

La Dra. Raquel Lázaro Cantero, de la Universidad de Navarra, se especializa en Modernidad temprana. Su capítulo está dedicado a «La ciencia del hombre en Michel de Montaigne: *vox naturae, vox rationis, vos fidei*». Lázaro defiende que Montaigne puede ser considerado filósofo y sus *Ensayos* estudiados desde esta óptica, a pesar de que él mismo haya negado ser un filósofo: «Las preguntas más importantes que nuestro autor se formula son filosóficas y las respuestas que ensaya también» (192). La autora se detiene en el capítulo XII del Libro II de los *Ensayos*, en el que analiza cuatro cuestiones claves del pensamiento montañista, a saber: su escepticismo (la imposibilidad de la metafísica, porque

el hombre no puede acceder al ser de las cosas), la ciencia del hombre (el autoconocimiento, que es siempre individual y que permite a cada uno aprender cuáles son sus propios límites y cómo debe conducirse en la vida), los límites de la razón (término que Montaigne redefine y contrapone a la naturaleza –también redefinida–, la verdadera *vox* que habla al hombre haciéndolo conocer lo que él es) y el nuevo ideal de sabio «*un moderado buscador de la verdad*» (193). Por un lado, Montaigne se acerca a los clásicos, a quienes cita, con ideas tales como «Conócete a ti mismo», *ars vitae* como única ciencia verdaderamente útil y necesaria, o su escepticismo; por otro, se ve en él el espíritu del Renacimiento: el hombre es *el* objeto de estudio y en donde deben buscarse las respuestas, pues, en definitiva, lo que cada uno encuentra como definitorio será *lo no idéntico* (194). El nuevo sabio es el que ha alcanzado la ciencia del hombre, la cual «tiene un precepto práctico: *seguir la naturaleza*» (204), otra expresión resignificada. Supone haber pasado por la criba de la libertad a todas las costumbres, para «desterrar aquellas que sofocan las inclinaciones naturales» (204), que no son ya principios intrínsecos de operaciones perfectibles, sino deseos y aversiones que la razón descubre en sí (en la propia corporeidad).

Si con Montaigne asistíamos a una desacreditación de la razón, con Nicolás de Cusa se da lo contrario. Tal es el núcleo del capítulo asignado a Víctor Sanz Santacruz, «La sobrenaturalización de la razón en la *Cribatio Alkorani* de Nicolás de Cusa». El autor es doctor en Filosofía, profesor e investigador de la Universidad de Navarra. Tras hacer una necesaria presentación del Cusano, analiza su *Cribatio Alkorani*, demostrando que la finalidad de la obra es mostrar que lo que el Corán tiene de verdadero y de luminoso, lo tiene del Evangelio (221), de manera que «aunque de un modo oculto y latente, en el texto coránico» (222), los sabios pueden descubrir la fe del Evangelio. Se pregunta Sanz por los destinatarios de esta obra en particular, atendiendo a que la escribe un obispo. Si se atiende a la dedicatoria, parecería que la obra tiene como objetivo desbaratar la herejía musulmana; empero, del texto parece

desprenderse otra cosa. «Para Nicolás de Cusa, el texto sagrado de los musulmanes es un instrumento del plan divino» (227), que ha sacado a las tribus árabes del politeísmo para conducir las al monoteísmo. Y, a los sabios, aquellos que buscan la verdad y «están de acuerdo en la religión del único Dios» (231), más allá de la diversidad de ritos, los encamina al Evangelio, incluida la fe en el dogma trinitario. Esta adhesión a los misterios de la Fe evangélica es posible por lo que Sanz denomina «sobrenaturalización de la razón» en Nicolás de Cusa, que es la contracara de la «naturalización de la fe». Esta «sobrenaturalización de la razón opera como principio de universalización por elevación que, en cierta medida, hace homogéneas o al menos aproxima las diferentes creencias y principios, que son entendidas como expresiones externas – rituales- de una única fe universal subyacente a las diversas creencias» (234).

La Prof. Soto-Bruna retoma a Nicolás de Cusa, en la medida en que Giordano Bruno reinterpreta la metafísica del primero: Dios no es inaccesible a la razón humana por su trascendencia, sino por su inmanencia en el mundo por Él creado (256). El título de su trabajo es «Liberté rationnelle et autodétermination. Le binôme *vox naturae-vox Dei*: Nicolas de Cues et Giordano Bruno», y se enmarca en un proyecto de investigación actualmente en curso que lleva adelante la profesora de la Universidad de Navarra. Recuerda Soto-Bruna que, durante siglos, la idea de la naturaleza como un conjunto armónico de elementos –como unidad en la diversidad, unidad de fin en un cosmos teleológicamente ordenado- permitía comprender el paralelismo «entre la *voix ou logos* créateur de Dieu, la nature crée e l’intelligibilité harmonique de cette dernière» (237), y allí también, la voz de la ley natural. Algo comienza a cambiar con Nicolás de Cusa, cuya «mística cosmológica» se centra en la subjetividad humana (238), donde el hombre se encuentra con Dios en él: «Sois à toi même et Je serai à toi» (239). El ser sí mismo de la imagen comporta el reconocimiento del existir en dependencia y como manifestación de la visión creadora (241); pero este reconocimiento no es

impuesto al hombre: Dios le ha dado libertad, «son être-moi et son être-personne, réside précisément dans la liberté, lorsque c'est elle qui permet, si l'on peut dire, l'automouvement de l'homme vers Dieu» (245). Pero el giro decisivamente antropológico lo da Giordano Bruno, hacia una subjetividad que ya no pretende una unión con el Absoluto, sino un retorno hacia ella misma (253), llevando a sus últimas consecuencias las tesis cusianas. El tema es clásico: la presencia de Dios en el mundo. La consideración es novedosa y se basa en la convicción de que el mundo es el complemento necesario del ser divino (255). La explicación del mundo exige a Dios; pero el conocimiento de Dios también exige el del mundo, porque Él, como el artista, no puede permanecer extraño a su obra, sino que hay una suerte de relación simétrica entre los dos extremos (255). En la búsqueda de la contemplación de Dios, fin último del hombre, Bruno se encuentra con la imposibilidad de alcanzar dicho fin, haciendo vana toda actividad humana, todo esfuerzo del hombre por su propia elevación (262).

El volumen se cierra con un capítulo de síntesis magníficamente realizado por el padre Francisco Leocata, profesor emérito de la Universidad Católica Argentina y especialista en Filosofía Moderna. En esta línea, su trabajo «Naturaleza y razón en la primera modernidad» presenta una serie de comparaciones cuyo eje temático es el binomio «razón-naturaleza» y los «términos» comparados son las concepciones que de dicho eje tienen: Grocio en contraposición a Hobbes, Descartes por comparación a Locke, Leibniz como un primer momento de compaginación de tendencias contrarias, acercándose a unos o a otros, según el tema, y la Ilustración, que «heredará de todos modos esta fusión entre las dos tendencias, yendo más allá del proyecto propiamente cartesiano y más allá también de la relación entre naturaleza y razón presentada por la tradición clásico-escolástica, y por autores genéricamente denominados iusnaturalistas, como Grocio o Leibniz» (286). En el desarrollo, Leocata no dejará de mencionar a otros pensadores –Hume, Kant, Pufendorf, Rousseau y otros-, mostrando similitudes, contradicciones, reinterpretaciones, que jalonaron el camino recorrido desde que, con «Suárez se pierde,

en cierto modo, lo que es posible denominar como *carácter formativo* de la razón, o mejor dicho de la *recta razón* (...)» (268), hasta llegar a «la *razón* que calcula peligros y beneficios y que quiere superar el estado de hostilidad primitiva o bien como una consecuencia de la idea de propiedad y la necesidad de sociabilidad (...)» (289), y que no tiene el menor atisbo de un bien perfectivo o de «una ley natural moral o jurídica razonablemente estable en el sentido de la primera tradición» (291).

MARTA HANNA DE ROSA

Abogada. Doctoranda Universidad Católica Argentina. Profesora a cargo de Filosofía del Derecho, U. Católica del Uruguay

E-mail: mhanna@ucu.edu.uy

SCRIPTA MEDIAEVALIA

SCRIPTA MEDIAEVALIA

Vol. 10 – 2
2017

Publicación del Centro de Estudios Filosóficos Medievales
de la Facultad de Filosofía y Letras
de la Universidad Nacional de Cuyo

SCRIPTA MEDIAEVALIA – 2017

VOLUMEN 10/2

**CONCEPCIONES TOMASIANAS DE PERSONA,
DERECHO Y PODER**

ARTÍCULOS

La noción de persona en fray Luis de León. Una original lectura de Santo Tomás

CRISTÓBAL VARGAS BALCELLS 11

La determinación del derecho en la filosofía medieval. Antecedentes de la doctrina tomista en Alberto Magno y proyecciones en Egidio de Roma

SEBASTIÁN CONTRERAS 33

El poder humano en la interpretación de Rm 13,1 de Santo Tomás de Aquino

MARCO JONAS MIKALONIS 57

RESEÑA 85

VOLUMEN 10/2

CONCEPCIONES TOMASIANAS
DE PERSONA, DERECHO Y
PODER

ARTÍCULOS

**La noción de persona en fray Luis de León.
Una original lectura de Santo Tomás**

**The notion of person in Fray Luis de León. An original
understanding of Saint Thomas Aquinas**

CRISTÓBAL VARGAS BALCELLS

Sumario:

Introducción

1. La persona como sustancia individual de naturaleza racional
2. La individuación de la criatura espiritual
3. Modo y naturaleza de la subsistencia
4. Persona y existencia

Conclusión

Resumen: La discusión en torno al constitutivo formal de la persona es, sin duda, una de las más complejas y relevantes que se han dado a partir del pensamiento escolástico. Gran parte de los pensadores de la escuela han abordado esta capital cuestión que, a partir del meollo de la teología católica, abre surcos originales en la especulación metafísica y antropológica posterior. El presente trabajo busca abordar la cuestión de la personalidad o subsistencia en el pensamiento del gran humanista español fray Luis de León a partir de sus lecciones –hasta hace muy poco inéditas– sobre el libro primero de las Sentencias de Pedro Lombardo. Se quiere dar a conocer así más ampliamente la labor filosófica de este pensador que bebe con originalidad y rigor de las mejores fuentes del pensamiento escolástico. El estudio pormenorizado de esta cuestión nos permite ver en fray Luis un pensador profundo y riguroso, a la vez que hondamente conocedor de la filosofía antigua y

nueva, anclado, no obstante, en el deseo metódico de ilustrar y profundizar en el conocimiento de la revelación cristiana

Palabras clave: Fray Luis de León, Persona, Ser, Subsistencia, Tomás de Aquino.

Abstract: The dispute about the formal constitutive of the human person is one of the most complicated and important of the scholastic tradition. All of the greatest thinkers of this tradition have studied this capital theme which from the core of the catholic theology opens new roads on metaphysical and anthropological speculations. This paper investigate the question of personality and *subsistentia* on the great Spanish humanist fray Luis de Leon from his lessons on the first book of The Sentences of Peter Lombard, published a few years ago. In this manner the paper aims to present the philosophical work of fray Luis who drinks originally and rigorously from the best sources of the scholastic philosophy. The detailed study of this matter allow us to see in The Master Leon a deep and methodical thinker, who have a deeply knowledge of old and new philosophy with the manifest desire to illustrate and deepen the knowledge of Christian revelation.

Keywords: Being, Fray Luis de León, Person, Subsistence, Tomas Aquinas.

Introducción

En este trabajo se quiere analizar una de las grandes disquisiciones de la filosofía y teología escolástica, como lo es la cuestión de la subsistencia o personalidad, en el discurrir filosófico de uno de los más grandes pensadores y escritores del renacimiento español: fray Luis de León. Nos parece relevante este estudio para conocer una de las facetas menos estudiadas de su vasta obra.¹ No por nada nuestro autor ha sido definido por un

¹ Una amplia bibliografía –aunque no actualizada– acerca de los estudios sobre Fray Luis de León puede verse en Gonzalo Díaz, *Hombres y documentos de la filosofía española*, v 4, (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1991), 646-680.

gran conocedor de la filosofía española como un pensador ecléctico, tomando este concepto «como el producto de una conquista del pensamiento crítico, que recoge –libremente, mas sin ninguna arbitrariedad– varias actitudes mentales o ideológicas, jalonando la Historia, con el propósito de fundirlas en una unidad».² Queremos presentar en estas líneas al fray Luis escolástico, entrando de lleno en una cuestión ardua y decisiva. Lo hace, nos parece, con un evidente dominio de las fuentes y de las principales posturas cercanas y contemporáneas a su época.

Está de más subrayar la importancia que la temática de la subsistencia o personalidad ha tenido tanto para la filosofía como para la teología de matriz cristiana; en ella está una de las claves especulativas más profundas para el intento de explicación de las afirmaciones centrales de esta tradición.

El orden que seguiremos es el propuesto por fray Luis: en primer lugar se estudiará la noción misma de persona; en segundo lugar, la individuación de la sustancia espiritual, lo cual nos abrirá paso a la tercera cuestión en torno al modo y a la naturaleza de la subsistencia misma en cuanto perfección añadida a la naturaleza singular que constituye propiamente al supuesto y a la persona; por último, se presenta ya específicamente la tesis Luisiana, tributaria del pensamiento de Capreolo, según la cual, la

² Víctor García de la Concha, y Javier San José Lera, eds., *Fray Luis de león: historia, humanismo y letras* (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1996), 273-274. Álvarez Turienzo, sin embargo, critica esta clasificación en el mismo volumen recién citado: “su visión de la realidad –sostiene–, en el plano que llamaríamos filosófico, es platónica. Digo filosofía, o sea, saber integrador de los problemas y respuesta a ellos en razón de últimos principios. Cosa distinta al mero opinar sobre una u otra cuestión o todas las que puedan considerarse. Y digo que esa visión es platónica, no amalgama inespecífica de partes, sino un todo articulado, aunque laxamente, en torno a intuiciones de esa especie filosófica”. Álvarez Turienzo, Saturnino, “Fray Luis de León en el laberinto renacentista de idearios”, en Concha y Lera, *Fray Luis de león*, 57.

perfección constitutiva de la persona, no es sino el mismo acto de ser o existencia.

1. La persona como sustancia individual de naturaleza racional

Afirma fray Luis de León en primer término que el concepto de persona no se ha de tomar por una mera cualidad, no obstante la posible confusión que puede producir el origen etimológico del término. En efecto, el término latino *persona* se usó, originalmente, para referirse a la máscara usada por los actores en las representaciones teatrales; con el tiempo, sin embargo, pasó a significar la dignidad misma representada por la careta, pues, usualmente, los personajes representados tenían una preeminencia o importancia especial; para finalmente significar al subsistente racional en cuanto preeminente posesión del ser y de la existencia.³ Sin prestar demasiada atención al uso latino del término, nuestro autor asienta una primera afirmación de capital importancia «El nombre de persona, entre los filósofos y

³ Un estudio completísimo y ampliamente documentado acerca del origen del concepto de persona en José Ángel Lombo, *La persona en Tomás de Aquino. Un estudio histórico y sistemático* (Roma: Apollinare Studi, 2001). Lombo, a su vez fundamenta su investigación histórica principalmente en: Maurice Nédoncelle, “Prosopon et Persona dans l'antiquité classique. Essai de bilan linguistique”, en *Revue des sciences religieuses* 22 (1948): 277-299; Andrea Milano, *Persona in teología* (Napoli: Dehoniane, 1984); Laurent Sentis, “Penser la personne”, *Nouvelle Revue Théologique* 116 (1994): 679-700 y Carmine Buda, “Evolución del concepto de persona”, *Revista de Filosofía* 57 (1956). También puede verse el denso artículo del Cardenal Ratzinger: “Concerning the notion of person in theology”, *Communio* 17 (Fall, 1990); Enrique Martínez, “El término *prosopon* en el encuentro entre fe y razón”, *Espíritu*, 139 (2010) y “The classical notion of person in today’s philosophical debate”, *Essere e Persona*, Atti della IV Sessione Plenaria, 25-27 giugno (2004), 163-177.

teólogos, no significa la imagen que alguien presenta, sino que significa la misma realidad subsistente bajo la apariencia».⁴

No obstante el posible equívoco al que se presta el término persona por su origen etimológico, no hay ninguna duda de que para nuestro autor existe un conceso claro de que en teología y en filosofía el término persona significa la realidad misma que sostiene todo su aparecer y manifestación. No es la persona, en otras palabras, un mero papel que se representa sino el actor mismo en tanto que sustento y fundamento de aquella representación.

Asentada ya esta primera tesis fray Luis analiza toda la batería terminológica usado por Tomás de Aquino. Los distintos términos usados para significar la realidad personal se ordenarán gradualmente desde lo más general o indeterminado a lo más particular o determinado:

Naturaleza significa la esencia de la cosa y una razón específica, que por su propia índole es comunicable. Individuo, en cambio, significa la misma esencia y razón específica, pero hecha ya singular e incomunicable y como contraída a modos determinados. Supuesto, a su vez, significa la misma esencia y naturaleza, no sólo singular, sino subsistente

⁴ Santiago Orrego, trad., *Fray Luis de León, Dios y su imagen en el hombre. Lecciones inéditas sobre el libro I de las Sentencias (1570)*, (Pamplona: EUNSA, 2008), 277. Cabe destacar el ingente trabajo de traducción y divulgación de Santiago Orrego Sánchez que ha puesto al alcance del investigador verdaderos tesoros filosóficos y teológicos pertenecientes a la enseñanza oral y viva de los grandes maestros de la ciudad del Tormes. Se puede consultar del mismo autor *La actualidad del ser en la "primera escuela" de Salamanca* que, en sus textos, presenta la riqueza metafísica de autores no suficientemente investigados desde esta perspectiva como Vitoria, Domingo de Soto y Melchor Cano.

por sí misma y no en otro, mientras que persona significa la misma naturaleza y sustancia y completamente lo mismo que supuesto, salvo porque no todo supuesto se llama persona, sino sólo el supuesto de naturaleza racional.⁵

El concepto en cuestión, por tanto, expresa metafísicamente una progresiva determinación: la esencia comunicable, es decir, participable por muchos individuos particulares, es significada por el término *naturaleza*; la esencia singularizada es significada con el término *individuo*; la esencia singular subsistente, finalmente, por el de *supuesto*. El concepto de persona, sostiene fray Luis, no añade nada al supuesto, sino que es el nombre mediante el cual se designan los subsistentes de naturaleza racional. Desde esta profunda comprensión de la estructura interna del concepto nuestro autor intenta las siguientes definiciones:

Podemos definir ‘individuo’ como la naturaleza hecha singular; ‘supuesto’, como un individuo que es de naturaleza completa o que es un individuo completo y no apto para inherir en otro o ser sustentado por otro. ‘Persona’, como define Boecio en el libro *De duabus naturis contra Nestorium* (c3), es la sustancia individual de naturaleza racional o, como la define Ricardo de San Víctor en *De Trinitate* (IV c6), persona es la sustancia incommunicable de naturaleza racional; o, de modo más simple y breve, como la define Ockham *In I Sententiarum* (d23 q1 a1), persona es el supuesto intelectual.⁶

⁵ Id, p. 277.

⁶ Id, p. 279.

La individualidad, por tanto, como ya se ha comentado significa la singularización de la esencia. En otras palabras, persona no significa una naturaleza ideal o meramente veritativa sino la naturaleza particularizada. Sin embargo, esta naturaleza singularizada posee completitud o totalidad, es decir, consiste en una naturaleza singular sustancial y no meramente accidental⁷; el accidente existe por y en la sustancia, la sustancia en y por sí misma; el supuesto es, en este sentido, el sujeto último de atribución pues en él se apoya toda perfección accidental y derivada. Persona, por su parte, significa a esta sustancia individual o incomunicable, es decir, al supuesto, de una determinada naturaleza, la naturaleza racional o intelectual.

La interpretación de nuestro autor es clara y profunda; penetra en la radicalización de la singularidad y pertenencia que se nos descubre al leer con atención el pensamiento de Tomás de Aquino con respecto a esta temática. Persona significa al subsistente distinto e incomunicable en la naturaleza intelectual. En su comentario a la Suma recoge una larga criba de significaciones que desde los Padres de la Iglesia y encausada por Boecio seguirá en discusión hasta Tomás de Aquino y a partir del mismo.

2. La individuación de la criatura espiritual

Fray Luis introduce a continuación el arduo problema acerca de qué es aquello que distingue al supuesto tanto de la naturaleza, como del individuo; es decir, la cuestión acerca del constitutivo formal del supuesto y de la persona.⁸ En efecto, el supuesto y, por

⁷ Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 1, co.

⁸ Sobre esta temática pueden verse los siguientes estudios: Francisco Muñiz, “El constitutivo formal de la persona”, en *Ciencia Tomista* 70 (1956); Teófilo Urdánoz, “Santo Tomás de Aquino y la personalidad humana”, en *Ciencia Tomista* 66 (1944); Guillermo Fraile, “El constitutivo formal de la persona humana según Capreolo” en *Ciencia Tomista*, 67 (1944); Degl’innocenti, *Il problema della persona nel pensiero di S.*

tanto, la persona, no puede identificarse con la naturaleza singularizada o individualizada.⁹ Esta cuestión, ya clásica, tiene su origen especulativo en la teología de la encarnación: «es cierto por la fe que Dios asumió para sí una naturaleza humana e individual, mas no un supuesto, lo que no puede entenderse más que suponiendo que, tanto en el ángel como en el hombre, se distingue de la naturaleza y del individuo».¹⁰ La naturaleza individualizada no puede identificarse con el supuesto y, por tanto, tampoco con la persona. Persona no significa *in recto* a la naturaleza, ni siquiera a ésta individualizada.¹¹ Es sumamente interesante ver cómo la fe abre, en esta cuestión, un nuevo surco o veta en la especulación filosófica. Cabría preguntarse si se habría distinguido la persona de la pura esencia singularizada sin esta tensión teológica que obliga a trascendentalizar, es decir, a llevar más allá de una pura consideración formal, la reflexión en torno al ser personal.¹²

Nuestro autor plantea el problema en los siguientes términos: «En las criaturas espirituales, como son los ángeles, la singularidad, por la cual la naturaleza y la esencia, comunicable de otro modo, es singular e individual, no es algo distinto de la naturaleza,

Tommaso (Roma: Librería Editrice della Pontificia Università Lateranense, 1967) y Eudaldo Forment, *Ser y Persona* (Barcelona: PUB, 1982).

⁹ Fray Luis utiliza aquí individuo para referirse a la naturaleza singularizada y no para significar la unidad o indivisión en cuanto trascendental. En este último sentido persona es suprema indivisión e incomunicabilidad.

¹⁰ Orrego, *Fray Luis de León*, 281.

¹¹ Tomás de Aquino es claro en este sentido al recalcar que el nombre de persona no ha sido dado para significar al individuo por parte de la naturaleza, sino para designar propiamente a la realidad subsistente en la naturaleza intelectual. Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 30, a.4, co.

¹² Cfr. Robert Spaemann, *Personas. Acerca de la distinción entre “algo” y “alguien”* (Pamplona: Eunsa, 2000), 37-51.

porque, en las cosas que carecen de materia y no poseen una ordenación a la materia, la misma naturaleza se individúa y es singular por sí misma».¹³

La singularización de las formas simples no supone la materia signada, por lo tanto, en éstas, el individuo se identifica con la naturaleza singular al no entrar en composición estas sustancias con un principio extrínseco de individuación.

La cuestión es sumamente compleja y requiere un análisis más fino. Fray Luis hace ver que, según Tomás de Aquino, se identifican el supuesto y la naturaleza en las sustancias simples, es decir, en las sustancias no compuestas de materia y forma. Sin embargo, destaca nuestro autor, esta identificación es plausible sólo entendiéndose «por el nombre de supuesto no ciertamente al supuesto, sino al individuo».¹⁴ Es decir, la identidad no es propiamente del supuesto con la naturaleza singularizada sino del individuo. Recordemos que individuo para fray Luis es «la naturaleza hecha singular»,¹⁵ sin embargo, el supuesto «añade sobre la naturaleza individual aquello por lo que la naturaleza individua subsiste en sí y no en otro».¹⁶ El supuesto no es la pura naturaleza hecha singular, ni siquiera en aquellas sustancias en las que no es sino la naturaleza la que se singulariza al no entrar en composición con la materia signada en el individuo particular. Por ende, tanto en las naturalezas espirituales como en las corporales es necesario «que se distinga de algún modo [el supuesto] del individuo y de la naturaleza».¹⁷ Es necesario preguntarse, por tanto, por la naturaleza de aquello que precisamente distingue al supuesto del individuo o naturaleza

¹³ Orrego, *Fray Luis de León*, 279.

¹⁴ Id., p. 279.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Id., p. 281.

singularizada o, en otras palabras, aquello por lo que ésta subsiste en sí y no en otro.

3. Modo y naturaleza de la subsistencia

Antes de dar una respuesta a esta cuestión fray Luis examina las principales opiniones reduciendo a tres las ocho propuestas por Cayetano en su comentario a la Suma Teológica.

La primera sentencia es la de Enrique de Gante¹⁸ según la cual el supuesto no añadiría nada a la naturaleza salvo una diferencia de razón «pues la naturaleza significa la cosa como ‘aquello por lo que’, y el supuesto la significa como ‘lo que’». ¹⁹ No habría, pues, según esta posición, una diferencia real entre el supuesto y la naturaleza, antes bien, el supuesto sería la misma naturaleza, pero considerada *ut quod*, es decir, como aquello que subsiste por la misma virtud *-quo-* de la naturaleza.

La segunda opinión es la de Escoto según la cual el supuesto no añade nada positivo a la naturaleza sino algo puramente negativo, a saber, «la negación de una dependencia actual y la negación de una dependencia aptitudinal»²⁰ con respecto a cualquier realidad ulterior. No añade el supuesto a la naturaleza, pues, según Escoto, ninguna actualidad perfectiva en el orden del ser sino la mera exclusión de toda dependencia de una realidad –la naturaleza– ya del todo constituida y terminada. El supuesto, precisamente, significaría esta no dependencia.

¹⁸ E. de Gante, *Quodlibeta*, 90v-91v.

¹⁹ Orrego, *Fray Luis de León*, 281.

²⁰ Ibid. En efecto, dice Escoto: “Ad personalitatem requiritur ultima solitudo, sive negatio dependentiae actualis et aptitudinalis ad personam alterius naturae [...] Non sic autem ultra entitatem illam positivam singularitatis oportet ponere aliquam aliam positivam personalitatis”. (*Oxon.* 3, dist. 1, n. 17).

La tercera sentencia que nos propone fray Luis se opone a la recién expuesta: «el supuesto añade sobre la naturaleza algo real positivo»,²¹ sin embargo, los que sostienen esta tesis pueden dividirse en dos grupos: un primer grupo para el cual «aquello real positivo no es una entidad o realidad distinta realmente de la misma naturaleza, sino que es cierto modo real de ser, como el ser en sí o el ser en otro, modos por los cuales se divide el ente en sustancia y accidente»,²² es decir, lo real positivo que añade el supuesto a la naturaleza no es sino un modo de ser según el cual el ente se dispone de tal o cual manera. El ejemplo que da a continuación fray Luis es sumamente clarificador para comprender esta postura. Sostiene que, «así como, según la opinión común, la figura no se distingue de la cantidad y de la cosa configurada, sino que es cierto modo de hallarse la cantidad y la cosa configurada, así, del mismo modo, la naturaleza que a causa de este modo tiene el subsistir en sí y por sí, por el mismo hecho de que se halla de tal modo, es un supuesto, sin adición de ninguna realidad distinta».²³ Es importante este ejemplo, me parece, porque nos hace poner en duda el que en realidad se agregue algo positivo y actual como se propone en el tronco unitario de estas sentencias. Así lo hace notar nuestro autor al poner en cuestión al final de su exposición el que realmente se añada una realidad distinta. El supuesto no sería sino la misma naturaleza, de tal modo dispuesta, que implicaría la propia subsistencia y ser en sí. Esta tesis, sostiene fray Luis, ha sido mantenida por Herveo,²⁴ Soto,²⁵ Durando,²⁶ y otros «tomistas recientes», es decir, contemporáneos a nuestro autor.

²¹ Ibid.

²² Id., p. 283.

²³ Ibid.

²⁴ H. de Nedellec, *Quodlibeta*, ff. 76r-76v.

²⁵ D. de Soto, *Super octo libros Physicorum*, 33v-35r.

²⁶ Durando, *In Ptri Lombardi Sententias*, 91v-93r.

Para el segundo grupo «aquello que añade el supuesto sobre la naturaleza es algo real distinto de la misma naturaleza, como se distingue una cosa respecto de otra»,²⁷ es decir, según esta posición aquello que se agrega a la naturaleza constituyendo al supuesto tiene una perfección real y propia, distinta a la perfección intrínseca de la esencia. Esta tesis, me parece, es la única de todas las propuestas por fray Luis que lleva al supuesto y, por tanto, a la persona, más allá del ámbito de la naturaleza o perfección formal; así nuestro autor lo sugiere y hace ver. Esta tesis, plantea, es la sostenida comúnmente por los «tomistas» entre los cuales destaca a Capreolo,²⁸ al Ferrariense²⁹ y a Cayetano.³⁰ Es también, en su opinión, la posición del Aquinate y, en definitiva, aquella que le parece más verdadera o probable.

Antes de entrar al examen sobre aquello en lo que propiamente consiste esta perfección que se añade a la naturaleza para constituir el supuesto y por ende a la persona, fray Luis realiza una síntesis de las principales conclusiones alcanzadas hasta el presente punto de la investigación. Cuatro son las conclusiones propuestas por nuestro autor:

- I. La naturaleza no puede predicarse del supuesto ni el supuesto de la naturaleza; en otras palabras, no podemos decir que el hombre sea su humanidad, ni que la humanidad sea este hombre concreto. Esta imposibilidad de predicación recíproca refuta la sentencia de Enrique de Gante.
- II. El supuesto añade algo a la naturaleza «con independencia de toda operación del entendimiento».³¹ Es decir, la

²⁷ Orrego, *Fray Luis de León*, 283.

²⁸ J. Capreolo, *Defensiones Theologiae*, vol. V, pp. 86-87.

²⁹ F. Silvestre de Ferrara, *Commentaria in Summam Contra Gentiles*, In IV, cap. 39.

³⁰ T. de Vio, *Commentaria in Summam Theologiae*, In III Partem, q. 4, a. 2

³¹ Orrego, *Fray Luis de León*, 285.

distinción del supuesto y la naturaleza no es meramente de razón, sino que supone un algo real y positivo que se añade a la esencia o naturaleza. Fray Luis recurre a los principios de la fe para fundamentar esta conclusión en la medida en que el Verbo Divino «realmente asumió una naturaleza humana singular e individual, y no una personalidad humana».³²

- III. «Aquello que el supuesto añade sobre la naturaleza no es una negación ni un modo de ser, sino algo realmente distinto de la naturaleza misma».³³ Esta tesis refuta a Escoto, pues si, como él plantea, nada se añade a los principios esenciales para negar toda dependencia tanto actual como aptitudinal, toda naturaleza tendría que ser necesariamente un supuesto, lo cual, se opone, como ya se ha dicho, a la plena asunción de una naturaleza humana íntegra por la persona divina del Verbo. Luego, la independencia e inasumibilidad de cualquier naturaleza no se puede deber a la misma naturaleza en sí considerada, sino a «algo positivo sobreañadido a la naturaleza».³⁴ A este principio lo llama fray Luis *personalidad* pues es aquello que añadido a la naturaleza intelectual constituye inmediatamente al supuesto personal. En esta línea fray Luis aporta cuatro argumentos más: a. Pedro, es decir, el nombre personal de cada uno, significa precisamente a la persona, pero, en ningún caso Pedro significa una pura negación sino precisamente lo más propio, digámoslo así, de cada uno. Luego Pedro no puede significar una mera negación; b. Toda negación es formalmente nada; si el supuesto, por tanto, añade sólo una negación, la personalidad en sí misma considerada sería una pura nada, lo cual significaría que la naturaleza al estar inclinada

³² Ibid.

³³ Ibid.

³⁴ Id., p. 287.

naturalmente a la personalidad, estaría inclinada a la nada o que al decirse que el Verbo no asumió la persona, se estaría diciendo que Dios no asumió nada, todo lo cual, dice fray Luis, no tiene sentido alguno; c. El modo de una cosa no es sino una cierta afección de ella, lo cual no puede ser suplido por Dios, como sí suple la función que ejerce la personalidad en la naturaleza humana de Jesucristo, por esto, la personalidad no puede ser un mero modo de ser; d. La personalidad debe ser algo real positivo toda vez que en Dios también lo es, de otro modo la analogía sería impensable.

- IV. En la última conclusión sostiene fray Luis que la personalidad reductivamente pertenece a la categoría de la sustancia y se relaciona con la naturaleza al modo de «un término último y puro por el que la misma naturaleza es terminada completamente».³⁵ Fray Luis fundamentará esta conclusión afirmando que la personalidad es parte de la sustancia y por tanto no puede estar sino en su género, sin embargo, continúa, no es ni una diferencia específica, ni una forma de la misma pues, si así fuese, Dios no podría suplirla. La personalidad es un término y en ese sentido ejerce la función propia de la persona que es terminar, acabar, culminar a aquella naturaleza en la que se expresa y que está como dispuesta para ser por ella terminada y recibir de ella su último complemento. Este término puro, por tanto, no es causa material, ni final, ni eficiente en la medida en que terminar no es hacer; tampoco es causa formal, pues Dios no podría suplir su función constituyéndose en la forma de un ser finito. Puede, sin embargo, afirma, «reducirse de algún modo a la causa formal, a la manera en que, como el punto se comporta con respecto a la línea, así se comporta la personalidad con respecto a la naturaleza»,³⁶ es decir, no componiéndose con

³⁵ Ibid.

³⁶ Id., p. 289.

ella, no siendo una parte de la naturaleza, pero completándola y por decirlo así, consumándola.

La cuestión es compleja. Fray Luis comprende que la persona está más allá de la perfección esencial propia de la naturaleza, pero no es fácil saber dónde situarla terminológica y conceptualmente si nos alejamos de la orilla de la predicación formal. Vemos en nuestro autor una lucha y una tensión titánica, semejante, por cierto, a la rendida por sus contemporáneos por conceptualizar una realidad que se empuja por sobre toda perfección predicamental y demanda aquel *duc in altum* que supone la elevación de la noción de persona al ámbito trascendental, es decir, el pensarla en el orden del acto de ser.

4. Persona y existencia

Fray Luis entrará de lleno a esta cuestión al preguntarse explícitamente «si aquella realidad positiva que llamamos personalidad es lo mismo que la existencia de la cosa o algo distinto de la existencia».³⁷ Hace ver que en este punto los tomistas difieren entre sí siendo las dos principales posiciones la de Cayetano por un lado y, por otro, la de Capreolo.

Cayetano postula que aquel algo positivo que añade persona a naturaleza no se identifica con la existencia, antes bien, sería por la misma personalidad que constituye a la naturaleza en supuesto por lo que ésta se haría apta para recibir la existencia.³⁸ Cayetano

³⁷ Ibid.

³⁸ Afirma Cayetano comentando al Aquinate (*In III Partem*, q. 4, a. 2): “Oportet dicere quod aliqua reales differentia sit inter hanc humanitatem et hunc hominem, ita quod aliquid reale includat hic homo quod non includat haec humanitas [...] Ergo personalitas huius hominis addit aliquam realitatem intrinsece constitutivam personae humanae, supra hanc humanitatem... Est autem huiusmodi realitas in genere substantiae reductere, sicut reliquae rationes constitutivae substantiarum, ut rationale et huius modi, quamvis non sit differentia proprie loquendo, sed

se queda, en última instancia, en la orilla de la perfección formal y termina por reducir, nos parece, la perfección personal a una perfección de la esencia por más que el ejemplo de la línea intente distinguirlas.

Capreolo³⁹ por su parte sostiene que la «personalidad no es otra cosa que el acto de ser o existencia de la cosa en sí mismo».⁴⁰

est terminus ultimus, ac ut sic purus, naturae substantiae”. Este algo real que distingue a la persona de la humanidad entraría en el género de la sustancia como las demás notas constitutivas de la esencia, pero no sería propiamente hablando una diferencia, sino como un término puro y último que completa la naturaleza. Esta tesis de Cayetano, conocida como teoría del modo sustancial, ha tenido una gran influencia en buena parte del tomismo antiguo y reciente. Según Cayetano la naturaleza sola no sería capaz de recibir el ser, por lo que introduce un elemento intermedio que, terminándola, la haga susceptible de recibirlo. Esta suerte de habilitación en orden al ser es lo que Cayetano entiende por subsistencia. En nuestra opinión, este elemento es innecesario, y esto hace que sea tan difícil darle una clara categorización.

³⁹ Es conocida la distinción de Capreolo –destacada por Billot– entre persona tomada formalmente y persona tomada denominativamente: “Dico ergo quod, quia ex natura individua et ex esse non resultat aliquod tertium vere unum, ideo aggregatum illud non proprie dicitur persona; nisi forte distinguamus sicut de albo, quod album est duplex scilicet denominativum et formale. Illa etiam persona vel suppositum potest dici dupliciter: primo modo denominative, et sic suppositum dicitur illud individuum quod per se subsistit; secundo modo formale, et sic suppositum dicitur illud compositum ex tali individuo et sua per se subsistentia”. (*Defensiones Theologiae Divi Thomae Aquinatis*, vol. V, p. 110b) Formalmente el supuesto y la persona incluyen el ser, así como “lo blanco”, formalmente, incluye aquello que posee la blancura y la blancura poseída. Lo que hay que entender es que de esta unión no se forma una especie de tercera naturaleza o esencia en términos categoriales, sino el ente propiamente hablando, el existente, el que participa –tomando esta palabra con toda su fuerza significativa– del ser: “Dico quod essentia, in quantum alia ab esse, quamdiu est sub esse, non seipsa formaliter est ens nec aliquid, sed tamen denominative et

Fray Luis afirma que esta tesis es, a su juicio, la postura de santo Tomás. No deja de ser extraño que nuestro autor afirme con tanta soltura y desplante la identidad del acto de ser con la personalidad luego de haber seguido tan de cerca a Cayetano en su explicación de la personalidad en tanto que término último y puro de la naturaleza. Esto es un nuevo testimonio de la dificultad de la cuestión y de la originalidad y rigor del pensamiento de nuestro autor.

Fray Luis fundamenta este importante aserto afirmando que la persona no es sino la naturaleza singular subsistente o existente en sí, por lo que ser persona no es otra cosa que existir en sí y la personalidad, por tanto, no es sino la misma existencia en sí o acto de ser.

Ahora bien, cabe una nueva distinción en la cual discrepan nuevamente Cayetano y Capreolo. ¿La personalidad es algo extrínseco o intrínseco al supuesto? Capreolo sostiene que es algo extrínseco puesto que la personalidad, al identificarse con el acto de ser de la cosa necesariamente está fuera de su esencia o naturaleza. Cayetano sostiene, al contrario, que la personalidad es algo intrínseco. Es importante subrayar un posible equívoco: fray Luis plantea la cuestión al comienzo en términos de ser extrínseca o intrínseca la personalidad con respecto al supuesto. Sin embargo, al exponer la postura de Capreolo afirma que para este autor la personalidad es extrínseca con respecto a la naturaleza o esencia y que Cayetano plantearía la tesis opuesta. Es importante destacar estas cuestiones para no confundir formalidades diversas.

subiective est ens et aliquid, sicut lignum quamdiu stat sub albedine, si quaretur an in quantum aliud ab albedine sit album, dicitur quod sic denominative, sed non formaliter e intrinsece ; sed album formaliter et intrinsece est compositum ex ligno et albedine. Similiter, existens formaliter et intrinsece est compositum ex esse et essentia”. (Ibid.) La persona, en otras palabras, está en el orden del ser: es su participación más cimera.

⁴⁰ Orrego, *Fray Luis de León*, 289.

Fray Luis responderá a esta cuestión con la siguiente conclusión: «la personalidad no es intrínseca a la naturaleza ni a la persona hablando absolutamente, pero es intrínseca a la persona en cuanto persona».⁴¹ Vale la pena hilvanar esta tesis con detenimiento pues son muchas las cuestiones en ella implicadas:

- I. La personalidad, como ya se ha comentado, no puede ser intrínseca a la naturaleza pues si lo fuera se seguiría la existencia necesaria de toda naturaleza, es decir, la identificación formal de toda entidad con el ser divino y subsistente.
- II. Tampoco es intrínseca en sentido absoluto a la persona pues la consideración absoluta de una persona apunta a la consideración formal de la misma; de este modo, por ejemplo, cuando preguntamos en sentido absoluto qué es Pedro, no obstante Pedro designe a la persona, respondemos que, en sentido absoluto Pedro es sólo su humanidad. No estamos yendo, por tanto, desde esta consideración absoluta de la persona más allá del plano esencial, por lo que, la misma objeción que se hacía sobre el carácter intrínseco de la personalidad con respecto a la naturaleza, se debe hacer al referirnos a la persona en términos absolutos.
- III. Es, sin embargo, intrínseca la personalidad a la persona tomada formalmente, es decir, en cuanto persona. La consideración de la persona en cuanto persona trasciende, por tanto, la mera consideración esencial o absoluta a la que nos hemos referido, viendo en ella un compuesto de la esencia y de aquella «entidad que es la personalidad»;⁴² es decir, de la naturaleza y de aquella perfección real y positiva que no es sino el acto de ser o

⁴¹ Id., p. 291.

⁴² Ibid.

la existencia en cuanto última actualidad y complemento de la entidad finita. Desde esta perspectiva, y sólo desde esta perspectiva, hay que entender la índole intrínseca de la personalidad con respecto al supuesto o persona. Y desde esta perspectiva cobra, también, un sentido plausible el ejemplo del punto y de la línea, no obstante, siga teniendo las obvias falencias que todo ejemplo suele tener: «En efecto, así como el punto no es algo intrínseco a la línea, si se la considera absolutamente, sino algo extrínseco, pues la línea no se compone de los puntos; en cambio, si consideramos la línea en cuanto determinada y acabada por los puntos, en cuanto tal, los puntos son intrínsecos, y lo mismo debe decirse sobre la personalidad».⁴³ Es decir, la personalidad no es una parte constitutiva de la esencia pues está más allá de la esencia; la misma persona, por tanto, está más allá de la esencia en cuanto actuada y perfeccionada, ultimada si se quiere, por el ser.

Surge, en definitiva, una última cuestión acerca de la causa eficiente de la personalidad, es decir, si ésta es producida «por la misma naturaleza y por sus principios esenciales o no».⁴⁴ Con todo lo que se ha dicho la respuesta a esta pregunta debiese ser clara. En efecto, si la personalidad está más allá de los principios de la esencia, ésta no podrá producirla; al contrario, nada podrá brotar de la esencia sino en cuanto subsistente y es precisamente la personalidad su principio de subsistencia: «el sujeto –dice fray Luis– antes de hacer brotar el accidente propio desde sí mismo, subsiste; pero la naturaleza o esencia, antes de que advenga la personalidad, no se concibe que subsista. Luego a partir de ella, propiamente y en cuanto tal, no puede brotar nada».⁴⁵ La personalidad por tanto no es producida por los principios de la

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Ibid.

naturaleza sino por el que la genera. Esta generación no se da, sin embargo, según fray Luis, «sin ayuda de la naturaleza».⁴⁶ En efecto, según nuestro autor, «el generante no sólo produce la personalidad en la naturaleza, sino desde la naturaleza y en la naturaleza, y porque según el tipo de naturaleza y esencia varía la personalidad y la subsistencia de cada cosa».⁴⁷ Esta tesis es, sin duda, sumamente sugerente y de no fácil interpretación. Se puede entrever en ella la analogía metafísica de la personalidad y de la subsistencia; no es, en efecto, lo mismo, el subsistente distinto en la naturaleza humana que en la divina si nos adentramos en la densa especulación trinitaria de la que fray Luis, por cierto, se hace partícipe. En otras palabras, el subsistente distinto subsistirá distintamente según la perfección intrínseca de su inteligir y de su existir en sí.

Ahora bien ¿cuál es la causalidad que la personalidad ejerce sobre la naturaleza? Es triple: la personalidad concurre en la conservación de la naturaleza al modo de causa eficiente; la personalidad termina a la naturaleza; la personalidad es recibida por la naturaleza que se comporta con respecto a ella como sujeto, siendo pues la personalidad el acto de la naturaleza. La triple causalidad apunta a una fundamentación radical de la personalidad con respecto a la naturaleza o esencia en una estructura acto potencial clara en la que ésta se comporta al modo de sujeto receptivo de perfección y aquélla como principio perfectivo, actual y determinante. Esta estructura, sin embargo, sostiene fray Luis, «no pertenece propiamente a la índole de la personalidad, sino que le corresponde a las personalidades creadas a causa de su imperfección, a saber, porque son entes creados dependientes de otro».⁴⁸ Por tanto, una personalidad increada y perfecta excluye de suyo toda potencialidad y

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ Id., p. 293.

⁴⁸ Ibid.

dependencia siendo, por así decirlo, subsistencia infinita y absoluto ser.

Conclusión

El análisis de la cuestión de la persona y de la personalidad en la obra de fray Luis nos permite ver en él un pensador profundo y reflexivo. Su tratamiento primero de la noción de persona nos descubre una interesante interpretación de este concepto en cuanto triple penetración en la singularidad o determinación: la persona no es mera naturaleza, sino naturaleza singularizada; sin embargo, esta singularización de la naturaleza se extrema al ser una singularización sustancial, es decir, no dependiente de otro en su existir.

La originalidad de Fray Luis está en su tomar posición en una cuestión ampliamente debatida dentro de la misma escuela tomista. Al explicar e interpretar el pensamiento del Aquinate, Fray Luis necesariamente subraya aspectos, sintetiza y estructura el planteamiento tomista acerca de la personalidad, a la vez que brinda nuevas argumentaciones en la que se destacan dimensiones no del todo explícitas en Tomás de Aquino.

Su sugerente interpretación –deudora de Capreolo– que asocia audazmente el ser a la persona y la persona al ser, contrariando de este modo una tendencia que reducía a la persona a mero contenido formal, ha sido ampliamente recogida y revitalizada en los albores del nuevo milenio como lo hace notar, entre otros, Cornelio Fabro al sostener que:

Otra posición más antigua se atribuye a Capreolo y enseña que la subsistencia en las cosas creadas no se distingue totalmente del *esse* o *actus essendi*, sino que por él es constituida *primo et principaliter seu actualiter*. Pues la substancia subsiste por su *esse* sustancial y por él subsiste todo lo que le sobreviene a

la substancia y que la completa o determina ulteriormente. Esta opinión va ganando terreno hoy día y la hacemos nuestra porque pensamos que es un corolario de la distinción entre esencia y *esse*. El mismo Cayetano la siguió en la *Ira. Parte*. Hay que notar que en esta opinión *esse* o *actus essendi* debe ser tomado estrictamente en su significado ontológico, en cuanto que es acto último de todas las cosas que de alguna manera son.⁴⁹

En este sentido fray Luis conecta con una larga y persistente tradición según la cual el ser es la perfección de todas las perfecciones y la fuente y la raíz más profunda del ser increado y del ente finito.

Cristóbal Vargas Balcells es Doctor en Filosofía y profesor de filosofía en la Facultad de Ciencias Religiosas y Filosofía de la Universidad Católica de Temuco, Chile.

E-mail: cristobal.vargas@uct.cl

Recibido: 5 de junio de 2017.

Aceptado para publicación: 24 de julio de 2017.

⁴⁹ Cornelio Fabro, *Curso de Metafísica* (Buenos Aires: Ed. Fac. de Teología de la UCA y Librería del I.C.R.S., 1968), 145.

**La determinación del derecho en la filosofía medieval.
Antecedentes de la doctrina tomista en Alberto Magno y
proyecciones en Egidio de Roma**

**The Determination of Law in Medieval Philosophy.
Antecedents of the Thomist doctrine in Albert the Great
and projections in Giles of Rome**

SEBASTIÁN CONTRERAS

Sumario:

1. Planteamiento
2. La determinación del derecho en Alberto Magno
3. Egidio Romano y la determinación
4. Conclusiones

Resumen: Tomás de Aquino entiende la determinación como el modo en que la ley positiva se deriva de la ley natural. Esta derivación no es deductiva ni científica. Es, por decirlo de un modo, *artística*. Si bien santo Tomás es quien elabora una teoría general sobre la determinación, esa forma de derivación ya había sido planteada por Alberto Magno. En este trabajo se examinará la explicación albertina de la determinación, así como la manera en que Egidio de Roma desarrolla la doctrina de santo Tomás.

Palabras clave: *determinatio, derivatio per modum determinationis*, Tomás de Aquino, Alberto Magno, Egidio de Roma.

Abstract: Aquinas understands determination as the way in which positive law derives from natural law. This derivation isn't deductive nor scientific. It's, so to speak, *artistic*. Although Aquinas is the philosopher who elaborates a general theory of determination, that form of derivation had already been exposed by Albert the Great. In this paper we will make an account of the Albertine explanation of determination,

as well as the way in which Giles of Rome develops the doctrine of Aquinas.

Keywords: *determinatio, derivatio per modum determinationis*, Aquinas, Albert the Great, Giles of Rome.

1. Planteamiento

Se suele decir que la doctrina de la determinación del derecho natural comienza con Tomás de Aquino. De alguna forma eso es verdad. Santo Tomás elabora las bases de una teoría general acerca de la derivación de la ley positiva desde la ley natural, retomando la antigua idea de los juristas romanos de que ciertos actos y negocios jurídicos se hacen obligatorios por el solo imperio de la ley. En este sentido, Tomás expone que la ley positiva, que es siempre cambiante, surge como una especificación de la ley natural según el modo en que el artista produce una obra particular.¹ Esta derivación no es deductiva ni es unívoca. Tampoco es necesaria o universal. Es distinta en los distintos lugares y depende de la opinión, esto es, de lo que a los hombres parece razonable.

La determinación depende de la utilidad.² Depende también del lugar y del tiempo en que se realiza,³ de la diversidad cultural y política,⁴ de la variedad de los asuntos humanos,⁵ y hasta de la

¹ Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I-II, q. 95, a. 2, sol. *Opera omnia*, según la edición electrónica de Enrique Alarcón: *Corpus thomisticum, recognovit ac instruxit Enrique Alarcón automato electrónico, Pampilonae ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes A. D. MMV*, in <http://www.corpus-thomisticum.org/iopera.html>.

² Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I-II, q. 95, a. 3, sol.

³ Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I-II, q. 95, a. 3, sol.

⁴ Tomás de Aquino, *Sententia libri Ethicorum*, l. V, lect. 12, n. 15.

⁵ Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I-II, q. 95, a. 2, ad 3.

capacidad de los sujetos que reciben la ley.⁶ En opinión de Tomás, esa variedad es un reflejo de la mutabilidad de la naturaleza humana,⁷ la cual, no obstante ser mutable, es principio de rectitud de la actividad legisladora. Por otro lado, la determinación es una aplicación del principio *ars imitatur naturam*: la ley positiva traslada el orden de la naturaleza a una sociedad particular.

En la determinación casi todo es elección libre. El legislador no está obligado a decidir en un sentido o en otro. Por eso dice Tomás que las normas de la ley positiva no implican un concepto absoluto de cosa debida o indebida,⁸ ya que «antes de la institución de la ley, en nada difería hacer esto o aquello».⁹ En su conjunto esas normas dan origen a lo justo contingente, a aquello que la voluntad, a través del acuerdo, y solo por el acuerdo, impone como obligatorio.¹⁰

La determinación es construcción.¹¹ Tomás de Aquino la identifica como una clase de *adinventio*,¹² como un *aedificatum*.¹³ En principio, no hay razones morales para establecer una norma positiva en vez de otra. Esas razones se crean junto con la ley positiva: solo cuando se dicta la norma positiva surge la obligación moral de actuar de una cierta manera (por lo que se

⁶ Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I-II, q. 95, a. 3, sol.

⁷ Tomás de Aquino, *De malo*, q. 2, a. 4.

⁸ Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I-II, q. 104, a. 1, sol.

⁹ Tomás de Aquino, *Sententia libri Ethicorum*, l. V, lect. 12, n. 5.

¹⁰ Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, II-II, q. 57, a. 2, ad 2.

¹¹ Tomás de Aquino, *In Analytica posteriora*, l. I, lect. 41, n. 7.

¹² Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I-II, q. 91, a. 3, sol.

¹³ Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I-II, q. 90, a. 1, ad 2.

dice que la determinación es una *constructio* en el sentido fuerte de la palabra).¹⁴

Los distintos elementos de la explicación tomista de la determinación tienen una base en las exposiciones de Aristóteles, Cicerón, san Agustín, etc. En este trabajo se intentará mostrar que Alberto Magno, profesor de Tomás de Aquino, anticipa la derivación por determinación y que Egidio Romano, discípulo de santo Tomás, convierte la teoría de la determinación en una doctrina sobre la sujeción del poder político al poder espiritual. Con Egidio la *via determinationis* seguirá otro camino. Recién con la Escolástica tardomedieval y española se volverá a plantear la pregunta por el modo en que la ley positiva se deriva de la ley natural.

2. La determinación del derecho en Alberto Magno

A partir de la afirmación aristotélica de que hay ciertos actos que nunca es lícito intentar,¹⁵ Alberto presenta su teoría de la determinación como un comentario a la doctrina clásica de lo justo por convención. La idea de Alberto es que algunas decisiones del legislador no se derivan de la ley natural de manera directa, según lo que santo Tomás llama derivación por conclusión, sino como especificaciones de la ley natural en un tiempo y lugar determinados. Se trata de la *derivatio particulariter*,¹⁶ que anticipa la *derivatio per modum determinationis* de Tomás de Aquino.

¹⁴ Louis Lachance, *L'humanisme politique de saint Thomas d'Aquin. Individu & État* (Roosdaal: Quentin Moreau, 2014), 358.

¹⁵ Alberto Magno, *Super ethica (Opera omnia*, ed. Kübel, Münster: Aschendorff, 1968-1972, v. XIV/1), l. II, lect. 7, 123-131.

¹⁶ Alberto Magno, *De bono (Opera omnia*, ed. Kühle, Coloniae: Aschendorff, 1951, v. XXVIII), t. V, q. 1, a. 3, 274.

Sin introducir un principio general sobre el desarrollo de la filosofía en el siglo XIII, no hay duda de que, al menos en estas materias, santo Tomás ha sido fuertemente influido por el que fuera su profesor por varios años y uno de los primeros autores medievales en presentar, con fundamentos teológicos, una teoría de la ciudad y de la vida común.¹⁷ Sin embargo, no hay que pensar que la importancia de Alberto se reduce al hecho de haber sido maestro de Tomás. San Alberto es el actor principal de la aculturación filosófica del Occidente latino en el siglo XIII.¹⁸ Su nombre es signo de grandeza de espíritu y de originalidad.¹⁹ Su actitud abierta e imparcial le permitió un constructivo encuentro con tradiciones de pensamiento diversas;²⁰ y su temperamento de erudito le permitió convertirse en todo cuanto se podía ser en ese tiempo: teólogo, filósofo, fisiólogo, matemático, polemista, etc.²¹

Aunque el contexto en que Alberto Magno expone sus ideas sobre la determinación es el comentario a la obra de Aristóteles, es importante señalar que nunca pierde independencia de criterio. Así, aunque le interesa dar cuenta de lo que han dicho los autores que lo precedieron, siempre pondera sus opiniones con libertad y las valora críticamente. Por lo mismo, en relación con la ley natural, Alberto tiene ideas propias. Si bien asume una larga

¹⁷ Henryk Anzulewicz, “Die Stadt und Albertus Magnus,” *Wort und Antwort* 53 (2012): 156.

¹⁸ Alain de Libera, *La philosophie médiévale* (Paris: PUF, 2014), 397. Sin embargo, el propio de Libera escribe en otro lugar que san Alberto es «poco original [...] Pródigo en análisis cuando se le pide síntesis. Inútil e incierto cuando se le pide una respuesta clara». Alain de Libera, *Albert le Grand et la philosophie* (Paris: Vrin, 1990), 7.

¹⁹ Henryk Anzulewicz, “Albertus Magnus – Der Denker des Ganzen,” *Wort und Antwort* 41 (2000): 148.

²⁰ Henryk Anzulewicz, “Zur Hermeneutik der neueren Albertus Magnus-Forschung,” *Acta mediaevalia* 25 (2013): 26.

²¹ Guillermo Fraile, *Historia de la filosofía* (Madrid: BAC, 2015, v. II/2), 234-235.

tradición de pensamiento, que se remonta hasta Platón y los presocráticos, cuando le parece acertado presenta su propia lectura de la justicia natural y las normas morales universales. Baste un ejemplo: por lo general, los filósofos pre-albertinos no distinguen entre *ius* y *lex*. Alberto, al contrario, propone tratarlos en forma diferenciada: una cosa es el derecho, y otra la ley.²²

Además, para Alberto el quehacer filosófico no consiste en un simple recuento doxográfico.²³ Aunque se sirve de todas las corrientes filosóficas —cristianismo, aristotelismo, platonismo, filosofía árabe, etc.—, las opiniones de los antiguos son para él un punto de partida, nada más. Por esta causa, se les puede corregir y hasta abandonar. Su independencia de criterio lo lleva a afirmar que incluso Aristóteles, a quien llama *archidoctorem philosophiae*,²⁴ puede estar equivocado.²⁵ Así, a propósito de la doctrina aristotélica de la generación, escribe: «tanto en este libro como en los otros seguiremos a Aristóteles, pero no dejaremos de añadir lo que, siendo de otros o de nosotros mismos, sea útil».²⁶

Conectando con la tesis estoica de la racionalidad del mundo, que concibe la naturaleza como un principio de orden, Alberto Magno define el derecho natural como un derecho de la razón,²⁷ y, en

²² Stanley Cunningham, *Reclaiming Moral Agency. The Moral Philosophy of Albert the Great* (Washington: The Catholic University of America Press, 2008), 216.

²³ Giovanni Santinello, “Storia della filosofia e storia dei filosofi: il commento di Alberto al libro I della *Metafisica*,” *Medioevo* 16 (1990): 66.

²⁴ Alberto Magno, *De causis et proprietatibus elementorum* (*Opera omnia*, ed. Borgnet, Paris: Vivès, 1890, v. IX), l. I, t. 1, c. 1, 585.

²⁵ Alberto Magno, *Physica* (*Opera omnia*, ed. Borgnet, Paris: Vivès, 1890, v. III), l. VIII, t. 1, c. 14, 553.

²⁶ Alberto Magno, *De generatione et corruptione* (*Opera omnia*, ed. Borgnet, Paris: Vivès, 1890, v. IV), l. I, t. 1, c. 1, 347.

²⁷ «Así, —escribe Alberto— que el derecho natural es el derecho u obligación de la razón, porque la naturaleza es razón»

particular, como «aquello que es justo por su propia substancia»,²⁸ o sea, como «aquello que por su propia substancia posee fuerza y equidad». ²⁹ Como derecho de la razón, «hablamos de lo que es justo a partir de la naturaleza específica del hombre»,³⁰ porque la naturaleza específica del hombre es la razón. Se trata de cierta equidad que la inteligencia dicta a cada uno,³¹ que «siempre y respecto de todos tiene la misma fuerza»,³² y «que es aceptada y admitida por todos los hombres, en todos los lugares». ³³ En este contexto, Alberto señala que la razón se comporta como un tribunal en el que están impresos los principios generales de la justicia,³⁴ las «cosas universales del derecho» que rigen nuestra conducta y que la naturaleza ha impuesto así sin más.³⁵

En algunos lugares Alberto Magno trata el derecho natural como un derecho innato, por lo menos en sus principios más universales. Dice, así, que el hombre posee ciertos principios innatos, «como [...] que no hay que robar, que no hay que injuriar a nadie, que yo no haga lo que no quiero que otro me haga, etc.»,³⁶ añadiendo en otro pasaje los preceptos sobre el homicidio y el respeto a los padres.³⁷ Aquí hay una diferencia importante

(Alberto Magno, *De bono*, t. V, q. 1, a. 2, 270).

²⁸ Alberto Magno, *Super ethica*, l. V, lect. 11, 356.

²⁹ Alberto Magno, *Super ethica*, l. V, lect. 11, 357-358.

³⁰ Alberto Magno, *Super ethica*, l. V, lect. 11, 357.

³¹ Alberto Magno, *Ethica (Opera omnia*, ed. Borgnet, Paris: Vivès, 1891, v. VII), l. V, t. 3, c. 3, 367.

³² Alberto Magno, *Super ethica*, l. V, lect. 11, 361.

³³ Alberto Magno, *Ethica*, l. V, t. 3, c. 3, 367.

³⁴ Alberto Magno, *De anima* (Pamplona: Eunsa, 2012), l. III, t. 4, c. 6, 490.

³⁵ Alberto Magno, *De bono*, t. V, q. 1, a. 1, 263.

³⁶ Alberto Magno, *De anima*, l. III, t. 4, c. 10, 499.

³⁷ Alberto Magno, *De anima*, l. III, t. 4, c. 6, 490.

entre Alberto y Tomás, no por el carácter innato de los principios primarios de la ley natural, que no es así, sino por la afirmación de una máxima evidencia respecto de las normas morales que se refieren al homicidio o al respeto de los padres, principios que Tomás de Aquino identifica como preceptos derivados y, por lo mismo, de conocimiento discursivo, no inmediato o natural.³⁸

El carácter natural de algunos principios del intelecto es un tema importante en la propuesta de Alberto. En la tesis de este autor, la naturaleza ha impreso en el hombre ciertos contenidos mentales que se conocen sin investigación.³⁹ Son los primeros principios o primeros axiomas de la demostración:

adquirimos los objetos entendidos de la especulación de dos maneras. Algunos ocurren naturalmente en nosotros de manera que no los aprehendemos por medio de algo o por medio de un maestro, ni llegamos a ellos por medio de la investigación. Así son los ‘primeros axiomas de la demostración’, que son primeros y verdaderos. Anterior a ellos no hay nada en absoluto que no conozcamos por medio de los sentidos, a no ser que conozcamos por medio de los términos. Sin embargo, el conocimiento de los términos solamente lleva a un conocimiento accidental de los principios.⁴⁰

³⁸ Salvo en el texto de *STh* II-II, q. 122, a. 1, donde Tomás escribe que las normas del Decálogo pertenecen al grupo de los principios evidentes de la ley natural.

³⁹ Henryk Anzulewicz, “Vermögenspsychologische Grundlagen kognitiver Leistung des Intellektes nach Albertus Magnus,” *Acta mediaevalia* 22 (2009): 108.

⁴⁰ Alberto Magno, *De anima*, l. III, t. 3, c. 11, 464-465.

Tal es la explicación que hace Alberto en el libro III de *De anima*, donde afirma que la inteligencia «contiene en sí los principios más comunes».⁴¹ Esta argumentación está realmente muy cerca de una lectura innatista de los primeros principios de la razón natural, muy frecuente entre los autores pre-albertinos.⁴² Esa puede ser la razón por la que algún estudioso de la filosofía política haya planteado que Alberto Magno, como Tomás de Aquino, concibe la existencia de principios innatos como un aspecto clave de la teoría de la ley natural.⁴³ En efecto, Alberto cree que en el hombre existe cierta presencia incoativa de las formas en el entendimiento, del mismo modo que está incoado todo acto en su potencia.⁴⁴ Sin embargo, el posible innatismo de los principios morales no es una hipótesis general de la filosofía de san Alberto. Para este autor, como para Aristóteles, el conocimiento intelectual comienza por los sentidos, por lo que resulta imposible que el alma humana tenga algunos contenidos mentales antes de la sensación. De acuerdo con esto, cuando Alberto Magno enseña que preexiste en nosotros un conocimiento

⁴¹ Alberto Magno, *De anima*, l. III, t. 2, c. 16, 426.

⁴² Stanley Cunningham, “Albertus Magnus on Natural Law,” *Journal of the History of Ideas* 4 (1967): 488.

⁴³ José Ricardo Pierpauli, “*Ordo naturae, ordo politicus et ordo iuridicus* en las filosofías políticas de John Locke y de Tomás de Aquino,” *Ágora filosófica* 2 (2011): 150.

⁴⁴ David Torrijos-Castrillejo, “La metafísica de Platón, según san Alberto Magno,” en *En torno a Platón*, ed. Óscar Mauricio Donato (Bogotá: Publicaciones de la Universidad libre de Colombia, 2015), 37. A este respecto, escribe Anzulewicz: “de acuerdo con la doctrina platónica y neoplatónica que, a través de Pseudo-Dionisio, pasa a formar parte del cristianismo y se transmite a la escolástica, san Alberto acepta que el intelecto, que es semejante a Dios, está colmado de representaciones de las ideas divinas y de las causas naturales de las cosas, que permiten al hombre alcanzar un conocimiento intuitivo de la verdad de las cosas”. Henryk Anzulewicz, “Albertus Magnus als Vermittler zwischen Aristoteles und Platon,” *Acta mediaevalia* 18 (2005): 76.

de aquellas cosas que persigue el intelecto,⁴⁵ esa incoación debe entenderse como referida a la luz del intelecto agente, que sí es innata, y que es una participación del intelecto divino en nuestra razón. En caso contrario, la hipótesis albertina de que «el fantasma mueve al intelecto» no tendría sentido.⁴⁶ Lo mismo habría que decir de «toda nuestra ciencia se origina en los objetos sensibles»,⁴⁷ de «nuestro conocimiento es sobre las cosas sensibles»,⁴⁸ o de «el alma racional de ninguna manera *entiende algo sin los fantasmas*»,⁴⁹ afirmaciones en que Alberto defiende el carácter no innato del conocimiento humano, que siempre comienza con la sensación.⁵⁰

También en *Metaphysica* defiende el origen sensible del conocimiento. A propósito del deseo de saber, san Alberto expone que

el intelecto humano, por ser el intelecto del alma racional, se colma de imágenes. De alguna manera, padece y se altera por los sentidos, ya que está unido a la imaginación y a la percepción. Su acción se inicia en la luz intelectual, que está mezclada con la sombra de la sensación [...] Pasa de una aprehensión oscura a una visión pura, y de ahí a la luz suprema [...] en la que

⁴⁵ Alberto Magno, *Metaphysica (Opera omnia)*, ed. Geyer, Münster: Aschendorff, v. XVI/1), l. I, t. 1, c. 8, 12.

⁴⁶ Alberto Magno, *De anima*, l. III, t. 2, c. 6, 394.

⁴⁷ Alberto Magno, *De anima*, l. III, t. 2, c. 19, 437.

⁴⁸ Alberto Magno, *Super Dionysii epistulas* (Santiago de Chile: Anales de la Facultad de Teología UC, 2013), ep. I, 1.

⁴⁹ Alberto Magno, *De anima*, l. III, t. 3, c. 3, 446.

⁵⁰ Alberto Magno, *Analytica posteriora (Opera omnia)*, ed. Borgnet, París: Vivès, 1890, v. II), l. II, t. 5, c. 1, 228-231.

termina el deseo natural de saber que tienen todos los hombres.⁵¹

San Alberto, como su discípulo santo Tomás, explica el problema de la determinación a partir del principio *ars imitatur naturam*. El arte, escribe, es «como cierta ciencia práctica»,⁵² una forma de excelencia en las producciones seguida de razón verdadera.⁵³ El arte, al igual que la política y la legislación, se ordena a la utilidad de la vida,⁵⁴ y mira a la naturaleza como criterio rector. La razón es que mientras que la naturaleza consigue sus fines con precisión, el arte lo hace por medio de conjeturas.⁵⁵ Por esto mismo, la naturaleza tiene primacía sobre el arte, porque, a diferencia de aquél, consigue sus objetivos con certeza y seguridad.⁵⁶ De ahí que el político y la autoridad deban tomarla como guía.

Las normas de justicia legal deben extender y, en la medida de lo posible, reproducir el orden natural. De esta manera, la actividad política y legislativa impone a la autoridad un deber de interpretación de las normas naturales, las cuales sirven como causa ejemplar del derecho positivo. Eso explica que Alberto haya postulado que las leyes positivas —o determinaciones del derecho natural— mantienen algo de la naturaleza.⁵⁷ Ahora bien, la función legislativa supone, en palabras de Alberto Magno,

⁵¹ Alberto Magno, *Metaphysica*, l. II, c. 2, 93.

⁵² Alberto Magno, *Metaphysica*, l. I, t. 1, c. 9, 13.

⁵³ Alberto Magno, *Ethica*, l. VI, t. 2, c. 5, 414-415.

⁵⁴ Alberto Magno, *Metaphysica*, l. I, t. 1, c. 10, 15.

⁵⁵ Alberto Magno, *Politicorum (Opera omnia)*, ed. Borgnet, Paris: Vivès, 1891, v. VIII), l. I, c. 1, 9.

⁵⁶ Francisco Bertelloni, “De la política como *scientia legislativa* a lo político *secundum naturam* (Alberto Magno receptor de la *Política* de Aristóteles),” *Patristica et mediaevalia* 12 (1991): 27.

⁵⁷ Alberto Magno, *De bono*, t. V, q. 1, a. 2, 270.

discernir, mandar, imperar, sentenciar y otras tareas similares.⁵⁸ En especial, supone imperar con eficacia para concretar el derecho natural o divino, actividad que depende más del momento inductivo que de la simple derivación deductiva.⁵⁹

La actividad legislativa es una muestra de la autonomía de las causas segundas. En opinión de Alberto Magno, el hombre, *solus intellectus*,⁶⁰ es una auténtica causa creativa, si bien su causalidad es derivada y dependiente de la causa primera⁶¹ (la cual es fuente y corazón,⁶² principio y fin⁶³. Todas las cosas tienen su origen y viven en ella,⁶⁴ pues todo lo rige y todo lo gobierna⁶⁵). Vale la pena señalar que la existencia de causas segundas con poder para gobernar a otros libremente es una exigencia natural: «puesto que ninguna potestad puede estar presente en todas las cosas de manera que su poder se extienda a todas las circunstancias,

⁵⁸ Alberto Magno, *Postilla super Isaiam (Opera omnia*, ed. Siepmann, Münster: Aschendorff, 1952, v. XIX/2), 486.

⁵⁹ José Ricardo Pierpauli, *Racionalidad práctica y filosofía política. Los modelos de Alberto Magno y Tomás y Aquino y su significado para la filosofía política actual* (Buenos Aires: Lancelot, 2007), 109-110.

⁶⁰ Alberto Magno, *Ethica*, l. IX, t. 3, c. 1, 585.

⁶¹ Henryk Anzulewicz, “Das Seiende, das Eine, das Wahre, das Gute, das Schöne,” in *Menschliche Würde und Spiritualität in der Begleitung am Lebensende. Impulse aus Theorie und Praxis*, ed. Norbert Feinendegen (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2014), 25.

⁶² Alberto Magno, *In II Sententiarum (Opera omnia*, ed. Borgnet, Paris: Vivès, 1894, v. XXVII), d. 1, a. 12, 34.

⁶³ Alberto Magno, *De causis et processu universitatis a prima causa (Opera omnia*, ed. Borgnet, Paris: Vivès, 1891, v. X), l. I, t. 1, c. 11, 385.

⁶⁴ Alberto Magno, *De causis et processu universitatis a prima causa*, l. I, t. 1, c. 11, 385.

⁶⁵ Alberto Magno, *In II Sententiarum*, d. 1, a. 12, 34.

conviene que toda potestad disponga de potestades derivadas que atiendan los casos particulares».⁶⁶

La función legisladora depende de las circunstancias, no se realiza en abstracto. A veces el gobernante tendrá que tolerar un cierto nivel de desorden y a veces podrá imponer con firmeza lo que sea el bien para los ciudadanos. Cualquiera sea el caso, siempre perseguirá la felicidad temporal,⁶⁷ la utilidad de la república, pero «porque la utilidad no es igual en todas partes, las leyes establecidas [por la utilidad de la república] tampoco serán las mismas en todos los lugares».⁶⁸ Es lo que pasa con las medidas, ya que

las mismas medidas no sirven para medir cosas distintas de una misma forma, porque una medida no puede aplicarse de un solo modo a cosas diversas, como ocurre con las rectas y las curvas y con lo rugoso y lo plano [...] Por esta razón, las medidas del trigo y del vino no son iguales en todas partes: donde estas cosas abundan, se venden en grandes cantidades; en cambio, donde estas cosas escasean, se vende una menor medida por el mismo precio [...] Así también es necesario que las cosas que pertenecen al derecho natural sean distintas según la diversidad de los ciudadanos. Ahora bien, hay tanta diversidad entre los hombres, que el orden de las cosas que pertenecen al derecho natural no se puede reducir a uno solo.⁶⁹

⁶⁶ Alberto Magno, *In Evangelium secundum Matthæum (Opera omnia*, ed. Jammy, Lugduni, 1651, v. IX), 130.

⁶⁷ Alberto Magno, *De anima*, l. III, t. 4, c. 4, 485.

⁶⁸ Alberto Magno, *Super ethica*, l. V, lect. 11, 362.

⁶⁹ Alberto Magno, *Ethica*, l. V, t. 3, c. 4, 370.

Las cosas que conforman el derecho legal «corresponden a las que antes de su institución por la autoridad no importaba si eran de una manera o de otra». ⁷⁰ Se trata del ámbito de materias que la tradición ha denominado «cosas indiferentes» (*adiaphora*), y que la autoridad impone como obligatorias cuando busca evitar un mal, cuando quiere alcanzar el bien de la república o cuando intenta la felicidad común. ⁷¹ Lo que realmente importa es que esas cosas se hacen obligatorias por la sola autoridad de la ley, ⁷² de acuerdo con lo que parece razonable a los hombres sabios, a los pueblos y a los príncipes en vistas de la utilidad. ⁷³

Ya que en los asuntos humanos no hay nada tan universal que pueda servir en todo momento como principio de la conducta, ⁷⁴ y porque los asuntos humanos necesitan ser gobernados también por principios de justicia con carácter local, temporal y que varían según el caso, ⁷⁵ el derecho que resulta de la determinación — derecho determinado— no es universal ni necesario. No podría serlo.

⁷⁰ Alberto Magno, *Super ethica*, l. V, lect. 11, 358.

⁷¹ Alberto Magno, *De anima*, l. III, t. 4, c. 4, 485.

⁷² Alberto Magno, *Ethica*, l. V, t. 3, c. 5, 370.

⁷³ Alberto Magno, *Ethica*, l. V, t. 3, c. 3, 367.

⁷⁴ Alberto Magno, *De anima*, l. III, t. 4, c. 10, 500. En este sentido, escribe Alberto que «hay que saber que, así como en los motores de las esferas lo superior ordena a lo inferior, así también sucede en este caso, porque lo natural y lo divino ordenan los asuntos humanos. Por eso es muy cierto que el derecho humano es variable según las circunstancias humanas y, sin embargo, cuando es posible, toca el derecho divino y el derecho natural. El derecho natural es un ejemplo del derecho divino».

⁷⁵ Alberto Magno, *De anima*, l. III, t. 4, c. 10, 500.

3. Egidio Romano y la determinación

Si Alberto Magno anticipa la doctrina tomista de la determinación con su *via particulariter*, Egidio Romano la convierte en una teoría sobre la sujeción del poder político al poder espiritual. En alguna medida, Egidio termina con la explicación tomista de la ley humana, porque entre el legislador humano y el legislador divino introduce la mediación y autoridad del papa. Egidio acaba también con la teoría de la determinación según el modelo de *STh* I-II, q. 95, a. 2. Recién con la Escolástica tardomedieval y española se volverá a plantear la pregunta por el sentido de la determinación.

Egidio, quien fuera parte de la primera escuela tomista, esto es, del grupo de discípulos directos de Tomás de Aquino, se refiere a la determinación —si así se le puede llamar al problema del poder legislador humano— en *De regimine principum* y *De ecclesiastica potestate*. El *De regimine*, compuesto entre 1277 y 1281, tuvo una rápida difusión y se convirtió en el trabajo sobre materias políticas más divulgado en toda la Europa bajomedieval⁷⁶ (Dante lo cita,⁷⁷ Bártolo lo caracteriza como un texto de gran valor,⁷⁸ y la Universidad de París, en el siglo XIV, lo establece como texto básico del programa de estudios).⁷⁹

⁷⁶ Ernst Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology* (Princeton: Princeton University Press, 2016), 134; Juan Beneyto Pérez, “Estudio preliminar,” en *Glosa castellana al Regimiento de príncipes de Egidio Romano* (Madrid: CEPC, 2005), xx.

⁷⁷ Dante, *Convivium* (*The convivio*, London: Dent, 1903), l. IV, c. 24, 350.

⁷⁸ Cecil Woolf, *Bartolus of Sassoferrato. His Position in the History of Medieval Political Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1913), 175.

⁷⁹ María Jesús Díez *et al.*, *Los manuscritos de la versión castellana del De regimine principum de Gil de Roma* (Tordesillas: Universidad de Valladolid, 2003), 10.

De ecclesiastica potestate es el primer escrito de política que postula, con argumentos filosóficos, la teoría de la plenitud del poder papal.⁸⁰ Es un escrito doctrinal y agitador, muy parecido a un sermón dirigido a todo el pueblo cristiano.⁸¹ Es, con seguridad, la principal exposición del imperialismo papal que se haya escrito nunca,⁸² y su única pretensión es demostrar que el poder del papa lo abarca todo y a todos.⁸³ El poder temporal se reduce al espiritual y se convierte en un modo accidental del ejercicio del poder absoluto del papa.⁸⁴

Tanto en *De regimine principum* como en *De ecclesiastica potestate*, Egidio adhiere a posiciones aristotélicas. Luego, no parece acertada la afirmación de Ullmann de que Aristóteles ocupa un modesto lugar en la propuesta egidiana.⁸⁵ Todo en la obra de Egidio tiene un tono aristotélico, en especial su comprensión de la causalidad y del orden político, si bien el agustino incorpora la referencia al poder espiritual. Sin embargo, su proximidad con la filosofía de Aristóteles no le quita independencia de juicio. En *De erroribus philosophorum* señala que de un solo principio falso este pensador expuso muchos

⁸⁰ Victoria Arroche, “La proposición I del *Liber de causis* en la obra política de Egidio Romano y Dante Alighieri,” *Revista española de filosofía medieval* 16 (2009): 36.

⁸¹ Richard Scholz, *Aegidius Romanus De ecclesiastica potestate* (Aalen: Scientia, 1961), xi.

⁸² George Sabine, *Historia de la teoría política* (México: FCE, 2012), 220.

⁸³ Walter Ullmann, *A History of Political Thought: The Middle Ages* (Harmondsworth: Penguin Books, 1970), 124.

⁸⁴ Francisco Bertelloni, “Sobre las fuentes de la bula *Unam Sanctam*. Bonifacio VIII y el *De ecclesiastica potestate* de Egidio Romano,” *Pensiero politico medievale* 2 (2004): 126.

⁸⁵ Walter Ullmann, “Die Bulle *Unam Sanctam*: Rückblick und Ausblick,” *Römische-historische Mitteilungen* 16 (1974): 45-77.

errores,⁸⁶ como que el tiempo es eterno, que Dios no puede hacer un mundo distinto,⁸⁷ o que el cielo es increado.⁸⁸

Aunque Egidio trata la ley natural, a la que considera modelo de la ley positiva,⁸⁹ y aunque sostiene que entre los hombres hay tanta variedad que las instituciones humanas son distintas en los distintos lugares,⁹⁰ el centro de la determinación, a saber, la existencia de un derecho natural que requiere ser desarrollado por la potencia creativa de la autoridad, desaparece. Todo se reduce al derecho divino.

Pese a que Egidio transforma la determinación, al menos en los términos en que fue pensada por Alberto Magno y Tomás de

⁸⁶ Egidio Romano, *De erroribus philosophorum (Los errores de los filósofos)*, Madrid: Trotta, 2012), c. 1, 55.

⁸⁷ Egidio Romano, *De erroribus philosophorum*, c. 2, 60.

⁸⁸ Egidio Romano, *De erroribus philosophorum*, c. 1, 56.

⁸⁹ Egidio Romano y Juan García de Castrojeriz, *Glosa castellana al Regimiento de príncipes de Egidio Romano* (Madrid: CEPC, 2005), 584.

⁹⁰ Sostiene Egidio: «el derecho natural es dado por la natura a guarda de la natura, e el derecho positivo es fallado e puesto por los ommes. E esto se declara así: en las cosas naturales son a todos los ommes, así como el fuego en todas las tierras es fuego, mas no se nombra por una lengua o por un vocablo, bien así la ley natural es a todos los ommes; mas las leyes o los establecimientos de los ommes no son unos e por esta razón fué annadido el derecho positivo al derecho natural, ca muchas cosas son naturales; mas no son nombradas por un vocablo, así como natural cosa es al omme hablar, mas no le es natural cosa hablar en esta lengua o en otra, ca el omme no habla sino en la lengua que le muestran o en lo que aprende o quiere hablar bien. Así las leyes son naturales, así como castigar los ladrones e no dejar vivir á los malfechores, porque puedan los ommes vivir en paz; mas establecer por cuáles penas sean castigados, esto pertenesce a las leyes positivas, que muestran cuáles penas son de dar a los ladrones o a los malfechores» (Egidio Romano y Juan García de Castrojeriz, *Glosa castellana al Regimiento de príncipes de Egidio Romano*, 877).

Aquino, sí advierte que el derecho positivo empieza donde termina el derecho natural.⁹¹ Así es como la glosa castellana al *De regimine principum* recoge la enseñanza del agustino, añadiendo que la actividad legislatora se inspira en la naturaleza,⁹² que las leyes humanas son conclusiones o declaraciones de las leyes naturales,⁹³ y que las leyes positivas no tienen ningún valor si no reflejan el orden de la justicia superior.⁹⁴

Como en política la manera de hablar es gruesa y figurativa,⁹⁵ las conclusiones de la ciencia política y las decisiones de las autoridades siempre se pueden cambiar o corregir. Las leyes humanas son por naturaleza imperfectas, ya que no tienen la claridad ni la eficacia de las leyes de Dios. En relación con las leyes divinas, la autoridad política tiene la obligación de discernir el plan de salvación trazado por Dios para los hombres. De este modo, el gobernante es un ministro de Dios,⁹⁶ y su función se limita a interpretar y resguardar el derecho divino. No hay acá derecho natural estrictamente humano o racional. Tampoco autonomía del reino o del poder civil. Por lo mismo, un juicio como el de Scattola, que sugiere que la autonomía y naturalidad del reino es recuperada por Egidio,⁹⁷ no parece admisible. Más

⁹¹ Egidio Romano y Juan García de Castrojeriz, *Glosa castellana al Regimiento de príncipes de Egidio Romano*, 877.

⁹² Egidio Romano y Juan García de Castrojeriz, *Glosa castellana al Regimiento de príncipes de Egidio Romano*, 877.

⁹³ Egidio Romano y Juan García de Castrojeriz, *Glosa castellana al Regimiento de príncipes de Egidio Romano*, 890.

⁹⁴ Egidio Romano y Juan García de Castrojeriz, *Glosa castellana al Regimiento de príncipes de Egidio Romano*, 881.

⁹⁵ Egidio Romano, *De regimine principum* (Romae: Bartholomeum Zannettum, 1607), p. I, l. 1, c. 1, 2.

⁹⁶ Egidio Romano, *De regimine principum*, p. I, l. 1, c. 12, 38.

⁹⁷ Merio Scattola, *Teologia politica* (Bologna: Il Mulino, 2007), 67. Eso no obstante que Scattola se está refiriendo a *De regimine principum*. En mi opinión, la filosofía política de Egidio debe ser valorada en su conjunto.

acertado es el juicio de Bertelloni, que indica que en Egidio Romano existe una completa reducción del poder temporal al espiritual⁹⁸ (no se puede hablar de autonomía de las causas segundas en la filosofía política de Egidio⁹⁹).

Egidio, que es un teólogo, piensa que la Iglesia está por encima de reinos y naciones. El papa, *medida sin medida*,¹⁰⁰ es algo así como un absoluto ontológico en el orden temporal: lo juzga todo y nadie puede juzgarlo. Es una soberanía única.¹⁰¹ De ahí que en opinión de Egidio no exista ningún caso que, en principio, esté dispensado de la competencia papal.¹⁰² Los gobernantes no pueden insultar al papa. El uso de la espada temporal y el dominio de las cosas terrenales lo reciben de la Iglesia.¹⁰³ En la propuesta de Egidio, esa espada y ese dominio pertenecen a la Iglesia más que a los poderes seculares: «dado que alguien es justo señor de cualquier cosa gracias a la Iglesia, parece evidente que todo debe estar bajo su dominio y poder. Por tanto, nadie será justo señor de

⁹⁸ Bertelloni, “Sobre las fuentes de la bula *Unam Sanctam*,” 126.

⁹⁹ La obligación de preservar el orden espiritual explica que, de acuerdo con Egidio, “entre todos los omnes el rey deve más semejar a Dios, porque especialmente trae en sí la imagen de Dios en gobernar al pueblo” (Egidio Romano y Juan García de Castrojeriz, *Glosa castellana al Regimiento de príncipes de Egidio Romano*, 65).

¹⁰⁰ Pedro Roche, “Iglesia y poder en el *De ecclesiastica potestate* de Egidio Romano”, *Anales del seminario de historia de la filosofía* 24 (2007): 152.

¹⁰¹ Francisco Bertelloni, “Filosofía y teoría política: modelos causales en las teorías políticas de Tomás de Aquino, Egidio Romano y Juan Quidort,” *Mediaevalia* 24 (2005): 76.

¹⁰² Robert Dyson, “Introduction”, in *Giles of Rome's on Ecclesiastical Power* (New York: Columbia University Press, 2004), xxxii.

¹⁰³ Egidio Romano, *De ecclesiastica potestate* (New York: Columbia University Press, ed. Dyson, 2004), p. I, c. 8, 48.

alguna cosa si no reconoce que la Iglesia es madre y señora de todo». ¹⁰⁴

Según Egidio, si queremos saber qué poder está bajo qué potestad debemos mirar la estructura del mundo, y en el mundo, dice, por mandato divino el César está debajo de la Iglesia. ¹⁰⁵ La superioridad de la Iglesia se debe a que su competencia se extiende a lo espiritual, y lo espiritual está por encima de lo terreno:

en el universo toda sustancia corporal es gobernada por sustancias espirituales. Es lo que ocurre con los mismos cielos: aunque están ubicados en lo más alto del plano corporal y aunque tienen poder sobre todos los cuerpos, son gobernados por sustancias espirituales, como por inteligencias motoras. De igual manera, entre los fieles cristianos, todos los señores temporales y el poder terrenal debe ser gobernado por la potestad espiritual y eclesiástica, y, en especial, por el papa, que es la cumbre y lo más alto de la Iglesia y del poder espiritual. ¹⁰⁶

Si bien Egidio reduce el poder secular al poder espiritual, no creo que su objetivo haya sido destruir toda pretensión de autonomía del poder temporal representado en esos años por el reino de Francia, como alguien ha sugerido. ¹⁰⁷ Pienso que su objetivo era más simple: determinar el alcance del poder temporal y limitar la

¹⁰⁴ Egidio Romano, *De ecclesiastica potestate*, p. III, c. 11, 382.

¹⁰⁵ Egidio Romano, *De ecclesiastica potestate*, p. III, c. 11, 388.

¹⁰⁶ Egidio Romano, *De ecclesiastica potestate*, p. I, c. 5, 26.

¹⁰⁷ Francisco Bertelloni, "Una conceptualización neoplatónico-cristiana de la idea de crisis en un texto político. Egidio Romano: *De ecclesiastica potestate*," *O Neoplatonismo* (Natal: Argos, 2001), 27.

potestad creativa del legislador. En esto, como puede advertir el lector, Egidio mantiene algo de la doctrina de la determinación del que fuera su profesor en París. La determinación, al menos como yo la entiendo, no se reduce a la derivación del derecho positivo desde el derecho natural, o a la explicación de esa derivación no deductiva, sino que alcanza a la pregunta por la legitimidad del poder político, la causalidad de las causas segundas y las limitaciones del poder legislador. Si en algo tiene razón Egidio Romano es que el poder político tiene que resguardar una justicia superior o de mayor entidad. Que esa justicia sea idéntica al derecho divino es algo que se puede discutir. Pero nada de esto impide examinar el problema de la determinación en el eremita agustino.

Egidio estima que todos los poderes deben brotar de una misma raíz. Esa raíz es el papa, que puede actuar directamente sobre materias temporales cuando así lo exijan las circunstancias:

así como cada luz, la mayor y la menor, el sol y la luna, están en el firmamento del cielo, así uno y otro poder, el mayor y el menor, el del pontífice y el del rey, están en la Iglesia. Ahora bien, así como la luna recibe su luz del sol, que es toda luz y que es fuente de luz [...] así el poder secular recibe su potestad del poder sacerdotal, y, en rigor, del poder del pontífice. En aquél, a saber, en el papa, está la plenitud del poder. Él es fuente de todo poder en las cosas humanas. No hay un poder más perfecto.¹⁰⁸

El poder espiritual puede actuar directamente sobre las materias terrenales en todos los casos en que esas materias pueden ser consideradas espirituales.¹⁰⁹ Eso explica que la plenitud de

¹⁰⁸ Egidio Romano, *De ecclesiastica potestate*, p. III, c. 10, 372.

¹⁰⁹ Egidio Romano, *De ecclesiastica potestate*, p. III, c. 5, 320.

potestades esté en el poder espiritual, porque ese poder puede hacer sin las causas segundas lo que podría hacer con ellas.¹¹⁰ Así es el poder del papa, cuya autoridad se extiende a todo lo que sea necesario para la salvación. Sin embargo, y porque pretende guardar el orden del universo, el papa se comporta de acuerdo con la ley común a modo y semejanza de Dios, permitiendo a los gobernantes que sigan sus rumbos y ejerzan sus juicios.¹¹¹

La existencia del poder político se debe a la inconveniencia de que el poder espiritual, como supremo poder, ejerza una acción inmediata sobre el gobierno temporal. Lo mismo pasa entre los espíritus: no conviene que los ángeles ejerzan una acción inmediata sobre las cosas corpóreas.¹¹² Además, porque el universo es inteligible, es apropiado que las distintas potestades estén ordenadas. En este sentido, y porque Dios no hace nada en vano, «comparte su dignidad con las creaturas para que estas no sean ociosas y para que tengan sus propios poderes y actividades, por medio de las cuales contribuyan al orden del universo».¹¹³

En fin, sobre la base de una estructura jerarquizada en distintos grados,¹¹⁴ Egidio de Roma explica la determinación como una variante del problema de los límites del poder temporal. La espada terrenal, como poder inferior, debe ser gobernada por la espada espiritual. El gobierno del mundo se ejerce a través de intermediarios, pero todos los gobernantes, de todos los órdenes, deben reproducir el modelo de salvación proyectado por la Iglesia, fuente de todo poder.

¹¹⁰ Egidio Romano, *De ecclesiastica potestate*, p. III, c. 9, 360.

¹¹¹ Pedro Roche, “San Agustín y Egidio Romano. De la distinción a la reducción del poder temporal a la autoridad espiritual,” *Revista española de filosofía medieval* 15 (2008): 115.

¹¹² Egidio Romano, *De ecclesiastica potestate*, p. II, c. 14, 246-260.

¹¹³ Egidio Romano, *De ecclesiastica potestate*, p. II, c. 14, 260.

¹¹⁴ Bertelloni, “Sobre las fuentes de la bula *Unam Sanctam*,” 107-110.

4. Conclusiones

Los historiadores de la filosofía del derecho suelen ubicar el origen de la determinación en la obra de Tomás de Aquino. Si bien este autor desarrolla la teoría, sistematizando las ideas de Aristóteles, Cicerón, los estoicos, etc., esa forma de derivación de la ley positiva desde la ley natural ya había sido planteada por Alberto Magno. De esta forma, la tesis de Libera, según la cual Alberto es un pensador poco original,¹¹⁵ no parece acertada. Al menos en estas materias, san Alberto se anticipa a santo Tomás y a otros autores medievales y coloca las bases de lo que más adelante será la teoría escolástica de la autoridad y el poder civil.

Tanto Alberto como Tomás definen la determinación como un proceso no deductivo y contingente. Las normas positivas no surgen a través de silogismos desde los principios comunes de la ley natural. Acá opera la industria humana. Por esto se dice que la determinación es construcción o *adinventio*.

Esta teoría del poder legislador cambia de rumbo con Egidio Romano. El agustino transforma la determinación en una teoría acerca de la sujeción del poder civil al poder espiritual. Aunque recibe la enseñanza directa de Tomás de Aquino, Egidio de Roma se interesa más en la potestad de la Iglesia que en la potestad civil. Recién con la Escuela de Salamanca se retomarán las ideas de Alberto Magno y Tomás de Aquino sobre la determinación.

Sebastián Contreras es Doctor en filosofía y profesor de filosofía del derecho en la Universidad de los Andes, Chile.

El autor agradece el patrocinio de Fondecyt-Chile, proyecto 11150649

E-mail: sca@uandes.cl

Recibido: 01 de setiembre de 2016.

Aceptado para su publicación: 06 de octubre de 2016.

¹¹⁵ De Libera, *Albert le Grand et la philosophie*, 7.

El poder humano en la interpretación de Rm 13,1 de Santo Tomás de Aquino

Human power according to Aquinas interpretation of Rom 13:1

MARCO JONAS MIKALONIS

Sumario:

Introducción

1. «Si el Hijo los libera, ustedes serán realmente libres» (Jn 8,36)
2. «No hay autoridad que no provenga de Dios» (Rm 13,1)
3. Los límites del poder recibido
4. El poder de pecar

Resumen: El presente trabajo parte de la interpretación que hace Santo Tomás de Aquino del siguiente versículo de la *Carta a los Romanos* del Apóstol San Pablo: «No hay autoridad que no provenga de Dios» (Rm 13,1). De la interpretación tomista del texto paulino emergen importantes elementos de lo que podría llamarse la “filosofía política” del Aquinate. El propósito central es mostrar cómo en la mente de Santo Tomás todo poder, a excepción del poder divino, es limitado, y esto por cuestiones metafísicas. En otras palabras, se afirma que no existe poder humano, de ninguna clase que sea, que pueda, llamarse “absoluto”. Estas reflexiones de Santo Tomás pueden iluminar los distintos casos de abuso de poder que con lamentable frecuencia se observan en diversos ambientes de las relaciones humanas.

Palabras claves: Santo Tomás de Aquino, Filosofía política, Carta a los Romanos, Poder humano, Límites del poder humano.

Abstract: The present work departs from Saint Thomas Aquinas interpretation of St. Paul’s words found in his *Letter to the Romans*: «There is no authority except from God, and those that exist have been established by God» (Rm 13:1). Out of the thomistic comment of the pauline text emerge several and important elements of what could be

called the “political philosophy” of Aquinas. The main goal is to show how in Saint Thomas’ mind any power, except from the divine power, is limited, and this for metaphysical reasons. In other words, it must be said that no human power of any kind can be said “absolute”. These reflections of Saint Thomas can enlighten different cases of abuse of authority that sadly are frequently found in many environments of human relationships.

Keywords: Saint Thomas Aquinas, Political philosophy, Letter to the Romans, Human authority, Limits of human authority.

Introducción

La intención del presente trabajo es presentar la explicación que Santo Tomás de Aquino ofrece de Rm 13,1; enriqueciéndola a su vez con otros textos del Aquinate en los que se refiere a los temas tocados en su *Comentario a la Carta a los Romanos del Apóstol San Pablo*. San Pablo escribe que «no hay autoridad que no provenga de Dios». Esta afirmación será el eje alrededor del cual girará la presentación del pensamiento de Santo Tomás que intentaremos hacer en este escrito. Por esta razón, dividiremos este trabajo según los temas tratados en el comentario tomista.

Dicho sea de paso, queremos señalar que algunos autores que se refieren al pensamiento político de Santo Tomás utilizan expresiones como «voluntad popular», «voluntad soberana del pueblo»¹ o «sujeto colectivo».² Aunque no nos detengamos a demostrarlo ahora, no dudamos en decir que estos términos (y las ideas que expresan) no son parte del vocabulario de Santo Tomás.

¹ Cf. Jorge Arancibia Clavel, “Política, el aporte de Santo Tomás”, *Revista Arbil* 118, consultado el 4 de Agosto de 2014, <http://www.arbil.org/arbil118.htm>. José Mirete Navarro, “Pacto social en Santo Tomás de Aquino”, *Anales de Derecho* 16 (1998): 155-160.

² Cf. Luis Recaséns Siches, “Historia de las doctrinas sobre el contrato social”, *Revista de la de la Escuela Nacional de Jurisprudencia*, III 12 (1941): 175-202.

Por nuestra parte nos proponemos la fidelidad a los textos del Santo para descubrir en ellos el pensamiento vivo de este autor.

Uno de los provechos que nos brinda la lectura de los textos de Santo Tomás que presentaremos es el de iluminar la cuestión de la legitimidad del poder humano. Decimos «poder humano» en general, para incluir tanto el poder civil como el religioso (este último en lo que tiene de humano). Si bien no se refiere a este problema en términos de «legitimidad» o de «legalidad», hay una distinción bien presente en el pensamiento de Santo Tomás que encaja con esta cuestión y es la de autoridad justa e autoridad injusta.

Por ejemplo, Santo Tomás utiliza esta distinción entre lo justo y lo injusto para explicar hasta qué punto la ley humana impone al hombre necesidad en el foro de la conciencia. En la *Summa Theologiae*³ leemos que las leyes humanas o son justas o son injustas. Si son justas obligan en conciencia en virtud de la ley eterna de la cuál derivan. (Más adelante volveremos sobre cuáles son las condiciones que señala Santo Tomás para que sean justas las leyes). Otras leyes pueden ser injustas, y éstas a su vez, son de dos clases. Algunas leyes son injustas porque contradicen el bien humano («*per contrarietatem ad bonum humanum*») y éstas más que leyes son violencia («*huius modi magis sunt violentiae quam leges*»). Estas leyes, si bien no obligan, a veces deben ser obedecidas o bien para evitar el escándalo, o bien para evitar alguna turbación mayor. Finalmente, otras son injustas porque contrarían el bien divino («*per contrarietatem ad bonum divinum*»), y estas leyes no es lícito observarlas bajo ningún aspecto («*tales leges nullo modo licet observare*»). Resumiendo,

³ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 96, a. 4 *co.* [Para los textos de Santo Tomás de Aquino nos servimos de la edición digital de Roberto Busa SJ, en <http://www.corpus-thomisticum.org>. La traducción al español de los mismos es nuestra, salvo en el caso del *Comentario al Evangelio según San Juan*, para lo cual nos servimos de la siguiente edición: Santo Tomás de Aquino, *Comentario al Evangelio según San Juan*, Ágape libros, Buenos Aires 2011.]

si la ley es justa, obliga. En el caso de las leyes injustas algunas han de ser toleradas y otras desobedecidas.

Pensamos que se puede establecer una analogía entre la ley humana y el poder humano, analogía que se apoya sobre la siguiente semejanza. A la esencia de ambas pertenece el hecho de tener fuerza para mover a los hombres. Esta «fuerza» se apoya sobre la «necesidad» de ser obedecida en el foro de la conciencia. Cuando decimos «mover a los hombres» obviamente no nos referimos a un traslado físico. Nos referimos a mover a realizar determinados actos humanos, lo cual implica la libertad del hombre. Este «poder», esta «fuerza para mover», y el correspondiente deber de obediencia se fundan sobre la justicia. Nos aventuramos a decir que «mueve» porque muestra lo que es justo aquí y ahora, sobre todo en el caso de quien detenta la autoridad, y todo hombre en cuanto tal debe seguir lo que es justo.

Parafraseando a Santo Tomás, poder auténtico es aquel que es justo, mientras que el poder injusto más que poder es violencia. Violencia que, a su vez, a veces ha de ser tolerada y otras, combatida.

Decimos esto como para introducir un ejemplo de cómo a partir de la doctrina tomista acerca de lo justo y lo injusto es posible pensar la legitimidad del poder humano.

Pasemos ahora al Comentario a los Romanos.

1. «Si el Hijo los libera, ustedes serán realmente libres» (Jn 8,36)

Santo Tomás comienza esta parte de su Comentario haciendo referencia a una cuestión bien concreta que afectaba a los primeros cristianos, y a la cual muy probablemente apuntaran las palabras del Apóstol en su carta. El cristiano, ¿debía o no obedecer a las potestades terrenas? ¿Acaso no leemos que el mismo Jesucristo dice: «si el Hijo los libera, ustedes serán

realmente libres» (Jn 8,36)? Algunos entre los primeros cristianos entendían estas palabras de Cristo como una emancipación total de cualquier poder humano.

Para responder a esto Santo Tomás explica la naturaleza de la libertad traída por Cristo. Esta consiste principalmente en la libertad del espíritu por la cual el hombre es liberado del pecado y de la muerte. En la situación actual, la carne permanece sometida a la servidumbre. Solamente cuando Cristo regrese en su gloria el ser humano será liberado de toda servidumbre, tanto espiritual como carnal. Mientras tanto es necesario someterse a los señores «carnales»,⁴ afirma Santo Tomás.

Comentando las palabras del Evangelio de San Juan arriba citadas, Santo Tomás es bien claro al decir que el Hijo tiene poder para liberar a los hombres, pero que no nos libera «de los bárbaros sino del diablo» («*per eum liberamur non a barbaris, sed a diabolo*»). Un poco más adelante el Angélico llama «vana» a la libertad temporal o carnal, y «verdadera y espiritual», aunque imperfecta todavía, a la «libertad de la gracia». La libertad plena y perfecta será aquella de la gloria.⁵

En la *Suma Teológica*, Santo Tomás se pregunta si todos los hombres están sometidos a la ley humana. En una de sus objeciones Santo Tomás recuerda las palabras de San Pablo: «la ley no fue establecida para los justos, sino para los malvados y los rebeldes» (1 Tim 1,9). Por la cual, los «justos» estarían exentos de obedecer las leyes humanas y, por ende, de la autoridad humana. Una vez más, la respuesta del Santo es categórica: «todos los hombres deben estar sometidos a las leyes humanas».⁶ Más aún, la ley del Espíritu Santo es superior a cualquier ley

⁴ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Super Epistolam B. Pauli ad Romanos lectura*, c. 13, l. 1.

⁵ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, c. 8, l. 4.

⁶ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 96, a. 5 *sed contra*.

humana y los hombres espirituales que se dejan conducir por el Espíritu no están sometidos a la ley humana en aquello que contraría a la moción del Espíritu Santo, pero al mismo tiempo es propio de la dirección del Espíritu Santo conducir a los hombres a someterse a las leyes humanas (*«hoc ipsum est de ductu Spiritus Sancti, quod homines spirituales legibus humanis subdantur»*).⁷

Estas pocas referencias que hemos leído nos dan indicios bastante fuertes de que en el pensamiento de Santo Tomás la «libertad espiritual» que otorga Cristo a quienes lo siguen no es excusa para que los cristianos no se sometan a las autoridades humanas. Y no solamente a las buenas, sino también a las malas. En el *Comentario a Romanos* Santo Tomás lo dice explícitamente: *«etiam si sint mali»*. Sostiene esta afirmación diciendo que San Pablo exhorta a someterse a «las autoridades constituidas» de manera indefinida, es decir, sin ninguna restricción, como sería por ejemplo, someterse solamente a las buenas autoridades. Y cita el Aquinate también a Pedro: «Servidores, traten a sus señores con el debido respeto, no solamente a los buenos y comprensivos, sino también a los malos» (1 Pe 2,18).⁸

Por lo tanto, la libertad que Cristo otorga no es un pretexto para satisfacer los deseos carnales sino que empuja a los hombres a ponerse al servicio unos de otros, por medio del amor (cf. Gal 5,13). La libertad del cristiano consiste en someterse a la ley porque quiere, como hombre libre, y no obligado.⁹

⁷ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 96, a. 5 ad 2.

⁸ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Super Epistolam B. Pauli ad Romanos lectura*, c. 13, l. 1.

⁹ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Super Epistolam B. Pauli ad Galatas lectura*, c. 5, l. 2.

2. «No hay autoridad que no provenga de Dios» (Rm 13,1)

Pasemos ahora al problema central que nos interesa: ¿cómo explica Santo Tomás esta afirmación de San Pablo: «no hay autoridad que no provenga de Dios» (Rm 13,1)?.

Lo primero que ofrece Santo Tomás es una explicación metafísica que resumimos de la siguiente manera: aquello que se dice en común de Dios y de las creaturas, de Dios a las creaturas se deriva; ahora bien, el poder o la potestad se dicen de Dios y de los hombres; por lo tanto, toda potestad humana se deriva de Dios.¹⁰

Aunque Santo Tomás no la mencione explícitamente, es difícil no ver en este razonamiento la presencia de la noción metafísica de participación. Así lo entiende, por ejemplo, un tomista de renombre como Leo Elders: «En cuanto a la afirmación de que toda autoridad viene de Dios, Tomás escribe que se explica esto por la ley metafísica de la participación».¹¹

Por lo tanto, en este *Comentario* la afirmación de que «no hay autoridad que no provenga de Dios» es entendida por Santo Tomás en el sentido de que todo poder humano es de alguna manera participación del poder divino.

El hecho de que Santo Tomás explique el origen del poder humano según la ley metafísica de la participación es de una virtualidad poderosa. No vamos a hacer ahora una exposición acerca de la noción tomista de participación, pero sí queremos señalar algunas consecuencias de la misma. En primer lugar, que si el poder humano es algo participado de Dios este es en sí mismo, *simpliciter*, algo bueno: es *bonum*. Segundo, que el poder humano no se identifica *simpliciter* con el poder divino. Tercero,

¹⁰ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Super Epistolam B. Pauli ad Romanos lectura*, c. 13, l. 1.

¹¹ Leo Elders, “La actualidad de la carta de San Pablo a los Romanos según la ‘Lectura super epistolam ad Romanos’ de Santo Tomás de Aquino”, en *La Sagrada Escritura, palabra actual*, ed. G. Aranda Pérez et al., XXV Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra (2005): 451.

que todo lo que es por participación es limitado e imperfecto¹² y que, por ende, todo poder humano – civil o religioso – es de suyo limitado.¹³

En el siguiente texto del *Comentario al Evangelio de Juan* podemos encontrar luz para cuanto estamos diciendo. Santo Tomás comenta estas palabras del Apóstol Juan: «Todas las cosas fueron hechas por medio de la Palabra» (Jn 1,3) y dice:

No por esto se sigue que Él [el Verbo de Dios] sea instrumento del Padre, aun cuando todo aquello que es movido por otro para obrar algo, tenga razón de instrumento. Cuando digo que algo opera por una virtud recibida de otro, esto se puede entender de dos maneras. Una, según la cual se identifican la virtud [el poder] tanto del que lo da como del que lo recibe: y de esta manera el que opera por una virtud recibida de otro, no es menor sino igual a aquel de quien la recibe. Por lo tanto, como el Padre da al Hijo la misma virtud que posee por la cual el Hijo opera, cuando se dice que el Padre opera por el Hijo, a causa de esto no se ha de decir que el Hijo sea menor al Padre ni que sea su instrumento. Esto más bien se da [el obrar a modo de instrumento] en aquellos que no reciben la misma virtud de otro, sino distinta y creada.¹⁴

¹² “Imperfecto” no en sentido moral, sino metafísico, es decir, incompleto, o bien, no-pleno.

¹³ Para una mayor profundización de la noción tomista de participación remitimos a las siguientes obras de Cornelio Fabro: Cornelio Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso d'Aquino* (Segni: EDIVI, 2005); y Cornelio Fabro, *Partecipazione e causalità* (Segni: EDIVI, 2010).

¹⁴ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, c. 1, l. 2.

Vemos aquí que la «virtud» o el «poder» se pueden comunicar de uno a otro de dos maneras: o se comunica totalmente, o se comunica parcialmente. La comunicación total del poder divino es algo exclusivo de la Santísima Trinidad, en la cual el Padre da todo al Hijo y el Hijo recibe todo del Padre. Fuera de la Santísima Trinidad, cualquier comunicación que tenga su origen en Dios ha de darse necesariamente al modo de la participación. Por eso, cualquier creatura que de Dios reciba un poder lo recibe «distinto y creado», según palabras de Santo Tomás.

Afirmar el origen divino del poder humano, si se quiere ser coherente con el pensamiento del Aquinate, de ninguna manera puede justificar algún tipo de «absolutismo» o «suma del poder» o «poder total», como se da en algunos casos cuando ciertos superiores exigen la sumisión total de sus súbditos porque «el superior hace las veces de Dios». Habría que recordarles que aun cuando sea cierto que representan a Dios – como instrumentos – no son Dios.

Afirmar el origen divino del poder humano – y pensamos que se puede referir esto a cualquier poder humano (civil, económico o religioso, y también eclesiástico) – significa afirmar como algo inseparable la bondad (metafísica), por un lado, y la limitación intrínseca (metafísica), por el otro, de todo poder humano. Esto quisiéramos enfatizar a partir de este momento: origen divino implica poder limitado.

El hecho de que el poder humano por ser recibido sea de suyo limitado aparece también en otro texto de Santo Tomás, en el *Comentario a San Juan*, y haciendo referencia a Rm 13,1:

En relación a lo primero dice [Cristo]: «Tú no tendrías sobre mí ninguna autoridad, si no la hubieras recibido de lo alto» (Jn 19,11), como si dijera: si ves que tienes alguna autoridad, esta no la tienes por ti mismo, sino que te ha sido dada de arriba, es decir, por Dios, de quién procede toda autoridad (Rm 13,1) y «por quien

los reyes reinan» (cf. Prov. 8,15). Y dice «ninguna», es decir cualquier autoridad que tenga, porque esta está limitada por otra mayor, como es la del César.¹⁵

Llama la atención que en este pasaje del Evangelio de Juan comentado por Santo Tomás, Jesucristo elige someterse a la autoridad terrena de Poncio Pilatos, quien no se nos presenta precisamente como un modelo de gobernante justo y valiente...

En otro lugar también leemos que «no hay potestad que no venga de Dios» (Rm 13,1) y que por esto «según Dios ha de regularse».¹⁶ Si debe ser regulada tiene límites, y si tiene límites es imperfecta.

Ahora bien, ¿cuáles son los límites del poder humano según Santo Tomás?

Vamos a encarar la respuesta a esta pregunta en el siguiente punto, pero anticipemos aquí que si el poder es algo «recibido», un primer límite, básico y elemental, es la voluntad del que lo ha dado. Análogamente a como cuando se recibe una donación económica destinada a un fin determinado y ha de respetarse la «intención del donante», sucede con el poder humano.

Este principio, por lo pronto bastante evidente, lo encontramos enunciado explícitamente por Santo Tomás: «Nadie que recibe un beneficio debe actuar contra la intención de aquel que lo da»; y lo refuerza citando la Sagrada Escritura: «Pongan al servicio de los demás los dones que han recibido, como buenos administradores de la multiforme gracia de Dios» (1 Pe 4,10).¹⁷

¹⁵ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, c. 19, l. 2.

¹⁶ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Super I Epistolam B. Pauli ad Timotheum lectura*, pr.

¹⁷ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Super Evangelium S. Matthaei lectura*, c. 5, vs. 15.

Leamos otro texto de Santo Tomás en el que se cita Rm 13,1 y se señala la importancia de la intención de quien ha dado el poder para que este sea usado rectamente:

Toda potestad viene de Dios, como se dice en Rm 13, y por cuanto respecta a la intención de quien da la potestad, está ordenada al bien: sin embargo, nada prohíbe que esta potestad recibida sea mal usada. De donde se sigue que los prelados de la Iglesia tienen potestad para construir y no para destruir, pero pueden hacer muchas cosas ordenadas a la destrucción; así, la virtud de consagrar es dada a la palabra y a los ministros para el honor de Dios; pero puede alguno abusar de ella, como para la burla, el lucro u otras cosas.¹⁸

Este último texto plantea la posibilidad de usar mal de un poder concedido por Dios. Sobre esto volveremos en el último punto de este trabajo cuando veamos qué dice Santo Tomás acerca de un caso particular que le llama la atención: el poder de pecar.

3. Los límites del poder recibido

Retomemos, una vez más, el *Comentario a la carta a los Romanos*.

Inmediatamente después de haber dado aquello que hemos llamado el «fundamento metafísico» del poder humano, Santo Tomás se plantea una objeción que la gran mayoría de nosotros nos haríamos.

¿Cómo es posible conciliar la afirmación de la Biblia – la cual para los cristianos es Palabra de Dios – del origen divino de todo

¹⁸ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Scriptum super Sententiis*, lib. 4 d. 11 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 2.

poder humano con la existencia de aquellos que en diversos lugares Santo Tomás llama «tiranos»? Como de costumbre, Santo Tomás refuerza la objeción con la misma Sagrada Escritura, en la que se lee: «Entronizaron reyes pero sin contar conmigo; designaron príncipes, pero sin mi aprobación» (Oseas 8,4). Entonces, ¿viene o no viene de Dios toda autoridad?

Para salvar esta paradoja Santo Tomás introduce una triple consideración del poder de gobernar y «de cualquier otra dignidad». Este puede ser considerado: en sí mismo, según el modo de adquirirlo, o según el modo de usarlo.

Considerada en sí misma, la potestad viene siempre de Dios, por quien «los reyes reinan» (cf. Prov. 8,15).

En cuanto al modo de adquirirla, a veces viene de Dios y a veces, no. Viene de Dios cuando es adquirida «ordenadamente». En cambio cuando es adquirida de modo desordenado, ya sea por ambición o por cualquier otro modo ilícito, la potestad no viene de Dios sino de un perverso apetito del hombre («*non est a Deo sed ex perverso hominis appetitu*»).

Según el modo de usarla, también dice el Santo que unas veces viene de Dios y otras, no. Viene de Dios cuando se utiliza la potestad que le ha sido concedida según los preceptos de la divina justicia («*cum aliquis secundum precepta divinae iustitiae utitur concessa sibi potestate*»). En cambio, cuando la potestad que le ha sido dada es utilizada contra la justicia divina («*cum aliqui potestate sibi data utuntur contra divinam iustitiam*»), ésta obviamente no viene de Dios.

Antes de avanzar, recordemos unos de los pilares sobre los que se apoya la ética de Santo Tomás de Aquino.

Asumimos como sabido – y por esto mismo no lo vamos a demostrar aquí – que Santo Tomás afirma que para la bondad plena de algo es necesaria que sean buenas simultáneamente todas las «causas» o principios que la constituyen. Así por ejemplo, en un acción humana Santo Tomás distingue el objeto, el fin y las circunstancias; y para que sea buena la acción las tres deben ser

buenas y basta que una no lo sea para que la acción sea mala (o al menos que quede reducida en su plenitud). Santo Tomás refiere este principio al Pseudo-Dionisio. Veamos solamente algunos ejemplos, tomados de la *Summa Theologiae*:

... puede suceder que una acción que es buena según su especie o según las circunstancias, se ordene a un fin malo y al revés. No obstante, no hay una acción buena sin más si no concurren todas las bondades, pues cualquier defecto singular causa un mal; en cambio, el bien nace de una causa íntegra, como dice Dionisio en el capítulo IV de *De Div. Nom.*¹⁹

Como señala Dionisio en el capítulo IV del *De Div. Nom.*, el bien se produce de una causa íntegra; en cambio, el mal de defectos singulares. Por eso, para llamar malo aquello hacia lo que se dirige la voluntad, basta que sea malo por su propia naturaleza, o que sea aprehendido como malo. Pero para que esto sea bueno se requiere que lo sea de ambos modos.²⁰

... para que un acto sea merecedor de la virtud, se requiere algo más que para que tenga el demérito de la culpa, puesto que el bien depende de la integridad de la causa, mientras que el mal procede de cualquier defecto particular.²¹

Lo que es intrínseca y naturalmente malo no hay modo posible de que sea ni bueno ni lícito, porque para que una cosa sea buena se requiere que todo en ella lo sea;

¹⁹ Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 18 a. 4 ad 3.

²⁰ Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 19 a. 6 ad 1.

²¹ Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 79 a. 3 ad 4.

pues, como dice Dionisio en el capítulo IV *De Div. Nom.*, el bien requiere el concurso de todas sus causas, para el mal, en cambio, basta un defecto cualquiera.²²

Son más las cosas que se requieren para el bien, que exige una causa íntegra, que las requeridas para el mal, que resulta de cada defecto particular, como dice Dionisio en IV *De Div. Nom.* Y, por eso, aunque el pecado se consume en el consentimiento del corazón, para la perfecta penitencia se requiere la contrición del corazón, la confesión de boca y la satisfacción de obra.²³

Ahora bien, apoyándonos sobre este principio del neoplatónico Dionisio asumido por Santo Tomás (y recordando que la noción de participación también llega a Santo Tomás a través de fuentes neoplatónicas), podemos concluir que para poder afirmar con plenitud que «toda autoridad proviene de Dios» ha de concurrir la bondad de las tres dimensiones señaladas por el Santo: la autoridad en sí, el modo de adquirirla y su uso.

Dicho de otra manera, allí donde no concorra la bondad de estos tres principios no se puede hablar con propiedad de autoridad o potestad, sino solamente de algo que conserva una cierta semejanza con la misma. Ahora bien, se dice que la autoridad, no sus semejanzas, provienen todas de Dios.

Nos parece ver un razonamiento semejante al precedente en el texto que sigue, en el cual se refiere el Aquinate a la entidad de las leyes injustas: ¿son propiamente leyes o no? ¿Se derivan de la ley eterna, lo cual es propio de la ley humana?

²² Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 110 a. 3 co.

²³ Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, III, q. 90 a. 2 ad 4.

La ley humana tiene carácter de ley en cuanto se ajusta a la recta razón, y en este sentido es claro que deriva de la ley eterna. Por el contrario, en la medida en que se aparta de la razón se convierte en ley inicua y, como tal, ya no es ley, sino más bien violencia. Sin embargo, en la misma ley inicua subsiste cierta semejanza con la ley, al estar dictada por un poder constituido, y bajo este aspecto también emana de la ley eterna, pues, como se lee en Rm 13,1: *toda potestad procede de Dios nuestro Señor*.²⁴

Parafraseando este último texto de Santo Tomás decimos que la autoridad adquirida injustamente o desordenadamente ejercida, como tal ya no es autoridad, aun cuando subsista cierta semejanza con la autoridad, y bajo este aspecto se derive de Dios.

Puede servir a nuestro tema leer cómo concluye Santo Tomás su demostración en el cuerpo del último artículo de la *Suma* que hemos citado:

... siendo la ley eterna la razón o plan de gobierno existente en el supremo gobernante, todos los planes de gobierno existentes en los gobernantes inferiores necesariamente han de derivar de la ley eterna. Y estas razones o planes de los gobernantes inferiores son todas las demás leyes menos la ley eterna. Por consiguiente, toda ley, en la medida en que participa de la recta razón, se deriva de la ley eterna. Por eso dice San Agustín en I *De Lib. arb.* que *nada hay justo y legítimo*

²⁴ Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 93 a. 3 ad 2.

*en la ley temporal que no hayan tomado los hombres de la ley eterna.*²⁵

Subrayamos esta afirmación de Santo Tomás: «toda ley, en la medida en que participa de la recta razón, se deriva de la ley eterna». En base a lo que venimos diciendo nos parece que se puede concluir que la lectura tomista de Rm 13,1 sería la siguiente: «toda autoridad – en la medida en que participe del orden debido – procede de Dios». Se nos disculpe la insistencia, pero no parece una aclaración superflua. Muy por el contrario: es necesario distinguir la autoridad auténtica de aquellas semejanzas de autoridad con las que uno se puede encontrar.

Antes de terminar este punto repasemos un par de textos juveniles de Santo Tomás en los que toca los temas que venimos tratando. Se trata de dos artículos del *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*.

En el primero que vamos a considerar, se pregunta el Aquinate si toda prelación viene de Dios.²⁶ Vamos a resumir ahora lo que dice Santo Tomás en el cuerpo de este artículo.

Siendo Dios autor de todo bien, y de ninguna manera autor del mal, es necesario decir que si en la prelacones (en las autoridades) se encuentran algo bueno y algo malo, aquella autoridad viene de Dios en cuanto a lo que hay en ella de bueno, pero en cuanto a lo malo que se le encuentra añadido, no viene de Dios.

En toda autoridad hay que considerar tres cosas, que aquí Santo Tomás nombra de la siguiente manera: su principio, su modo y su uso. El elemento «formal» de la autoridad será lo que Santo Tomás llama aquí «modo», es decir un cierto orden en el cual uno gobierna y el otro se somete («*quodam ordine alterius tamquam regentis, et alterius tamquam subjacentis*»). Este elemento es

²⁵ Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 93 a. 3 co.

²⁶ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Scriptum super Sententiis*, lib. 2 d. 44 q. 1 a. 2 co.

bueno en cualquier caso (más allá de si el principio o el uso de la autoridad sean buenos o malos). Según esto, y teniendo en cuenta que el juicio *simpliciter* acerca de alguna cosa debe hacerse a partir de su elemento formal, hay que decir que toda autoridad proviene de Dios; pero que *secundum quid* alguna autoridad no viene de Dios, ya que ni el abuso ni la usurpación de la misma pueden venir de Dios.

Si comparamos este texto del *Comentario a las Sentencias* con el *Comentario a la carta a los Romanos* encontramos diferencias y semejanzas. Hay en ambos casos una triple consideración de la autoridad que gira sobre los mismos conceptos, más allá de las diferencias de los términos: la autoridad en sí misma, su adquisición y su uso. Falta en el *Comentario a los Romanos* la mención del «elemento formal» de la autoridad y la afirmación de que *simpliciter* toda autoridad viene de Dios. En el *Comentario a la carta de San Pablo*, el razonamiento de Santo Tomás es más sencillo: en cuanto a sí misma, la autoridad siempre viene de Dios; en cuanto a su adquisición, unas veces sí y otras no; en cuanto a su uso, lo mismo. Si tenemos en cuenta que el *Comentario a las Sentencias* es una obra juvenil (prácticamente lo primero que escribió Santo Tomás) y que el *Comentario a la Carta a los Romanos* es una obra de la madurez (prácticamente una de las últimas cosas que escribió el Santo),²⁷ podría resultar verosímil sostener la hipótesis de que el joven Santo Tomás no había asumido todavía plenamente el elemento neoplatónico sobre el que se apoya cuanto veníamos diciendo: algo es *simpliciter* bueno cuando todas sus causas son buenas.

Teniendo en cuenta lo dicho, leamos otro texto del *Comentario a las Sentencias* el cual nos ayudará a precisar mejor los límites del poder humano y, de esta manera, cerrar el presente punto.²⁸

²⁷ Cf. Cornelio Fabro, *Breve introduzione al Tomismo* (Segni: EDIVI, 2007).

²⁸ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Scriptum super Sententiis*, lib. 2 d. 44 q. 2 a. 2 co.

Aquí se pregunta el Angélico si los cristianos deben obedecer a los poderes temporales, y sobre todo si deben obedecer a los tiranos. (Recordemos que ya nos hemos encontrado con el tema del deber de obediencia del cristiano al poder secular al comienzo del *Comentario a la Carta a los Romanos*). Resumimos acá también cuanto dice Santo Tomás en el cuerpo de este artículo.

La obediencia mira a que se obedezca el precepto por cuanto se debe observar. El deber de observar el precepto es causado por el orden de la prelación, la cual tiene virtud coactiva, no solo temporal sino también espiritual, que debe ser obedecida en conciencia según lo que dice el Apóstol en Rm 13,1. Por lo tanto, en lo que viene de Dios, los cristianos deben obedecer; pero no según lo que no viene de Dios.

¿Cuándo una autoridad puede no derivarse de Dios? En dos casos: según el modo de adquirirla o según el modo de usarla.

En cuanto al modo de adquirir la autoridad, pueden pasar dos cosas: que la persona que la reciba sea indigna; o que el modo de adquirirla sea ilícito, por ejemplo, cuando se adquiere por medio de la violencia o de la simonía.

Y aquí especifica Santo Tomás algo muy interesante. En el primer caso, la indignidad de la persona no invalida el derecho a ser obedecida, porque permanece el elemento formal de la autoridad, el cual se deriva de Dios. Por lo tanto, esta clase de autoridades, aun cuando sean indignas, han de ser obedecidas («*talibus praelatis, quamvis indignis, obedire tenentur subditi*»). Santo Tomás llega a decir que no es del todo desordenado que alguien que es indigno llegue a tener autoridad ya que Dios puede enviar tales gobernantes como castigo por los pecados del pueblo.²⁹

El segundo caso – cuando se llega al poder de modo ilícito – quita el derecho a la autoridad. La razón que da Santo Tomás es la siguiente: aquel que por la violencia arrebató el poder no se

²⁹ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Scriptum super Sententiis*, lib. 2 d. 44 q. 1 a. 2 ad 5.

convierte en verdadero prelado o señor, por lo cual, al haber ausencia de poder es posible rechazar ese dominio. Admite Santo Tomás otra situación posible: que el usurpador se convierta en señor legítimo como consecuencia del consenso de los súbditos o por la designación de una autoridad superior. Lo que nos interesa señalar de estas palabras es que cuando se llega al poder de modo ilegítimo, aquello que se obtiene no es verdadero poder.

La autoridad puede no derivarse de Dios también en el caso de que se abuse de ella. Y esto puede darse de dos maneras: cuando el superior manda algo contrario a lo que ordena su autoridad (y en este caso el súbdito debe desobedecer) o cuando el superior se extralimita pidiendo algo que va más allá de los límites del poder que ha recibido (en este caso el súbdito no está obligado a obedecer, aunque tampoco esté obligado a no obedecer).

Un caso de este abuso de autoridad sería, según el mismo Santo Tomás, el caso de los superiores religiosos que pretenden ser obedecidos más allá de la Regla que sus súbditos han profesado. Permítasenos agregar dos textos de la *Summa* para iluminar este tema, al modo de antídoto tomista contra la obediencia ciega o absoluta que algunos superiores exigen a sus súbditos:

El hombre está sometido sin restricción alguna a Dios en todo, en lo interior y en lo exterior; y, por consiguiente, debe obedecerle en todo. Los súbditos, en cambio, con respecto a sus superiores, no lo están en todo, sino en determinadas materias, y en éstas los superiores son intermedios entre Dios y sus súbditos. En las otras cosas, sin embargo, están sometidos inmediatamente a Dios, que los instruye por la ley natural o por la escrita.³⁰

³⁰ Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 104, a. 5 ad 2.

Los religiosos hacen profesión de obediencia en cuanto a las observancias regulares, y de acuerdo con su regla se someten a sus superiores. Por lo tanto, están obligados a obedecer sólo en aquello que puede pertenecer a la vida regular. Tal es la obediencia suficiente para conseguir la salvación eterna. Mas, si quieren obedecerles en otras materias, pertenecerá en este caso a un grado superior de perfección, siempre que no sean contrarias a Dios o contra la regla profesada; porque tal obediencia sería ilícita.³¹

Cada uno de estos temas podría profundizarse abundantemente con textos de Santo Tomás. Los límites del presente trabajo nos obligan a retomar el comentario a la carta paulina para ver el último tema tratado por Santo Tomás en esta parte de su *Comentario*: el poder de pecar, ¿viene también de Dios?

4. El poder de pecar

Antes de cerrar esta parte de su *Comentario* a San Pablo levanta Santo Tomás una duda: si todo poder viene de Dios, ¿acaso el poder de pecar vendrá también de Dios?

La respuesta es breve pero, una vez más, de profundo contenido metafísico: «La potencia por la cual se peca, deriva de Dios. Pues es la misma potencia por la que se peca y por la cual se obra rectamente: el que se ordene hacia el bien, viene de Dios; sin embargo, el que se ordene a pecar, procede del defecto de la creatura, en cuanto que es [está hecha] de la nada».

Esto viene a complementar cuanto hemos dicho hasta ahora. El poder en sí mismo es algo bueno, y por lo tanto, derivado de

³¹ Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 104, a. 5 ad 3.

Dios. Pero en cuanto participado es limitado, y por lo tanto puede ser mal usado.

Llama la atención en este texto la referencia a la «nada». Es como si por venir de la nada, existiera en la creatura la posibilidad de no-ser, y por ende, todo lo creado sería corruptible, al menos en parte. Analizar este principio metafísico excede la intención de este trabajo. Simplemente vamos a dar un breve muestrario de textos en los cuales Santo Tomás se sirve del mismo:

Lo que hay de entidad y de bondad en las creaturas, todo deriva del Creador: la imperfección no viene de Él, sino acontece de parte de las creaturas, en cuanto que son *ex nihilo*.³²

El poder pecar, según Anselmo y Boecio, no pertenece a la libertad de la voluntad, sino más bien es condición de una voluntad deficiente en cuanto que es *ex nihilo*.³³

La naturaleza divina es increada, y es su ser y su bondad, por lo cual en ella no puede haber defecto alguno ni en cuanto al ser ni en cuanto a la bondad. Sin embargo, la naturaleza humana como la angélica es creada, tomando principio *ex nihilo*; por lo cual, en cuanto es de sí misma, encierra la posibilidad del defecto.³⁴

³² Santo Tomás de Aquino, *Scriptum super Sententiis*, lib. 1 d. 2 q. 1 a. 2 co.

³³ Santo Tomás de Aquino, *Scriptum super Sententiis*, lib. 1 d. 42 q. 2 a. 1 ad 3.

³⁴ Santo Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 24 a. 3 co.

Cualquier creatura que en su naturaleza tenga mezcla de potencia, es un bien particular. Esta mezcla de potencia le acontece por ser *ex nihilo*.³⁵

Del hecho de que algo sea *ex nihilo* se sigue que bajo cierto aspecto pueda desviarse, aun cuando no es necesario que se desvíe absolutamente.³⁶

Esto sería un paso más respecto a cuanto decíamos antes. Arriba señalamos como todo ente creado, por ser participado, es de suyo limitado. Acá se agrega a la limitación la posibilidad intrínseca de corrupción como consecuencia del «venir» de la nada. Habría que ver si se puede hablar de una «tendencia a la nada» en los seres creados.

Pero volvamos al tema del poder humano. La experiencia nos hace ver en él una gran capacidad de corrupción. Insistimos en que es algo bueno, pero pocas cosas corrompen como el poder. Es muy difícil que quien detenta algún poder no se corrompa por el mismo, al menos en parte. Hace falta una dosis no común de virtud para llegar a ser un gobernante auténticamente virtuoso. Siempre reteniendo que el poder es en sí mismo algo bueno, ¿podría afirmarse que todo poder humano es no solo limitado y corruptible sino también corruptor?

Vamos a ver otros dos lugares en los cuales Santo Tomás se refiere al poder de pecar y con ellos vamos a cerrar este punto, y esta exposición.

En el *Comentario a las Sentencias* se pregunta también Santo Tomás si la potencia de pecar viene de Dios.³⁷ Resumimos a continuación su explicación.

³⁵ Santo Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 24 a. 7 co.

³⁶ Santo Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de malo*, q. 16 a. 6 ad 5.

³⁷ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Scriptum super Sententiis*, lib. 2 d.

Toda potencia se conoce por su acto. En el acto de pecar hay que considerar dos cosas: su «substancia» y su «deformidad», o el defecto de las debidas circunstancias. Por lo tanto, en la potencia de pecar habrá que considerar también dos aspectos: la potencia que es principio del acto, tanto ordenado como desordenado, la cual viene de Dios; y el defecto de la misma, según el cual puede producir un acto deficiente.

Y volvemos a encontrarnos con la mención de la «nada». Santo Tomás se sirve de esta noción para demostrar que la posibilidad de que la potencia produzca un acto deficiente no es causada por Dios, al menos directamente: el defecto de la potencia surge del hecho de que ésta tenga su origen «*ex nihilo*». Este defecto no es causado por Dios de manera directa. Santo Tomás se apoya en la autoridad de Avicena quien dice que lo que conviene a una cosa por sí misma no es causado por otro. Ahora bien, la cosa creada abandonada a sí misma, nada es; por lo tanto, el hecho de venir de la nada, a la creatura no le viene de Dios aun cuando el ser de la creatura se derive de Dios.

Indirectamente se podría llegar a decir que este defecto viene de Dios, pero no como agente sino más bien como «no agente». Por lo tanto, la conclusión de Santo Tomás es que la potencia de pecar, en tanto que es una potencia, viene de Dios; pero el defecto que en ella está implicado, no viene de Dios.

Hay otros textos en los cuales Santo Tomás se refiere a este tema.³⁸ Vamos a tomar uno de la *Summa*³⁹ en el cual la cuestión es abordada de manera mas específica desde la metafísica del ser. Allí la pregunta es si Dios es causa del acto del pecado.

44 q. 1 a. 1.

³⁸ Por ejemplo, *Quaestiones disputatae de malo*, q. 3, a. 3; *Scriptum super Sententiis*, lib. 2 d. 37 q. 2 a. 2.

³⁹ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 79, a. 2.

Empieza Santo Tomás su explicación con una afirmación llamativa. El acto del pecado es un ente, y es un acto; y en ambos casos procede de Dios. Todo ente, cualquiera que sea, procede del primer ente, como lo demuestra Dionisio en su tratado *Sobre los Nombres Divinos*. A su vez toda acción es causada por algo que existe en acto (porque nada obra sino en la medida en que está en acto), y todo ente en acto se reduce al primer acto, es decir a Dios, como a su causa, que es por esencia su propio acto. Por lo tanto, Dios es causa de toda acción en cuanto que es acción.

Pero hay algo más en el pecado: el pecado nombra un ente y una acción con un defecto. Este defecto proviene de una causa creada, el libre albedrío, en la medida en que ésta se aparta del orden que se deriva de Dios. Por lo tanto este defecto no encuentra su causa en Dios, sino en el libre albedrío. Como ejemplo es citada la renguera: ésta no es causada por la potencia motriz sino por la deformidad del hueso.

En conclusión, Dios es causa del acto del pecado pero sin embargo no es causa del pecado, porque no es causa del hecho de que el acto se dé con un defecto.

Dicho de otra manera, más resumida: «Aquello que en el acto del pecado hay de entidad o de acción se reduce en Dios como en su causa primera, pero lo que hay allí de deformidad se reduce como en su causa al libre albedrío; como en la renguera...».⁴⁰

Esto nos permite expresar de otra manera la afirmación paulina del origen divino de la autoridad humana. «No hay autoridad humana que no proceda de Dios» en cuanto tenga de entidad o de acción, pero en cuanto haya de deformidad, ésta no procede de Dios sino del defecto del libre albedrío de los hombres.

⁴⁰ Santo Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de potentia*, q. 3, a. 6 ad 20; q. 1, a. 6 ad 5.

Conclusión

Aunque abunden las citas de la Sagrada Escritura cuando Santo Tomás trata estos temas, éstas son accidentales. Los pasos principales de la argumentación tomista, en este caso, pueden sostenerse con principios metafísicos.

A modo de conclusión, resumamos cuanto hemos encontrado en este breve recorrido por el pensamiento de Santo Tomás de Aquino.

El poder humano deriva del poder divino: es, por lo tanto, algo bueno y a lo cual todo hombre – también los cristianos – debe someterse. A su vez, en cuanto derivado o participado es limitado. Implica también, por su condición creatural, la posibilidad de ser mal usado.

Pensemos un poco más qué puede significar este «mal uso» del poder.

No se trata simplemente de no usarlo, sino, lo cual metafísicamente es más difícil de explicar, de usar una potencia para producir un acto distinto al cual esta está ordenada. Es lo que en el lenguaje de todos los días llamaríamos «abusar». En esto el poder se asemeja a la libertad humana. La libertad es para el bien, pero puede ser usada para el mal. Y, como hemos visto en los textos de Santo Tomás, este uso defectuoso de una potencia es una posibilidad desde el momento en que las cosas son creadas *ex nihilo*.

Por lo tanto, la afirmación paulina de que «toda autoridad proviene de Dios» ha de entenderse de la autoridad propiamente dicha. No hay autoridad allí adonde hay abuso de poder. Sólo se puede hablar propiamente de autoridad cuando esta haya sido adquirida legítimamente y cuando sea usada dentro de los límites que corresponden a toda autoridad humana. De los límites del poder el primero es la intención de aquel que lo ha otorgado, y este es, en primer lugar, Dios mismo.

Una vez más, podemos intentar establecer una analogía entre el poder y la libertad humana.

El acto de pecar, ¿es realmente un acto libre? Si entendemos por «acto libre» aquel en el cual el ser humano se mueve a sí mismo (voluntariamente) hacia el bien, es claro que el acto de pecar no es un acto libre. Conserva una cierta semejanza con el acto libre en lo que tiene de voluntario, pero en cuanto que se ordena a un objeto que contradice a la potencia que lo produce – la voluntad – no se puede llamar libre *simpliciter*. De la misma manera, afirmamos que el poder injusto no es auténtico poder y que sólo conserva una cierta semejanza con él, y que por lo tanto, no ha de ser recibido como algo que procede de Dios.

Una vez más, el pensamiento de Santo Tomás de Aquino se nos presenta de profunda raigambre metafísica, equilibrado e iluminador (tanto para quien deba ejercer el poder como para quien a este deba someterse) y siempre teniendo presente que todo poder humano se ejerce sobre hombres y mujeres libres, para bien de estos.

Marco Jonas Mikalonis es Licenciado en Filosofía por la Pontificia Universidad Laternanense (Roma) y doctorando en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica Argentina (Buenos Aires).

E-mail: marcomikalonis@gmail.com

Recibido: 12 de mayo de 2016.

Aceptado para su publicación: 05 de junio de 2016.

RESEÑA

Silvia Bara Bancel, Teología mística alemana. Estudio comparativo del “Libro de la Verdad” de Enrique Suso y la obra del Maestro Eckhart (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, NF 78) Aschendorff, Münster 2015. ISBN 978-3-402-10289-3.534 páginas.

Por primera vez se publica un libro en castellano en la prestigiosa colección alemana *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters* (Contribuciones a la Historia de la Filosofía y la Teología de la Edad Media), iniciada en 1891 por Clemens Beaumker y proseguida en 1928 por Martin Grabmann (*Neue Folge*). El presente libro, que corresponde al número 78 de esta serie de la editorial Aschendorff, estudia de manera comparada al Maestro Eckhart y a su discípulo inmediato, Enrique Suso o Susón, empleando como elemento estructurador el *Libro de la Verdad*, breve tratado de Suso, escrito en defensa de su Maestro, en el que se sintetiza toda su propuesta teológica.

En el capítulo primero trata de la vida y la obra de Enrique Suso y la pone en el marco de su contexto vital. La formación en la Orden de Predicadores y, especialmente, en el *Studium Generale* de Colonia, donde Alberto Magno había sido el gran maestro, quien comentaba a los neoplatónicos y a Aristóteles en una gran síntesis.

Las características fundamentales del pensamiento de Suso están marcadas por la centralidad de la figura de Cristo en su filosofía espiritual y en su mística nupcial: se orienta de lleno hacia la búsqueda de una verdadera alianza que conduzca hacia la comunión con Dios y la felicidad plena. Pero comparte con la Escuela de Colonia numerosas convicciones: una profunda valoración del intelecto, la persuasión de que hay una única Verdad y, por tanto, un aprecio profundo de la razón humana; el interés por los filósofos paganos y por la observación de la naturaleza y, al mismo tiempo, una enorme estima de la Escritura y la tradición teológica de la Iglesia.

En sus obras se refleja con claridad esta renovada mística unitiva y el camino espiritual que se debe recorrer para alcanzarla guiados por el lazo de amor de Dios. La temprana traducción de sus obras muestra la gran influencia de la mística susoniana en el fin del medioevo e inicio de la modernidad. Las obras de Susón también eran estudiadas en las asociaciones laicales dominicas hasta finales del siglo XX. Personalmente, a fines del 1970, he recibido una copia del *Reloj de la sabiduría* perteneciente a mi abuela que era miembro de la Hermandad Seglar y que ellos leían en cada reunión mensual.

En el capítulo segundo se analizan los capítulos uno y dos del libro de la verdad comparando los caminos del Maestro Eckhart y el camino propuesto por Susso. Como explica la autora, el *Libro de la Verdad* se concibe en ese agitado contexto espiritual y tiene una intención didáctica clara; no pretende ser un tratado teológico meramente especulativo sino señalar la posibilidad y el camino hacia la unión con Dios. De ahí que sus formulaciones sean más matizadas que las de Eckhart: quiere hacerlas accesibles y ‘experimentables’ por sus lectores, evitando las interpretaciones erróneas de las expresiones radicales de su Maestro. Para ahuyentar toda sospecha de herejía se apoya con frecuencia en la autoridad de la Escritura y en Maestros reconocidos (Dionisio, San Bernardo o Santo Tomás), así como en la narración de experiencias personales, pero casi nunca menciona a Eckhart directamente, aunque cuando lo hace, lo designa como «gran Maestro» o «santo» y, en el fondo, sigue su enseñanza. Así, en este capítulo del estudio se analiza ampliamente la noción de Dios en Eckhart, para poder captar la envergadura de las escuetas afirmaciones sobre Dios presentes en el *Libro de la Verdad* de Susso: la unidad divina (*einikeit*) es el origen y el fin último del ser humano y la fuente de su ser y su realización. Dicha Unidad no desaparece en la Trinidad, sino que es ‘Uni-trinidad’ o ‘Tri-unidad’.

En el capítulo tercero se analiza el capítulo 3 de la Verdad que es un proceso de éxodo de la unidad a la creación; este proceso es circular, señala la autora, y expone cómo conciben

Eckhart y Susón la creación, a la luz de la generación eterna e intelectual del Verbo. Se despliegan, en primer lugar, distintos principios de la metafísica eckhartiana, que permiten clarificar su manera de concebir la relación paradójica entre la Infinitud divina y lo creado: la distinción entre el «ser virtual», el arquetipo o la razón ideal de las cosas en el pensamiento divino y su «ser formal», que las distingue y separa de Dios y de las demás; la importancia de la perspectiva o la restricción en una comparación (el *in quantum*); su peculiar noción de analogía y la reciprocidad que siempre se establece entre el que engendra y lo engendrado. Y gracias a todo ello se desentrañan asimismo las breves explicaciones de Suso, en su tercer capítulo del *Libro de la Verdad*, acerca del «ser eterno increado», de su Ejemplar eterno (el *Logos*) y el «ser creado», y se presenta la antropología del autor: el ser humano consta de cuerpo y alma, es creado a imagen de Dios y capaz de Dios, receptivo a Él en lo más íntimo, en su «esencia» o «fondo».

En el capítulo cuarto se estudia el regreso al origen que corresponden a los libros cuarto y sexto del *Libro de la verdad*. Este ser hijos en el Hijo, donde las bienaventuranzas cobran un doble sentido: son plenitud del ser humano y meta de la comunión con Dios por las cuales se pasa de la imagen creatural a la filiación por Cristo, el Hijo de Dios encarnado. Silvia Bara expone someramente el trasfondo patrístico de la interpretación de la encarnación de ambos autores, especialmente la síntesis de Juan Damasceno y de Santo Tomás, para pasar a desarrollar la dinámica que lleva de la imagen a la filiación y la cristificación, en el Maestro Eckhart y en su discípulo: llegar a ser hijos de Dios en el Hijo, por la acción del Espíritu. Por último, se presenta la argumentación de Susón en su diálogo figurado con la herejía del Libre Espíritu e implícitamente también con la bula *In agro dominico*, en donde el dominico explica las afirmaciones más radicales de Eckhart, recalcando su sentido analógico.

En el capítulo sexto se analiza el nacimiento del Hijo en el alma según Eckhart y la unión mística en Susón. Para Eckhart el nacimiento se da en el fondo del alma y tiene lugar en la

naturaleza divina. El fruto de este nacimiento es una verdadera unión de bienaventuranza. En Susón la unión mística se da en el fondo del alma donde el ser humano se hace uno con el Uno: allí se da el conocimiento inmediato en el total desconocimiento y el comportamiento humano se ‘pierde’ en Dios. Para estudiar el tema en el Maestro Eckhart, la autora se centra en los sermones eckhartianos 101-104, que constituyen un pequeño tratado sobre la cuestión, en forma de preguntas y respuestas. Para Susón, se analiza el capítulo quinto del *Libro de la Verdad*, en el que se extiende ampliamente sobre la cuestión, y profundiza y completa a su Maestro, describiendo además el comportamiento del ser humano unido a Dios y «perdido» en él.

Por último, las conclusiones indican las líneas de fuerza que emergen de todo el estudio en paralelo de las propuestas de Susso y Eckhart, que permite señalar la *teología mística* de ambos autores, sus puntos en común y sus divergencias. Se ofrece una figura explicativa de gran valor sintético, y se concluye que «si bien es necesario estudiar a Eckhart para comprender a Susón y, en particular, su *Libro de la Verdad*, es igualmente conveniente escuchar al Discípulo, su presentación y precisiones sobre la doctrina eckhartiana, para comprender rectamente al Maestro». Según Silvia Bara, Susón es un buen intérprete de Eckhart y «tiene una percepción más acertada que la que se puede tener en la actualidad acerca del sentido de algunas expresiones eckhartianas que, por otra parte, presentan un gusto por lo exagerado y por cierta provocación» (463).

Tras describir los elementos orgánicos compartidos por el sistema eckhartiano y el de Susón, que bien podría llamarse su teología mística, la autora señala los acentos Susonianos y su aporte específico: es más matizado que su Maestro, y puntualiza que en la unión, «según la apercepción» el ser humano es uno con Dios, pero «según el ser» la criatura sigue siendo criatura, del mismo modo que en la unión hipostática, en Jesucristo, la naturaleza divina no suprimió la humana; valora más que Eckhart lo individual y la subjetividad y aprecia mucho la humanidad de Cristo y su seguimiento para llegar a la deificación; es más

pedagógico y emplea numerosas imágenes y la metáfora del amor cortés para expresar la relación del ser humano con Dios.

En suma, la propuesta susoniana posee un gran equilibrio y mantiene la enseñanza de Eckhart en sus líneas de fuerza: su teología sigue centrada en la divinización, en que el ser humano llegue a ser hijo de Dios, a ser «uno en el Uno», sin separación, pero sin confusión entre la naturaleza humana y la divina. Suso subraya que el camino para llegar a esta unión gozosa o bienaventuranza, que *ya ahora* puede experimentarse parcialmente, es la conformación con Jesucristo, con su vida entregada por amor hasta la muerte, y una muerte de cruz. «Al subrayar el valor mediador de Cristo en la deificación y la permanencia de la creaturalidad en la unión mística, –concluye la autora–, Susón se aleja definitivamente de una interpretación panteísta de las expresiones eckhartianas» (475).

Por último, cabe mencionar la utilidad de las síntesis conclusivas, presentes en cada uno de los capítulos, y que facilitan la lectura de la obra. Igualmente la cronología final, la amplia bibliografía y los índices finales de autores y obras son de gran interés y aportan calidad al conjunto del libro. Esta tesis es un gran aporte para comprender la mística renana y dominicana del siglo XIV y su lectura se hace ineludible a la hora de tratar a estos autores. También es de gran utilidad para la renovación mística del siglo XXI.

RAFAEL CÚNSULO

UNSTA

Esta reseña fue realizada por el Dr. fray Rafael Cúnsulo O.P.

E-mail: rcunsulo@hotmail.com



GUÍA PARA LA PUBLICACIÓN DE ARTÍCULOS

Instrucciones Generales

- La convocatoria para publicar en la revista está abierta permanentemente. Por tanto, los artículos originales pueden ser enviados en cualquier momento del año.
- El artículo debe ser enviado en **formato electrónico** como documento Word o compatible, a la siguiente dirección: cefim@ffyl.uncu.edu.ar con copia a ceferinommm@hotmail.com. La recepción de todos los textos será confirmada por mail.
- **Todos los artículos serán enviados para su evaluación a dos pares ciegos.** La decisión será comunicada a los autores dentro de los dos meses de recepción.
- **Idiomas:** Los artículos pueden ser escritos en castellano, francés, italiano, inglés, portugués o alemán.
- El editor no realiza revisiones lingüísticas. Por tanto, los manuscritos deben estar escritos en forma correcta en cada una de las lenguas.
- El texto con notas no debe exceder las **20 páginas**, con fuente 12 (Times/Times New Roman), con 1,5 de interlineado y suficientes márgenes. **Las notas** se escribirán en fuente 10, con 1 de interlineado, sin sangrías.
- Cada artículo debe comenzar con el título (en estilo Normal, negritas y centrado), con el nombre del autor. Ej.:

El símbolo cristiano del pez. Origen y proyecciones

Hugo Costarelli Brandi

- Al final del artículo deberá consignarse el nombre del autor con su titulación, su afiliación académica y su e-mail.

Ej.: *Hugo Costarelli Brandi es Doctor en Filosofía y profesor adjunto de Estética en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo.* hugocb@ffyl.uncu.edu.ar

- A continuación del **título** debe incluirse un **sumario** del artículo (índice de subtítulos y partes), un **resumen** de entre 100 y 200 palabras y hasta **5 palabras**

clave. Todos los elementos mencionados, excepto el sumario, **deben estar escritos en español y en inglés.**

– Se utilizará el estilo humanístico de citación, conforme con lo estipulado a continuación.

– Todas las **citas** deben escribirse entre comillas latinas « » (no utilizar comillas inglesas “” para las citas).

– **Las citas más extensas** en el cuerpo del texto puede ser presentadas en un párrafo separado, en fuente 10 con interlineado simple y sin comillas.

– **Las referencias bibliográficas** deben estar incluidas en las notas (ver los formatos más abajo). El texto no debe tener bibliografía al final.

– **Las notas** deben estar numeradas automáticamente como notas al pie.

– Los números de las notas al pie deben ubicarse luego de los signos de puntuación. Ej.: «Deus est quo nihil melius excogitari possit».¹

– **La cursiva** podrá ser usada en expresiones breves latinas o en otra lengua, o en títulos de libros. También podrá usarse para destacar alguna palabra escrita en el idioma del artículo.

– No deberán utilizarse ningún otro **signo gráfico** aparte de la cursiva, tales como negritas, palabras en mayúsculas, etc.

– Se permiten las **abreviaturas** más usuales, preferentemente en su forma latina: f./ff. (folium, folia), v (verso), r (recto), c. (circa), Lib. (liber), q. (questio) , d. (distinctio), a. (articulum), sol. (solutio), vd. (vide), cfr., op. cit., id./ead., ibid., e.g., ed., eds., p./pp. No está permitido el uso de otro tipo de abreviaturas.

– Si se usa algún **tipo especial de fuente** (griega, hebrea, árabe, cirílica, o transliteraciones con caracteres especiales), se debe enviar el archivo de la fuente utilizada.

– El texto debe enviarse listo para imprimir. Los autores de los trabajos seleccionados recibirán las pruebas de galera en formato PDF para su revisión. Por razones técnicas, no se permitirán cambios sustanciales o demasiado extensos.

Referencias bibliográficas

A partir del volumen 10 (año 2017), se ha decidido cambiar las normas de citación de la revista debido al carácter de los estudios referentes a ciencias humanas y ciencias sociales. Se seguirá la 16th edition of *The Chicago Manual of Style*, con la leve modificación de que no es necesario incluir la bibliografía al final y que autores medievales, como Tomás de Aquino, Alberto Magno, Egidio Romano, etc., serán citados en su denominación completa en todas las referencias al pie.

Para ello pueden verse las formas de citación en los ejemplos abajo citados. También pueden acudir a la página web: http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide.html

Ejemplos:

Libro

Un autor

1. Michael Pollan, *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals*(Nueva York: Penguin, 2006), 99–100.
2. Pollan, *Omnivore's Dilemma*, 3.

Dos o más autores

1. Geoffrey C. Ward y Ken Burns, *The War: An Intimate History, 1941–1945*(Nueva York: Knopf, 2007), 52.
2. Ward y Burns, *War*, 59–61.

Para cuatro o más autores, en la nota al pie indique sólo el primer autor, seguido de *et al.* (“y otros”):

1. Dana Barnes et al., *Plastics: Essays on American Corporate Ascendance in the 1960s*. . .
2. Barnes et al., *Plastics*. . .

Editor, traductor, o compilador en vez de autor

1. Richmond Lattimore, trad., *The Iliad of Homer*(Chicago: University of Chicago Press, 1951), 91–92.
2. Lattimore, *Iliad*, 24.

Lattimore, Richmond, trad. *The Iliad of Homer*. Chicago: University of Chicago Press, 1951.

Editor, traductor o compilador además del autor

1. Gabriel García Márquez, *Love in the Time of Cholera*, trad. Edith Grossman (Londres: Cape, 1988), 242–55.
2. García Márquez, *Cholera*, 33. García Márquez, Gabriel. *Love in the Time of Cholera*. Traducido por Edith Grossman. Londres: Cape, 1988.

Capítulo u otra parte de libro

1. John D. Kelly, “Seeing Red: Mao Fetishism, Pax Americana, and the Moral Economy of War,” en *Anthropology and Global Counterinsurgency*, ed. John D. Kelly et al. (Chicago: University of Chicago Press, 2010), 77.
2. Kelly, “Seeing Red,” 81–82. Kelly, John D. “Seeing Red: Mao Fetishism, Pax Americana, and the Moral Economy of War.” En *Anthropology and Global Counterinsurgency*, editado por John D. Kelly, Beatrice Jauregui, Sean T. Mitchell, y Jeremy Walton, 67–83. Chicago: University of Chicago Press, 2010.

Capítulo de un volumen editado, originalmente publicado en otra parte (como fuentes primarias)

1. Quintus Tullius Cicero, “Handbook on Canvassing for the Consulship,” en *Rome: Late Republic and Principate*, ed. Walter Emil Kaegi Jr. y Peter White, vol. 2 of *University of Chicago Readings in Western Civilization*, ed. John Boyer y Julius Kirshner (Chicago: University of Chicago Press, 1986), 35.
2. Cicero, “Canvassing for the Consulship,” 35. Cicero, Quintus Tullius. “Handbook on Canvassing for the Consulship.” En *Rome: Late Republic and Principate*, editado por Walter Emil Kaegi Jr. y Peter White. Vol. 2 of *University of Chicago Readings in Western Civilization*, editado por John Boyer and Julius Kirshner, 33–46. Chicago: University of Chicago Press, 1986. Originalmente publicado en Evelyn S. Shuckburgh, trans., *The Letters of Cicero*, vol. 1 (London: George Bell & Sons, 1908).

Prefacio, prólogo, introducción o alguna parte de libro similar

1. James Rieger, introduction to *Frankenstein; or, The Modern Prometheus*, por Mary Wollstonecraft Shelley (Chicago: University of Chicago Press, 1982), xx–xxi.
2. Rieger, introduction, xxxiii. Rieger, James. Introduction to *Frankenstein; or, The Modern Prometheus*, por Mary Wollstonecraft Shelley, xi–xxxvii. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

Publicación electrónica de libro

Si el libro está disponible en más de un formato, se deberá citar la versión que usted consultada. Para libros consultados online, incluya el URL; se deberá indicar la fecha de acceso sólo si es requerida por su editorial o disciplina. Si no hay un número de páginas disponible, es posible incluir un título de sección o un capítulo u otro número.

1. Jane Austen, *Pride and Prejudice* (New York: Penguin Classics, 2007), edición Kindle.
2. Philip B. Kurland and Ralph Lerner, eds., *The Founders' Constitution* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), consultado el 28 de febrero de 2010, <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/>.
3. Austen, *Pride and Prejudice*.
4. Kurland y Lerner, *Founder's Constitution*, cap. 10, doc. 19.

Artículo de revista

Artículo en una revista impresa

En una nota, se deberá citar el número específico de páginas consultadas, si lo hubiera. En la bibliografía, se deberá citar el intervalo de página para el artículo completo.

1. Joshua I. Weinstein, "The Market in Plato's *Republic*," *Classical Philology* 104 (2009): 440.
2. Weinstein, "Plato's *Republic*," 452–53.

Artículo en una revista digital

Se deberá incluir el DOI (Digital Object Identifier) si la revista tuviera uno. El DOI es una identificación permanente que, cuando sea ingresado en <http://dx.doi.org/> en la barra de dirección de un navegador de internet, se dirigirá a la fuente. Si el DOI no está disponible, se deberá citar el URL. Se deberá incluir la fecha de acceso sólo si es requerida por su editorial o disciplina.

1. Gueorgi Kossinets y Duncan J. Watts, "Origins of Homophily in an Evolving Social Network," *American Journal of Sociology* 115 (2009): 411, consultado el 28 de febrero de 2010, doi:10.1086/599247.
2. Kossinets y Watts, "Origins of Homophily," 439. Kossinets, Gueorgi, and Duncan J. Watts. "Origins of Homophily in an Evolving Social Network." *American Journal of Sociology* 115 (2009): 405–50. Consultado el 28 de febrero de 2010. doi:10.1086/599247.

Artículo de diario o revista popular

Los artículos de diario y de revista pueden ser citados en el texto ("Como Sheryl y Robert Pear señalaron en un artículo del New York Times el 10 de febrero de 2010...") en vez de hacerlo en una nota, y son comúnmente omitidos en la bibliografía. Los siguientes ejemplos muestran las versiones más adecuadas de las citas. Si se trata de una consulta de un artículo online, se deberá incluir el URL; y la fecha de acceso sólo si su editor o su disciplina lo requieren. Si ningún autor es identificado, se deberá comenzar la cita con el título del artículo.

1. Daniel Mendelsohn, "But Enough about Me," *New Yorker*, 25 de enero de 2010, 68.
2. Sheryl Gay Stolberg and Robert Pear, "Wary Centrists Posing Challenge in Health Care Vote," *New York Times*, 27 de febrero de 2010, consultado el 28 de febrero de 2010, <http://www.nytimes.com/2010/02/28/us/politics/28health.html>.
3. Mendelsohn, "But Enough about Me," 69.
4. Stolberg and Pear, "Wary Centrists."

Reseña de libro

1. David Kamp, "Deconstructing Dinner," reseña de *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals*, por Michael Pollan, *New York Times*, 23 de abril de 2006, Sunday Book

Review, <http://www.nytimes.com/2006/04/23/books/review/23kamp.html>.

2. Kamp, “Deconstructing Dinner.”

Tesis o disertaciones

1. Mihwa Choi, “Contesting *Imaginaires*in Death Rituals during the Northern Song Dynasty” (Disertación de Doctorado, Universidad de Chicago, 2008).
2. Choi, “Contesting *Imaginaires*.”

Paper presentado en un encuentro o conferencia

1. Rachel Adelman, “ ‘Such Stuff as Dreams Are Made On’: God’s Footstool in the Aramaic Targumim and Midrashic Tradition” (paper presentado en el encuentro anual de la Society of Biblical Literature, New Orleans, Louisiana, November 21–24, 2009).
2. Adelman, “Such Stuff as Dreams.”

Sitio web

Una cita de contenido de un sitio web puede a menudo limitarse a una mención en el texto o en una nota (“El 19 de julio, la compañía McDonalds publicó en su sitio web...”). Si es deseada más información en la cita, debe tener el estilo de las citas de aquí abajo. Ya que tal contenido es sujeto a cambio, se deberá incluir la fecha de acceso o, si está disponible, la última fecha en la que el sitio web fue modificado.

1. “Google Privacy Policy,” modificado por última vez el 11 de marzo de 2009, <http://www.google.com/intl/en/privacypolicy.html>.
2. “McDonald’s Happy Meal Toy Safety Facts,” McDonald’s Corporation, consultado el 19 de Julio de 2008, <http://www.mcdonalds.com/corp/about/factsheets.html>.
3. “Google Privacy Policy.”
4. “Toy Safety Facts.”

Entrada de blog o comentario

Las entradas de blog o comentarios pueden ser citados en el texto (“En un comentario publicado en *The Becker-Posner Blog* el 23 de febrero de 2010,...”) en vez de en una cita, y son comúnmente omitidos en la bibliografía. Los siguientes ejemplos muestran las versiones más adecuadas de las citas. No es necesario añadir el pseudónimo de nombres aparentemente ficticios o

informales. (Si la fecha de acceso es requerida, agréguela antes del URL; vea los ejemplos en otra parte de esta guía.)

1. Jack, 25 de febrero de 2010. (7:03 p.m.), comentario en Richard Posner, “Double Exports in Five Years?” *The Becker-Posner Blog*, 21 de febrero de 2010, <http://uchicagolaw.typepad.com/beckerposner/2010/02/double-exports-in-five-years-posner.html>.
2. Jack, comentario en Posner, “Double Exports.”

Becker-Posner Blog, *The*. <http://uchicagolaw.typepad.com/beckerposner/>.

Correo electrónico o mensaje de texto

Los correos electrónicos y los mensajes de texto pueden ser citados en el texto (“En un mensaje de texto al autor el 1 de marzo de 2010, John Doe reveló...”) en vez de en una nota, y son raramente citados en una bibliografía. El siguiente ejemplo muestra la versión más adecuada de una nota.

1. John Doe, mensaje de correo electrónico al autor, 28 de febrero de 2010.

Item en una base de datos comercial

Para ítems recuperados de una base de datos comercial, se deberá agregar el mail de la base de datos y un número de acceso siguiendo la información de la publicación. En este ejemplo, la disertación citada abajo se muestra como debería ser si fuera recuperada de la base de datos ProQuest para disertaciones y tesis.

Choi, Mihwa. “Contesting *Imaginaires* in Death Rituals during the Northern Song Dynasty.” Disertación de Doctorado, Universidad de Chicago, 2008. ProQuest (AAT 3300426).

GUÍA PARA LA PUBLICACIÓN DE RESEÑAS Y NOTAS

– *Scripta Mediaevalia* publica, en cada fascículo, una selección de notas, reseñas y comentarios bibliográficos de los libros que se reciben en la redacción.

– Los libros para reseña deben enviarse a *Scripta Mediaevalia*, Centro de Estudios Filosóficos Medievales de la Facultad de Filosofía y Letras (UNCuyo). Centro Universitario, Ciudad de Mendoza, Provincia de Mendoza (Argentina). C.P: M5500 CBH.

– También podrán enviarse reseñas de libros que hayan sido editados hasta **tres años antes** del año en curso, sobre temáticas relacionadas con el pensamiento medieval.

- Cada reseña podrá tener una extensión máxima de **5 páginas**, también se recibirán notas con una extensión máxima de **12 páginas**, con fuente 12 (Times/Times New Roman), con 1,5 de interlineado y suficientes márgenes.
- Las reseñas deben consignar en las primeras líneas autor, título, ciudad de publicación, editorial, año, ISBN y número de páginas del libro reseñado.
- Las reseñas no llevan notas a pie de página ni bibliografía.
- Las citas del libro reseñado que se hagan en el cuerpo de la reseña deben incluir, entre paréntesis, el número de páginas de donde fue extraída.



GUIDELINES FOR AUTHORS

General instructions

- **All the papers will be submitted to two blind peers.** A decision will be communicated to the authors within 2 months after the paper's reception.
- **Languages:** The papers could be written in Spanish, French, Italian, English, Portuguese, or German.
- The editor can not undertake a **linguistic revision** of the texts, thus, the manuscripts which are not written in the author's mother tongue should be sent already revised.
- The whole text with notes must not exceed **20 pages**, in type 12 (Times/Times New Roman, or similar font), with a 1,5 line spacing and with sufficient margins. **The notes** can be paged, with 1 line spacing, in type 10.
- Each paper should begin with its full title (In normal body, boldface and centred), with the author's name, ex:

El símbolo cristiano del pez. Origen y proyecciones

Hugo Costarelli Brandi

– At the end of the paper should be the author's name with his/her degree, academic affiliation and email.

Ex.: *Hugo Costarelli Brandi es Doctor en Filosofía y profesor adjunto de Estética en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. hugocb@ffyl.uncu.edu.ar*

– After the Title must be include an **abstract** (100-200 words) of the paper, **5 keywords** and a **summary** of the article (index captions and parts). All the above items except the summary must be written in **Spanish and English**.

It will be used the Humanistic citation style, detailed below:

– All **Quotations** are to be set off in quotation marks: « » (do not use high commas “ ” for quotations).

– **Long quotations** in the body of the text can be presented in a separated paragraph, detached, and in type 10 without quotation marks.

– **Bibliographic References** must be included in the notes (see the guidelines below). The text cannot have a final bibliography.

– **Notes** must be numbered automatically and are to be presented as footnotes.

– The **footnotes** numbers should appear after any punctuation mark closing the clause, Ex.: «Deus est quo nihil melius excogitari possit».¹

– **Italics** are to be used for short Latin expressions or titles of books and also for highlight a word.

– Apart from italics **no other graphic presentations** will be permitted (such as bold, underlined, full words in capital letters, or abnormal line spacing, etc.)

– Common **abbreviations** are allowed, preferably in their Latin form: f./ff. (folium, folia), v (verso), r (recto), c. (circa), Lib. (liber), q. (questio), d. (distinctio), a. (articulum), sol. (solutio), vd. (vide), cfr., op. cit., id./ead., ibid., e.g., ed., eds., p./pp. The use of other kind of abbreviations is not allowed.

– If **special fonts** are used (Greek, Hebrew, Arabic, or transliterations with special characters), you **must send** the font file.

– The text must be ready for print. **A set of galleys** in PDF file of the selected studies will be sent to the authors **for revision**. For technical reasons, substantial or long revisions will not be permitted.

Citations in notes

From volume 10 (year 2017) on, it's been decided to change citation's norms, because of the peculiar character of humanities and social sciences. It will be followed the 16th edition of *The Chicago Manual Of Style*, except a light modification: it will not be necessary including the bibliography at the end of the

writing and medieval authors, such as Thomas Aquinas, Albert The Great, Giles of Rome, etc., will be cited with their whole name in each foot reference.

For further information, you can notice the examples below or enter the link: http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide.html

Examples:

Book

One author

1. Michael Pollan, *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals*(New York: Penguin, 2006), 99–100.
2. Pollan, *Omnivore's Dilemma*, 3.

Two or more authors

1. Geoffrey C. Ward and Ken Burns, *The War: An Intimate History, 1941–1945*(New York: Knopf, 2007), 52.
2. Ward and Burns, *War*, 59–61.

For four or more authors, list all of the authors in the bibliography; in the note, list only the first author, followed by *et al.* (“and others”):

1. Dana Barnes et al., *Plastics: Essays on American Corporate Ascendance in the 1960s*. . .
2. Barnes et al., *Plastics*. . .

Editor, translator, or compiler instead of author

1. Richmond Lattimore, trans., *The Iliad of Homer*(Chicago: University of Chicago Press, 1951), 91–92.
2. Lattimore, *Iliad*, 24.

Editor, translator, or compiler in addition to author

1. Gabriel García Márquez, *Love in the Time of Cholera*, trans. Edith Grossman (London: Cape, 1988), 242–55.
2. García Márquez, *Cholera*, 33.

Chapter or other part of a book

1. John D. Kelly, “Seeing Red: Mao Fetishism, Pax Americana, and the Moral Economy of War,” in *Anthropology and Global Counterinsurgency*, ed. John D. Kelly et al. (Chicago: University of Chicago Press, 2010), 77.
2. Kelly, “Seeing Red,” 81–82.

Chapter of an edited volume originally published elsewhere (as in primary sources)

1. Quintus Tullius Cicero, "Handbook on Canvassing for the Consulship," in *Rome: Late Republic and Principate*, ed. Walter Emil Kaegi Jr. and Peter White, vol. 2 of *University of Chicago Readings in Western Civilization*, ed. John Boyer and Julius Kirshner (Chicago: University of Chicago Press, 1986), 35.
2. Cicero, "Canvassing for the Consulship," 35.

Preface, foreword, introduction, or similar part of a book

1. James Rieger, introduction to *Frankenstein; or, The Modern Prometheus*, by Mary Wollstonecraft Shelley (Chicago: University of Chicago Press, 1982), xx–xxi.
2. Rieger, introduction, xxxiii.

Book published electronically

If a book is available in more than one format, cite the version you consulted. For books consulted online, list a URL; include an access date only if one is required by your publisher or discipline. If no fixed page numbers are available, you can include a section title or a chapter or other number.

1. Jane Austen, *Pride and Prejudice* (New York: Penguin Classics, 2007), Kindle edition.
2. Philip B. Kurland and Ralph Lerner, eds., *The Founders' Constitution* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), accessed February 28, 2010, <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/>.
3. Austen, *Pride and Prejudice*.
4. Kurland and Lerner, *Founder's Constitution*, chap. 10, doc. 19.

Journal article

Article in a print journal

In a note, list the specific page numbers consulted, if any. In the bibliography, list the page range for the whole article.

1. Joshua I. Weinstein, "The Market in Plato's *Republic*," *Classical Philology* 104 (2009): 440.
2. Weinstein, "Plato's *Republic*," 452–53.

Article in an online journal

Include a DOI (Digital Object Identifier) if the journal lists one. A DOI is a permanent ID that, when appended to <http://dx.doi.org/> in the address bar of an Internet browser, will lead to the source. If no DOI is available, list a URL. Include an access date only if one is required by your publisher or discipline.

1. Gueorgi Kossinets and Duncan J. Watts, "Origins of Homophily in an Evolving Social Network," *American Journal of Sociology* 115 (2009): 411, accessed February 28, 2010, doi:10.1086/599247.
2. Kossinets and Watts, "Origins of Homophily," 439.

Article in a newspaper or popular magazine

Newspaper and magazine articles may be cited in running text (“As Sheryl Stolberg and Robert Pear noted in a *New York Times* article on February 27, 2010, . . .”) instead of in a note, and they are commonly omitted from a bibliography. The following examples show the more formal versions of the citations. If you consulted the article online, include a URL; include an access date only if your publisher or discipline requires one. If no author is identified, begin the citation with the article title.

1. Daniel Mendelsohn, “But Enough about Me,” *New Yorker*, January 25, 2010, 68.
2. Sheryl Gay Stolberg and Robert Pear, “Wary Centrists Posing Challenge in Health Care Vote,” *New York Times*, February 27, 2010, accessed February 28, 2010, <http://www.nytimes.com/2010/02/28/us/politics/28health.html>.
3. Mendelsohn, “But Enough about Me,” 69.
4. Stolberg and Pear, “Wary Centrists.”

Book review

1. David Kamp, “Deconstructing Dinner,” review of *The Omnivore’s Dilemma: A Natural History of Four Meals*, by Michael Pollan, *New York Times*, April 23, 2006, Sunday Book Review, <http://www.nytimes.com/2006/04/23/books/review/23kamp.html>.
2. Kamp, “Deconstructing Dinner.”

Thesis or dissertation

1. Mihwa Choi, “Contesting *Imaginares* in Death Rituals during the Northern Song Dynasty” (PhD diss., University of Chicago, 2008).
2. Choi, “Contesting *Imaginares*.”

Paper presented at a meeting or conference

1. Rachel Adelman, “ ‘Such Stuff as Dreams Are Made On’: God’s Footstool in the Aramaic Targumim and Midrashic Tradition” (paper presented at the annual meeting for the Society of Biblical Literature, New Orleans, Louisiana, November 21–24, 2009).
2. Adelman, “Such Stuff as Dreams.”

Website

A citation to website content can often be limited to a mention in the text or in a note (“As of July 19, 2008, the McDonald’s Corporation listed on its website . . .”). If a more formal citation is desired, it may be styled as in the examples below. Because such content is subject to change, include an access date or, if available, a date that the site was last modified.

1. “Google Privacy Policy,” last modified March 11, 2009, <http://www.google.com/intl/en/privacypolicy.html>.
2. “McDonald’s Happy Meal Toy Safety Facts,” McDonald’s Corporation, accessed July 19, 2008, <http://www.mcdonalds.com/corp/about/factsheets.html>.
3. “Google Privacy Policy.”
4. “Toy Safety Facts.”

Blog entry or comment

Blog entries or comments may be cited in running text (“In a comment posted to *The Becker-Posner Blog* on February 23, 2010, . . .”) instead of in a note, and they are commonly omitted from a bibliography. The following examples show the more formal versions of the citations. There is no need to add *pseud.* after an apparently fictitious or informal name. (If an access date is required, add it before the URL; see examples elsewhere in this guide.)

1. Jack, February 25, 2010 (7:03 p.m.), comment on Richard Posner, “Double Exports in Five Years?,” *The Becker-Posner Blog*, February 21, 2010, <http://uchicagolaw.typepad.com/double-exports-in-five-years-posner.html>.
2. Jack, comment on Posner, “Double Exports.”

E-mail or text message

E-mail and text messages may be cited in running text (“In a text message to the author on March 1, 2010, John Doe revealed . . .”) instead of in a note, and they are rarely listed in a bibliography. The following example shows the more formal version of a note.

1. John Doe, e-mail message to author, February 28, 2010.

Item in a commercial database

For items retrieved from a commercial database, add the name of the database and an accession number following the facts of publication. In this example, the dissertation cited above is shown as it would be cited if it were retrieved from ProQuest’s database for dissertations and theses.

Choi, Mihwa. “Contesting *Imaginaires* in Death Rituals during the Northern Song Dynasty.” PhD diss., University of Chicago, 2008. ProQuest (AAT 3300426).

BOOK’S REVIEW AND NOTES GUIDELINES

– *Scripta Mediaevalia* publishes, in each fascicle, a selection of notes, reviews, and bibliographic comments of the books received in the editorial department.

– Books for review should be sent to *Scripta Mediaevalia*, Centro de Estudios Filosóficos Medievales de la Facultad de Filosofía y Letras (UNCuyo). Centro Universitario, Ciudad de Mendoza, Provincia de Mendoza (Argentina). C.P: M5500 CBH.

– There can be shipped book reviews that have been published up to three years before the current year, on topics related to medieval thought.

– It must not exceed **5 pages**, in type 12 (Times/Times New Roman, or similar font), with a 1,5 line spacing and with proper margins. Also, notes will be received with 12 pages maximum.

– The review must provide the author's name, the full title, place of publication, publisher, year, ISBN and number of pages.

– The review has not footnotes or bibliography.

– The reviewed book appointments, to be made in the body of the review, should include in parentheses the number of pages of the original book.

LISTA DE COMPROBACIÓN PARA LA PREPARACIÓN DE ENVÍOS

Como parte del proceso de envío, los autores/as están obligados a comprobar que su envío cumpla todos los elementos que se muestran a continuación. Se devolverán a los autores/as aquellos envíos que no cumplan estas directrices.

1. El envío no ha sido publicado previamente ni se ha sometido a consideración por ninguna otra revista (o se ha proporcionado una explicación al respecto en los Comentarios al editor/a).
2. El archivo de envío está en formato OpenOffice, Microsoft Word, RTF o WordPerfect.
3. Siempre que sea posible, se proporcionan direcciones URL para las referencias.
4. El texto tiene interlineado sencillo; 12 puntos de tamaño de fuente; se utiliza cursiva en lugar de subrayado (excepto en las direcciones URL); y todas las ilustraciones, figuras y tablas se encuentran colocadas en los lugares del texto apropiados, en vez de al final.
5. El texto se adhiere a los requisitos estilísticos y bibliográficos resumidos en las [Directrices del autor/a](#), que aparecen en Acerca de la revista.
6. Si se envía a una sección evaluada por pares de la revista, deben seguirse las instrucciones en [Asegurar una evaluación anónima](#).

