



MEDIAEVALIA AMERICANA

Revista de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval

**Año 6, N. 2
Diciembre 2019**

Buenos Aires

ISSN 2422-6599

Mediaevalia Americana

E. Mail: red.lafm@yahoo.com.ar

secretaria@mediaevaliamericana.com.ar

Marcelo T. de Alvear 1640, 1 F

C1060AAF Buenos Aires

Teléfono: (+54.11) 4813-2448

Telefax: (+54.11) 4812-9341

Equipo Editorial

Director honorario

Luis A. De Boni (Brasil)

Secretaria de Redacción

Celina A. Lértora Mendoza (CONICET - Argentina)

Asistente de Redacción

Natalia Jakubecki (UBA - Argentina)

Consejo de Redacción

Juan Manuel Campos Benítez (B. Universidad Autónoma de Puebla - México)

José Meirinhos (Universidad de Porto - Portugal)

Joseph- Ignasi Saranayana (Universidad de Navarra - España)

Consejo Asesor

Giannina Burlando (Universidad Católica de Chile - Chile)

Silvia Contaldo (Universidad de Belo Horizonte - Brasil)

João Lupi (Universidad de Florianópolis - Brasil)

Augusto da Silva Santos (Universidad de Vitoria - Brasil)

Ricardo Villalba (Universidad Nacional de Asunción - Paraguay)

Susana Violante (Universidad de Mar del Plata - Argentina)

Comisión Académica

Jorge Ayala (Universidad de Zaragoza - España)

Mauricio Beuchot (UNAM - México)

Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento (Pontificia Universidad de San Pablo - Brasil)

Gregorio Piaia (Universidad de Padua - Italia)

Joseph Puig Montada (Universidad Complutense - España)

Walter Remond (Universidad de Austin - Estados Unidos)

Rafael Ramón Guerrero (Universidad Complutense - España)

Óscar Velásquez (Universidad de Chile - Chile)

María Leonor Xavier (Universidad de Lisboa - Portugal)

ARTÍCULOS

La conciencia cierta del amor en *Confessiones* X

Ruth María Ramasco

Confessiones X.VI. 8 pone frente a nuestros ojos una de las más hermosas afirmaciones de Agustín de Hipona: *Non dubia, sed certa conscientia, Domine, amo te* (No con conciencia dudosa, sino cierta, Señor, te amo yo). La contraposición de esta frase con las numerosas incertidumbres que nuestro mundo contemporáneo posee sobre la posibilidad de certeza en el amor, la torna aún más relevante. Cabe entonces preguntarnos por esta “conciencia cierta”. No podríamos pensar, en términos agustinianos, que la misma equivalga a una representación clara y distinta, al modo cartesiano, nítidamente discernible de todo otro contenido de conciencia. Tampoco podríamos señalar que se trate de una presunta quietud y estabilidad de nuestro ser, pues la fuerza de la *inquietudo* agustiniana llevaría al banquillo de los acusados a cada una de nuestras afirmaciones. En efecto, si hay alguna realidad capaz de volverse descubrimiento de las más profundas vacilaciones e intranquilidades de nuestro ser es el amor.

Sin embargo, si existe algún tipo de realidad a la que numerosas corrientes del mundo contemporáneo han denunciado como ilusión y fantasía, resolución de nuestros miedos, proyección invertida y falaz de nuestras impotencias, tozuda voluntad de poder enmascarada en ritos y mandatos sobre los hombres, esa realidad es el amor a Dios. ¿Cómo podríamos escuchar la afirmación agustiniana, sin confinarla a los terrenos de la metáfora o de la pacificadora ilusión? No obstante, no podemos sino decir que Agustín de Hipona ha transformado en examen exhaustivo esta realidad. La propuesta de esta comunicación es presentar este examen, tal como es llevado a cabo en el libro X de *Confessiones*.

A. Conciencia y amor

Si bien la crítica ha destacado los análisis agustinianos de la memoria efectuados en el libro X, el mismo puede también ser entendido como uno de los más importantes textos agustinianos sobre el amor. En el ahondamiento recurrente de la situación de confesión, *Conf.* X. II. 2 pone de manifiesto la primera caracterización de la conciencia.

La conciencia, frente a Dios, es un abismo desnudo: *Et tibi quidem, Domine, cuius oculis nuda est abyssus humanae conscientiae...* (Y ciertamente, Señor, a cuyos ojos está siempre desnudo el abismo de la conciencia humana...). La conciencia es atisbada y dicha como un abismo, aquello cuyo fondo no atisbamos, aquello que se sustrae de la mirada, aquello que produce vértigo, aquello que nos hace experimentar que la profundidad no puede ser una mera extensión susceptible de medida. Su fondo, su límite, escapa a la visión. Su representación, en caso de que la hubiera, tendría que incluir el carácter borroso y difuminado del límite. O, quizás sería mejor decir, que la imagen corta la posibilidad de una representación, pues esfuma su fondo y límite.

Más allá de la representación, pues podríamos adjudicar su dificultad a los límites de un ser finito y su capacidad cognoscitiva, debemos decir que la misma noción de “conciencia” posee un punto inherente e intrínseco de crisis. No puede plantearse como el nivel de lo objetivable y racionalizable, opuesto a lo que no lo es, ni contraponerse a aquello que no podemos hacer presente, ni objetivar como tal. La conciencia, punto donde parecemos emerger de lo difuso, o lo olvidado, o de la potencia sin representación, es, en sí misma, una presencia que no puede ser transformada en objeto. La mirada, la propia mirada, encuentra la extrañeza del abismo¹.

Sin embargo, ya no frente a sí misma, sino frente al Absoluto, su rango de presencia alcanza el sentido de ser tal: está desnuda. Existe sin que nada la cubra, sin que nada la oculte, sin que quepa ningún escondite, incluso si fuera el mismo sujeto quien anhelara retirarse frente a esta mirada. En esta primera caracterización de la conciencia del libro X, la conciencia es más radicalmente conciencia, más radicalmente presencia, frente al Absoluto, que frente a sí misma. La posibilidad de hacerse presente a sí, constitutiva del hombre, eso que luego Agustín de Hipona

¹ La imagen del abismo en San Agustín, de nítido origen bíblico (*Sal.* 42, 8), no representa algo estático. Es un abismo que llama a otro abismo. En la versión de la Vulgata latina: “*Abyssus ad abyssum invocat, in voce cataractarum tuarum*” (Un abismo llama a otro abismo en la voz de tus cataratas). En su comentario al mismo en las *Enarrationes in Salmis*, San Agustín da esta caracterización de abismo: “*Abyssus enim est profunditas quaedam impenetrabilis, incomprehensibilis: et maxime solet dici in aquarum multitudine. Ibi enim altitudo, ibi profunditas: quae penetrari usque ad fundum non potest*” (Pues abismo es cierta profundidad impenetrable e incomprensible. De modo particular suele llamarse abismo a la inmensidad de las aguas. En ellas hay hondura y profundidad, de tal suerte que no puede llegarse hasta el fondo.)

denominará “memoria”, guarda el enigma de un ser que no puede develarse a sí mismo por sus dinámicas cognoscitivas y lo hace en aquello sobre lo cual se ha establecido la cima de la posibilidad de representación racional: la conciencia. La conciencia es un abismo. Pero su desnudez es tal que no cabe escondite. No se trata de la posibilidad –imposible en una hipótesis u horizonte creatural– de que algo pueda escaparse al conocimiento del Absoluto. Es más radical que eso: incluso si el sujeto pusiera la barrera de su absoluta indiferencia frente al Absoluto, o la ignorancia o el rechazo, no sería él quien lograría dejar de estar presente, desnudo en su ser de presencia frente al Absoluto, sino que quien se tornaría escondido, inaccesible, no visto, no atisbado, sería el mismo Absoluto. Pero él seguiría estando completamente desnudo. Pues bien, ¿qué quiere decir que a esta conciencia abisal le es presente el amor?

San Agustín señala en X. V. 7 que va a confesar lo que sabe sobre sí y lo que ignora. Es justo después de estas afirmaciones cuando se produce la expresión que queremos analizar, la que es la segunda ocurrencia del término *conscientia* en el libro X. Le es presente, sin vacilación, el amor. Nos es necesario decir que es el acto mismo de la *confessio* quien nos conduce hacia allí. Como lo ha señalado en X, I, 1, su intención, la intención de su confesión; más aún, la identidad de su confesión es hacer la verdad (*facere veritatem*). ¿Adónde? En su corazón (*in corde meo*). ¿Frente a quién? Frente al Absoluto, en esa verdad dicha en su corazón (*coram te*); frente a muchos por su pluma (*coram multis testibus*). ¿Por qué? Porque el que la hace, viene a la luz (*quid facit eam, venit ad lucem*). ¿Y el porqué de ese por qué? (si se nos permite oponernos al *warum ohne warum* del Maestro Eckhart) Porque Aquel frente a quien se presenta el corazón que confiesa ama esa verdad y su luz. Ya no la de la radical desnudez creatural: la de la palabra que desnuda libremente el amor. O, para muchos, la ilusión radical o falaz a la que denominamos “amor”.

Poseemos otro atisbo de sentido sobre esta conciencia agustiniana del amor, cuando al adjetivo *certa* le sucede la pregunta: “*Quid autem amo, cum te amo?*” (*Conf. X, VI, 8*). Esta pregunta, reprehensible y hasta absurda si la situáramos en el horizonte de una investigación estrictamente cognoscitiva, no lo es de ninguna manera si la situamos en la referencia al amor. Pues lo presente, lo cierto es la tensión del propio ser hacia una cierta dirección, eso que Agustín conceptualizará como *pondus*². La inclinación que persigue el lugar de su paz. La inclinación nos es

² Resultan muy significativas las afirmaciones de O. Velázquez en “Dos amores, dos ciudades: irradiaciones de una idea genial”, *Cuadernos de Teología* Vol. VIII N° 2,

cierta en tanto tal, aunque no podamos tener un registro nítido y específico de lo que la está produciendo, de su *quid est*. Para ello, para determinar con claridad y nítidamente qué está produciendo la tensión del propio ser, tendría que dejar de ser un abismo. Lo que la conciencia manifiesta es el dinamismo de búsqueda de su ser, lo que le es presente es el vigor de su inclinación y de su búsqueda. El corazón ha recibido la percusión de una palabra³: *Percussisti cor meum verbo tuo* (Heriste mi corazón con tu palabra). La respuesta a esa percusión es el amor: *et amavi te* (y te amé). Si tuviéramos que seguir la imagen empleada por el Obispo de Hipona, diríamos que el sonido que escuchamos es el del corazón, pues tal es lo que ocurre en una percusión.

Agustín de Hipona describe esta inclinación y esta búsqueda como algo que posee, en su percepción inicial y en la secuencia de la historia, una cierta semejanza con el coro del Paraíso dantesco. Todo habla ahora. No como el coro del paraíso, en alabanza plena, sino como si todo dijera la tensión y la búsqueda: todo le dice que lo ame. Toda la realidad queda asociada a la búsqueda. En un movimiento semejante al argumento del error como prueba de certeza, (aunque se equivoque y su conocimiento sea falso, le es presente el error y no podría equivocarse sin ser), quien busca puede no saber nítidamente qué busca. Pero le es cierta la presencia de su anhelo y su búsqueda⁴: *Non dubia, sed certa conscientia, Domine, amo te* (No con conciencia dudosa, sino cierta, Señor, te amo yo).

B. Amor y recapitulación

Examinemos ahora qué otros elementos encontramos sobre el sentido de esta conciencia cierta del amor en el desarrollo de esta presencia que es una búsqueda. Hemos asumido, como categoría conjetural y hermenéutica, la noción de recapitulación⁵. Puede tal vez ser muy objetable, pues el Santo de Hipona la utiliza habitualmente en el sentido retórico de la presentación acotada de elementos extensos y múltiples, y tampoco tenemos en él los desarrollos teológicos propios de

diciembre de 2016, 144-164, según las cuales el autor resalta la necesidad de poner a *pondus* en la conceptualización del amor y no a la inversa.

³ *Conf. X, VI, 8.*

⁴ *Conf. X, VI, 8.*

⁵ Para una sugerente explicación de este término en Ireneo de Lyon, véase John Lawson, *The biblical theology of Saint Irenaeus*, Wipf and Stock Publishers, Eugene, Oregon, 2006, pp. 140-198.

Ireneo. Sin embargo, dicha categoría nos permite expresar el sentido dinámico del “*in te, supra me*”, propio de la gnoseología y la antropología agustinianas. La búsqueda recoge, en el sentido de *collectio*, pero también asciende. La dinámica del amor recorre los distintos estratos y vuelve a descubrirlos, haciéndolos transponer sus límites específicos. Sin embargo, esta superación de sus límites no necesariamente es pérdida o alienación sino un nuevo “lugar”, si podemos decirlo así⁶: *In te, supra me* (En ti, sobre mí). O, como señala en X, VII, 11: *Super caput aniamae meae* (Sobre la cabeza de mi alma). O como señala el hermoso texto agustiniano de *Conf.* XII, XVI, 23, a la entrada en la intimidad le sigue el canto del enamorado, que extiende el corazón hacia Jerusalén, elevándolo y recogiendo de la dispersión (*sursum corde*).

a) La recapitulación de la sensorialidad

La pregunta sobre qué es lo que ama cuando ama a Dios recoge, en primer lugar, la sensorialidad e inquiera sobre ella. *Conf.* X, VI, 8 recoge la belleza del cuerpo, la hermosura del tiempo, la luz, las melodías y su dulzura, los aromas de flores y ungüentos, el maná y la miel (los alimentos del desierto y del paraíso), los miembros de un cuerpo recibidos en los amplexos de otro. La sensorialidad es subrayada en el esplendor de su hermosura y su placer. Es recogida así, no opacada ni empequeñecida. Es este esplendor el que, al ser recogido, no puede identificarse con lo buscado. Pero no por eso es abandonado. El anhelo retiene y reconoce como término de su amor cierta voz, cierta luz, cierta fragancia, cierto alimento, cierto amplexo, pero no tiene ya los límites de lo que parece al sentirlo e ingresar en uno, tampoco el límite de la saciedad que aparta de los seres y los cuerpos. Este esplendor sin límites ni saciedad que separa es lo que ama. La tensión del amor recoge de la experiencia sensorial su carácter de anhelo de hermosura y de saciedad, pero no puede identificarlo con sus límites.

b) La recapitulación de la exterioridad

La pregunta se dirige ahora, ya no a lo sentido en tanto tal, sino como diversidad y constitución del mundo: la tierra, el mar, el aire, el cielo. No sólo los elementos físicos: la inmensa cantidad de seres vivos que lo habitan. La pregunta, su pregunta, transforma en experiencia de palabra la ontología. En X, VI, 9, todos los seres, desde su estricta identidad específica, se incorporan a la confesión. Podríamos decir

⁶ *Conf.* X, XXVI, 37.

que se recapitulan en la confesión. Confiesan tres cosas: a) no son lo buscado: no son Dios (*Non sumus Deus tuus; Non sumus Deus quem quaeris*); b) exhortan a buscarlo por arriba de ellos mismos (*quaere super nos*); c) pueden, sin embargo, decir algo de lo buscado y lo dicen: provienen de Él (*Ipse fecit nos*).

La pregunta, experiencia donde la palabra es anhelo y es búsqueda, no sólo método, no sólo recaudo originado en el necesario control crítico del saber; la pregunta, esa que ha Agustín ha expresado como aquello que ha surgido de su corazón en percusión, no refleja sólo la lucidez de la inteligencia: implica también su anhelo. Y las cosas hablan, porque alguien les ha hecho la pregunta que puede hacerlas hablar: su ontología ha sido tomada por palabra (*Interrogatio mea intentio mea et responsio eorum speciem eorum*)⁷. A diferencia del movimiento anterior de la búsqueda, donde la recapitulación implica un abandono de la caducidad (incluida la del gozo, en aras de un gozo que no acabe), en esta recapitulación, la superación del límite se produce como paso a la palabra. El mundo responde y dice. Dice, pues niega de sí toda identidad con lo buscado; dice una dirección (*super nos*)⁸; dice, al proporcionar una pista. El deslumbrante descubrimiento de Agustín, retórico experto en el arte del decir, es que todo habla, a viva voz, cuando el anhelo pregunta a viva voz (*Et exclamaverunt voce magna*)⁹. La exterioridad, todo lo que se encuentra fuera, todo lo que lo circunda, pues es cuerpo y carne, se recapitula en la palabra. No sólo existe lo que está dentro, como impacto de la sensorialidad, no sólo existe lo que está fuera.

La pregunta y el anhelo invierten la dirección. Pero no es la misma pregunta que ha sido dirigida a las cosas variadas del mundo. No pregunta si es él lo buscado. Esto es curioso, porque las críticas contemporáneas desnudan reiteradamente la implacable y falaz afirmación y disfraz de sí mismo que el hombre hace en sus pretendidas búsquedas de Absoluto. En retorno a sí mismo, pregunta por su propia identidad¹⁰: *Tu qui es? Et respondi: Homo* (“¿Tú quién eres?”, y respondí: “Un hombre”). No para transformar esta identidad en lo buscado, sino para reorientar la búsqueda. Las categorías antropológicas de “hombre interior” y “hombre exterior”, la distinción entre cuerpo y alma, son puestas en la balanza y estimadas en su peso,

⁷ *Conf. X, VI, 9.*

⁸ *Conf. X, VI, 9.*

⁹ *Conf. X, VI, 9.*

¹⁰ *Conf. X, VI, 9.*

en orden al anhelo¹¹: *Quid horum est, unde quarere debui Deum meum... ?* (¿Por cuál de estos es por donde debí yo buscar a mi Dios...?) La medida que pesa su estructura antropológica es la búsqueda. La presencia de su búsqueda a sí mismo se torna criterio y decisión sobre su propia identidad. El amor, experimentado como anhelo insoslayable, es el criterio de juicio que le dice quién es él. Es desde allí que puede decir al alma que es ella mejor (*Iam tu melior es*)¹².

¿Quién ha conocido a las cosas? ¿Quién ha preguntado? ¿Quién ha juzgado lo que los sentidos han captado? La respuesta de Agustín es axiológica. Pero esta estimación le da otro indicio. No sólo ha retornado sobre sí mismo: ha retornado sobre su pregunta. Otros seres sienten, tal como él, pero no pueden preguntar. Las cosas pueden ser mudas, aunque sean. Son mudas cuando nadie las interroga. Pero la interrogación posee otra dimensión: la capacidad de juicio. Sólo puede interrogar quien puede juzgar. Esta afirmación del juicio, decisiva en la gnoseología agustiniana y resultado de su crítica al escepticismo y al estoicismo, no puede ser soslayada. El ascenso al hombre interior, la recapitulación de la exterioridad en la interioridad, se produce como acción de juicio, efectuada desde la búsqueda. Pero no sólo como resolución sobre la capacidad cognoscitiva. El juicio sólo puede producirse si el amor a lo buscado es más poderoso que el amor a la sensorialidad y a la anchura y esplendor del mundo y de los seres. Si no es así, no puede producirse. Esta conjunción o sinergia se realiza en tanto la conciencia cierta equivale también a la potencia del anhelo y su incidencia sobre la acción y el conocimiento. La conciencia cierta se torna crisis sobre el conocimiento y sobre todo otro anhelo. Es esta misma conciencia cierta la que indaga sobre la propia identidad de sujeto que pregunta e inclina el juicio sobre ella. El Obispo de Hipona dice allí: Yo (*ego, ego animus per sensus corporis mei*)¹³.

c) La recapitulación de la interioridad y la memoria

La determinación axiológica de la superioridad del alma hace que sea ella el punto por el cual se debe ascender. Ascender por ella hacia lo que está sobre ella es trascender su capacidad y fuerza (*vis*) para producir vida y sentir. Es justamente por ello, que llega a esta posibilidad de sí mismo que no es equivalente a estar entre los otros seres actuando sobre ellos o recibiendo su acción, ni sólo desplegando la

¹¹ *Conf. X, VI, 9.*

¹² *Conf. X, VI, 10.*

¹³ *Conf. X, VI, 9.*

potencia de la vida, ni sólo sintiendo. Llega a sí mismo como anchura, dilatación, inmensidad, receptáculo, espacios inefables y secretos. Es decir, llega como interioridad. Pero la interioridad no es descripta por la imagen de un espacio pequeño. Por el contrario, la extensión del mundo exterior y su multiplicidad de seres es superada por esta otra extensión y su multiplicidad. La recapitulación de la exterioridad en la interioridad se produce como un paso hacia un ámbito de profundidad donde la espacialidad y la temporalidad se conjugan.

Presentaremos esquemáticamente los contenidos diversos, sus rasgos, sus modos de presencia, el origen de esta presencia en la interioridad y la presencia del sujeto a sí mismo en cada uno de sus tipos. No será una presentación exhaustiva, pues lo buscado es la conciencia cierta del amor.

1. Realidades sensibles (X, VIII, 12 – X, VIII, 15)

Características de la presencia	<ul style="list-style-type: none"> - Son múltiples. - Son dinámicas: pueden aumentar, disminuir, cambiar. - Se puede disponer de ellas de diversa manera: algunas inmediatamente, otras deben ser buscadas, otras irrumpen sin que se las busque, otras se presentan en sucesiones ordenadas. - Pueden combinarse entre sí.
Modo de presencia	Por imagen (<i>per imaginem</i>)
Origen de su presencia en la memoria	Proceden de fuera. Han ingresado por los sentidos y la experiencia difiere por dos factores: a) la vía sensitiva específica, b) la fuerza de la atención del alma a las modificaciones corporales.
Presencia del sujeto a sí mismo	El sujeto está presente a sí mismo en tanto sujeto de todo lo sentido o creído.

2. Realidades inteligibles (X, VIII, 16 - X, VIII, 20)

Características de la presencia	<ul style="list-style-type: none"> - Son intemporales: no están sujetas a la duración. - No son espaciales: su presencia en la memoria pone de manifiesto que ésta es un “espacio interior” que no es un lugar. - Son las reglas a partir de las que se juzga la experiencia sensible
Modo de presencia	No tiene mediaciones: son las mismas realidades inteligibles (<i>res ipsas</i>)

Origen de su presencia en la memoria	No proceden de fuera. Ningún sentido puede atestiguar su ingreso. Fueron reconocidas en el alma y aprobadas como verdaderas, en tanto el pensamiento recogió lo que ya estaba presente en la memoria y la atención la descubrió como tal.
Presencia del sujeto a sí mismo	El sujeto está presente a sí mismo como sujeto aprendizaje, pensamiento, visión interior, reunión de la dispersión, reconocimiento y aprobación..

3. Pasiones (X, VIII, 21- X, VIII, 23)

Características de la presencia	- Pueden estar en la memoria tanto en presencia como en ausencia de su realidad vital. - No implican necesariamente una perturbación concomitante.
Modo de presencia	No queda resuelto
Origen de su presencia en la memoria	Han ingresado en la memoria por la experiencia de la pasión, experiencia vinculada a la noción de perturbación y a la expresión metafórica de “sabor”.
Presencia del sujeto a sí mismo	El sujeto está presente a sí mismo como sujeto de pasión

La multiplicidad descripta resulta así manifiesta del mismo carácter de abismo de la memoria. Su límite se escapa, pues nadie puede alcanzar su fondo (X, VIII. 15). No es posible contenerse a uno mismo. ¿Dónde puede estar, en qué fuera de uno, está lo que, siendo de uno, no cabe en uno? La memoria se cruza con el olvido y la capacidad de presencia parece poder contener la fuga constituida por su misma ausencia (X, XVI. 25). Lo lejano y lo cercano, en una expresión extrañamente semejante a la que Margarita Porete usará muchos siglos después (“el lejos-cerca”), categorías de nuestra espacialidad, se tornan caracterización del propio yo en la fuerza de su presencia inmediata y en la distancia respecto de sí mismo (X, XVI. 25). Es este carácter lo que devuelve la pregunta hacia el propio yo. Ya no “hombre”, como ha respondido con anterioridad. La diversidad sobreabundante de la vida y su inmensidad, potencia de un ser que vive en su mortalidad (*Varia, multimoda vita et inmensa vehementer*)¹⁴. Toda esta fuerza debe también ser superada.

¹⁴ Conf. X, XVII, 26.

Sin embargo, es menester señalar que es la búsqueda misma, el anhelo de ascenso y superación, la conciencia cierta del amor, la que está produciendo la manifestación de los rasgos de la memoria. Pues es el anhelo el que advierte cada una de las posibilidades de la distancia y del olvido. Es el anhelo el que padece la angustia de haber olvidado a Aquel a quien tiende y de que ello signifique no poseerlo en su memoria. La pregunta, las preguntas, constituyen la posibilidad objetivable del anhelo. La memoria se recapitula en la fuerza del amor. Sin él, no se habría experimentado el carácter inabarcable de la memoria. De ahí que la pregunta por el modo de seguir buscando encuentre otra respuesta: buscar a Quien se ama es buscar la vida feliz. Toda la potencia de la vida experimenta su carácter de carencia, toca su propia debilidad vital, pues no puede darse a sí misma la felicidad. El anhelo se descubre como coextensivo a todo hombre. El asombro agustiniano, ese que le ha hecho exclamar algunas de las afirmaciones más hermosas y conocidas de su extensa obra, el tan hondamente sentido “sero te amavi”, es asombro por el gozo. Gozo en la verdad, gozo en Dios, sobre todo, gozo. Lo que asombra al Obispo de Hipona es que, aunque aún sea en promesa y en espera, toda la presencia cierta de su búsqueda ha cerrado el circuito y se ha descubierto como insospechada presencia del gozo. Ya no sólo podríamos decir que es la búsqueda quien vuelve un abismo su interior y su fuerza. Es el gozo, extraño, inexplicable como anhelo; expansivo, vital, aun cuando reste enfrentar la triple concupiscencia. La conciencia cierta del amor es la presencia insospechada, pero poderosa, del gozo. Si ello no estuviera, podríamos decir que el anhelo nos abre y nos envía. Pero es más: como una fuerza sin descanso, la conciencia cierta del amor es la radical experiencia del gozo.

Recibido: 25/08/2019
Aceptado: 15/12/2019

Resumen. *Confessiones* X.VI. 8 pone frente a nuestros ojos una de las más hermosas afirmaciones de Agustín de Hipona: *Non dubia, sed certa conscientia, Domine, amo te*. La contraposición de esta frase con las numerosas incertidumbres que nuestro mundo contemporáneo posee sobre la posibilidad de certeza en el amor, la torna aún más relevante. Si bien la crítica ha destacado los análisis agustinianos de la memoria efectuados en el libro X, el mismo puede también ser entendido como uno de los más importantes textos agustinianos sobre el amor. El amor y su dinamismo se plantea como confesión de lo que el autor sabe, en ese momento, sobre sí mismo. Lo que Agustín de Hipona sabe es que su presente, su hoy, es su amor a Dios, sin una conciencia dudosa, vacilante: con una conciencia cierta. El Santo de Hipona no pregunta cómo puede tener certeza sobre ello. Proporciona, en su lugar, la dinámica de una tensión y una búsqueda. El amor, cierto de ser tal, pregunta qué ama cuando ama. La indagación no se efectúa como análisis de las diversas posibilidades, sino como itinerario y movimiento. El movimiento descrito es una recapitulación. La recapitulación se presenta como: a) recapitulación de la sensorialidad; b) recapitulación de la exterioridad, c) recapitulación de la interioridad y la memoria. El amor recapitula como movimiento que busca su descanso. No equivale a una indagación cognoscitiva, aunque posea esquemas gnoseológicos en su desarrollo (sentidos externos, imágenes, nociones inteligibles), una perspectiva antropológica (hombre interior-hombre exterior) y un esquema moral o ascético (triple concupiscencia). La vida feliz, como realidad en esperanza, presente y operante, es el término activo donde el amor es ya gozo, aunque aún falte. La conciencia cierta de San Agustín no es igual a la presencia de un contenido de conciencia, nítido en sentido de representación y conocimiento, sino a la dinámica vigorosa del amor, que arrastra todo su ser hacia su paz. La certeza allí nombrada es la satisfacción y el gozo, aún en esperanza, pero experimentados y vivos.

Palabras clave: San Agustín - amor - conciencia cierta - sensorialidad - intelectualidad - memoria.

Resumo. *Confissões* X.VI. 8 coloca diante de nossos olhos uma das mais belas declarações de Agustín de Hipona: *Non dubia, sed certa conscientia. Domine, amo te*. O contraste dessa frase com as muitas incertezas que nosso mundo contemporâneo tem sobre a possibilidade de certeza no amor a torna ainda mais relevante. Embora o crítico tenha destacado as análises agostinianas da memória realizadas no livro X, também pode ser entendido como um dos textos agostinianos mais importantes sobre o amor. O amor e seu dinamismo são apresentados como uma confissão do que o autor sabe, naquele momento, sobre si mesmo. O que Agustín de Hipona sabe é que seu presente, hoje, é seu amor a Deus, sem uma consciência duvidosa e hesitante: com uma certa consciência. O Santo de Hipona não pergunta como pode ter certeza disso. Em vez disso, fornece a dinâmica de uma tensão e uma pesquisa. O amor, verdadeiro em ser tal, pergunta o que ama quando ama. O inquérito não é realizado como uma análise das várias possibilidades, mas como um itinerário e movimento. O movimento descrito é uma recapitulação. A recapitulação é apresentada como: a) recapitulação do sensorial; b) recapitulação da exterioridade, c) recapitulação da interioridade e da memória. O amor recapitula como um movimento que busca seu descanso. Não é equivalente a uma investigação cognitiva, embora tenha esquemas gnoseológicos em seu desenvolvimento (sentidos externos, imagens, noções inteligíveis), uma perspectiva antropológica (homem interior-homem exterior) e um esquema moral ou ascético (concupiscência tripla). A vida feliz, como realidade na esperança, presente e operante, é o termo ativo em que o amor já é alegria, mesmo que ainda esteja ausente. A verdadeira consciência de Santo Agostinho não é igual à presença de um conteúdo de consciência, claro no sentido de representação e conhecimento, mas à dinâmica vigorosa do amor, que arrasta todo o seu ser para a sua paz. A certeza citada há satisfação e alegria, ainda na esperança, mas experiente e vivo.

Palavras-chave: Santo Agostinho - amor - certa consciência - sensorial - intelectualidade - memória.

Abstract. *Confessions* X.VI. 8 puts before our eyes one of the most beautiful statements of Agustín de Hipona: *Non dubia, sed certa conscientia, Domine, amo te*. The contrast of this phrase with the many uncertainties that our contemporary world has about the possibility of certainty in love, makes it even more relevant. Although the critic has highlighted the Augustinian analyzes of memory carried out in Book X, it can also be understood as one of the most important Augustinian texts on love. Love and its dynamism is presented as a confession of what the author knows, at that time, about himself. What Agustín de Hipona knows is that his present, his today, is his love for God, without a doubtful, hesitant conscience: with a certain conscience. The Saint of Hippo does not ask how he can be certain about it. It provides, instead, the dynamics of a tension and a search. Love, true of being such, asks what it loves when it loves. The inquiry is not carried out as an analysis of the various possibilities, but as an itinerary and movement. The movement described is a recap. The recapitulation is presented as: a) recapitulation of the sensory; b) recapitulation of exteriority, c) recapitulation of interiority and memory. Love recapitulates as a movement that seeks its rest. It is not equivalent to a cognitive inquiry, although it has gnoseological schemes in its development (external senses, images, intelligible notions), an anthropological perspective (inner man-outer man) and a moral or ascetic scheme (triple concupiscence). Happy life, as reality in hope, present and operant, is the active term where love is already joy, even if it is still lacking. The true conscience of Saint Augustine is not equal to the presence of a content of conscience, clear in the sense of representation and knowledge, but to the vigorous dynamics of love, which drags its whole being towards its peace. The certainty named there is satisfaction and joy, still in hope, but experienced and alive.

Keywords: Saint Augustine - love - certain conscience - sensory - intellectuality - memory.

La performatividad de la mentira en San Agustín de Hipona

Megan Sara Zeinal Werba

San Agustín escribe en profundidad sobre la mentira, *magna* cuestión que considera tan inmiscuida en lo cotidiano. Su reflexión está principalmente concentrada en dos obras: *De mendacio* (394) y *Contra mendacium* (420), escritos breves en los que examina las particularidades concernientes a la mentira y aborda los fundamentos, dinámicas y consecuencias que le son propias¹. A través de una genealogía de la revelación bíblica, el de Hipona identifica las raíces del falso testimonio, distingue sus diversas expresiones y recorre el abanico de declaraciones y complejidades que la engendran. Registra con ojo cabal los matices específicos de la dinámica mendaz y polemiza los relatos que han intentado, con cierta eficacia, relativizar las secuelas que deja a su paso. Reconoce que la mentira es una de las figuras más recurrentes e intrincadas del lenguaje y aborda en su *corpus*, con dedicación incisiva, los espinosos aspectos antropológicos, metafísicos, políticos, teológicos y éticos que se entrecruzan.

Entre sus reflexiones sobre la mentira, el obispo advierte de distintos recursos discursivos que hacen patente su carácter polifacético, modos de mentira constituidos por la unidad del género, pero diversos en sus especificidades. Entre estos incluye las múltiples expresiones que bordean y cortejan las variadas manifestaciones, como: la falsedad, el fingimiento, el ocultamiento, la hipocresía, el disimulo, la simulación, el fraude, la calumnia y el perjurio².

La trayectoria de Agustín, demuestra su reparo ante el lenguaje mendaz. Ningún otro pecado de la lengua tiene tanto protagonismo en sus escritos. A lo largo de su

¹ Se puede rastrear ya, en algunas obras de su juventud, algunas consideraciones dispersas acerca de la mentira. Véase: *Soliloquiorum* (386), *De Magistro* (389) y *De utilitate credendi* (392).

² El uso agustiniano de estos términos es de alguna manera flexible, frecuentemente los usa como sinónimos de mentira. También los utiliza para referirse a su acción en específico, y en ese caso, describe y le asigna la especificidad o esencialidad que le es propia, aunque luego vuelva a utilizarlo para referirse en sinonimia a una forma de engaño.

vida se fue abriendo a nuevos registros verbales que forjaron un giro en su relación con el lenguaje. Las denuncias de engaño presentes en sus implicaciones en disputas, sermones, prédicas y cartas reflejan la obra de un hombre que no sólo escribió, sino que puso su cuerpo y lengua a disposición de denunciar y desenmascarar el discurso engañoso y manipulador.

Mentira

En *De Mendacio*, Agustín se esfuerza en conceptualizar de modo definitorio y determinante la acción mentirosa, singularizando su dinámica fundamental. Un emprendimiento que busca la captación de un espíritu específico y característico que subyace a la proliferación de la mentira; y que no sólo incluye, sino que se diferencia por la intuición de que no es sencillamente reductible a la afirmación de una broma o del habla en falso³. Quien miente, dice Agustín, lo hace seriamente y no bromeando. Así, en la diferenciación entre la figura del error y de la mentira, el obispo reflexiona sobre el ánimo y disposición del hablante: quien yerra, señala, lo hace sin ánimo de engañar, aunque no diga cosas verdaderas. Se puede engañar sin tratar de engañar y, por consiguiente, sin mentir, dado que, cuando se yerra, se cree en lo que dice aún cuando sea falso. Inicialmente, la mentira puede diferenciarse conceptualmente del error según el emplazamiento de la creencia, pues, quien declara un hecho digno de ser creído o que en su opinión es verdadero, no miente aunque la representación del hecho sea errónea. No se miente cuando se dice una cosa falsa en la que se cree o de la que se tiene la opinión de que es verdadera⁴.

La mentira comienza con el empleo de un lenguaje encubridor, que no cree verdaderamente lo que dice, ofrece una resistencia interna y una tergiversación externa. No hay una adherencia entre creencia y expresión, sino una compleja y alejada bifurcación entre lo que se cree y lo que se dice. Quien miente “tiene una cosa en la mente y expresa otra distinta con palabras u otros signos”⁵. El núcleo de duplicidad emergente, es una fragmentación de la disposición, de ahí que la principal clave de identificación de la mentira sea presentada por Agustín en función de la intención del hablante. En su figura prevaleciente, el falso testimonio no es un

³ *Quaest. in heptat.* 145.

⁴ *De mend.* III, 3, “...si credit aut opinatur verum esse quod dixit”.

⁵ *De mend.* III, 3.

estado sino un acto intencional. En sus palabras: “[...] decir una cosa falsa con la determinada intención de engañar, es manifiestamente una mentira”⁶.

Agustín en *De mend.* IV, 5 se pregunta si solamente se habla de mentira cuando se dan las condiciones que especifica, abriendo su descripción a una posible ambigüedad no abarcada. Sin embargo, luego de esta mención, continúa con otros planteamientos, dejando la cuestión sin una respuesta definitiva. Vermeersch interpreta que Agustín solo ofrece una incertidumbre retórica que se consolida en una definición del engaño a partir de la intencionalidad. En oposición, Faure piensa equivocada la intencionalidad como elemento esencial de la mentira. Siedarski proporciona una doble lectura de la intencionalidad: explícita e implícita, y concluye que solamente esta última cae dentro de la definición primera de mentira. “Según esta hipótesis, el elemento cardinal de la mentira parece residir en la falsa significatio, es decir, en la intención de decir aquello que se sabe que es falso”. La simple distancia entre pensamiento y palabra, prescindiendo de una explícita voluntad de engañar, es de por sí potencialmente engañosa. Habría por tanto una suerte de engaño implícito en cualquier afirmación deliberadamente falsa. Según Gramiga, el obispo no se refiere a una explícita intencionalidad de engaño ajena a la voluntaria intención de decir algo falso como criterio para juzgar si se está en presencia o no de la mentira, sino que es ya suficiente con proferir palabras falsas⁷. Una visión que no resuelve las siguientes afirmaciones de Agustín, en donde claramente introduce la intencionalidad como el elemento constitutivo del engaño.

“Al veraz y al mentiroso no hay que juzgarles por la verdad o falsedad de las cosas en sí mismas, sino por la intención de su opinión. Se puede decir que yerra o que es temerario el que afirma algo falso, si piensa que es verdadero, pero no se le puede llamar mentiroso, porque no tiene un corazón doble en lo que dice, ni desea tampoco engañar, sino que se engaña él mismo”⁸.

⁶ *Ibíd.*

⁷ A. Vermeersch, “De mendacio et necessitatibus commercii humani”, *Gregorianum* I 1920: 11-40; I. B. Faure, *Enchiridion, De Fide, Spe et Caritate* S. Aureli Augustini. Napoli (Primera Edición), 1847; A. Sieradsky, *Mendacium. A Study and comparison of St. Augustine's and St. Thomas' teaching on the lie*, Angelicum, Rome, 1952 en Gramigna, R., “La mentira en San Agustín” en *deSigniS*, 25, 2016: 44-56, aquí p. 51.

⁸ *De mend.* III, 3.

La génesis de la mentira compromete la significación falsa de una cosa unida a la voluntad de engañar, un lenguaje enfrentado al propio pensamiento, que exterioriza con pretensión. “El mentiroso [...] tiene un corazón doble, es decir, un doble pensamiento: uno el que sabe u opina que es verdad y se calla, y otro el que dice pensando o sabiendo que es falso”⁹. La falsificación, la farsa, la inverosimilitud y la doble voluntad deliberada de proferir algo falso también son expresiones, acciones de una subjetividad de interioridad fisurada que se rebela contra sí misma y su propio discurso¹⁰. En su núcleo más íntimo, el mentiroso presenta una fractura, una *doble* o incompatibilidad entre lo que se sabe, se piensa y aquello que se externaliza mediante signos de lo que se sabe o se piensa¹¹. Es la intencionalidad la implicada en operar y crear un discurso dual. La representación se da la espalda a sí misma para expresar una disyuntiva.

La potencia de la mentira está contenida en la resistencia contra la unidad proposicional, contra la unidad más íntima del hablante y su expresión emerge de un desdoblamiento de la voluntad. Ella es el espejo, la concreción de un desfase, de una incoherencia entre interioridad y expresión que no da cuenta de desacierto o inexactitud, sino de falta de integridad, de una subjetividad que activamente se disocia. Por su parte, la mentira no tiene directa relación con la ignorancia pasiva o con el desconocimiento de lo que se afirma, sino con la inequidad y complejidad de una voluntad que se desvía por el propio peso de su intención¹². Su acción siempre implica un esfuerzo natural y autónomo. El mentiroso debe tomar posesión y control del discurso, debe hacerse titular de la narrativa que está creando¹³.

Esta conceptualización agustiniana es formada a partir de Rom. 10, 6:10, cuando Pablo define “palabra de fe” a través de la cercanía entre boca y corazón, y no entre palabra y realidad¹⁴. Una correspondencia que presentada en su revés muestra que la

⁹ *De mend.* I, 3. Agustín, en sus escritos frecuentemente pone en relación de sinonimia los términos *cor* y *mens* y hace uso de ellos con un mismo propósito.

¹⁰ *Contra mend.* XII, 26.

¹¹ *De mend.* III, 3.

¹² *Conf.* XIII, 9, 10: “Pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror”.

¹³ P. J. Griffiths, *Lying: An Augustinian Theology of Duplicity*, Oregon, Wipf and Stock Publishers, 2004, p. 27.

¹⁴ *Rom.* 10, 6:10. “La palabra está cerca de ti, en tu boca y en tu corazón, esta es la palabras de fe que anunciamos. Porque si profesas en tu boca al señor Jesús y crees en tu corazón que Dios lo ha resucitado entre los muertos, serás salvo”.

mentira revela el desorden de una separación entre el corazón y la lengua que destruye un modo de relación íntimo, intrínseco. En lo que refiere, el error acarrea una ignorancia consecuente, quien se equivoca tiene en los labios lo que lleva en el corazón. A pesar de la torpeza, se preserva una congruencia interna; en cambio, en la mentira hay un contrasentido deliberado que provoca contradicción. El mentiroso se contradice a sí mismo. La palabra como signo, símbolo y artífice de comunicación, es errónea cuando en ella se proyecta una incongruencia y ambivalencia entre la cosa significada y el signo expresado, mientras que la dualidad de la mentira no profiere la falta de correspondencia entre lo dicho y la cosa¹⁵. La palabra falsa, caracterizada por la figura del corazón doble, es contenedora de un doble pensamiento (*duplex cogitatio*), que no solicita de confrontación con el referente significado, sino del resguardo de una relación de integridad y correspondencia entre el contenido anímico y la expresión verbal.

Puede que la principal contribución del obispo al estudio del engaño es, por una parte, la comprensión de la mentira como falsedad objetiva y, por otra, la introducción de una concepción de falsedad subjetiva caracterizada por la incongruencia entre pensamiento y palabra, así como entre palabra e intención. Gramiga asegura que hablar de mentira en los primeros escritos de Agustín, es hablar de subjetividad y de una peculiar correspondencia del alma para consigo misma¹⁶. De ahí que, como señala Derrida, “el proyecto de una historia de la mentira no debería asemejarse a nada de lo que podríamos denominar la historia de un error”¹⁷.

El de Hipona reconoce que la diferencia entre la mentira y el discurso erróneo se traduce en una intrincada y superpuesta relación entre engaño y autoengaño. Ambos constituyen un movimiento de negación y autonegación en que existe una considerable secuencia de matices, pues, “quien expresa lo que cree o piensa interiormente, aunque sea eso un error, no miente. Miente el que tiene una cosa en la mente y expresa otra distinta con palabras u otros signos”¹⁸. Sin ahogar el conflicto en una revisión de la composición y comparación de las relaciones intersubjetivas, Agustín hace intervenir a la intención para esclarecer y describir con nitidez los horizontes de la mentira, identificándola como una “...aseveración intencionada

¹⁵ R. Gramigna, “La mentira en San Agustín”, *deSigniS*, 25, 2016: 44-56, aquí p. 46.

¹⁶ *Ibíd.*

¹⁷ J. Derrida, *Historia de la mentira*, Bs. As., Prolegómenos, 1995. p. 2.

¹⁸ *De mend.* I, 3.

para inducir a error”¹⁹. Si bien ambas se diferencian y ramifican a partir de un movimiento de autonegación, para el obispo existe un enmarañado, pero delicado límite. Así lo intuye cuando afirma: “(q)uedaría por ver si, en efecto, el mentiroso esté completamente al corriente de la verdad que oculta”²⁰. La dificultad radica en el refugio que crea el movimiento del engaño. Éste produce un circuito simbiótico entre la intencionalidad y la mentira, donde la intencionalidad siempre se mantiene a resguardo de la mentira, y la mentira a resguardo de la intencionalidad. Por esta razón, en la línea de pensamiento del obispo, difícilmente se podrá probar si alguien miente deliberadamente²¹ o si en realidad se engaña a sí mismo.

La verdadera pretensión de un enunciado se esconde en el escurridizo terreno de la intimidad, custodia del propósito de cualquier locución. El receptor no es capaz de conocer la intención engañosa de quien miente y es en función de esa imposibilidad que la mentira fecunda su eficacia. Mientras el receptor no reconozca la intención de engaño, la mentira sigue su curso, puesto que, si llegase a establecer que tiene la intención de mentir, no le creería y su mentira ya no sería eficaz. Resulta llamativo el modo en que el mentiroso logra refugiarse y escoger el esquivo argumento de la falta de intencionalidad de la mentira para desvincularse de ella, profiriendo una reproducción consecutiva y circular de la misma.²²

Agustín profundiza poco en la posibilidad de un lenguaje gestual, capaz de contribuir a trasparentar la intención de engaño o en advertir formas de proteger al hombre del engaño ajeno. Lo que más le inquieta son los múltiples y tórpidos intentos en los que el hombre emplea su inteligencia para hacer inocente su torpeza; como creyendo absolver la vileza en su acción, se encierra en una circularidad constante y reincidente entre engaño y autoengaño²³. El encuentro de fragilidad y cobardía a la que llega no es lo que priva de luz, sino la necia justificación de ésta, a sabiendas del perjuicio que contrae. Es el autoengaño que habilita el engaño -y que, a su vez, se reproduce también a raíz de éste- ocultamiento del camino de la acción humana²⁴. Según el obispo, las mentiras no se hallan sin un posible retorno a la verdad, no lograrían su vitalidad salvo por constituir la ocasión de mentirnos a

¹⁹ *De mend.* IV, 4.

²⁰ *Contra mend.* VI, 15

²¹ J. Derrida, *Historia de la mentira* cit., p. 2.

²² *Ibíd.*

²³ J. L. Chretien, *Saint Augustin e les actes de parole*, Paris, Epiméthée, 2002, p. 113.

²⁴ *Ibíd.* p. 114.

nosotros mismos y de prolongar una vida según la mentira²⁵. Es decir: falseando, torciendo, tergiversando la vida, identificándonos posteriormente con esta negación y sosteniéndola en el tiempo. En el ciclo de la mentira, encuentra la gravedad de la justificación que la retroalimenta y, en cualquier identificación contraria, un posible repliegue de verdad.

Los ecos de la proscripción del falso testimonio en el Antiguo y Nuevo Testamento acompañados de ambiguos y emblemáticos relatos, representan la fuente de análisis de la que Agustín dispone. Con su lectura, pretende corroborar que las Escrituras no incitan a mentir ni son ejemplo tácito de imitación alguna. La risa de Sara, después negada por ella misma a los ángeles²⁶; la mentira de Jacob, quien, al ser interrogado por su padre, respondió ser Esaú, su primogénito²⁷; el engaño de las comadronas egipcias, que contaron con el favor de Dios para salvar de la muerte a los hebreos recién nacidos²⁸; la locura que fingió David y la controvertida simulación de Pedro, son algunos de los numerosos ejemplos que evoca. Al hacerlo, se pregunta si la mentira, frente a la proscripción del Decálogo, es únicamente digna de reprensión o si acaso también podría ser digna de alabanza²⁹. Interpreta que estos sucesos o acciones proféticas más bien apuntan a la comprensión de otras verdades que se ocultan bajo velos simbólicos y excitan el espíritu, pues, al descubrirlas en su misterio y no “desnudas y evidentes” renacen en nuestro entendimiento. No es la acción mendaz lo que alaba en ellas y por eso rechaza uno a uno los intentos de justificar el engaño con elaborados argumentos.

“¿Qué queda, pues, para que nunca podamos dudar de que jamás se puede mentir? Pues no se puede decir que haya algo más grande ni más amado, entre los bienes temporales, que la vida y la salud corporal. Y, si ni siquiera

²⁵ Chretiën, *Saint Augustin e les actes de parole* cit., p.118.

²⁶ Gn 18,15 en *De Mend.* V, 5.

²⁷ Gn 27,19 en *De Mend.* V, 5.

²⁸ Ex 1,19-20 en *De Mend.* V, 6.

²⁹ A pesar de abrir el tema con una serie de consecuentes argumentos, Agustín niega toda posibilidad de alabar las mentiras bíblicas por la mentira en sí misma. Si algo tienen de alable las acciones que menciona, esto correspondería aun factor colateral y ajeno al pecado del engaño. Véase *De mend.* V, 9. Cf. “Quod si auctoritas mentiendi nec de antiquis Libris proferri potest, vel quia non est mendacium quod figurate gestum dictumve recipitur, vel quia bonis ad imitandum non proponitur quod in malis, cum proficere coeperint, in peioris comparatione laudatur; nec de Novi Testamenti libris, quia correctio potius quam simulatio, sicut lacrymae potius quam negatio Petri est imitanda”.

ésta se ha de anteponer a la verdad, ¿qué podrán oponer, para convencernos, los que juzgan que, algunas veces, es conveniente mentir?³⁰.

Presentando una relación recíproca entre la verdad y el bien, incapaz de ser pasada por alto, en algunos tratados el obispo también alude a una correlación entre verdad y salud, o entre enfermedad y mentira³¹. “No es lo que entra en la boca lo que contamina al hombre, sino lo que sale de la boca”³². No ve en la mentira sólo un pecado más, sino la esencia de todo pecado y de toda muerte³³. Proyecta en el engaño una degradación absoluta, un vicio capital de la naturaleza humana. Su práctica es lamentable no solo porque no viene de la verdad, sino porque además siempre conduce a una injusticia.³⁴El obispo va contra toda concepción clásica de la mentira útil, curativa o preventiva como *pharmakon* presente en la República de Platón, y también contra la temática griega del *pseudos*, (de lo falso, lo ficticio, lo tergiversado, reducido y matizado)³⁵. Ve en cualquier acción mendaz el potencial de una enfermiza trama de simulación permanente que no puede ser justificada bajo ningún pretexto virtuoso, y argumenta que: creer que hay una categoría de mentiras que no son pecado es engañarse vergonzosamente, así como también lo es creer que es honesto engañar por alguna causa superior a la verdad³⁶.

A pesar de las radicales implicancias que evoca, en *De Mendacio* admite que entre los caminos del engaño y la veracidad pueden encontrarse tantas variaciones sustanciales, como difusas y complicadas semejanzas; por ello, se extiende en una polifacética presentación del carácter diverso de la mentira³⁷. Pensando en ello, Griffiths se pregunta si todas las instancias de duplicidad intencional que el obispo evoca son suficientes para ser llamadas mentiras. Y al responderlo destaca dos tipos de intencionalidad en Agustín, a saber: la intención de afirmar una falsedad y, por otro, la intención de engañar³⁸. Sobre la base de esta doble naturaleza de la intencionalidad el obispo busca delinear un fundamento teórico para el estudio de las

³⁰ *De mend.* V, 9.

³¹ *De mend.* VI, 9- XVII, 34 - XX, 41.

³² Mateo 15:8,11.

³³ *Contra mend.* XV, 32.

³⁴ *De mend.* VII, 10.

³⁵ Derrida, *Historia de la mentira* cit., p. 2.

³⁶ *Contra mend.* VI, 11.

³⁷ *De mend.* II, XIII, 24.

³⁸ P. J. Griffiths, *Lying: An Augustinian Theology of Duplicity*, Grand Rapids, MI, Brazos Press, p. 95.

falsedades, clasificando ocho manifestaciones graduales de su especie en relación con el peso, la gravedad, la intención y las consecuencias. Según Godefroy (1928), en lugar de especies de mentira, sería más apropiado considerarlas ocho grados de culpabilidad que varían según el efecto deseado por aquel que miente³⁹. La primer especie de mentiras es aquella que atañe a la doctrina religiosa, por tanto la más perjudicial de todas. La segunda es la que causa daño a alguien sin causar beneficio a nadie. El tercer tipo de mentira es aquella que mientras beneficia a alguien, perjudica a otro y la cuarta es de aquellas mentiras que se pronuncian por el solo placer de mentir. La quinta especie es la que se dice por el placer de conversar o agradar en una conversación. El sexto tipo de mentira si bien no causa daño a nadie, beneficia a alguien; mientras que el séptimo no causa daño a nadie pero salva la vida a alguien. La última especie mentira es caracteriada por no causar daño a nadie y proteger a alguien de la impudicia del cuerpo⁴⁰.

En *Historia de la mentira*, Derrida reconoce en Agustín uno de los intentos más radicales y poderosos de pensar la mentira, celebrando que, al hablar de su figura, se insista en la pluralidad, complejidad, e incluso heterogeneidad de su género. El de Hipona realiza una diversificación en la que aclara diferencias y semejanzas entre las clases de mentira y otras actitudes análogas e híbridas a su expresión. Expone una tipología diversificada de gradación decreciente y se adentra en una suerte de casuística de ejemplos claros y variados. Desde una reflexión en torno al denominador común que hilvana la pluralidad de su género, juzga que todas deben ser aborrecidas sin distinción: “Pues no hay ninguna mentira que no sea contraria a la verdad”⁴¹. Incluso reconociéndose al servicio de la bondad o de la valentía, ninguna mentira podría ser considerada con singular diligencia, ya que ésta siempre perjudica al espíritu humano de manera radical sin importar con qué cometido se efectúe. Alabar o justificar cualquier falsedad provoca un descrédito inmediato a la propia palabra, la carga de una sombra que ningún retórico, por más elocuente que sea, jamás podrá disipar⁴². Aún así, aunque mentir sea siempre un mal, no significa que sea siempre el mismo mal, ni un mal de la misma gravedad. Teniendo en cuenta esa discriminación, Agustín discierne entre la heterogeneidad no sólo de mentiras, sino de los distintos males que ellas contraen. Su análisis fino y atento no ignora el

³⁹ L. Godefroy, “Mensonge”, en A. Vacant, E. Mangenot, E. Amann (ed.), *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris, Letouzey et Ané, 1928, X, col. 555-569.

⁴⁰ Cf. *De mend.* XIV, 25.

⁴¹ *Contra mend.* III, 4.

⁴² Chreti n, *Saint Augustin e les actes de parole* cit, p.118.

carácter incierto y angustioso de ciertas situaciones en las que el hombre puede sentirse arrojado al falso testimonio, y desde esa perspectiva, asegura que, si bien el engaño es siempre ilícito, no significa, que se tenga la obligación de proferir la verdad en toda circunstancia. El deber esencial que encuentra deviene más bien de no pronunciar ninguna falsedad intencionadamente⁴³.

En libro XV del *De Trinitate*, Agustín desarrolla la fisionomía de la palabra interior y la palabra exterior. Establece la distinción entre la palabra sonora, que se expresa físicamente y la imagen mental, silenciosa, e interna al pensamiento. Esta segunda, a pesar de ser mental y no contar con expresión material, se remite a una realidad externa, sensible. Ambas constituyen la realidad del lenguaje formado y temporal. Luego, describe una tercera palabra muy enlazada a estas dos realidades, a la que reconoce aún más silenciosa que la palabra mental, pero de realidad inteligible. La llama *verbum cordis o verbum mentis*. Un verbo que no es físico ni temporal porque no es una vocalización pre-verbal, ni puede identificarse con ningún conjunto particular de palabras convencionales. Es considerado vestigio del Verbo divino en el hombre y se revela como semejante, como imagen oscura (*in aenigmate*) de un espejo (*per speculum*). Aunque informe y silencioso, actúa como un enlace entre dos realidades: por un lado, mantiene una relación con el lenguaje formado y por otro, se expresa como una intuición que reenvía a un silencio más profundo y original, en el que el hombre confluye con el Verbo divino⁴⁴.

Cada una de las fases del habla tiene su dinámica propia, y se expresa produciendo ciertas diferencias y desfases inevitables que pueden ser traducidas como errores. En cambio, la mentira provoca una diferencia deseada que profundiza la falta de fiabilidad del lenguaje⁴⁵. Uno de los poderosos asuntos con los que guarda relación es: la *falsa significatio*, es decir, la intención de decir y significar en falso para luego hacer de ello una falsedad efectiva. La eficacia del lenguaje provoca un profundo peso en el yerro del hablante. La mentira siembra el desvío, enturbia el vínculo y obstaculiza la confluencia del alma con ese verbo interior que participa de la verdad. El desorden está en el origen y propósito de la acción en el corazón del hombre. A través de una serie de obstrucciones, se omite ese influjo participado y se conforma un movimiento que engendra una desconexión. Pero, la significación

⁴³ *De Mend.* XXI, 42.

⁴⁴ C. Pierantoni, "El *verbum cordis* formabile agustiniano y la imagen trinitaria en el hombre", *Teología y Vida*, 52, 2011, p. 199.

⁴⁵ Griffiths, *Lying: An Augustinian Theology of Duplicity* cit., p. 95.

engañoso, no sólo hace que la mentira obstaculice la relación interna y externa del verbo, sino que además se arriesga a una agenciamiento de la palabra, que interviene y determina la realidad extra-subjetiva. Esto puede verse cuando el obispo análoga el proceso del mundo a una oración que se desarrolla gradualmente y cuyo significado completo sólo puede ser visto por Dios, pero que, por su misma fragmentariedad y naturaleza enigmática nos estimula a seguir buscando el sentido último⁴⁶. En ese sentido, el engaño es un pecado absoluto, grave, pesado, por lo que se está privando en él y por lo que se manifiesta en la realidad a través de él⁴⁷. El lenguaje es el poderoso don entregado por Dios al hombre que contiene una eficacia absoluta e inmediata de develar o privar lo que Es.⁴⁸ Cuando se habla en falso, se peca absolutamente porque “se usa el lenguaje [...] contra su fin originario”⁴⁹. Se implica una trasgresión que no sólo interrumpe la posibilidad de comunicación en la fe, sino que ataca el cometido esencial del lenguaje. La mentira como una compleja acción especular y deliberada de ese ocultamiento propio de la acción del habla, no sólo pone de manifiesto la urdimbre de actos simbólicos, sino que también reproduce la circularidad inherente de estos signos⁵⁰. En su originalidad, la palabra falsa estimula deliberadamente la naturaleza ya misteriosa y encubierta del discurso humano, reteniéndolo en un estado de no revelación. He ahí su peso: altera e impide la fusión fundamental para la que el hombre fue creado.

La presencia de cualquier tipo de farsa efectúa y acentúa una fractura de la relación del hombre para consigo mismo, una complejidad que se proyecta en los escenarios de otras relaciones: la del hombre con Dios, la del hombre con su prójimo y la del hombre con su comunidad. Desde un punto fundamental, todo pecado de la lengua es una “contra-verdad”, en tanto que lo que se está expresando implica una detracción para el alma⁵¹. Ahora bien, a pesar del visible denominador común, es preciso decir que en el concepto de mentira la detracción tiene una resistente especificidad. La mentira es la mayor privación en que el espíritu humano puede incurrir. Así lo señala el obispo en alusión a la sentencia bíblica según la cual: “La

⁴⁶ Véase G. Watson, “St. Augustine's Theory of Language”, *The Maynooth Review* 6, 1982: 4-20, aquí p. 5.

⁴⁷ *Conf. X, IV, 9. Contra Mend. XX, 40.*

⁴⁸ Cf. *Ench. XXII, 7.*

⁴⁹ *De civ. Dei, II, I.*

⁵⁰ *De doc. Christ. I, II, 2.*

⁵¹ Detracción o privación, *detrahere*, hace alusión a quitar o privar de algo valioso.

boca que miente mata al alma”⁵². En algunos de sus escritos la palabra mentira a veces es sustitutiva de la palabra pecado⁵³. De ahí que se formule la idea de que todo hombre es mentiroso para decir que todo hombre es pecador (*Omnis homo mendax*)⁵⁴. Dice pecado en sinónimo de mentira: “¿qué nos ha hecho nuestra lengua, nuestra boca o nuestra voz, para que las ofrezcamos como armas de pecado...?”⁵⁵. Según Chretién, esto Agustín no lo dice pensando en que, en todo instante, el hombre afirma lo contrario a lo que le parece verdad y busca deliberadamente engañar -lo cual formaría una paradoja sombría para el espíritu humano hecho para Dios-, sino que su significado reposa sobre una meditación agustiniana pesimista de la palabra humana y su fundamento⁵⁶. Lo que está en juego es la dimensión existencial-vertiginosa de la fuente de nuestros actos.

La mentira prolifera en el mundo y en el alma por su potencial realizativo. Es, una acción lingüística de suma eficacia. Hannah Arendt habla de una afinidad esencial entre mentir y actuar⁵⁷. En ocasión de sus estudios sobre *Verdad y política*, examina al mentiroso y dice que es por excelencia un “hombre de acción”. Quien miente experimenta los filosos alcances de su libertad a través de la acción, transforma los hechos, tergiversa, manipula, es “un actor por naturaleza; dice lo que no es, porque quiere que las cosas sean diferentes de lo que son -es decir, quiere cambiar el mundo [...]. El mentiroso busca modificar a través de su palabra lo que ya es y lo logra, por la singular eficacia contenida en la expresión verbal. Arendt se avoca a especificar las consecuencias políticas de la acción mendaz, Agustín primero esta resuelto a describir un itinerario de consecuencias internas al alma. Tiene claro que la mentira se propaga y excede la subjetividad del hombre, y aún así, comienza por donde considera que puede darse el acceso a lo verdadero, exhortando una disposición interior porque “los enemigos del hombre son los de su casa”⁵⁸.

⁵² *Sab* 1, 11.

⁵³ Cf. *In Ioh. Ev. Tract.* V,1, *Enarr. In Ps.* 91, 6.

⁵⁴ *Salmo* 115, 11 en San Agustín, *Serm.* 257, 2.

⁵⁵ *Contra mend.* VII, 18.

⁵⁶ Chretién, *Saint Augustin e les actes de parole* cit., p. 115.

⁵⁷ H. Arendt, “Lying in Politics”, en H. Arendt, *Crises of the Republic*, Florida, Hartocut Brace & Company, Florida, 1972:1-49, aquí p. 47.

⁵⁸ *De civ. Dei*, XIX, V, 5.

El obispo se muestra sensible y conocedor de que el imperativo moral de evitar toda mentira está determinado por una soberana exigencia hacia la verdad y al hecho demoledor de que fallamos continuamente en nuestros intentos de vivir en virtud de ella. La verdad para la que cree que el hombre está hecho nos pone en un demandante requerimiento de respuesta interior y exterior. El alma humana, sujeta a constante cambio y corrupción, es incapaz de sostenerse en adhesión y, por tanto, tan sólo participa de lo verdadero⁵⁹. En ella, lo falso y lo verdadero conviven. La idea de una verdad infinita e ilimitada, causante de iluminar su mente y la exigencia del alma respecto a esta, es, paradójicamente, la condición de la existencia de la mentira. Recién en *Ciudad de Dios* Agustín se dedica al nivel profundo de esta religada contradicción⁶⁰.

En el libro XIX del mismo libro, el de Hipona indica la orientación básica del hombre hacia su creador como sumo bien, explicitando que la mentira es, por naturaleza, inversamente direccional. “Pues lejos está de tu rostro quien anda en afecto tenebroso, porque no es con los pies del cuerpo ni recorriendo distancias como nos acercamos o alejamos de ti”⁶¹. Esta es la principal secuela por la que Agustín condena al engaño: por el extravío que produce. El pecado de la falsedad y la intención que la engendra priva un acceso, provoca un alejamiento, una desviación de aquello primero que el corazón busca. Allí “...en el puerto de la mentira... lugar donde sufrirá el naufragio”⁶². En oposición a vivir en conformidad a la verdad y en unión, la mentira provoca una detracción al alma, priva de cierta manera, al hombre de Dios como verdad absoluta creadora e iluminadora de lo verdadero.

El obispo emplea metáforas de luz para representar la verdad, mientras que confina la mentira a un terreno inhóspito, lleno de ausencias y oscuridades⁶³. Decir que vivir según la mentira es vivir según uno mismo, que somos mentirosos en lo que tenemos de propio⁶⁴, en términos agustinianos, es mentar una vida en la que el ser se mitiga y desvanece, se enfría, por haber abandonado la luz en la cual, por la

⁵⁹ *Sol.* I, 3. Cf. “Te invoco, Deus veritas, in quo et a quo et per quem vera sunt, quae vera sunt omnia”.

⁶⁰ Véase *De civ. Dei.* XIX, V, 5.

⁶¹ *Conf.* I, XVIII, 28.

⁶² *Serm.* 257, 3.

⁶³ Cf. *Sol.* I, 3.

⁶⁴ *Conf.*, XII, XXV, 34.

cual y delante de la cual se puede devenir uno mismo: “la luz del Otro”⁶⁵. Si el alma es verdadera, es de Dios donde toma la verdad de la cual el alma participa. La veracidad la toma de sí mismo, de la fuerza de su arbitrio y determinación interior acompañada de la gracia⁶⁶. Decir, junto con el salmo, que todo hombre es mentiroso es decir que el hombre no se puede donar a sí mismo la luz, ni la vida, ni la verdad.

“...si el alma no fuere partícipe de ella, todo hombre es mendaz; si todo hombre es mendaz, ningún hombre es de suyo veraz. En cambio, el veraz Padre es por sí mismo veraz por haber engendrado a la Verdad. Una cosa es ‘ese hombre es veraz por haber percibido la verdad’; otra es ‘Dios es veraz por haber engendrado a la Verdad’. He ahí cómo Dios es veraz: no participando en la verdad, sino engendrándola”⁶⁷.

La poderosa palabra es capaz de determinar por completo la fragilidad del alma; a través de ella empobrecemos o acrecentamos la recepción, dejándola cerrarse o abrirse. Como el ojo a la luz, el alma se ha vuelto partícipe de la verdad de este mundo, pero está cerrado o abierto ella según su propia disposición interior. La mayor ambivalencia de la mentira es que, por un lado, nos viene a sugerir que las fronteras del lenguaje no son las del espíritu humano y, por otro, parece privarnos de contacto con dicha posibilidad. “Pues, si con la ayuda de la mentira quiere hacer a alguien apto para entender la verdad, le cierra su única entrada, pues queriendo convertirse en seguro, cuando miente, se hace inseguro hasta cuando dice la verdad”⁶⁸. Cualquier *loquium* o acto del lenguaje se da, para el de Hipona, en relación a la luz y sombra de la fidelidad y correspondencia con Dios. Cada palabra o verbo que se emite, de algún modo, afirma o desdice el acto fundacional del lenguaje: el pacto. En un sentido arquetípico, lo que se está reproduciendo es la repetición de la primera sugestión. La mentira incluye la privación y sugestión de un desvío por parte de un sujeto hacia otro. “La boca que miente mata el alma” de

⁶⁵Chreti n, *Saint Augustin e les actes de parole* cit., p.116.

⁶⁶ La veracidad es posible por el esfuerzo del propio arbitrio, a pesar de que con ella no sea suficiente. Agustín considera que necesariamente se requiere de la gracia para realizarla. La gracia es la condición de posibilidad de la veracidad y luego, la veracidad es condición de posibilidad de la gracia. Esta compleja din mica de gracia y acción deliberada es capaz de insertar al hombre en un  rculo de donación y realización. Véase *De libero arbitrio*, II, 2.

⁶⁷ *In Iho. evan.* 39, 8.

⁶⁸ *De Mend.*, I, VIII, 11.

quien la pronuncia porque el desvío o engaño produce una privación de lo verdadero en ella, y no en la existencia de lo verdadero⁶⁹.

Verdad y mentira suelen presentarse como nociones antitéticas y enfrentadas a una dicotomía conceptual y de lenguaje, en la que nada puede ser verdad y mentira en un mismo sentido, tiempo y proposición. Sin embargo, para Agustín lo realmente antagónico al concepto de mentira no tiene relación con la verdad en sí misma, sino con la veracidad. Ésta debe ser entendida como sinceridad o conformidad con la propia representación mental. La diferenciación de los conceptos de verdad y veracidad se da en función al posicionamiento de la voluntad respecto a la representación. Así como el engaño no se designa a una cuestión de correspondencia externa con una realidad verídica, sino a una actitud de incoherencia e inautenticidad entre la locución y el contenido anímico, la veracidad es la manifestación o declaración concorde con lo que se piensa. Esta se subordina y depende, a su vez, del complejo conjunto de creencias, necesidades y valores heterogéneos reunidos y articulados en el universo de cada interioridad⁷⁰. No todo lo que es falso es imputable a una mentira. Para mentir, en sentido estricto y clásico del concepto, hay que conocer y deformar intencionalmente. De este modo, la mentira tiene que ver con una privación, pero también con una compleja pronunciación del mal.

La veracidad discursiva designa a la vez verdad, coherencia de vida y fidelidad; en este sentido, la mentira no se refiere primeramente a una voluntad de no describir con exactitud unos hechos, sino a la actitud de una persona que no inspira tal valor digno de confianza. Agustín dice: “De él recibimos el ser veraces; de nosotros, el ser mentirosos”⁷¹. La posibilidad que el hombre tiene de vincularse con lo verdadero es de pura donación, habilitada por la decisión de una ordenación anterior a su propia palabra. Lo que pronunciamos de verdad nos es dado. “Lo que has dicho es verdad, pero no de tu cosecha”⁷². La verdad no se profesa, la verdad se acoge o no en el corazón del hombre, su movimiento interior es de una compleja pasividad. Por un lado se recibe y por otro se asiente para poder recibir. Hay un asentimiento que es la condición de la posibilidad de la gracia y una gracia que es condición de posibilidad de ese asentimiento deliberado. La veracidad lingüística es la posibilidad del reflejo de esa compatibilidad receptiva. En este caso, escribir sobre correspondencia y

⁶⁹ *Sab 1, 11*

⁷⁰ Derrida, *Historia de la mentira* cit., 1995, p. 2.

⁷¹ *Serm. 257, 2.*

⁷² *Ibíd.*

compatibilidad, es sostener positivamente la posibilidad humana de cierta coherencia interna.

Calumnia

Con respecto a la calumnia, puede decirse que esta implica atribuir a alguien falsamente y con malicia palabras, actos o intenciones deshonorables, sabiendo que nuestra atribución no es verdadera. Es una imputación, no errónea, sino falsa, mentirosa, con la intención de perjudicar. Muy cercana a la maledicencia por el empleo de un lenguaje ofensivo y perjudicial, se diferencia de ésta en que quien maldice cree estar diciendo algo verdadero sobre quien lo dice. La maledicencia no presenta una duplicidad entre corazón y expresión, mientras que el calumniador se sabe profiriendo algo falso sobre su prójimo. La mentira está en el corazón de la calumnia, que implica una acusación falsa y deliberada. Basta con que el sujeto crea en la veracidad de lo que imputa y que no actúe “con temerario desprecio a la verdad” para que este acto del lenguaje sea una maledicencia. Agustín en *De Mendacio* al referirse a la mentira que daña, emplea una asimilación entre el concepto de injuria y el de calumnia, las distingue verbalmente a modo de sinonimo, pero no conceptualmente⁷³. Unos pasajes más adelante en XVI, 33 vuelve a mencionar la calumnia y afirma que:

“...se trata, propiamente, de la mentira por la que se denigra a alguno (...) La detracción tiene su origen en la malevolencia, cuando alguno no solamente expresa con la boca y la voz corporal lo que ha inventado de alguno, sino que además, en secreto, quiere que se le crea tal cual, lo que, ciertamente, es calumniar con la boca del corazón. Y esto no puede permanecer oscuro ni oculto ante Dios”⁷⁴.

Por otro lado, es injuria toda expresión proferida o acción ejercitada en deshonra, descrédito o menosprecio de otra persona, contenida de falsedad e injusticia. La doble dimensión sentimental y ético-social de la calumnia es atacada por Agustín en *Contra Mendacium* cuando señala que las acusaciones a los calumniadores de Nabot entrañan una corrupción no sólo por la verdad, sino también contra la justicia⁷⁵. En cuanto a la expresión en sí misma, la calumnia se sostiene por un sujeto activo y otro

⁷³ *De mend.* II, XII.

⁷⁴ *De mend.*, XVI, 31.

⁷⁵ *Contra mend.*, X 24.

pasivo al que se le insinúa una calificación mentirosa. Cuando es proferida de manera pública o de mayor alcance, engendra una acción difamatoria, capaz de dañar por completo la reputación del sujeto, pero la mayor repercusión que se produce, corrompe y envilece aún más a quien prolifera.

Cuando advierte que nada queda oculto ante Dios, se remite a la intimidad de un desafío propio: Pues “¿a quién de sus fieles no ha aterrado el Señor cuando dice: De toda palabra ociosa que dijere el hombre dará cuenta en el día del juicio?”⁷⁶ Dios no queda omitido entre los hablantes, su omnipresencia es también locutiva. Cuando se habla se le habla. Se establece una continua trinidad comunicativa en la que también Dios es oyente de toda locución.

Perjurio

El perjurio es tratado por el obispo en referencia a la decapitación de San Juan en los sermones 307 y 180 donde desarrolla el juramento como una poderosa acción realizativa en la que se toma el nombre de Dios para confirmar con él declaraciones humanas. Un acto originado en la invocación a Dios como testigo de una declaración o promesa por medio de la cual puede hacerse realidad de los hechos en las palabras. San Agustín advierte como en el juramento, el hombre busca servirse de la fuerza y eficacia de la palabra divina para dar poder al propio testimonio y menciona con preocupación la recurrencia y asiduidad de este acto del lenguaje en lo cotidiano, poniendo en cuestión las problemáticas antropológicas vinculados a sus consecuencias y significancias.

“... el juramento no se aleja de la lengua, es algo muy frecuente; muchas veces hay más juramentos que palabras, Si el hombre examinara cuántas veces jura a lo largo del día, cuántas veces se hiere, cuántas veces se punza y atraviesa con la espada de la lengua, ¿quién hallaría en él un espacio sano?”⁷⁷.

Al remitirse a este concepto, Benveniste, lo identifica como un rito oral, de naturaleza esencialmente verbal que enfatiza una modalidad particular de aserción, la cual apoya y garantiza a manera de pacto, compromiso y declaración lo que se busca significar. “Su función no consiste en la afirmación que produce, sino en la

⁷⁶ *Retr.* I, 2.

⁷⁷ *Serm.* 180, 2

relación que instituye entre la palabra pronunciada y la potencia invocada”⁷⁸. Con él se pretende restituir una solemnidad del lenguaje en función de la relación a Dios. “El juramento se hace en vistas a la confianza [*písteos enekay*] y sólo Dios es confiable [pistos]”⁷⁹. La lengua se compromete en el tiempo y se pone a sí misma a merced de la voluntad divina para garantizar una eficacia o veracidad. Por su concepción de la naturaleza humana asociada a la fragilidad y al pecado, Agustín está dispuesto a aceptar que esta acción busca una restitución y legitimidad que muchas veces excede al contenido de lo enunciado, indagando una fragilidad originaria de la palabra humana. En su *Arqueología del juramento*, Agamben sostiene que esta enigmática institución deviene de una desconfianza de los hombres a mantener la fe en sus expresiones, y de una debilidad del lenguaje en sí mismo, es decir, a una insuficiencia de las palabras para referirse a las cosas.⁸⁰ Con su empleo lo que se busca es una verdad o efectualidad: “Siempre y en todo lugar la idea es poner en relación una afirmación con una cosa sagrada [...] el fin es igual en cada caso: poner la afirmación en relación con la Sustancia Sagrada”⁸¹

Por decirse en relación a Dios, el peso que se le atribuye a la palabra en esta acción lingüística es tal, que su desvío resulta irrecuperable. El eclipse del juramento deriva en que el nombre de Dios pierda su nexos viviente con el lenguaje y sea proferido “en vano” y en conexión a una falsedad. El riesgo de perjurar no consiste únicamente en proferir una mentira, sino en poner a Dios como testigo de esta⁸². El engaño se comete contra Dios, contra el prójimo y contra uno mismo quebrantándose tácitamente la fe en el lenguaje y en la unión pactada. Agustín argumenta que como conocedor del potencial corrosivo de este pecado, Dios proscribió todo perjurio, y agrega aconsejando: no enunciar juramento alguno, queriendo proteger al hombre de la fragilidad y finitud de su palabra.

⁷⁸ E. Beneviste, “L’expression du serment dans la Grèce ancienne” en *Revue de l’histoire des religions*, 134, 1947, p. 82.

⁷⁹ Véase Filón de Alejandría, *Legum allegoriae*, p. 204-208 a propósito del juramento que Dios le hace a Abraham en Gén, 22, 16-27 en G. Agamben, *El sacramento del lenguaje. Arqueología del juramento*, Bs. As., Hidalgo, 2010, p. 34.

⁸⁰ Agamben, G., *El sacramento del lenguaje. Arqueología del juramento*, Bs. As., Hidalgo, 2010, p. 16.

⁸¹ E. Bickermann, “À propos de la phenomenologie religiuse”, *Studies in Jewish and Christian History*, Brill, Leiden, 1986.

⁸² Santo Tomás, *Suma Teologica* II, II q.86 a.1.

“Se os dijo: ‘No perjurarás’, pues has de dar cuenta al Señor de tu juramento; pero yo os digo que no juréis de ningún modo, ni por el cielo, que es el trono de Dios; ni por la tierra, que es el escabel de sus pies; ni con ningún otro juramento...”⁸³.

Se puede jurar en falso por ligereza o con intención de engañar. Así como se peca por falta de verdad, se peca también por falta de juicio. Se puede jurar por indiscreción, o por falta de justicia, sin tener el propósito de engañar cuando se formula el juramento. En el caso del perjurio, la intención no es sometida a examen. Aquí es donde este pecado se distingue y diferencia, por su propia particularidad, del pecado común de la mentira. La duplicidad puede darse, pero ya no es característica esencial⁸⁴. El perjurio deliberado o intencional no es el único que se condena, ya que, incluso cuando se prescinde de la intención, éste es mortal. Su sola enunciación compromete la vida y la palabra del hombre. Su particularidad es servirse falsamente de la relación con Dios para dar fuerza a la propia palabra, simular una falsa comunión buscando darle a la locución humana un peso que de por sí no tiene. El hombre debilita aún más su discurso, haciéndolo indigno de confianza y validez en la comunidad que habita.

En el Sermón 180, Agustín advierte de un límite en la palabra humana y del origen de su exceso. Desde la falsedad en la que el hombre vive por vivir en sí mismo, no le es posible hablar sin reincidir en la falsedad, de ahí surge la necesidad de abstenerse de su palabra. Recuerda que la ley previene con cautela la expresión cuidando, en pasado, presente y futuro, al hombre de la flaqueza de su propia enunciación.

“...¿cuándo no se ha deslizado lo falso sobre ti que te encuentras en la región de la falsedad? ¿Quieres, pues, alejarte del perjurio? No jures. Pues quien jura, alguna vez que otra puede jurar lo que es verdad, pero quien no jura nunca podrá jurar lo que es mentira”⁸⁵.

Como obispo se implica condenando el perjurio y asegura que sus secuelas son irremediables para el alma porque: *Quien peca en nombre de Dios, peca mortalmente*. “El juramento es como un sendero estrecho; el perjurio, como el

⁸³ Mt 5,35-37 en San Agustín, *Sermon 37*.

⁸⁴ Santo Tomás, *Suma Teológica* II-II, q. 97.

⁸⁵ *Serm.* 180, 3.

precipicio. Quien jura está al borde, quien no jura está lejos”⁸⁶. En sus orígenes y posibilidades esenciales, la palabra es presentada como un receptáculo sumamente vivo y vertiginoso, incluso inamarrable, capaz de emplazar y comprometer a la voluntad a un destino escatológico para el hablante⁸⁷. La forma del cuidado verbal ante el jurmaneto aparece en unión a un registro de la inverosimilitud de la existencia humana. Por su condición pecadora, al hombre, la falsedad le resulta ineludible a su expresión, y por tanto, es llamado a autolimitarse, a abstenerse.

Entre las narraciones iniciales de la *Ciudad de Dios*, refiriéndose a los hábitos de ciudadanos y legisladores romanos, el hiponense insiste en el potencial epidémico que tiene cualquier mentira y los peligros que ella presenta para la comunidad⁸⁸. Cuando habla de las consecuencias o secuelas se refiere a los daños que se generan en los diferentes tipos de comunidad política, a las fracturas dentro de una persona y entre personas. Especifica en ello el contraste entre orgullo y amor, entre el deseo de dominio (*libido dominandi*) y el cuidado, figuras que determinan no solo el estado de fractura y el estado de redención, respectivamente, sino la dinámica fundamental que da forma a dos grupos de ciudadanos diferentes⁸⁹. Una diferenciación que además pone de manifiesto, la división de una comunidad por medio del lenguaje. Babilonia es el reino de un pueblo obstinado al engaño.

La mentira no es sólo contra Dios, la mentira es contra la comunidad, contra el semejante, contra quien la predica y sostiene. La palabra falsa, además de generar un desgarrado interior, contradice y destruye la comunidad, pues el fundamento de la comunidad es la fidelidad⁹⁰. En contraste con todas las restantes comunidades mundanas que únicamente aíslan algún rasgo del ser humano; la comunidad de creyentes, de fe, requiere para sí al hombre entero, en integridad, tal como Dios lo requiere⁹¹. Toda expresión de engaño socava los vínculos de esa fe. La mentira es una declaración en perjuicio de la alteridad. La alusión de Agustín a Pablo. “Renunciando a toda mentira, hablad la verdad cada uno con vuestro prójimo,

⁸⁶ *Ibíd.*

⁸⁷ *Contra mend.* XVIII, 37.

⁸⁸ *De civ. Dei.* VI, IV, 2.

⁸⁹ W. E. Mann, “To Catch a Heretic: Augustine on Lying”. *Faith and Philosophy*, 20/4, 2003, p. 481.

⁹⁰ Éxodo 20:16: “No darás falso testimonio contra tu prójimo”, Efesios 4:25: “Por lo cual, renunciando a toda mentira, hablad la verdad”.

⁹¹ H. Arendt, *El concepto de amor en San Agustín*, Madrid, Encuentro, 2009, p. 134.

porque somos miembros unos de otros” revela uno de los grandes sentidos de la prohibición: la corrupción de la ineludible pertenencia entre subjetividades⁹². La privación de la mentira se corresponde con un llamado de pertenencia absoluta con la alteridad y a la preservación de la intimidad y confianza con un prójimo. Ahora bien, esta prohibición no es anterior en orden a la intimidad del discurso con el alma misma, por lo cual se despliega en una segunda relación especular con el otro, pero tergiversada y corrompida. La pertenencia entre los hablantes se ve envilecida por la herida previa de un vínculo anterior: el del alma con su propia locución. Cualquier falsedad socava esquemas, suelos comunes de confianza y destruye la comunión en la palabra. Hablar con veracidad es encarnar la reciprocidad del discurso y reestablecer un lenguaje común de fidelidad en el que la dispersión se disuelve, el sentido profundo del habla se resituye a su orden primigenio, se rehabilita en relación.

Mentira colectiva

En *Ciudad de Dios*, San Agustín lamenta la penosa herencia de mentiras colectivas, relatos que no son contruidos individualmente, sino que son unidos por acciones en las que histórica y socialmente la nación asiente y participa. La divulgación de la mentira colectiva es vista por el obispo como un telar común sobre el que se sostiene la representación de un pueblo. Lejanos discursos e introyectos sobre los que nos posamos para seguir reproduciendo engañosos pilares que enhebran tramas y narrativas, confieren hábitos y modos de vivir.

“...ya te das cuenta qué puerta tan ancha abre a la mentira. Podemos concluir que muchos de los ritos ya sagrados, y para ellos religiosos, han podido ser inventados, desde el momento en que haya parecido ventajoso a los ciudadanos la mentira, aunque fuera sobre los mismos dioses”⁹³.

No se precisa de una explicitación, ni siquiera precisa ser dicha: la mentira prosigue su labor como constructora y destructora de la comunidad en silencio. En el trasfondo del discurso, en aquello que no se declara pero que da forma, es precisamente por su silenciamiento, que gana poder en lo manifestado. Derrida describe este dominio que lo enunciado engendra: “Cuando los realizativos tienen éxito, producen una verdad cuya fuerza se impone a veces para siempre: la fijación

⁹² Efesios 4:25 en *Contra Mend.* IV, 15.

⁹³ *De civ. Dei.* III, IV.

de una frontera, la instauración de un Estado son siempre violencias realizativas que, si las condiciones de la comunidad [...] lo permiten, crean el derecho, de manera durable o no, allí donde no lo había o había cesado, donde no era lo suficientemente fuerte”⁹⁴. Este aporte subraya el potencial eficaz de la narración silente de un pueblo, y nutre de otra dirección y sentido activo las insistentes denuncias de Agustín contra la falta de revisión de la tradición romana. El reconocimiento de que la locución es fundadora de los cimientos y sostenes que consolidan una comunidad, demanda su consideración como fuerza creadora.

Con ese espíritu, se lanza en *La Ciudad de Dios* a delatar, reprochar y enjuiciar los múltiples pecados de la lengua conferidos al terreno del engaño. Identifica uno a uno los múltiples vicios, las torpezas y pretensiones encubiertas detrás del discurso romano y se convierte en un indignado cronista de inconsistencias predicadas a lo largo de los años y sin revisión alguna⁹⁵. Confronta el lenguaje político, señalando los hábitos de persuasión sutilmente escondidos en las historias de gloria de la narrativa romana y su mitología. Utiliza un convincente léxico teórico que examina los tergiversados discursos, buscando evidenciar la manipulación a la que fue sometida la opinión pública⁹⁶.

⁹⁴Derrida, J., *Historia de la mentira*, op.cit., 1995, p. 12

⁹⁵ Cf. *De civ. Dei*. VI, VI, 2. Cf. “Aquella, con ficciones, siembra torpezas sobre los dioses, ésta las cosecha con su apoyo; aquella esparce mentiras, ésta las recoge; aquella ataca las cosas divinas con falsos crímenes, ésta acepta entre las cosas divinas la representación de esos crímenes; aquella celebra en sus versos las nefandas ficciones de los hombres sobre los dioses, ésta las consagra en las festividades de los mismos dioses; aquella canta los crímenes y torpezas de los dioses, ésta los ama; aquella los publica o los finge, ésta o confirma los verdaderos o se deleita con los falsos.

⁹⁶ Véase: D. Decosimo, “Just lies: Finding Augustine’s Ethics of Public Lying in His Treatments of Lying and Killing”, *Journal of Religious Ethics*, 38, 2010, p. 661. En oposición a la postura presentada y al analizar estas afirmaciones políticas en su pensamiento, David Decosimo sostiene que Agustín respalda la justicia de la mentira en ciertos contextos públicos, aunque no lo haga explícitamente. Busca mostrar que existen casos de mentira pública como permisibles e incluso obligatorios. Promueve el argumento al examinar varios pasajes que cuestionan las interpretaciones estándar de la ética de Agustín sobre la mentira, y al hacerlo, contribuye a las discusiones en curso sobre la mentira pública y privada. Relaciona el pensamiento de Agustín con el debate contemporáneo, la deliberación sobre la guerra, el asesinato y la mentira.

Dodaro describe la estructura discursiva romana, fundamentada “en una lectura positiva, cuidadosamente construida, de los acontecimientos políticos ocurrientes, con adulaciones al emperador y a otros líderes, para inspirar a los aristócratas reunidos a aceptar el futuro programa político y las ambiciones”, reforzando cuan espinosa y comprometedor respectó a su entorno era la labor reprobatoria del obispo en los primeros cinco libros de la *Ciudad de Dios*⁹⁷. San Agustín intenta quitarle el velo de los ojos a sus lectores, escribe confiado de que logrará desarticular la fraudulenta legitimación hilvanada por el paganismo para reorientar la mirada hacia el auténtico soberano. Su crítica a la retórica y a las lealtades sesgadas es explícita y guarda una relación directa con las sentencias de la segunda Epístola de Pedro, donde el apóstol afirma: “...Cuando uno se deja vencer por algo, queda hecho su esclavo”⁹⁸. Agustín es consciente de que la gramática, la retórica y la tradición filosófica son disciplinas en las que muchas expresiones y palabras podían ser entendidas en más de un sentido, y por tanto ser utilizadas maliciosamente para generar confusión o para provocar la adhesión a una creencia herética o política. Esto implica el reconocimiento por parte del autor de una profunda vulnerabilidad humana ante la ambigüedad del lenguaje, en conjunto con los rigores de la creencia y los compromisos de la mundanidad⁹⁹.

Es importante destacar que desde un punto de vista, pareciera que las alusiones a la mentira colectiva en *Ciudad de Dios* contradicen la definición de la mentira sostenida en *De Mendacio* y *Contra mendacium*, acerca de la falta de importancia de si las palabras pronunciadas son verdaderas o no al enjuiciar a otro, siendo lo crucial para el hablante que él mismo crea en lo que afirma. Por un lado, en estos escritos específicos sobre la mentira Agustín afirma que la expresión mendaz se origina en función de una incongruencia con la representación mental, es decir entre la expresión y el corazón, pero en *Ciudad de Dios* esta afirmación no parece suficiente¹⁰⁰. Insiste a sus lectores un esfuerzo de corroboración, de confrontación de

⁹⁷ R. Dodaro, “Eloquent Lies, Just War, and the Politics of Persuasion: Reading Augustine’s *City of God* in a Postmodern World”, *Augustinian Studies* 25, 1994, p. 81.

⁹⁸ Pedro, 2:19 en *De civ. Dei*, IV, III.

⁹⁹ Véase T. Teom, “Augustine on Ambiguity”, *Augustinian Studies* 38/2, 2007, p.407. Se propone un ensayo que investiga el entendimiento o de Agustín sobre la ambigüedad y la expresión ambigua en la *Dialéctica* y *Doctrina Christina* considerando que el manejo de San Agustín sobre la ambigüedad provee aportes necesarios en la guía interpretativa de las Escrituras a lo largo de la Edad Media.

¹⁰⁰ Griffiths, *Lying: An Augustinian Theology of Duplicity* cit., p. 58.

su discurso con los hechos. Los interpela a otra narración. Mas bien pareciera que su concepción de mentira se agudiza en relación a su experiencia política y religiosa. Si bien J. P. Griffiths asegura que, en general, para San Agustín, los enunciados que son el resultado de la ignorancia de un hecho particular –y, por tanto, factualmente inexactos– no son mentiras, puede verse cuanto más examina el obispo la narrativa política y la falsedad de sus testimonios, mayor es la exigencia de que las palabras se adecúen a una Objetividad más digna que la subjetividad del alma desordenada y su corrompida representación¹⁰¹. La conceptualización de la mentira parece presentar un giro correspondiente a la magnitud y profundidad que va descubriendo en el habla. Desde esa perspectiva, no sólo busca desenmascarar los engaños del lenguaje, sino también rehabilitar el sentido verdadero del discurso, de la palabra humana, mediante una purificación anímica capaz de ordenar el habla hacia una comunión.

Conclusión

Lo que se abre es el esclarecimiento de que el peso de las palabras se da fundamentalmente en relación al lugar, a la cercanía o lejanía respecto al Verbo divino en el hombre. El de Hipona diferencia al mentiroso del mendaz: describiendo a este último como protagonista de una predilección hacia el engaño en el que se goza interiormente con su sola emisión. El amor como deseo determina la acción del hombre con todo lo que existe. Al tener puesto el amor en la mentira, es decir adherirse por amor a esta misma, el alma del mendaz, perpetua una reincidencia en el desorden, corrompiendo una sacralidad o santidad del mandato verbal a decir la verdad o aún más: a querer-decir- verdad. Ley que subyace en la inmanencia de todo lenguaje.

“Si la inteligencia humana, con su conducta enfermiza, no opusiera su orgullo a la evidencia de la verdad, sino que fuera capaz de someter su dolencia a la sana doctrina, como a un tratamiento médico, hasta recuperarse del todo mediante el auxilio de Dios, alcanzando por una fe piadosa, no harían falta largos discursos para sacar de su error a cualquier opinión equivocada: bastaría que quien está en la verdad la exponga con palabras suficientemente claras”¹⁰².

¹⁰¹ *Retr.* I, 8, 3. Cfr. “...quamvis Deo magis quam mihi”: “Aunque más que a mí me debo a Dios”.

¹⁰² *De civ. Dei*, II, I.

La reincidencia procede del poder del hábito (*consuetudo*), que actúa como una ley de pecado, una fuerza que arrastra al espíritu y lo coarta incluso en contra de su voluntad, pero por culpa suya, ya que inicialmente fue por su misma voluntad por lo que cayó en el circuito de ese hábito. Aún así, cada acción inaugura en presente una nueva posibilidad de integrar la contradicción y ambigüedad del hombre que se produjo en la caída. La mentira es el acto del habla en el que se manifiesta continuamente la versatilidad y disgregación de la criatura. En cada palabra se desliza la posibilidad de actualización del pecado o de retorno a la fuente. Es una elección ligada al libre arbitrio. La exhortación a la veracidad del habla, reclama integridad porque la resistencia del mentiroso no es hacia una verdad de contenidos, sino hacia la realidad de una relación de comunión corrompida. En la autenticidad de la experiencia exterior con la interior es donde está el límite que posiblemente restaura la relación del lenguaje con lo infinito.

“Y así, cuando el hombre vive según la verdad, no vive según él mismo, sino según Dios, pues es Dios quien dijo: *Yo soy la verdad*” Pero cuando vive según él mismo, según el hombre, no según Dios, vive según la mentira. No se trata de que el hombre mismo sea la mentira, puesto que tiene por autor y creador a Dios, quien no es autor ni creador de la mentira. La realidad es que el hombre ha sido creado recto no para vivir según él mismo, sino según el que lo creó. Es decir, para hacer la voluntad de aquél con preferencia a la suya. Y el no vivir como lo exigía su creación constituye la mentira”¹⁰³.

De aquí se entiende que Agustín rece para “que pueda rechazar mi yo y elegirte a Ti”¹⁰⁴ y que insista en desligar a Dios de la autoría de la mentira. En la medida que ésta no solo representa una privación generada y elegida por el hombre, sino que constituye al hombre¹⁰⁵. A la sentencia “Yo soy la verdad” de Cristo, podemos oponerle: “Yo soy la mentira”. El *ergo sum* de Agustín, viene a remitirnos esta polaridad con y contra toda potencia. La condición pecadora del mundo se deriva de este origen, que, sin ser ajeno, es independiente de Dios, no implica una procedencia directa de su ser sino que se funda en una descendencia en el pecado original¹⁰⁶.

¹⁰³ *De civ. Dei*. XIV, 4.

¹⁰⁴ *Conf.* X, II, 2.

¹⁰⁵ *Ibíd.*

¹⁰⁶ Arendt, *El concepto de amor en San Agustín* cit., p. 137-138. “El mundo entero fue culpable en Adán”.

Cuando lo que se expresa es contra-verdad, tanto la comunicación como los alcances y posibilidades de ésta quedan envueltas en un solipsismo. Si la verdad es privada, de ella somos privados. La criatura humana está íntimamente llamada a exteriorizar y responder a una verdad interna y a la vez ajena a sí mismo, que por su naturaleza le excede. La expresión muestra bien que se trata de una decisión existencial en que la existencia está puesta enteramente en juego¹⁰⁷. El hombre ha sido creado para Dios, no para vivir según él mismo¹⁰⁸. Entonces, ¿qué es lo que manifiesta este análisis de la falsedad humana con respecto de lo que puede ser una palabra verdadera?

En *De Civitate Dei* habla al hombre que quiere ser feliz, aunque no vive de una forma en la que realmente pueda serlo y se pregunta: “¿Qué mentira más grande que esta voluntad?”¹⁰⁹. Querer ser feliz viviendo de decisiones que van contrarias a la vida que se desea: quizás sea esto el más doloroso repliegue de la praxis de esta duplicidad. El mismo movimiento activo por el que el hombre busca su bien es el que se lo impide porque su voluntad está atravesada por la duplicidad del engaño. El movimiento es autodestructivo y desconoce cómo sostener esa felicidad anhelada. La secuencia de mentiras provoca un estado de falsedad, de fragmentación y de extravío. La palabra distorsionada invade, no se agota, cualquiera que sea la fecundidad de sus mentiras. El engaño es asimilado con el pecado, ya que no es solamente una frase la que caería en la falsedad, sino toda su existencia¹¹⁰. No es capaz de acoger más verdad dentro de sí porque no la elige, pero con la sola voluntad y cuidado de la palabra no es suficiente. Así, dice: “Pero nunca pienso que se puede errar del todo cuando se yerra con un amor total a la verdad y un rechazo total de la falsedad. Los que juzgan con severidad dicen que esto es excesivo, pero la misma verdad tal vez nos diga que aún no es suficiente”¹¹¹. Para Agustín, un hombre que respetase escrupulosamente su deber de veracidad y, en el sentido usual del término, no mintiese jamás, se tornaría instantáneamente en mentiroso si quisiera ser veraz por sí mismo (*De meo sum verax*)¹¹². Es en Dios donde se hace posible la plenitud de su veracidad. La donación y la deliberación son coetáneas.

¹⁰⁷ *De mend.* XII, 23. *De mend.*, XX, 40, *Enarr in ps.* 91, 6, *In Iho. trac.* V, 1.

¹⁰⁸ *Conf.* I, I, 1. Cf. “quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te”. “Nos hiciste para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti”.

¹⁰⁹ *De civ. Dei.* XIV, IV, I.

¹¹⁰ Chretién, *Saint Augustin e les actes de parole*” cit., p.117.

¹¹¹ *De mend.* I.1.

¹¹² Chretién, *Saint Augustin e les actes de parole*” cit., p.118.

Si fuera posible hablar de rehabilitación de la palabra, esta implicaría una nueva fusión con lo que Es (de ahí todo el sentido del pacto). Pues, “(l)as mentiras hay que evitarlas con la verdad, desenmascararlas con la verdad y aniquilarlas con la verdad”¹¹³. No basta con tener la verdad en el corazón, hay que decirla. Porque “todo objeto que no disminuye cuando se da, mientras se tiene y no se da, no se tiene como debe ser tenido”¹¹⁴. Hay un poder eficaz en proliferar, que deviene del peso del deber de hacerlo. El hombre está llamado a decir, a salir de sí mismo para comunicar, a excederse en la Verdad.

“... tu verdad no es mía ni de aquél o del de más allá, sino de todos nosotros, a cuya comunicación nos llama públicamente, advirtiéndonos terriblemente que no queramos poseerla privada, para no vernos de ella privados. Porque cualquiera que reclame para sí propio lo que tú propones para disfrute de todos, y quiera hacer suyo lo que es de todos, será repelido del bien común hacia lo que es suyo, esto es, de la verdad a la mentira. Porque el que habla mentira, de lo que es suyo habla”¹¹⁵.

Agustín insiste por ello, en la necesidad de una integridad que permita la fusión y apertura a la intimidante gratuidad de lo que se recibe. Un gesto de rendición del alma concedora de que la felicidad no puede venir sino de una comunicación íntima y continua con la vida divina, con una Verdad, que, al revelarse, actúa como plenitud comunicativa. Y que es eso, sino caridad. Su propósito es restaurar la unidad entre la locución y la voluntad mediante una vigilia del orden amoroso, que se expresa en la palabra. Así recuerda en sus *Retractationes* haber escrito un libro sobre la mentira “para amar la veracidad en las costumbres”¹¹⁶.

Para el obispo, la interdependencia entre los hombres determina esencialmente la vida intramundana y esto se pone en manifiesto en la calidad del mutuo dar y recibir¹¹⁷. Amar la verdad no es sólo contemplarla, es decirla, comunicarla. Una presunción que refleja su inclinación activa sobre la acción lingüística. La mentira no se evita con una evitación de la acción, sino con una apropiación de la misma, una apropiación de la creencia y de la narrativa de los hábitos de expresión que se

¹¹³ *Contra mend.* VI, 12,

¹¹⁴ *De doc. Christ.* I, 1.

¹¹⁵ *Conf.* XII, XXV, 34.

¹¹⁶ *Retr.* I, 27.

¹¹⁷ Arendt, *El concepto de amor en San Agustín* cit., p. 136.

regula en el ejercicio, junto con un compromiso de no extralimitar la palabra hacia algo fuera de lo que corresponde al pensamiento, la creencia y el corazón. “El hombre es aquel viviente que, para hablar, debe decir ‘yo’, o sea, debe ‘tomar la palabra’, asumirla y hacerla propia”¹¹⁸. Agustín exhorta a esta interioridad y subjetividad humana, anfitriona y receptora de cualquier verdad, para que, desde dentro, en la mayor comunión y conformidad consigo misma, se exceda a sí misma expresándose y entable un llamado público de comunicación amorosa.

“Esta caída no solamente tiene lugar cuando cesamos de beber de la fuente. Se produce también cuando escuchamos beber sólo para nosotros, como celosamente. No es suficiente recibir la verdad sabiendo que no somos su origen: es necesario también recibirla de una manera que sepamos que no es el fin, recibirla de manera que ella sólo pasa a través de nosotros, sin parar ni estancarse. No podemos poseer la verdad sino al modo de la no posesión, de la transmisión”¹¹⁹.

Para Agustín, reflexionar acerca de la forma de recepción de la verdad, sugerir cómo debe el espíritu religarse, volver a reproducirla y ofrecerla, es salvaguardarla. Es cuidar positivamente su manifestación ante una realidad humana que desde su humanidad, no puede sino mentir. La persistencia en la mentira es capaz de extraviar al alma y de producir una atenuación irremediable del flujo de la caridad porque la fe es comprendida como la posibilidad última y más radical del ser humano. Así también debe decirse que en la relación entre verdad y mentira, en la unidad del discurso con la voluntad, también se aloja todo el sentido de un reposo en el orden. La voluntad humana expresa la pertenencia implicada en la semejanza con Dios y la mentira es autora de la fragmentación de esta unidad. Lo esencial para Agustín no es la veracidad por la veracidad, al modo de una conformidad banal, sino la posibilidad que ella origina. Es la preservación y el cuidado de la relación primal del individuo consigo mismo y su palabra, la vigilia de la correspondencia interna, lo que revela el poder comunicador de la caridad. Su custodia implica una entera vida de reparo y reconocimiento de la fragilidad interior, así como de la fragilidad de la palabra como recipiente¹²⁰. Agustín no se preocupa por la vulnerabilidad de la verdad, sino por la vulnerabilidad del hombre alejando de ésta. Ya que una sola mentira coherente es capaz de robarle al hombre un sustrato cognitivo y de arrojarlo

¹¹⁸ Agamben, *El sacramento del lenguaje* cit., p110.

¹¹⁹ *Conf.* XII, XXV, 34.

¹²⁰ *Conf.* I, XVI, 26.

a una “trama de su simulación permanente”¹²¹. La palabra, debilitada, debilita el espíritu de quien la pronuncia. Y cuando la narrativa, en vez de adherirse, confronta esta resistencia y fragmentariedad, es para reunirse y contactar con el orden más aclamante que existe, aquel que la palabra suscita cuando se pronuncia y rehabilita el cometido especular del lenguaje.

Recibido: 10/11/2019
Aceptado: 15/12/2019

¹²¹ *Contra mend.*VI, 11.

Resumen. Se presenta un abordaje sobre la mentira desarrollado en relación a la dimensión realizativa y eficaz del lenguaje en el pensamiento agustiniano. Se exponen diversos aspectos relacionales que la falsa declaración conjuga para un análisis de los fundamentos y alcances filosóficos de la mentira como acción lingüística

Palabras clave: mentira - performatividad - eficacia - lenguaje - acto.

Resumo. É apresentada uma abordagem sobre a mentira desenvolvida em relação à dimensão efetiva e efetiva da linguagem no pensamento agostiniano. São expostos vários aspectos relacionais que a afirmação falsa se conjuga para uma análise dos fundamentos e escopos filosóficos da mentira como ação lingüística

Palavras-chave: mentira - performatividade - efetividade - linguagem - ato.

Abstract. An approach is presented on lies, perjury and slander, developed in relation to the performative dimension of language in Augustinian thought. Various relational aspects are exposed that the false statement conjugates for an analysis of the foundations and philosophical consequences of lies as linguistic action.

Keyword: lies - performativity - power - language - act.

Creacionismo y confluencia de tradiciones metafísicas en el pensamiento medieval

Silvana Filippi

El pensamiento medieval cristiano ha acogido una diversidad de corrientes metafísicas de distinto origen, tanto provenientes de la filosofía griega como de sus precedentes patrísticos y de las escolásticas islámica y judía. En esas distintas líneas ha predominado como principal principio para la comprensión metafísica de lo real ora la esencia, ora la sustancia, ora la existencia. Se ha hablado incluso de dos grandes tendencias de la filosofía medieval: una metafísica del Bien y una metafísica “del Éxodo”¹, que a veces conviven de modo dispar en una misma doctrina. Cabe preguntarse, entonces, en qué medida ha contribuido cada una de ellas durante el medioevo a la configuración de un pensamiento que se distinguiese como propiamente cristiano.

La herencia filosófica griega: metafísica de la esencia y metafísica de la sustancia

Difícilmente podría negarse que las doctrinas metafísicas griegas más influyentes en la configuración del pensamiento medieval han sido, en sentido amplio, la platónica y la aristotélica, sin quitar, claro está, que otros elementos de la filosofía pagana hayan intervenido en aquel proceso tan complejo que dio lugar durante la escolástica cristiana al surgimiento de las nuevas metafísicas creacionistas.

Si tuviésemos que expresar en la más breve fórmula la médula de ambas doctrinas diríamos que la platónica es una metafísica de la esencia, mientras la aristotélica, una metafísica de la sustancia. En rigor, sin embargo, deberíamos concluir que las dos constituyen metafísicas de la *quiddidad*, esto es, del ser tal o cual de las cosas.

¹ Quien ha agrupado las grandes tendencias metafísicas medievales bajo esos dos títulos ha sido Aertsen. Cf. Jan Aertsen, “Filosofía cristiana ¿Primacía del ser versus primacía del Bien?”, *Anuario Filosófico*, 33, 2000: 339-361.

Efectivamente, pese a sus diferencias, lo que preocupa a ambos filósofos griegos es encontrar una respuesta a la pregunta por la *ousía*. Este término tan difícil de traducir podría entenderse ampliamente como “realidad”. Ambos pensadores han dedicado sus respectivas metafísicas a responder ¿qué es la *ousía*?

Sabemos ya que la *ousía* en sentido propio, el *ontos on*, es decir, lo realmente real, son para Platón las ideas o esencias del mundo inteligible. Estos entes reúnen lo que para el ateniense constituyen los caracteres distintivos de la auténtica realidad: inmutabilidad, identidad e inteligibilidad. Así, resulta claro que Platón entiende el ser como ser tal o cual, de modo que algo es en sentido más propio cuanto más permanezca siendo lo que es, absolutamente inalterado e inalterable. Contrariamente, el no ser consistirá en no ser eso, sino otra cosa, de lo que se deduce que si el ser reside en la mismidad, el no ser coincidirá con la alteridad.

Aristóteles, en cambio, habría intentado, al menos hasta cierto punto, recuperar para el pensar metafísico la realidad existencial de las cosas particulares. Sin embargo, esto no pasa de ser una apariencia, pues para él la existencia de lo real nunca fue un problema metafísico. Puesto que los griegos estaban convencidos del carácter inengendrado de la totalidad del cosmos, resulta difícil que el surgimiento radical de lo real hubiese constituido para ellos una cuestión a pensar, lo que no excluye que hayan intentado mostrar cómo una dimensión de lo real depende de la otra: así en Platón lo sensible respecto de lo inteligible. Mas nada semejante a una postura creacionista puede advertirse en ellos, mientras que el problema de la generación de una cosa a partir de la otra, a menudo tratado en sus doctrinas, no es, sin duda, equiparable al del surgimiento de la totalidad de lo real a partir de la nada. Pero, volviendo a Aristóteles, si por un lado centró su atención sobre la sustancia, es decir, sobre la cosa concreta, y en ello parece apartarse de su maestro Platón, por el otro, la pregunta original y orientadora de su metafísica sigue siendo averiguar *qué* es la *ousía*, y en esto no se distancia de aquél.

En efecto, si en sus escritos lógicos Aristóteles reconoce un doble modo de interrogar por las cosas: por un lado preguntar respecto de algo “si es” (lo que es objeto de evidencia empírica o de demostración) y por el otro preguntar “qué es” (lo cual conduce a la definición)², también es cierto que esa distinción entre la cuestión de la presencia fáctica y la de la esencia de la cosa no traspasa el plano de una

² Cf. Aristóteles, *Segundos Analíticos*, por ejemplo, I, 2, 72a 18-24; II, 1, 89b 31-35, y II, 7, 92b 8-10.

distinción racional: de ahí que sea materia de la lógica. Pero al repasar las páginas de la *Metafísica* nada hallaremos sobre el problema de la existencia, pues para Aristóteles como para Platón el problema del ser se reduce al del ser tal o cual cosa y sus principios.

Por lo demás, el término *ousía* en la obra del Estagirita implica algunas dificultades no menores de traducción ya que puede ser vertido, según el contexto, por sustancia, esencia o forma. Ello se debe a que, pese a haber reparado en la realidad concreta, Aristóteles, usando palabras de Heidegger, se encuentra “bajo el yugo de la **idea**”. Así, la realidad es la sustancia, la cosa concreta, pero lo que en ella interesa al Estagirita es lo que ella es, su esencia, y como esto viene determinado por la forma sustancial, en el fondo la raíz última de lo real es la forma. Con ello, Aristóteles se aproxima nuevamente a Platón.

Se ve, pues, un lazo común entre la metafísica platónica de la esencia y la metafísica aristotélica de la sustancia. En ellas el ser designa los entes apuntando a **lo que** ellos son, y como esto depende del principio inteligible, sea la idea o la forma sustancial, la raíz última de lo real reside en aquello que hace que las cosas sean tales o cuales. El problema del existir no aparece aquí, porque la sempiternidad del cosmos griego hace que no se advierta la necesidad de explicar la existencia de esa totalidad. El principio último de la realidad se encuentra en la inteligibilidad que las constituye y configura, lo que, finalmente, depende de un principio superior, sea la Idea del Bien o el Primer Motor Inmóvil, del cual deriva o por el cual se rige la inteligibilidad de la totalidad de lo real. Ese primer principio tiene, por ello, el carácter de ente o *ousía* suprema, no creadora desde luego, pero sí condición de posibilidad última de la inteligibilidad, esto es, del ser, de la realidad en su conjunto.

La irrupción de la existencia como cuestión filosófica: el Éxodo 3:14 y el creacionismo

Para que otra óptica sobre lo real fuese posible se requería sin duda un cambio de horizonte. El creacionismo propio de la tradición judeo-cristiana significaba una transformación de paradigma de tal magnitud que haría necesario repensar la concepción metafísica de lo real. Esto, sin embargo, no fue posible de una sola vez, sino que exigió un considerable esfuerzo especulativo.

Dos nuevas cuestiones con fundamento bíblico se abrían a los pensadores cristianos: según el relato del Génesis la totalidad de lo real ha sido creada, es decir,

fundada enteramente sin partir de una realidad preexistente, por un solo Dios. Por otra parte, según el enigmático texto del Éxodo 3:14, el único en que Dios habla sobre sí, el Creador dice ser El que es, con lo que abre al pensar cristiano una larga tradición en la que Dios ha sido comprendido como el Ser por antonomasia. Por lo demás, ¿cómo podría conferir el ser a la totalidad de lo real quien no fuese Él mismo el Ser en sentido absoluto?

Con ello, aunque no sin cierta ambigüedad, se introduce un nuevo sentido del término “ser” pues, patentemente, ya no se trata sólo del ser tal o cual de las cosas sino de su propia realidad existencial y de su origen primero. Sin embargo, aunque por la fe estos pensadores, sean judíos o cristianos, alentasen ciertas tesis que experimentaban como esenciales a su fe, no siempre ni desde el inicio encontraron un modo filosófico adecuado para expresarlas.

Tales vacilaciones y límites quizá hayan sido ilustrados de modo paradigmático por una figura de la talla de San Agustín, quien aun estando firme en las convicciones distintivas del cristianismo no siempre pudo rebasar por completo los topes que le imponían los conceptos neoplatónicos a los que apeló con frecuencia a fin de intentar hacer comprensibles aquellas tesis para la razón.

De esta suerte, por ejemplo, aunque comprendió inequívocamente el sentido del acto creador, lo explicó como una doble y simultánea operación: hacer una materia que de suyo tiende a la nada y configurarla mediante la forma. Con ello, la constitución metafísica de la creatura quedaba explicada, tal como en la filosofía griega, como compuesto de materia y forma, lo que, sin duda esclarece por qué la cosa es lo que es, pero deja en silencio la posibilidad de reconocer un principio en la cosa misma al que ésta le deba su estar siendo, es decir, su existir. Así, Dios crea ciertamente desde la nada, pero en sus efectos no se advierten más principios metafísicos que los que los hacen ser tales o cuales. El impacto de la novedad existencial de tales entes no parece tener ningún correlato en su estructura metafísica, por lo que, al menos en este punto, la metafísica griega no resulta aún enteramente rebasada.

Por otra parte, aunque Agustín comprende también que el Dios de su fe es el Dios vivo, distante ya de lo divino griego, tampoco encuentra términos metafísicos para referirse a Él que se aparten por completo del pensamiento platónico. Efectivamente, San Agustín heredó el patrimonio filosófico conceptual del platonismo, muy influyente entre los Padres de la Iglesia. En ese clima doctrinal, la

lectura que se hizo del sentido metafísico del nombre de Dios tendió a subrayar aspectos propios del esencialismo platónico como la eternidad y la inmutabilidad, aunque estas nociones quedaron transfiguradas al ser pensadas y reelaboradas a la luz de la revelación. Sin duda Agustín experimentó la impronta de aquel ambiente cultural, si bien, según Tomás de Aquino, sólo siguió a Platón hasta donde su fe cristiana se lo permitió.

Cautivado por el nombre de Dios, en sus *Confesiones* se dirige a Él diciendo: “Clamaste desde lejos: Yo soy el que soy”³, y se apoya en ese pasaje del Éxodo para afirmar en reiteradas ocasiones que la Trinidad es el Ser. No se comprendería el peso exacto de tales afirmaciones si no se observara que entre los griegos nunca hubo una identificación tan explícita entre el ser y la divinidad, e incluso, ni siquiera entre el ser y el primer principio de la realidad. Dios es para el cristiano Agustín el Ser mismo: mientras las creaturas han recibido el ser y son casi nada en comparación con Él, Dios simplemente es, de modo que *non aliquo modo est, sed est, est*⁴, “donde la reduplicación resulta muy significativa”⁵.

Ahora bien, el término *ousía* fue tomado de la filosofía griega y adoptado durante la Patrística para designar a Dios. San Agustín no ha sido una excepción, interpretando el Éxodo 3:14 a la luz del concepto griego de ente supremo e inmutable. Por eso dice en *De civitate Dei* (XII, 2) sobre el sentido de “estas insinuantes y misteriosas palabras: ‘Yo soy el que soy’”: “Siendo, pues, Dios esencia suma, esto es, siendo en grado sumo, y por tanto inmutable, pudo dar a las cosas que creó de la nada el ser; pero no el ser en grado sumo, como es Él”. En el mismo pasaje declara, además, que el término latino *essentia*, derivado de *esse*, es equivalente a lo que los griegos llamaban *ousía*.

Conforme a ello declara: “¿Qué significa decir: *Yo soy el que soy*, sino: Yo soy eterno? ¿qué significa decir: *Yo soy el que soy*, sino: Yo no puedo cambiar?”⁶. La argumentación podría completarse con otro pasaje: “Dios es, por tanto, indubitadamente, sustancia, o, si este nombre le conviene mejor, esencia. Es lo que los griegos llaman *ousía*”⁷. Y si todos somos una realidad, pero Dios se reserva el

³ Agustín de Hipona, *Confessiones*, VII, 10, 16.

⁴ *Ibid.*, XIII, 31, 46.

⁵ Luis Clavell, *El nombre propio de Dios*, Pamplona, EUNSA, 1980, p. 50.

⁶ Agustín de Hipona, *In Joannis Evangelium*, Tract. XXXVIII, 8-10

⁷ Agustín de Hipona, *De Trinitate*, l. V, c. 2, n. 3.

ser para sí, es porque *vere esse est enim semper eodem modo esse*, y esto sólo le compete a Dios. Él es inmutable, siempre idéntico; es eterno, no puede cambiar. Es una realidad suprema.

Al respecto apunta Gilson: “Identificar el *vere esse*, que es Dios, con ‘el ser inmutable’, es asimilar el *Sum* del *Éxodo* a la *ousía* del platonismo”⁸. No obstante, hay una ambivalencia en la lectura que Agustín, y los Padres en general, efectuaron del texto del *Éxodo*: si por un lado, su formación filosófica, casi siempre de procedencia neoplatónica, los condujo a quedar dentro de los límites impuestos por el esencialismo, por otro, su adhesión a la palabra revelada les permitió introducir en aquellas viejas nociones una significación impensada por los filósofos griegos.

Ahora bien, en un autor como Maimónides, por ejemplo, la distancia respecto de la filosofía pagana ya se hará insalvable, pues el gran escolástico judío delineó una noción de Dios notoriamente diferente de una sustancia o esencia suprema. Apartándose esta vez del aristotelismo, que el teólogo judío conocía muy bien⁹, Dios aparece en la doctrina de Maimónides como existencia pura, desprovista de caracteres esenciales que permitan su descripción y, por ende, en cierto sentido, su aprehensión conceptual. En su *Guía de los perplejos* insiste reiteradamente en que Dios es inefable y absolutamente uno, inasible para el entendimiento humano porque “Dios no tiene ningún atributo **esencial**, bajo ninguna condición”¹⁰. Por eso, en rigor, “sólo alcanzamos de Él **que es**, pero no **lo que es**”¹¹.

Mas, aunque todos los nombres de Dios son derivados de sus acciones, o se dicen por homonimia, o son negaciones explícitas o encubiertas, hay un nombre, pero sólo uno, que “indica expresamente la esencia de Dios”¹². Ese único nombre que se encuentra en los libros sagrados se escribe con cuatro letras: YHVH (*Yahveh*), y por ello, es un *tetragrámaton*. Sin embargo, en la parca brevedad de esta palabra se encierra el misterio más grande que cabe pensar: el misterio divino¹³.

⁸ Étienne Gilson, *Le Thomisme*, Paris, Vrin, 1965⁶, p. 103.

⁹ A punto tal que Menéndez y Pelayo llamó a Maimónides “el Aristóteles judío”.

¹⁰ Maimónides, *Guía de los perplejos*, 3 vols., trad. L. Dujovne, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1993, I, c. 50.

¹¹ *Ibíd.*, I, c. 58.

¹² *Ibíd.*, I, c. 61.

¹³ *Ibíd.*, I, c. 62.

Éste es un “nombre improvisado”, aquel que desde su origen es propio y auténtico de un individuo. Cualquiera de los otros nombres de Dios son derivados y han tenido sentido a partir del surgimiento de los seres creados, pero “el nombre que se escribe YHVH no tiene etimología conocida y no se aplica a ningún otro ser”¹⁴. No obstante, con mucha probabilidad indica la noción de una existencia necesaria, pues está emparentado con una forma arcaica del verbo ser o existir. Este sentido fuertemente existencial resultaría avalado e incluso reforzado por aquella enigmática expresión que, en el pasaje del Éxodo, se asocia al nombre *Yahveh: Ehye asher ehye*, y que puede traducirse como: “Yo soy el que soy” o “yo soy quien soy”. Allí se encuentra la clave del *tetragrámaton*: “Todo el misterio está en la repetición, en forma de atributo, de esa misma palabra que designa la existencia”. Ello parece significar que Dios es el único que es la existencia, no por haberla recibido de otro, sino porque es por sí mismo y en sentido absoluto. Esta reiteración de *ehye* como sujeto y atributo equivale a “el Ser que es el Ser, es decir, el Ser necesario” en tanto “Dios existe pero no por la existencia”. “Y esto es, efectivamente, lo que se puede establecer por vía demostrativa: que hay algo cuya existencia es necesaria, que nunca jamás ha sido no existente ni jamás lo será”¹⁵.

Podría pensarse, empero, que al afirmar que Dios es el Ser necesario seguimos en el ámbito del pensamiento griego. Sin embargo, la noción filosófica griega de un ser necesario aparece vinculada con una sustancia, esencia o forma inteligible, acto puro por inmaterial e inmutable, es decir, eterno y no sujeto a cambio. En esa concepción de necesidad todo el acento está puesto en la identidad e inmutabilidad, asociada a la inteligibilidad pura, sin relación alguna con la existencia, cuestión que irrumpió en el plano de la especulación racional inescindiblemente unida al creacionismo.

Pero el Dios del que nos habla Maimónides no es una Idea, ni una esencia o sustancia suprema, tampoco una forma o inteligencia pura, sino existencia absoluta y necesaria. Como tal, ya no es “algo” que, pese a resultar inapresable por su jerarquía, fuese de algún modo un ente más, aunque supremo. La concepción existencial de Dios es completamente extraña al pensamiento griego, marcado por el esencialismo. Pero tampoco ha sido compartida por todos los pensadores creacionistas. En ella se encierra una novedad, cuyas consecuencias últimas permanecen veladas incluso para el propio Maimónides.

¹⁴ *Ibíd.*, I, c. 61.

¹⁵ *Ibíd.*, I, c. 63.

Quien, sin embargo, supo advertir la densidad de aquella doctrina fue un extraordinario teólogo cristiano: Tomás de Aquino. En ella se había producido una original conjunción de una metafísica de la existencia y del célebre texto del Éxodo como su fuente de inspiración¹⁶. Y en este punto, Tomás de Aquino se hallará, en el siglo siguiente, mucho más cerca del doctor judío que de San Agustín, al formular su noción de Dios como *Ipsum Esse*, acto puro de ser.

Habiéndose interrogado acerca de si “*Qui est*” es el nombre más propio de Dios¹⁷, responde Tomás que lo es en un triple aspecto: por su significación al apuntar directamente al *esse* como esencia o naturaleza de Dios; por su universalidad, porque libre de toda otra determinación (Bien, Verdad, Belleza) el ser en su indeterminación resulta el nombre más apropiado para nombrar el “infinito océano de sustancia” que es Dios, según la bella expresión de Juan Damasceno; y finalmente, a partir del consignificado, dado que sólo a Dios le cabe propiamente el ser mismo como pleno presente, es decir, el acto de ser puro y simple, imparticipado y eterno. Él es el *esse absolutum et non determinatum per aliquod additum*¹⁸ y, por lo mismo, *esse Dei est ignotum*¹⁹, pues el objeto connatural de nuestra inteligencia es la esencia en cuanto ser tal o cual. No estando constreñida por unos límites, la naturaleza de Dios no nos resulta apresable en un concepto o definición.

Dios es, entonces, Aquel en quien esencia y ser se identifican. A diferencia de las creaturas, que han recibido el ser por participación, Dios es el *Ipsum Purum Esse Subsistens*. Esta “sublime verdad” (*haec sublimis veritas*²⁰) fue enseñada a Moisés cuando Dios le dijo “Yo soy el que soy”, mostrando que su nombre propio era El que es. Y como todo nombre ha sido instituido para significar la naturaleza de algo, resulta patente que el Ser es su esencia.

Tomás llevaba así la reflexión de Maimónides a su última consecuencia, pues el Acto Puro de Ser constituye una noción mucho más radical que la de una existencia necesaria sin determinaciones o limitaciones quiditativas. Pero además, sostener que Dios es el mismo *Esse*, implicaba una nueva metafísica de lo creado.

¹⁶ *Ibíd.*

¹⁷ Tomás de Aquino, *Sum. Th.*, I, q. 13, a. 11.

¹⁸ Tomás de Aquino, *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1 y 3.

¹⁹ Tomás de Aquino, *De Pot.*, q. 7, a. 2, ad 1.

²⁰ Tomás de Aquino, *Cont. Gent.*, L. I, cap. 22, n. 10.

En efecto, mientras Maimónides no logró trasladar todas las consecuencias de esta singular concepción de Dios al ámbito de las creaturas, pues siguió concibiendo los entes como esencias que al ser creadas recibían la existencia como un último accidente, Tomás, en cambio, entendió que, siendo Dios el mismo Ser, la trama de lo real también debía consistir ante todo en ser. Así, el acto de ser en toda creatura no es un último añadido, sino el primer efecto del acto creador y la primera de todas las perfecciones. La esencia carece de cualquier tipo de realidad o estado de posibilidad antes de que el ente exista efectivamente: es tan sólo el límite o marco dentro del cual una creatura ejerce el acto de ser participado. Por eso no constituye una instancia de algún modo anterior a la existencia, sino la propia autorrestricción del *esse* creado. Sólo así las creaturas se distinguen de Dios: la esencia representa el límite que indica su finitud. Por el *esse*, en cambio, las cosas se asemejan al Creador: *omne ens, in quantum habet esse, est Ei simile*²¹. De ahí que, “el ser es lo más perfecto en todas las cosas [...] es la actualidad de todos los actos [...] y la perfección de todas las perfecciones”²²: “el ser es lo más íntimo a cualquier cosa y lo que está más profundamente en todas ellas”²³.

Con esto, Santo Tomás fundaba una metafísica de neto corte existencial, cuya noción primordial, el *esse* o *actus essendi*, si bien puede ser percibida por la inteligencia, escapa a toda conceptualización lógico-racional. El hallazgo de esta noción de ser fue facilitado por la declaración del Éxodo. Lejos estamos ya de la filosofía griega por más que la difundida calificación de “aristotelismo tomista” haya cubierto bajo espeso manto la originalidad de aquella doctrina medieval.

A modo de conclusión. La novedad aportada por la filosofía cristiana: ¿metafísica del Bien vs. metafísica del Ser?

Sin embargo, aunque queda debidamente probado que, pese a su deuda con las metafísicas griegas, las doctrinas metafísicas cristianas llevaban el sello original de la fe que las inspiraba, aún resta considerar qué haya de decirse acerca de la indudable coexistencia en ellas de distintas vertientes: así, si en Tomás resultan patentes las consecuencias de esta “metafísica del Éxodo” completamente extraña al pensamiento pagano, no es menos evidente que, a la par de la tradición aristotélica, sin la cual aquella metafísica existencial probablemente no hubiese sido formulada

²¹ Tomás de Aquino, *Cont. Gent.*, L. II, cap. 22, n. 6.

²² Tomás de Aquino, *De Pot.*, q. 7, a. 2, ad 9.

²³ Tomás de Aquino, *Sum. Th.*, I, q. 8, a. 1

de modo tan completo, también subsiste en él una herencia platónica-neoplatónica, a través sobre todo de Dionisio Areopagita y de Agustín, que hacen emerger a la superficie elementos de una “metafísica del Bien”. Es cierto que tales ingredientes parecen mucho más palpables en la obra de Agustín o Buenaventura, por ejemplo, pero sería restringir excesivamente la lectura de un notorio representante de la metafísica del Ser, como lo ha sido el Aquinate, si no se admitieran también otros ecos en su reflexión filosófico-teológica. Inversamente, también resulta preciso conceder que aunque autores cristianos que experimentaron una influencia más platonizante, colocan en un lugar privilegiado la noción de bien y, sobre todo, de Bien Sumo, no olvidaron por ello que toda la realidad ha sido creada y debe por ello su existencia a Dios. El ser creado como dependiente del Ser increado y su relación existencial no pueden estar completamente ausentes ni siquiera en aquellos pensadores que no alcanzaron a vislumbrar un principio constitutivo en los entes que fuese como el sello de aquel acontecimiento en el orden de la existencia.

¿Es pues la “metafísica del Éxodo” finalmente lo más distintivo del pensamiento cristiano? Creemos que la respuesta ha de ser en cierto sentido afirmativa, dado que sólo bajo este nuevo horizonte se volvió propiamente pensable la dimensión existencial del ente y la noción de Dios como el Ser mismo, sin cualidad ni límite alguno, existencia necesaria dadora de existencia. Ello no impide, sin embargo, que también la metafísica del Bien, o aquella de la esencia, o de la sustancia, estén presentes en tales doctrinas. Con todo, debieron ser repensadas bajo la noción de creación, extraña al pensamiento griego, así como bajo la noción de un Dios que ha podido decir de Sí mismo que Él es el Ser.

Recibido: 27/08/2019
Aceptado: 15/12/2019

Resumen. Resulta un hecho indubitable que en el pensamiento medieval cristiano tuvo lugar la recepción de una multiplicidad de doctrinas metafísicas dispares, tanto provenientes de la filosofía griega como de la patrística y de las escolásticas islámica y judía. Se ha hablado también de la coexistencia, en el Medioevo, de una metafísica del Bien, de raigambre platónica y centrada en la noción de bien, con una metafísica “del Éxodo”, que, con bases bíblicas, subraya el ser, en su acepción existencial, como principio fundamental. Ante el hecho de esta heterogeneidad, intentaremos señalar cómo han logrado conjugarse estas distintas tradiciones y en qué sentido han llegado a inscribirse en un distintivo horizonte creacionista cristiano.

Palabras clave: Edad Media - metafísica - diversidad de doctrinas - cristianismo - creacionismo.

Resumo. É um fato indubitável que no pensamento cristão medieval ocorreu a recepção de uma multiplicidade de doutrinas metafísicas díspares, tanto da filosofia grega e patrística quanto da escolástica islâmica e judaica. Fala-se também da coexistência, na Idade Média, de uma metafísica do Bem, de raízes platônicas e centrada na noção de bem, com uma metafísica do “Êxodo”, que, com bases bíblicas, sublinha o ser, em seu sentido existencial, como um princípio fundamental. Dado o fato dessa heterogeneidade, tentaremos mostrar como essas diferentes tradições foram combinadas e em que sentido elas se inscreveram em um distinto horizonte criacionista cristão.

Palavras-chave: Idade Média - metafísica - diversidade de doutrinas - cristianismo - criacionismo.

Abstract. It is an unquestionable fact that in the medieval Christian thought the reception of a multiplicity of disparate metaphysical doctrines took place, both from Greek and patristic philosophy and from Islamic and Jewish scholasticism. There has also been talk of the coexistence, in the Middle Ages, of a metaphysics of the Good, of Platonic roots and centered on the notion of good, with a metaphysics of “Exodus”, which, with biblical bases, underlines being, in its existential meaning, as a fundamental principle. Given the fact of this heterogeneity, we will try to point out how these different traditions have been combined and in what sense they have come to enroll in a distinctive Christian creationist horizon.

Keywords: Middle Ages - metaphysics - diversity of doctrines - Christianity - creationism.

La creación *ex nihilo* como fundamento de una ontología de la diferencia: reflexión trinitaria y modelo proposicional en Anselmo de Canterbury

Enrique C. Corti

I. Identidad y diferencia

1. Consideraciones preliminares

Puede expresarse una proposición categórica de manera tal que la cópula se interprete, o bien como indica el símbolo de inclusión, i.e. ‘ \subset ’, o bien como lo hace el de igualdad, i.e. ‘ $=$ ’, o bien mediante el símbolo de pertenencia, i.e. ‘ ε ’.

El símbolo de inclusión corresponde a una relación entre clases, y es posible denominar ‘de la diferencia’ a este formato proposicional en la medida en que instaura una relación antisimétrica entre sujeto y predicado.

El símbolo de igualdad, en la medida en que queda definido como mutua implicación entre clases, puede denominarse ‘de equivalencia’ porque la relación entre sujeto y predicado es entonces perfectamente simétrica. El símbolo de igualdad interpuesto entre individuos determina identidad. La identidad, tanto como la equivalencia, son relaciones reflexivas, simétricas y transitivas.

Si la igualdad se define por la inclusión, y ésta, a su vez, por la relación de pertenencia, i.e. ‘ ε ’, se tiene que una clase está incluida en otra si y sólo si cualquier individuo que pertenece a la primera, pertenece a la segunda; y que dos clases son iguales si y sólo si poseen los mismos elementos, esto es, si se implican mutuamente. Obviamente, un individuo no verifica la relación ‘ ε ’ con otro individuo, ni consigo mismo, aunque sí es idéntico consigo mismo –tal como lo enuncia el principio de identidad–, o pueda serlo con algún ‘otro’ individuo, tal como ocurre en caso de declararse, en una argumentación, que lógicamente lo sea. De esta manera, la relación ‘ ε ’ queda acotada a expresar aquellos enunciados en que aparece al menos una clase y, al menos, un individuo que es dicho pertenecer a ella.

La identidad, expresada aquí por el signo '=', refiere una relación lógica de razón entre los extremos que vincula, ya que la indiscernibilidad entre los mismos impide el cumplimiento de lo requerido para que dicha relación sea real.

El símbolo de pertenencia corresponde a una relación entre individuo y clase. Esta relación es primitiva y, por lo tanto, no se define. La relación 'ε' resulta así la relación proposicional básica, fundamental, a partir de la cual se definen las demás. Instituye una relación central de la ontología; expresa representativamente la inherencia de una determinación en un sujeto singular y fija ciertos límites entre los que cabe interpretar la cópula 'es', a saber: identidad-diferencia.

2. Ontologías de la identidad

Identidad es aquella interpretación de la cópula que torna simétrica la relación entre sujeto y predicado. Cuando se adopta, solamente cabe la actitud reductiva que piensa un extremo proposicional desde el otro, al que el primero queda reducido. En un ejemplo simple, consideremos el enunciado 'x es P' e interpretemos la cópula como una relación simétrica. ¿Qué puede pensarse en 'x' que no sea ya pensado en 'P'? Es claro que 'P' da exhaustivamente razón de 'x'. De no ser así, se incluiría en 'P' menos (o más) de lo que hay en 'x' y, en cualquiera de los dos casos, el predicado 'P' expresaría (en menos o en más) lo que 'x' no es (lo otro que 'x') en vez de expresar lo que sí es. Esta es la impronta de las ontologías de la identidad. 'Ontologías', en plural, porque son posibles dos. En el ejemplo cabe, también, la pregunta ¿qué puede pensarse en 'P' que no esté ya presente en 'x', si 'x' resume en sí la totalidad dada de determinaciones contenidas en 'P'?

Según sea que se privilegie el sujeto 'x' o el predicado 'P', resultan las dos posibles ontologías de la identidad: en el primer caso la ontología de la sustancia (ontología antigua) y en el segundo la ontología del sujeto (ontología moderna).

Si el lugar del sujeto gramatical de la proposición categórica mediante la cual se expresa lo que se piensa es ocupado por aquello (*id*) último e irreductible (sea materia - sea forma - sea compuesto substancial) que únicamente cabe señalar mediante un *quid* deíctico, i.e. como aquello que sólo es sujeto no pudiendo ser predicado más que por un accidente de dicción, entonces el predicado –en la medida en que es pensado simétricamente– nada puede decir más allá de aquello que 'x' es, y se limita a reiterarlo tautológicamente de conformidad con el principio lógico (devenido ontológico) de identidad. Es el caso de la ontología antigua, en la que la

sustancia es siempre sujeto y jamás predicado, en el seno de una ontología capacitada para decir **de la sustancia** pero no para decir **la sustancia** misma. Nunca debe olvidarse que no hay ciencia de lo singular.

Si, en cambio, lo último e irreductible es el predicado y únicamente es dable pensarlo como *quid* entitativo más allá del cual nada cabe que sea pensable, entonces el sujeto gramatical –en la interpretación simétrica de la cópula– queda reducido a un *id* cuya vacua reiteración tautológica por parte del predicado es todo lo que de él puede pensarse: nunca debe olvidarse que no hay ciencia de lo singular. Este es el caso de la ontología de la modernidad, en la que la sustancia es dicha **ella misma**, ingresando así en el ámbito del saber, i.e. de lo universal. Sin embargo nada puede ser dicho ahora **de ella** toda vez que su en sí ha sido escamoteado esta vez por la subjetividad del espíritu dicente (empírica - trascendental - absoluta) y ha desaparecido del escenario ontológico. La capacidad del espíritu para decir la sustancia misma se nutre de su directamente proporcional incapacidad para decir de ella. El sujeto moderno habla de sí mismo: no debe olvidarse que lo absoluto no sólo es sustancia (en sí) sino que ha devenido sujeto (para sí) por obra y gracia del saber simétrico que lo constituye desde la interpretación de la cópula como ‘=’.

3. Ontologías de la diferencia

Ontología de la diferencia puede denominarse a la que interpreta la cópula en términos de ‘≠’, ya sea como ‘⊂’ o como ‘⊄’. De esta manera, no todo aquello que resume en sí el sujeto proposicional es dicho por el predicado, ni todo lo que el predicado proposicional dice del sujeto está resumido por el sujeto proposicional. Hay un plus en cada uno de los extremos proposicionales respecto del otro extremo, y ambos excesos desbordan los límites del enunciado. ¿Quién se hace cargo ontológicamente de ellos? ¿Dónde encontrar contención para dichos excedentes proposicionales?

La ontología de la diferencia debe ser entendida también en plural: se trata de ontologías de la diferencia. El pensamiento medieval atribuye al acto creador de Dios el excedente que desborda cualquier enunciación: ‘*ex nihilo*’ y ‘*creatura*’ son las dos formas gramaticales que dan cuenta de ello. Es una ontología en la que la noción ‘*actus*’ debe ser prolijamente deslindada de la noción ‘*forma*’, para así revelar la esencial antisimetría que la afecta: toda ‘*forma*’ es ‘*actus*’, pero no todo ‘*actus*’ es ‘*forma*’. ‘Forma’ y ‘acto’ no pertenecen al mismo nivel semántico. A Dios cabe únicamente ‘*actus actus*’, a la creatura ‘*actus formae*’. Esta ontología de la

diferencia resuelve la antisimetría del enunciado asignándolo a una instancia extraproposicional en la que se desdibujan los conflictos que genera el modelo proposicional.

El pensamiento de la posmodernidad reniega de la posibilidad de remitir al acto creador divino el excedente ontológico que desborda desde los enunciados una vez que se los ha interpretado de manera antisimétrica. Pero como es necesaria –no menos que para la ontología medieval– una instancia extraproposicional que dé cuenta de dicho excedente y dado que no se puede recurrir a la razón para neutralizar el excedente de la diferencia porque se ha renunciado al relato holista y tautológico de la identidad, finalmente apela al último recurso disponible: la eventualidad (*das Ereignis*, en sus más variadas formas) como marco de contención de la antisimetría del enunciado y del excedente ontológico que esto produce.

II. Reflexión trinitaria y modelo proposicional en Anselmo de Canterbury

1. Los tres *nihil* en *Monologion*

Es posible referir a numerosos textos anselmianos (*Monologion*, *Proslogion*, *De veritate*, *De libertate arbitrii* y *De casu diaboli*) donde notoriamente se puede percibir la decisiva presencia categorial de *nihil* en el pensamiento especulativo anselmiano. Diversas son los contextos doctrinales en que es instanciado, pero en todos ellos desempeña un rol decisivo.

En *Monologion* el término está instanciado en numerosos sitios, aunque puntualmente en los capítulos 11,18 y 19 su presencia es decisiva para el tema de la creación *ex nihilo*.

La primera aparición del término se da en el capítulo 3¹, donde aborda la noción *aliquid*. *Nihil* es mencionado en relación a *aliquid* en un contexto donde la causalidad es el tema: *Non enim, vel cogitari potest, ut sit aliquid non per aliquid*. Es decir, ni siquiera puede pensarse algo que no sea por algo, de modo que el texto

¹ Las referencias a textos anselmianos se hacen por *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi opera omnia*, ed. F. S. Schmitt, Stuttgart, Bad Cannstatt, F. Fromann Verlag 1968. *Monologion* en adelante M, III, lin 4 p.15.

concluye *quidquid est, non nisi per aliquid est*²: todo aquello que es, no es sino por algo. Dicho de otro modo: si no es por algo, no es algo. En este principio, queda establecida una continuidad ontológica fuerte que circula del ser al ser. De la nada ni pensar, al menos en el sentido que queda explícitamente cancelado por tal principio.

Nihil ha quedado desprovisto de sentido causal eficiente. Ha quedado excluida la posibilidad de *nihil* como causa, solamente *aliquid* puede serlo. Nótese que Anselmo piensa una causalidad en el orden del ser, de hecho, hasta ahora sólo ha utilizado el verbo *esse*.

‘*Esse per*’ admite solo dos determinaciones: *esse per se* / *esse per aliud*. Tanto lo primero (*se*) como lo segundo (*aliud*) han de categorizarse, según el principio mencionado, como *aliquid*: el pensamiento circula del ser al ser, causalidad mediante. Sin embargo no sólo la causalidad que expresa *per*, también la expresada por *ex* admite ambas determinaciones: *ex se* - *ex alio*. ¿Se sigue también la exigencia de su categorización como *aliquid*? Si así fuera ¿qué podría significar en tal caso *ex nihilo*? ¿No quedaría desprovista de significación como ha quedado ya la expresión *per nihil*?

El verbo *esse* cede paso en esta instancia al verbo *facere*³: *ex nihilo* instancia ahora como *facere ex nihilo*. Anselmo explica los tres posibles sentidos de *facere ex nihilo*: a) ‘no hacer’ (*nequaquam factum est*); b) ‘hacer, con la nada como sustrato’ (*ex ipso nihilo, id est ex eo quod penitus non est, factum sit*); c) ‘hacer, pero sin algo como sustrato para ello’ (*esse factum, sed non esse aliquid unde sit factum*)⁴.

El tercer sentido es el aceptado por Anselmo: *factum esse ex nihilo* significa ser hecho, aunque no a partir de un sustrato preexistente. Este es el sentido en que debe entenderse que la creatura ha sido hecha de la nada.

Este sentido que expresa que no ha habido algo de donde procediese la creatura – *non aliquid unde*–, es develado en su contenido implícito por el capítulo 11, e instanciando al primero y al segundo *nihil*. El texto explicita el doble contenido de la expresión “de dónde” (*unde*): ¿de dónde construir la forma de las cosas que fueron hechas? ¿de dónde componer lo que son esas cosas que son? (*unde vel eorum quae*

² M, III, lin 1 p.16.

³ M, VII, lin 7-10 p.22.

⁴ M, VIII, lin 6-8, lin 13-16, lin 17-19; p.23.

*factura erat formam compingeret? - unde vel ea ipsa hoc quod sunt perficeret?)*⁵. *Nihil* queda referido así a la forma esencial y a la cosa misma existente en su acto mismo de existencia: ser hecho *ex nihilo* implica no ser hecho a partir de substrato formal alguno, ni serlo a partir de substrato amorfo alguno, sino *simpliciter* ser hecho. No hay transformación de substrato preexistente, ni formación de substrato preexistente, no hay substrato, solamente creación.

Esta absoluta ausencia de sustrato propia y exclusiva del acto creador es desplegada por Anselmo mediante los atributos *primus et solus* en oposición al acto artesanal que es *nec primus nec solus*. Es primero porque no asume forma preexistente, es exclusivo porque no requiere auxilio de materia alguna.

Las creaturas no son **lo que** son (forma), ni serían en absoluto lo que son de hecho (acto de existencia) más que por el acto creador: *ea quae per illam creata sunt, omnino non sunt aliquid quod non sunt per illam; quae vero fiunt per istam, penitus non essent, nisi essent aliquid quod non sunt per ipsam*⁶. Obviamente Anselmo categoriza un origen ontológico radicalmente distinto del conceptualizado por el mundo griego; no se trata de generación sino de creación. *Nihil* está en correspondencia con el acto creador, en cuanto a la forma y en cuanto al acto de existencia.

El capítulo 13 expone el corolario de lo anterior en orden a la existente y perseverante presencia de la creatura como tal: *cuncta quae facta sunt, eodem ipso sustinente vigent et perseverant esse quandiu sunt, quo faciente de nihilo habent esse quod sunt*⁷: por aquello mismo que las sostiene es que tienen vigencia y perduran en sí mientras existen.

Del mismo modo y por argumentos semejantes concluye Anselmo que así como es necesaria la presencia creadora en relación al origen radical de la creatura, también lo es la presencia sostenedora en relación a su existencia histórica: *neesse est ut sicut nihil factum est nisi per creatricem praesentem essentiam, ita nihil vigeat nisi per eiusdem servatricem praesentiam*⁸. La historicidad de la creatura halla su sostén allí mismo donde tiene su origen.

⁵ M, XI, lin 7-9 p.26.

⁶ M, XI, lin 20-23 p.26.

⁷ M, XIII, in 6-7 p.27.

⁸ M, XIII, lin 13-15 p.27.

Los capítulos 18 y 19 contienen el tercer *nihil*, y formulan la argumentación que es mentada posteriormente al iniciar *De veritate*. El principio creador no tiene principio. El principio creador no tiene fin. Prueba de ello es, dice Anselmo, que *nec per se, nec ex se, nec per aliud, nec ex alio, nec per nihil, nec ex nihilo* es posible atribuirle principio ni fin. Lo primero porque sería anterior o posterior a sí mismo, lo segundo porque no sería principio sino principiado, lo tercero por motivos obvios: o bien no sería *per se* ni *ex se*, o bien sería idéntica a *nihil*.

Este es el punto que da lugar al cap. 19: *ecce iterum insurgit nihil, et quaecumque hactenus ratio veritate et necessitate concorditer attestantibus disseruit, asserit esse nihil*⁹. Nuevamente surge la nada y amenaza con reducir a nada lo establecido hasta este momento. ¿Cómo conjurar la oquedad de *nihil*? Anselmo lo efectúa exponiendo la dimensión moral de la ontología, o en otros términos, mostrando que la rectitud y lo recto (*rectitudo - rectum*) constituyen intrínseca e indisolublemente a *ens*. Esta es la tarea que emprenderá Anselmo en *De veritate*. Por esto el tratado comienza aludiendo al capítulo 18 de *Monologion*¹⁰.

El capítulo 19 aparenta apelar nuevamente a la interpretación de *nihil* ya expuesta en el capítulo 8, a saber, *nihil* como *non aliquid unde*, ya sea en el sentido de forma, ya en el de acto de existencia. Se trata de una apariencia, porque en realidad se está en presencia del tercer *nihil*. Si se dice *nihil me docuit volare*, puede exponerse esa expresión diciendo *ipsum nihil, quod significat non aliquid, docuit me volare, et erit falsum*: es claro que Anselmo está descartando la equivalencia entre *nihil* y *non aliquid*. Otra versión posible es: *quia non me docuit aliquid volare, quod est verum*. Es verdadera la sentencia, afirma Anselmo, si se le asigna el sentido siguiente ‘no hay algo que me haya enseñado a volar’, esto es, ‘aprender a volar es algo que no me ha sido enseñado’, ‘no he aprendido a volar, nada ni nadie me lo ha enseñado’.

Si se atiende a esta interpretación que hace Anselmo, se ve que retoma ahora una de las interpretaciones de *nihil* que había descartado en el capítulo 8, aquella por la que *facere ex nihilo* significaba ‘no hacer’. Obviamente, entonces no cuadraba con el sentido requerido por *facere ex nihilo*, que era ‘hacer, pero sin apelar a forma o acto amorfo de existencia alguno como substrato’. Pero ahora el caso es otro, se trata de ajustar el lenguaje para decir que la esencia creadora y conservadora no posee

⁹ M, XIX, lin 26-27 p.33.

¹⁰ DV, I, lin 6-20 p.176.

principio ni fin, en suma, que es *ubique* (en todo lugar) *et semper* (en todo tiempo), aunque sin connotación espacial ni temporal. Está claro que este tercer *nihil* añade a los dos anteriores la determinación de esencia consumadora. La esencia creadora y conservadora es también consumadora porque nada hay ‘después y más allá’ de ella; es principio, medio y fin para su creatura. *Nihil* adquiere así la dimensión de fin. De fin inteligible y amable en el caso de las creaturas racionales: serán los temas que abordará el autor en *De Veritate*.

Los enunciados *futurum erat aliquid* y *praeteritum erit aliquid* –de cuya verdad indesinente hacia adelante y hacia atrás se sirve la argumentación para probar la eternidad de la esencia creadora-conservadora en el capítulo 18 de *Monologion*–, obviamente no tenían la intención de mostrarse como verdaderas en toda ocasión o como idénticas a Dios mismo. Servían, dice Anselmo (cfr. *De veritate*, cap.10), para mostrar que es suficiente formular un enunciado como estos, para ver con claridad que la esencia creadora-conservadora, como presencia causal insoslayable en su creatura, no puede faltar tampoco en un enunciado verdadero del que es imposible determinar cuándo ha comenzado a serlo o cuándo cesará de serlo.

2. Reflexión trinitaria, modelo proposicional y regla de *melius*

En *Monologion* Anselmo efectúa una reflexión trinitaria construida categorialmente sobre el modelo de los primeros cuatro capítulos del texto y diseña una noción de sobreeminencia muy especial¹¹,

En cuatro etapas, la reflexión trinitaria establece un mecanismo de atribución que le permite determinar la sustancia desde la perspectiva de la relación y la relación desde la perspectiva de la sustancia. Sustancia y relación, cada cual a su vez, operan categorialmente como sujeto y predicado proposicional.

La consideración proposicional del lenguaje típica de Anselmo es lo decisivo aquí. Es impensable cualquier determinación fuera de su efectivo estar determinando algo –i.e. estar referida a un sujeto– pero asimismo es impensable cualquier sujeto si

¹¹ Para el tema, puede consultarse mi artículo “El bien y la esencia. Lectura de los capítulos I-IV de *Monologion*”, *Stromata* 42, 1986: 329-365. Asimismo, P. Gilbert, *Dire l'ineffable*, Paris, Lethielleux, 1984; P. Vignaux, “Nécessité des raisons dans le *Monologion*”, *Revue des Sciences Ph.et Th.*, 64, 1980; P. Vignaux, “Structure et sens du *Monologion*”, *Revue des Sciences Ph.et Th.*, 31, 1947.

no es pensado desde sus determinaciones –i.e. como referido por sus predicados– en tanto le son atribuidos. Los predicados son relativos a los sujetos a los que se atribuyen así como los sujetos a los predicados que les son atribuidos; tanto es impensable el sujeto de inhesión al margen de sus determinaciones, cuanto lo son las determinaciones al margen de su efectivo determinar el sujeto de inhesión. Y dado que sustancia y relación son las categorías elegidas por Anselmo, es preciso que cada una opere en ambos extremos proposicionales, esto es, como sujeto y predicado. El procedimiento de hermenéutica trinitaria que Anselmo lleva a cabo en la primera parte de su *Monologion*, efectuado centrípetamente desde los atributos hacia el sujeto, primero, y de modo centrífugo desde el sujeto hacia los atributos, después, en una suerte de *via per proprietates suae essentiae*¹², es el ejemplo más claro de la estructura proposicional del saber que allí puede encontrarse.

Si pensar es ejercitar judicativamente la potencia proposicional del lenguaje, esto es, ponderar comparativamente la distancia entre lo singular y lo universal bajo la advocación del juicio que expresa tal vínculo, no puede ser pensada cosa alguna al margen de la proposición dentro de la que la cosa en cuestión llega a ser expresada como determinable. Pensar es juzgar, construir proposiciones.

El pensar judicativo referido a la trinidad halla en el capítulo XV de *Monologion* su regla áurea: la regla de *melius*. Esta regulación relativiza la división entre términos absolutos y relativos y franquea el límite que opone de modo excluyente lo singular y lo universal: la noción *melius* adquiere un perfil peculiar en tanto se constituye en regla de atribución por la que deben regirse aquellas determinaciones que son preferibles y también las que son recusables. Hacia el final de la reflexión de este capítulo no operan ya las dos perspectivas iniciales de la regla, que oponen de manera excluyente las perspectivas *omnino* (lo universal) - *in aliquo* (lo singular). La explicación de este hecho es que existen ciertos relativos que escapan a la división que efectúa la regla al dividir aquellas determinaciones cuya atribución es preferible, en abstracto (*omnino*), a su negación, y aquellas otras cuya remoción es preferible, en concreto (*in aliquo*), a su atribución.

¿Cuáles son esos relativos que escapan al anatema inicial de la regla? A juzgar por la alternativa excluyente (*aut omnino - aut in aliquo*) que está siendo negada

¹² Puede consultarse para este tema mi trabajo “El camino del nombre (Relectura hermenéutica-estructural del *Monologion* de s. Anselmo de Canterbury)”, *Patristica et Mediaevalia*, Bs. As., 1989.

ahora, se trataría entonces de una equivalencia, ya que una disyunción excluyente es equiparable a la negación de una equivalencia entre sus extremos. Sin embargo, el texto de Anselmo expone el caso interpretando la negación de la alternativa excluyente como una negación conjunta (*nec omnino - nec in aliquo*). Y dado que esta última forma es equiparable a su vez –por el teorema lógico de De Morgan– a la negación de un condicional con antecedente negativo, se tiene que Anselmo entiende estar negando simple y llanamente la primera expresión, aunque interpretándola como un condicional con antecedente negativo y no como la negación de un bicondicional. Esto significa que, para él, entre *omnino* e *in aliquo* cabe la posibilidad de un *et*.

Esta posibilidad, si se lee detenidamente el texto, implica que cabe pensar a Dios mediante la determinación *non summum* siempre que no se piense con ello la preferibilidad absoluta de este atributo respecto de su remoción, y que también puede caberle la determinación *summum* siempre que se entienda con ello la inexistencia de caso alguno en el que quepa darse como preferible *non summum*. ¿Qué quiere decirse concretamente con ello? Quiere decirse que es posible pensar a Dios mediante ciertas categorías (que operan como sujeto y como predicado alternativamente) siempre que no se conviertan estas determinaciones en ceñidores que mensuran a Dios, sino que sean conservadas como determinaciones con la razonable posibilidad de ser mensuradas por él como cosa pensada proposicionalmente. En otras palabras, puede pensarse a Dios –y en general a toda cosa– atributivamente a condición de no ceñirlo a ser sujeto de atribución, pues puede ser atributo; ni ceñirlo a ser atributo, pues puede ser sujeto de atribución. Lo pensado puede circular desde la perspectiva *omnino* a la perspectiva *in aliquo* y viceversa, del mismo modo que puede el participio ser leído como sustantivo, o como adjetivo, o como forma verbal.

No solamente es preciso distinguir entre determinaciones absolutas y relativas; también esta división es en sí misma relativa, quedando relativizada así la atribución, tanto de relativos como de absolutos. Ninguno de los relativos (*ipsum - non ipsum*) designa la substancia simple de lo sobreeminente. Lo simple, como tal, no puede ser designado, ya que designarlo significa decir algo de ello y esto equivale a transformarlo en sujeto de atribución –y por lo tanto distinto– de aquello que se dice de él, ya que si no fuera distinto, entonces lo que de él se dijese no sería dicho de él sino que sería él mismo, a la vez, lo dicho, sin que hubiera ya de quién decirlo, y la totalidad del discurso se resolvería en una vacua tautología. ¿Es posible avanzar más allá? Sí. ¿Cómo hacerlo?

El texto anselmiano continúa, y después de descartar los relativos y de relativizar la división misma entre absolutos y relativos, queda la regla áurea expuesta en su alcance creatural –referible a toda cosa– mediante dos cláusulas: a) en abstracto es preferible un atributo a su remoción; b) en concreto no siempre lo es, puesto que a veces es preferible remover el atributo en cuestión, o dicho de modo más preciso, en concreto es preferible cierto individuo a otro.

La cláusula b) es decisiva. ¿Cómo entender que un cierto individuo sea preferible a otro? ¿Cómo vincular lo regulado por la regla –a saber, que en ocasiones es preferible remover un atributo– con la aserción de que es preferible un cierto individuo a otro? ¿Quiere decirse, por ejemplo, que amonedar oro (no-plata, no-níquel) es preferible al hecho de amonedar plata o níquel? ¿En qué sentido lo es? ¿Comparativamente, por evaluar un caso frente a los casos restantes, o de otro modo? ¿Qué significan *melius*, *magnum*, *etc.*? Para Anselmo, amonedar oro (en concreto) sería **intrínsecamente** preferible al hecho de amonedar algún otro material, y esto al margen de cualquier comparación. *Melius*, *magnum*, *etc.* son predicados poliádicos, pero paradójicamente sus determinaciones sobre los sujetos a los que se aplican inciden intrínsecamente sobre esos mismos sujetos al punto de ser indiscernibles de ellos en concreto.

En concreto, los adjetivos inciden sobre los sustantivos substantivándose en ellos. No es factible esta moneda de oro sin ser de oro, es decir sin ser ésta, sin ser de este trozo de oro del que en concreto ha sido acuñada, aunque es obvio que puede ser concebida o pensada ‘moneda’ sin concebir o pensar ‘áurea’. Es más, es absolutamente imprescindible poder pensar ‘moneda’ sin pensar ‘áurea’ para poder sostener la factibilidad de cada moneda de oro. Pues si no pudiese pensarse ‘moneda’ al margen de ‘áurea’, no sería factible moneda áurea alguna concreta. Este cierto individuo concreto es preferible a este otro –también concreto– porque el primero es el individuo que es con la totalidad dada de sus determinaciones, y no sin ellas. Al igual que el otro individuo lo es. Porque ‘oro’ es preferible a ‘plata’ o a ‘níquel’, **esta moneda de oro** es preferible a aquellas monedas de plata o níquel, sin necesidad de comparación alguna: de modo intrínseco aquella moneda es preferible a las otras. No es indiferente para esta moneda ser de oro, como tampoco lo es para la otra ser de plata o para la tercera ser de níquel. No comparo las monedas, es más, las monedas concretas son incomparables porque nada hay en lo singular que permita la comparación (no hay ciencia de lo singular), porque ¿quién se atreverá a

comparar oro con plata o níquel para algo más que para constatar la intrínseca superioridad del primero?

Mutatis mutandis, nadie se atrevería a comparar aquel *id quo maius nihil* del que nos habla Anselmo en su *Proslogion* porque nada hay con qué compararlo, y no lo hay porque no cabe en la singularidad del *id*. Nada hay distinto de él que pueda comparársele y sin embargo no es menos *maius*; y lo es, aunque la única comparación factible sea consigo mismo. Es intrínsecamente *maius* al modo del *id quo...nihil*. Único que es único; único que no queda confinado a los límites de una determinación específica, de una determinación que debe ser pensada en abstracto y como al margen de otras determinaciones igualmente específicas para dar cabida a la factibilidad concreta de individuos adjetivados. Único en general y en concreto; único comparable sólo consigo mismo.

Lo que acaba de señalarse parece anular la perspectiva *in aliquo* de la regla áurea y afirmar en consecuencia la perspectiva *omnino*. Sin embargo esto no ocurre, porque asumir semejante conclusión daría por tierra con lo ya establecido, a saber, que relativizando la división tajante entre absolutos y relativos se ha relativizado la misma atribución de modo que resulta carente de importancia si se trata de términos absolutos o de relativos.

Este uso de *melius* que incluye lo mejor en general y también lo mejor en singular después de haberse relativizado la división, relativiza entonces la misma noción *melius*. ¿Qué queda de la regla? A la consideración inicial de *melius* como comparativo sucede la recusación de todo tipo de relativos. Se hace necesario entonces un mecanismo atributivo que remueva el modo de significar de los relativos conservando su significación. Finalmente, con la interiorización de una perspectiva en otra, tal como acontece desde los capítulos I a IV, se opera la definitiva relativización de *melius* y puede avanzarse hacia una formulación definitiva de la regla áurea de atribución, que incluye la preceptiva del decir y del guardar silencio: *Penitus enim ipsa summa essentia tacenda est esse aliquid eorum quibus est aliquid, quod non est quoid ipsa sunt, superius; et est omnino, sicut ratio docet, dicenda quodlibet eorum, quibus est omne quod non est quod ipsa sunt, inferius*¹³.

¹³ En absoluto, de la esencia sobreeminente misma no debe decirse que es algo de aquello para lo cual existe algo, que no es aquello mismo y que es superior a aquello mismo; y que en

Anselmo establece mediante esta regla, ya en *Monologion*, que el silencio precede al decir de la palabra. Con su famoso argumento de *Proslogion* conjugará a la vez silencio y palabra, es decir, que Dios no solo es *quo maius cogitari nequit*, sino que es *quiddam maius quam cogitari possit*.

Recibido: 30/08/2019
Aceptado: 15/12/2019

absoluto debe decirse de ella, tal como lo enseña la razón, que es todo aquello respecto de lo cual, todo lo que no es lo que aquello es, es inferior.

Resumen. A partir de la formulación histórica de la definición (Sócrates), la división (Platón) y la argumentación (Aristóteles), que han constituido –como *modi sciendi*– la matriz lógica del pensamiento occidental al instalar sucesivamente las estructuras monádica, diádica y ternaria del pensamiento y del lenguaje en sus mutuas relaciones, se prestará una atención predominante a la impronta proposicional. Así, la proposición categórica ofrecerá el hilo conductor de la reflexión, identificado por la relación proposicional entre sujeto y predicado, y, en consecuencia, por su comprensión de la verdad lógica y ontológica. La *creatio ex nihilo* instituye, comprendida de este modo, una ontología de la diferencia.

Palabras clave: *modi sciendi* - ontología - *creatio ex nihilo* - ontología de la diferencia - San Anselmo.

Resumo. A partir da formulação histórica da definição (Sócrates), a divisão (Platão) e a argumentação (Aristóteles), que constituíram –como *modi sciendi*– a matriz lógica do pensamento ocidental, instalando sucessivamente as estruturas monádicas, diádicas e ternárias do pensamento e linguagem em suas relações mútuas, atenção predominante será dada à impressão proposicional. Assim, a proposição categórica oferecerá o fio condutor da reflexão, identificado pela relação proposicional entre sujeito e predicado e, conseqüentemente, por sua compreensão da verdade lógica e ontológica. A *creatio ex nihilo* institui, assim entendida, uma ontologia da diferença.

Palavras-chave: *modi sciendi* - ontologia - *creatio ex nihilo* - ontologia da diferença - San Anselmo.

Abstract. From the historical formulation of the definition (Socrates), the division (Plato) and the argumentation (Aristotle), which have constituted –as *modi sciendi*– the logical matrix of Western thought by successively installing the monadic, dyadic and ternary structures of the thought and language in their mutual relations, predominant attention will be paid to the propositional imprint. Thus, the categorical proposition will offer the guiding thread of reflection, identified by the propositional relationship between subject and predicate, and, consequently, by its understanding of logical and ontological truth. The *creatio ex nihilo* institutes, thus understood, an ontology of difference.

Keywords: *modi sciendi* - ontology - *creatio ex nihilo* - ontology of difference - San Anselmo.

La fundamentación de la ética en la filosofía de Nicolás de Cusa

Paula Pico Estrada

Como es sabido, a principios del siglo pasado la obra de Nicolás de Cusa (1401-1464), cuya propuesta de “docta ignorancia” enseña a los buscadores de la verdad a aceptar los límites inherentes a la finitud de la mente humana, fue exitosamente leída en clave epistemológica por la escuela neokantiana. En su artículo “The Origins of Modern Cusanus Research in Germany and the Establishment of the Heidelberg Opera Omnia,” Morichi Watanabe ha investigado esta historia¹. En 1906, Ernst Cassirer señaló a Nicolás de Cusa como el primer filósofo moderno². Casi simultáneamente, Pierre Duhem mostró que el filósofo francés del siglo XII Thierry de Chartres (m. 1157) era una importante fuente del Cusano (Duhem acusaba a Nicolás de plagio)³. El proyecto de edición crítica de la obra de Nicolás se inició en el marco de esta polémica, pero lo interrumpió la Primera Guerra Mundial y no fue retomado hasta mediados de la década de 1920. En 1927, Cassirer publicó *Individuo y Cosmos en el Renacimiento*⁴, donde repite que la posición del Cusano respecto del problema del conocimiento es lo que lo marca como el primer pensador moderno.

Esta etiqueta, sin embargo, empezó a ser revisada ya desde los inicios de la edición crítica⁵. En el año 2010, la tarea iniciada por Ernst Hoffmann y Raymond Klibansky llegó a su fin con la publicación del último tomo de los 293 sermones que Nicolás de Cusa escribió. Durante los casi cien años transcurridos, el ámbito de investigación de los estudios cusanos se ha ampliado considerablemente, excediendo

¹ Morimichi Watanabe, “The Origins of Modern Cusan Research in Germany and the Establishment of the Heidelberg Opera Omnia,” en *Nicholas of Cusa in Search of God and Wisdom: Essays in Honor of Morimichi Watanabe by the American Cusanus Society*, ed. Thomas M. Izbicki and Gerald Christianson, Leiden, Brill, 1991, 17-42. Esta historia fue resumida por última vez por David Albertson, *Mathematical Theologies: Nicholas of Cusa and the Legacy of Thierry of Chartres*, New York, Oxford University Press, 2014, 3-8.

² Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Band I, Berlin: Verlag von Bruno Cassier, 1906, 430, 495.

³ Pierre Duhem, *Système du Monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon a Copernic*, vol. X, Paris, Hermann, 1913-1915, 269-275.

⁴ E. Cassirer, *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, Bs. As., Emecé, 1951.

⁵ Véase Watanabe, “The Origins of Modern Cusan Research”, 26-35.

los límites de su teoría del conocimiento. Se ha investigado su metafísica, su eclesiología, su cristología y su teología mística, entre otros aspectos de su rico y complejo pensamiento, el cual se dirigió hacia los diferentes campos de la realidad en busca de la unidad que subyace y antecede a toda la pluralidad. Pero a pesar de la variedad de sus intereses, Nicolás de Cusa no escribió tratados de filosofía moral ni estableció una normativa de regulación de la conducta. Las observaciones sobre ética en su obra son escasas. Para descifrar este aparente desinterés, hay que regresar a su teoría del conocimiento. Nicolás sostiene que el fin último del proceso cognoscitivo es la unión del alma con Dios, unión posible solamente por medio de Jesucristo. Así planteada la búsqueda de la verdad, no solo la distancia entre el Cusano y Descartes o Kant se vuelve evidente, sino que también surge la pregunta de si esta búsqueda no conllevará, necesariamente, una dimensión ética.

En el trabajo que sigue espero mostrar que aunque Nicolás de Cusa no haya escrito explícitamente sobre ética, su teoría del conocimiento implica un desarrollo moral por parte de la persona que busca la verdad. Para ello, me voy a referir a tres puntos clave de su doctrina: el cristocentrismo, la unitrinidad de la mente humana y la libertad como nota esencial de la mente. Según entiendo, la fundamentación de la ética del Cusano se encuentra en la libre unitrinidad de la mente.

1. Cristocentrismo

El Cusano caracteriza el proceso de conocimiento como un recorrido por el cual la mente humana se asemeja progresivamente a la verdad y, tal como queda establecido en el tercer volumen de *Acerca de la docta ignorancia*, esa verdad se identifica con Jesucristo, encarnación del Logos o Segunda Persona de la Trinidad.⁶ No solo la teoría del conocimiento del Cusano es cristocéntrica, sino que toda su concepción metafísica lo es. En efecto, mientras los libros I y II de *Acerca de la docta ignorancia* muestran los límites de la mente humana y del universo respecto de su primer principio infinito, el libro III asienta la necesidad de que el conjunto de lo creado alcance la perfección. Dada su finitud inherente, esta perfección solo puede ser alcanzada si una criatura que reúne en sí todos los elementos del cosmos es elevada a la unión con la divinidad⁷. Para Nicolás de Cusa, esta unión entre

⁶ *De docta ignorantia* III (h I, n. 264).

⁷ *De docta ignorantia* III (h I, n. 192): “sed necessario foret [...] Deus et creatura, absolutum et contractum, contractione, quae in se subsistere non posset nisi in absoluta maximitate subsistente”. Todas las citas de las obras de Nicolás de Cusa son tomadas de la edición crítica:

creador y criatura se dio en la figura histórica de Jesús de Nazareth, hombre en quien encarnó el Logos⁸. Por lo tanto, en coincidencia con la función salvífica de restaurar a la naturaleza humana desordenada por la caída, la encarnación del Logos representa para el Cusano la culminación de la creación, que encuentra su perfección acabada en el hombre-dios Jesucristo. Esto significa que Cristo, en tanto Logos divino hecho hombre, es anterior a la creación temporal del universo. Es decir, no es solo el fin de la perfección de la totalidad de las criaturas, sino también su ejemplar. A este panorama general debe serle agregada una nota específica. El Dios cristiano es unitrino y el Logos, o Segunda Persona de la Trinidad, es entendido por toda la tradición patristica de la que Nicolás abreva como el intelecto divino. Si bien en tanto tal, el Logos es el ejemplar de todas las criaturas, entre ellas hay una sola que también posee intelecto. Se trata del ser humano. En este contexto, tanto Nicolás⁹ como antes de él Orígenes¹⁰ y Agustín de Hipona¹¹, por poner dos ejemplos, entienden la expresión bíblica “Dios creó al hombre según su imagen” como “Dios creó al hombre según su propia imagen”, esto es, según el Logos o Hijo, imagen del Padre¹². Es decir, lo creó intelectual. El Cusano expresa esta diferencia cualitativa entre el ser humano y el resto de las criaturas materiales diciendo que mientras el universo es despliegue (*explicatio*) del primer principio, la mente es su imagen (*imago*). En el despliegue, la unidad divina se manifiesta como unidad en la pluralidad; en la mente se refleja en su simplicidad¹³.

Nicolai de Cusa. *Opera omnia* (h). Iussu et Auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita. Vol. I-XIX. Leipzig-Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1932-2010. Según un procedimiento habitual, a continuación del título pongo entre paréntesis la letra “h” de “Heidelberg”, seguida del número de parágrafo. A menos que lo aclare en nota al pie, las traducciones que aparecen en el cuerpo del texto son mías.

⁸ *De docta ignorantia* III (h I, n. 200).

⁹ Véase, por ejemplo, *Sermones* CCLI (h. XIX/4, n.5) y CCLXXIII (h. XIX/4, 2, 5-18).

¹⁰ Véase *Contra Celsum* VI, 160 en Orígenes, *Werke*, ed. P. Koetschau, Band 22, Leipzig, 1889-1913. (*Contra Celsum* Bd II).

¹¹ Véase *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, 83. 74.

¹² En relación con este difícil problema, véase la clara explicación de Alexia Schmitt en su libro *Interioridad y trascendencia. Asimilación de la interioridad agustiniana en el pensamiento cusano: hacia la subjetividad moderna*, Buenos Aires: Editorial Biblos, 2017, 85-89.

¹³ *De mente* (h V, n.76).

2. Unitrinidad y movimiento libre

Afirmar que la unidad de la mente es imagen del primer principio equivale a afirmar que esta unidad es, como la de su ejemplar, trina. La unitrinidad, porque conlleva la generación atemporal de la completa igualdad de sí, es movimiento¹⁴. En efecto, si Nicolás de Cusa privilegia el nombre “unidad” como el “más próximo al nombre de lo máximo”¹⁵ es no solo porque la unidad precede y origina toda multiplicidad, sin confundirse con ella, sino porque antes de eso, considerada en sí misma, la unidad no es sino plenitud de identidad. En tanto infinita, está más allá de toda oposición, a la cual contiene o implica: no hay un afuera de ella que le ponga límite. En sí misma indivisible, a la vez que origen de la diversidad, no hay otro de la unidad: solo ella es. La unidad, por tanto, no es más ni menos que otro sino igual a sí misma. Así, la plenitud de la unidad genera, fuera de todo tiempo, la completa igualdad de sí, a la que la vincula un nexo también perfecto. Tres instancias infinitas no son sino una; así lo resume el Cusano en *La visión de Dios*: lo infinito no es multiplicable¹⁶. La perfección de la unidad, por tanto, implica su trinidad, y la unitrinidad, en tanto implica relacionalidad, implica movimiento: movimiento eterno que eternamente vuelve sobre sí.

Con ciertos límites propios de la finitud, también la mente humana es unitrinidad y, por consiguiente, movimiento. Ese movimiento no es el operar de un substrato de ciertas facultades, sino una actividad que se sostiene y alimenta a sí misma. Esta actividad se despliega en dos niveles: uno, por el cual la mente está ligada al mundo material, del cual recibe las impresiones que la ponen en marcha. (Este nivel es justamente la marca de la finitud de la mente, es decir, su dependencia del mundo material para alcanzar su fin.) En el segundo nivel, superior al anterior, la mente, que ha vuelto sobre sí, se desvincula de lo dado y se mueve a partir de sí misma y por sí misma¹⁷.

¹⁴ El vínculo entre unitrinidad divina y movimiento es tratado por Claudia D’Amico en el artículo “Intellectus omnium est omnia”. La noción de Principio en el neoplatonismo medieval”, en *Idade Média: Tempo do mundo, tempo dos homens, tempo de Deus*, J.A. de C.R. de Souza (org.) Porto Alegre, 2006: 74-82.

¹⁵ *De docta ignorantia*. I (h I, n. 77): “Quare in docta ignorantia attingimus: licet «unitas» videatur propinquius nomen maximi, tamen adhuc a vero nomine maximi, quod est ipsum maximum, distat per infinitum”.

¹⁶ *De visione dei* (h VI, n. 71): “Non est autem infinitum multiplicabile”.

¹⁷ Véase, por ejemplo, *De ludo globi* (h IX, n. 24): “Et licet motus vivificandi animal cesset deficiente sanitate corporis, tamen non cessat motus intellectualis animae humanae, quem sine

La semejanza de la imagen con el ejemplar se completa con el hecho de que ese movimiento unitrino que es la mente humana es un movimiento libre. Así lo dice con claridad Nicolás de Cusa en una obra de 1462 titulada *El juego de las esferas*¹⁸:

“Por lo cual no todos piensan lo mismo, ya que cada uno tiene su propio espíritu libre. No así, por cierto, las bestias. Por eso están forzadas por la naturaleza hacia las cosas que hacen; y las de la misma especie hacen cacerías y nidos semejantes. [...] Pero esta coacción no restringe nuestro espíritu regio e imperial; de otro modo, no inventaría nada sino que solo seguiría el impulso de la naturaleza”¹⁹.

La libertad de la mente es el reflejo en ella de la omnipotencia creadora del Padre²⁰. Como voy a mostrar más adelante, está presente en lo que describí como dos niveles del movimiento. Es decir, se ejerce tanto en relación con el mundo material como en su forma más pura: cuando la mente se mueve a partir de sí misma y por sí misma. Este último ámbito es el de la creación de sus propias criaturas. Cuando actúa así, su movimiento es un asemejarse a la fuerza creadora divina y no es determinada por ningún otro fin que no sea ella misma²¹.

3. La estructura unitrina como fundamento de la dimensión ética

corpore habet et exercet. Ideo motus ille seipsum intellectualiter movens est in se subsistens et substantialis. Motus enim, qui non est seipsum movens, accidens est. Sed seipsum movens substantia est. Non enim illi accidit motus, cuius natura est motus, uti de natura intellectus, qui non potest esse intellectus sine motu intellectuali, per quem est actu. Ideo intellectualis motus est substantialis seipsum movens. Numquam igitur deficit.”

¹⁸ *De ludo globi* (h IX, ed. Senger, H., Hamburgi: Felix Meiner, 1998.)

¹⁹ *De ludo globi* (h IX, nn. 34-35): “Quare non omnes idem cogitant, quando quisque habet liberum proprium spiritum. Bestiae vero non sic. [...] Hac coactione non stringitur spiritus noster regius et imperialis; alias nihil inveniret, sed solum impulsum naturae exsequeretur.”

²⁰ *De visione Dei* (h VII, n. 11): “Et haec vis, quam a te habeo, in qua virtutis omnipotentiae tuae vivam imaginem teneo, est libera voluntas, per quam possum aut ampliare aut restringere capacitatem gratiae tuae”.

²¹ Véase por ejemplo *De ludo globi* (h IX, n. 31): “Cogitavi invenire ludum sapientiae. Consideravi quomodo illum fieri oporteret; deinde terminavi ipsum sic fiendum ut vides. Cogitatio, consideratio et determinatio virtutes sunt animae nostrae. Nulla bestia talem habet cogitationem invenirendi ludum novum, quare nec considerat aut determinat circa ipsum quidquam. Hae virtutes sunt vivae rationis, quae anima dicitur, et sunt vivae, quia sine motu vivae rationis non possunt esse”.

Establecido que la mente es imagen de Dios por su unidad; que esta unidad es trina; que, siendo trina, es movimiento; y que este movimiento es esencialmente libre, quisiera ahora examinar la estructura de la mente, para mostrar que en su unitrinidad reside el fundamento de su dimensión ética. Si bien a lo largo de su obra el Cusano utiliza una larga lista de tríadas para simbolizar la unitrinidad de Dios y de su imagen²², hay un único caso en que él mismo afirma de manera inequívoca que el desarrollo moral del ser humano forma parte de su camino de búsqueda de la verdad. Esto ocurre hacia el final del segundo volumen de *Acerca de las conjeturas*, obra dedicada al cardenal Giuliano Cesarini. En la última sección, Nicolás instruye a Cesarini para que aplique al conocimiento de sí los símbolos que desarrolló a lo largo del tratado. En este contexto, describe a la mente como imagen de la unitrinidad divina.

“(177) Sabes, por lo tanto, padre Julián, que participas de aquella fuerza que lleva en sí la naturaleza de la igualdad y de la conexión, de modo que tu intelecto –el cual participa, a su manera, del intelecto divino– pueda, en su igualdad, inteligir y abrazar lo inteligido, de modo que tu propio inteligir no sea otra cosa que la igualdad de la unidad –participada– de tu intelecto. Sabe, por consiguiente, que has obtenido la fuerza del inteligir en la igualdad o semejanza de la luz divina, comunicada intelectualmente, y del mismo modo respecto del razonar y del sentir. Pero dado que la unidad se participa más perfectamente cuanto mayor sean en ella la igualdad y la conexión, de ahí que el inteligir y el conectar no pueden ser acrecentados sin la perfección de la unidad del intelecto. Por lo tanto el intelecto se inclina al entender y al amor a fin de que se perfeccione su naturaleza, de la misma manera que la razón al razonar y el sentido al sentir”²³.

²² Hay una lista de estas tríadas en Bernard McGinn, “Nicholas of Cusa’s Trinitarian Mysticism” en *Mystics. Presence and Aporia*, edited by Michael Kessler and Christian Sheppard, Chicago, University of Chicago Press, 2003: 105-109.

²³ *De coni.* (h III, n. 177): “Habes ergo, Iuliane pater, te virtutem eam participare, quae in se gestat aequalitatis atque connexionis naturam, ut sic intellectus tuus divinum esse suo modo participans in eius aequalitate intelligere amplectique possit intellectum, ut non aliud sit tuum intelligere quam aequalitas participatae unitatis tui intellectus. In aequalitate igitur seu similitudine divini luminis intellectualiter participati te noscas intelligendi virtutem assecutum, ita quidem et ratiocinandi sentiendique. Quoniam autem tanto perfectius unitas ipsa participatur, quanto aequalitas conxioque in ipsa maior fuerit, hinc intelligere atque conectere sine perfectione unitatis intellectus nequeunt adaugeri. Inclinator igitur intellectus

Este párrafo supone la tríada agustiniana unidad, igualdad y conexión²⁴. Así como podemos distinguirlos en Dios, dice Nicolás, podemos distinguirlos también en la mente humana. La unidad, esto es, el ser propio de la mente humana, es su naturaleza intelectual. Ahora bien: el intelecto no es un substrato que tiene la potencia de la intelección, sino que es la acción misma de inteligir. Por lo tanto, el obrar del intelecto, por el cual conoce o forma conceptos, no es otra cosa que su mismo inteligir. Es decir que el obrar del intelecto, obrar que conlleva un resultado, es la igualdad de la naturaleza del intelecto. El principio de la acción, la acción y el término de la acción, que liga a la acción y a su principio, son una triunidad. En este párrafo, Nicolás también llama a esa fuerza unitiva “amor”. Y afirma que para que el intelecto pueda perfeccionar su naturaleza, debe desarrollar sus principios constitutivos de manera armoniosa.

Cinco párrafos más adelante, se vuelve evidente que el Cusano no está hablando de conocimiento en un sentido restringido a la gnoseología. Cito completo este importante párrafo:

“183. Así también, a partir de tu participación en la luz divina, puedes observar que lo que tiene en sí unidad y conexión es justo y equitativo. Cuando la ley se aparta de la unidad y la conexión no puede ser justa. La ley [que dice] que “Lo que quieres que te hagan, haz a los demás” representa la igualdad de la unidad. Si deseas ser justo, no te es necesario hacer otra cosa que no apartarte de la igualdad, en la cual existen la unidad y la conexión. Entonces ciertamente resistirás en la unidad y en el amor lo adverso y lo favorable, la pobreza y la riqueza, los honores y calumnias; no te tambalarás ni hacia la derecha ni hacia la izquierda, sino que estarás segurísimo en el medio de la igualdad. Nada grave ni adverso puede sucederte, si entiendes todo aquello que parece adverso a los sentidos y lo abrazas para resistirlo en la igualdad de la unidad del ser y del amar, ya que esto es participar en la divinidad con nobleza y felicidad. Y ves que toda virtud moral está implicada en la misma igualdad ya mencionada, ni puede existir la virtud si no existe en la participación de esa igualdad”²⁵.

ad intelligere et amare, ut perficiatur natura eius, ita ratio ad ratiocinari, sensus ad sentire”.

²⁴ *De doctrina christiana* 1.5.5.

²⁵ *De con* (h II, n. 183): “Ita etiam ex divini luminis participatione hoc iustum atque aequum esse conspicis, quod in se unitatem conexioneque continet. Dum lex ab unitate atque conexione recedit, iusta esse nequit. Haec lex ‘quod tibi vis fieri, alteri fac’ aequalitatem

Si la unidad es en nosotros el reflejo del Padre, y ese reflejo, según hemos visto, se manifiesta como libre potencia creadora, la igualdad es el reflejo del Hijo, es decir, del Número divino, y se manifiesta en nosotros como capacidad de numerar. Desde el punto de vista gnoseológico, la capacidad de numerar es lo que nos permite comparar lo conocido con lo desconocido y avanzar en la investigación. Desde el punto de vista ético, es lo que nos permite igualar o hacer justicia a partir de la ley natural que nos enseña a hacer a los demás aquello que queremos que nos hagan a nosotros. Esta ley, subraya el Cusano, no puede apartarse de la unidad, es decir, del conocimiento, ni de la conexión, es decir, del amor. En otras palabras, nuestro obrar no debe estar guiado por un afecto ciego, pero tampoco pueda estar regido por un razonamiento abstracto. Es nuestra libertad constitutiva la que nos permite elegir los medios necesarios para que nuestra naturaleza unitrina se desarrolle hacia la unidad, es decir, del modo más semejante, dentro de lo humanamente posible, a la perfecta unidad divina.

3.1. La libertad para conocer (la unidad)

La libertad propia de la mente siempre es libertad para alcanzar su fin, esto es, para asemejarse al ejemplar. Dado que el ejemplar es la verdad, el proceso de asemejarse consistirá en un crecer de la mente en la verdad, o sea, en un proceso de conocimiento. El conocer es, en consecuencia, definido por Nicolás como un proceso de *assimilatio*. Si bien a primera vista el vínculo entre conocimiento y libertad no resulta evidente, *assimilatio* se dice de dos maneras: una cuando la mente se asemeja a las especies sensibles, imaginables y racionales de los entes, y otra cuando la mente, independizándose de lo dado a la experiencia, vuelve sobre sí para especular de manera enigmática sobre el primer principio. Este movimiento desligado de toda experiencia es el que mayormente se asemeja al movimiento divino. En la medida en que la mente se independiza del cuerpo, puede ejercer la libertad por medio de la actividad que la muestra en su autosubsistencia unitrinitaria,

unitatis figurat. Si iustus esse velis, non aliud te agere necesse est quam quod ab ea aequalitate non recedas, in qua unitas est et conexio. Tunc quidem aequaliter in unitate amoreque feres adversa <et prospera>, paupertates et divitias, honores et vituperia, nec ad dextram aut sinistram evagabis, sed aequalitatis 'medio tutissimus' eris. Nihil tibi grave adversumve evenire poterit, si id omne, quod sensibus adversum videtur, intelligis atque ita amplexaris in aequalitate unitatis essendi atque amandi ferendum, cum hoc sit divinitatem nobiliter feliciterque participare. Vides autem in ea ipsa aequalitate iam dicta omnem moralem complicari virtutem nec virtutem esse posse, nisi in huius aequalitatis participatione exsistat.”

esto es, el crear. Sus creaciones pueden ser entes matemáticos, conceptos y valores, pero todos estos se encuentran todavía vinculados a la materia. La creación en la cual la esencia libre de la mente mejor se manifiesta es la del enigma por medio del cual puede conocerse a sí misma como imagen del ejemplar. En este sentido, su misma libertad es también un enigma que se revela reflejo o imagen de la omnipotencia de la primera persona de la Trinidad. El aspecto epistemológico de la libertad de la mente es tratado sobre todo en los diálogos *Acerca de la mente* (1450) y *El juego de las esferas* (1462), pero es necesario aclarar que el grado último, en el que la mente opera semejándose a Dios, supone ya la integración de los aspectos moral y afectivo.

3.2. La libertad para obrar (la igualdad)

Cuando la mente opera vinculada al cuerpo la libertad aparece como la fuerza capaz de dominar los apetitos e impulsos cuya satisfacción exige nuestra naturaleza animal. Este es el ámbito del cultivo de las virtudes morales, que el Cusano describe en *El juego de las esferas*. Según el parágrafo 183 de *Acerca de las conjeturas*, citado más arriba, el fundamento del desarrollo de este aspecto del alma es la igualdad, expresión de la segunda persona de la Trinidad, formulada como un principio, el de hacer a los demás lo que queremos que se nos haga a nosotros.

A pesar de que se la describe como “ley” o “mandamiento”, la presencia innata de la regla de oro no inhibe la libertad humana. La regla de oro, en efecto, no comunica una medida general que sea aplicable a cualquiera de manera inequívoca. Esto es: no dice qué se debe hacer. Por la misma formulación de la regla, el fundamento del criterio moral que expresa se refiere siempre a un querer propio. A una igualdad con uno mismo, podríamos decir con terminología cusana. Cuando el hombre tiene dudas acerca de una conducta a seguir, recurre a un querer acerca del cual no tiene dudas: el propio. Esa igualdad consigo mismo, sin embargo, para el ser humano es una noción vacía sin la apertura a los demás. Ya en su formulación la regla de oro es intencional, tiende hacia los otros. Es precisamente el encuentro con la alteridad y las incertidumbres que esta despierta lo que nos lleva a volvernos hacia nosotros mismos en busca de un criterio de verdad que descansa sobre un querer propio indubitable. Pero una vez hallado este criterio regresamos hacia la alteridad para aplicarlo allí e introducir un sentido en lo múltiple.

Esta interacción no tiene fin. La percepción humana de lo justo siempre es imperfecta y el mundo siempre le ofrece nuevas experiencias que van ampliando su

criterio. Situaciones inesperadas pueden descubrir la bondad o el valor intrínseco de acciones que consideradas de manera aislada no parecían virtuosas. Para Nicolás de Cusa la infinita variedad de lo múltiple principiado manifiesta la sobreabundancia inexpressable del principio uno. Esta infinita variedad incluye a los hombres, todos distintos entre sí, y, naturalmente, a sus pensamientos, deseos y acciones. De ahí la imposibilidad de establecer una ley de contenido uniforme como criterio de lo justo. Cada hombre debe buscar este criterio en su interior.

3.3. La libertad para amar (la unión o conexión)

En el parágrafo 181 de *Acerca de las conjeturas*, el Cusano describe a Cesarini cómo el amor o la conexión entre las diferentes partes del universo (el ejemplo que pone en el pasaje es el cuerpo humano) tiene un orden justo. Del mismo modo, le dice, nuestro amar también debe respetar un orden, es decir, debe ser justo.

“Ves, entonces, que un amor que exista aparte de la unidad y aparte de una relación ordenada con la unidad no es un amor que participe de la conexión divina. Por lo tanto, todo lo que pertenece al universo debe ser amado según la unidad del universo y según el orden del universo. Ningún hombre debe ser amado sino según la unidad de la humanidad y según el orden de la humanidad. Además, ningún hombre debe ser amado según su género [animal], sino según la unidad y el orden de su animalidad. Y así de cada individuo”.²⁶

Aunque no se menciona la libertad en estas líneas, se presupone. Al cardenal Cesarini se le dice cómo amar. En esta presentación dejé de lado las diversas menciones que el Cusano hace a la dimensión afectiva del deseo que conduce a la mente hacia la verdad. Basta acá con subrayar que, en tanto deseo, la tendencia

²⁶ *De coniecturis* (h IIII, n. 181): “Elicis ex te ipso equidem hanc amoris connexionem firmissimam esse, quae est in unitate. Nam amorem connexionemve unitatem dicere vides. Unit enim amor amantem cum amabili. Non est autem amor seu naturalis conexio, qua caput corpori tuo unitur, alius amor quam ille, qui ex unitate atque aequalitate procedit. Conectuntur igitur a radice entitatis tuae et aequalitate ordinis ad ipsam unitatem. Vides igitur non esse amorem divinam connexionem participantem, qui est extra unum et ordinem ad unum. Nihil igitur universi diligendum est nisi in unitate atque ordine universi. Nullus homo amandus est nisi in unitate atque ordine humanitatis. Nec est homo generaliter diligendus nisi in unitate atque ordine animalitatis. Ita de singulis”.

natural del hombre a conocer es un afecto. Este párrafo muestra que para el ser humano es posible cultivar ese afecto, que debe transformarse en amor justo. Eso significa que podemos evitar actuar impulsivamente a partir de nuestras pasiones y, lo que es más, podemos educarlas. Es decir: nuestro amar, como nuestro conocer y nuestro obrar, es libre por naturaleza.

De este modo se hace clara la interrelación entre los tres principios de la mente como fundamento del ser moral del hombre. En tanto naturalezas intelectuales, nuestro intelecto se identifica con nuestro ser, un ser que busca perfeccionarse a sí mismo a través de la búsqueda de la verdad. Esta búsqueda, sin embargo, revela que nuestra naturaleza intelectual es triple. No solo implica afecto o amor, sino que este amor es intelectual, es decir, no ciego. Debe aprender a amar con ecuanimidad, lo que significa que debe aprender a ser justo. Por lo tanto, para que podamos acercarnos a nuestra meta final, que es la unión con Dios, no solo debemos desarrollar el poder de conocer y el poder de amar. También debemos desarrollar el poder de ser justos, actuando según la ley que encontramos dentro de nosotros mismos.

Recibido: 01/08/2019
Aceptado: 15/12/2018

Resumen. El primer capítulo de *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento* de Ernst Cassirer está dedicado a Nicolás de Cusa (1401-1464). Según la apreciación de Cassirer, el Cusano aborda “la consabida oposición [del pensamiento medieval] entre el ser del absoluto y el de lo empírico, entre el mundo de lo infinito y el de lo finito”; “desde el punto de vista de las condiciones del conocimiento humano”. Esta posición, continúa “permite considerar al Cusano como el primer pensador moderno” (ed. Bs. As. Emecé, 24-25). La perspectiva de Cassirer dio un nuevo impulso a los estudios sobre Nicolás de Cusa durante el siglo pasado. No obstante lo anterior, en el proceso de desarrollo de la mente hacia la verdad, que Nicolás de Cusa describe sobre todo como cognoscitivo, existe una dimensión ética implícita. No solo nociones como “libertad” o “justicia” aparecen en el ámbito del conocer, sino que el examen de la función de la mente humana que la impulsa y guía a la verdad demuestra que esta función está conformada unitrinariamente por un principio del conocer, un principio del obrar y un principio del amar. El trabajo que presento es un análisis resumido de las funciones interrelacionadas que se originan en este principio unitrino. Los resultados de este análisis explicitan la dimensión ética implícita en la antropología del Cusano y cuestionan la noción de que su punto de vista sea el de las condiciones del conocimiento humano.

Palabras clave: Nicolás de Cusa - Ernst Cassirer - principio cusano unitrino - ser absoluto - ser empírico.

Resumo. O primeiro capítulo de *Individuo e Cosmos na filosofia renascentista* de Ernst Cassirer é dedicado a Nicolau de Cusa (1401-1464). Segundo a avaliação de Cassirer, Cusano aborda “a conhecida oposição [do pensamento medieval] entre o ser do absoluto e o do empírico, entre o mundo do infinito e o do finito”; “Do ponto de vista das condições do conhecimento humano”. Esta posição continua “nos permite considerar Cusano como o primeiro pensador moderno” (ed. Bs. As. Emecé, 24-25). A perspectiva de Cassirer deu novo impulso aos estudos sobre Nicolás de Cusa durante o século passado. Não obstante o exposto, no processo de desenvolvimento da mente em direção à verdade, que Nicolás de Cusa descreve acima de tudo como cognitivo, há uma dimensão ética implícita. Não apenas noções como “liberdade” ou “justiça” aparecem no domínio do conhecimento, mas o exame da função da mente humana que dirige e guia a verdade demonstra que essa função é moldada unitritariamente por um princípio de conhecimento, um princípio de trabalho e um princípio de amor. O trabalho que apresento é uma análise sumária das funções inter-relacionadas que se originam nesse princípio unitrino. Os resultados dessa análise explicam a dimensão ética implícita na antropologia de Cusano e questionam a noção de que seu ponto de vista é o das condições do conhecimento humano.

Palavras-chave: Nicolás de Cusa - Ernst Cassirer - Cusano princípio unitrino - ser absoluto - ser empírico.

Abstract. The first chapter of *Individual and Cosmos in the Renaissance philosophy* of Ernst Cassirer is dedicated to Nicholas of Cusa (1401-1464). According to Cassirer's assessment, the Cusano addresses “the well-known opposition [of medieval thought] between the being of the absolute and that of the empirical, between the world of the infinite and that of the finite”; “From the point of view of the conditions of human knowledge”. This position continues “allows us to consider the Cusano as the first modern thinker” (ed. Bs. As. Emecé, 24-25). Cassirer's perspective gave new impetus to studies on Nicolás de Cusa during the last century. Notwithstanding the foregoing, in the process of developing the mind towards the truth, which Nicolás de Cusa describes above all as cognitive, there is an implicit ethical dimension. Not only do notions such as “freedom” or “justice” appear in the realm of knowledge, but the examination of the function of the human mind that drives and guides the truth demonstrates that this function is unitrinarily shaped by a principle of knowledge, a principle of work and a principle of love. The work I present is a summary analysis of the interrelated functions that originate in this unitrino principle. The results of this analysis explain the ethical dimension implicit in the anthropology of the Cusano and question the notion that his point of view is that of the conditions of human knowledge.

Keywords: Nicolás de Cusa - Ernst Cassirer - Cusano unitrino principle - absolute being - being empirical.

Recepción de textos en la primera mitad del siglo xv . ¿Auspicios de un nuevo pensar?

Claudia D'Amico

Es muy común que los estudios sobre el Renacimiento se centren en la segunda mitad del siglo XV. En efecto, la luz que emana de la Academia de Florencia y su director Marsilio Ficino *que traduce todos los diálogos de Platón, las Enéadas de Plotino, el corpus hermeticum...* entre otros tantos textos fundamentales resulta difícil de ser opacada o al menos igualada. Sin embargo, podemos entender ese momento como la cima de un camino que comienza al menos medio siglo antes y que tiene su epicentro en el flujo de textos que ocurre entre Bizancio e algunas ciudades italianas.

Mi trabajo se concentrará en primer lugar en los textos pertenecientes a la tradición platónica y en un segundo momento en dos textos de la Antigüedad tardía que permiten revalorizar la relación entre cristianismo y filosofía, estos son la *Vitae philosophorum* de Diógenes Laercio y *Preparatio evangelica* de Eusebio de Cesarea.

Las versiones de Platón y el platonismo.

Se ha dicho frecuentemente que en la primera mitad del siglo XV se produce un “reingreso” de los diálogos de Platón en el occidente latino pero, como sabemos, no se trata de un auténtico reingreso en tanto los textos de Platón siempre estuvieron disponibles.

El hecho de hablar de un “reingreso” tiene que ver más bien de una puesta en valor de la obra de Platón a través de versiones latinas de algunos de sus diálogos después de más dos siglos de asimilación de la obra aristotélica y de su enorme gravitación en la universidad medieval. Pero hay más, la primera mitad del siglo XV recibió una polémica “importada” del oriente cristiano y que hizo suya: la encendida polémica entre platónicos y aristotélicos. La importación fue posible pues se trata de una época de fecundo intercambio. Y si bien las razones de este intercambio son sobre todo políticas, las consecuencias culturales son muy significativas.

Es posible fechar el inicio de este movimiento de intercambio. En 1397 Coluccio Salutati convoca a Manuel Chrysoloras, el gran erudito bizantino, como profesor de griego en Florencia. Algunos de sus discípulos italianos resultarán traductores de Platón. No debe soslayarse asimismo el papel desempeñado por Giovanni Aurispa (maestro entre otros de Lorenzo Valla) quien en 1423 lleva a Venecia 238 manuscritos griegos desde Bizancio lo cual incluye, según afirma, todo Platón, todo Plotino, todo Proclo y algunas obras de Jámblico. Esta gran ebullición entre Florencia y Constantinopla, hizo que importantes pensadores tomaran parte por uno u otro bando de la alternativa polémica. Es célebre la disputa entre Pletón (quien toma ese nombre como un homenaje al Ateniese) y Theodoro Gaza y Scholarios, acérrimos defensores del aristotelismo. Pletón y Bessarion concurren al Concilio de Unión con la iglesia oriental convocado en Ferrara y Florencia en 1438. Y como se sabe, Pletón entrega un manuscrito de los diálogos platónicos a Cósimo de Medici. Poco después, Bessarion se establece definitivamente en Italia trayendo consigo su inmensa biblioteca, la cual incluye manuscritos anotados de obras de Proclo. Abre una academia en Roma donde recibe y respalda a otros eruditos y humanistas bizantinos.

Pero las polémicas para encontrar argumentos sólidos necesitan partir de los textos. En Bizancio no había problema, Platón y Aristóteles eran leídos en su propia lengua, en Italia fue necesario traducir para darle más carnadura al debate. El oficio del traductor se mezcló con el del polemista y en algunos casos tuvo una particularidad que me gustaría destacar: un furioso platónico como Bessarion traduce a Aristóteles y un aristotélico encarnizado como Jorge de Trebisonda traduce a Platón....

Si bien, como sabemos, Aristóteles estaba traducido por completo, Bessarion hace una nueva versión de la *Metafísica* que supera en mucho a la de Moerbeke. Respecto de Platón, fueron muy pocas las versiones que circularon en la Edad Media: el *Timeo* 17a-53c en la versión de Calcidio del siglo IV, las versiones del siglo XII de *Fedón* y *Menón* de Enrique de Aristipo que tuvieron muy escasa circulación, y una parte de *Parménides* que tradujo Guillermo de Moerbeke en el siglo XIII al traducir el comentario de Proclo a ese diálogo platónico. El medioevo latino conoció asimismo algunas citas de traducciones más antiguas, como las de Cicerón, Séneca y Apuleyo. Muchas veces estas citas eran reproducidas por autores

como Donato o Prisciano¹. Es necesario mencionar también a Macrobio cuya exposición de la filosofía de Platón, ilustrada con citas, y su comparación con Cicerón, fue comentada abundantemente a través de los siglos. A la lista de las obras que constituyen la tradición platónica se debe añadir el *Summarium librorum Platonis*, una traducción latina de la antigüedad tardía de una obra griega datada probablemente en el siglo II. El *Summarium* fue descubierto en un manuscrito de mediados del siglo XIII conservado en el Vaticano (cod. Regimensis lat. 1572). Se trata de un fragmento de un relevamiento de las obras de Platón que resume el contenido de cada uno de los diálogos por separado. Esta enumeración nos muestra que el conocimiento de Platón en sus propios textos completos fue verdaderamente insuficiente.

Ahora bien ¿por dónde empezar considerando la vasta obra platónica? El contexto político justifica de modo suficiente que se comenzara por la *República*². De hecho, la República tuvo dos versiones: una primera aproximación del propio Chrysoloras con Uberto Decembrio (1402); una segunda versión Pier Candido Decembrio (1437-9). Otras traducciones de este tiempo son las de un alumno de la escuela de Chrysoloras, Leonardo Bruni, quien entre 1405 y 1424 ofrece versiones de *Fedón*, *Gorgias*, una parte de *Fedro*, *Apología*, *Critón*, algunas *Cartas* y el discurso de Alcibíades del *Banquete*³. Unas décadas más tarde el encarnizado anti-platónico, Jorge de Trebisonda, traduce las *Leyes* (1451), puesto que se encontraba deslumbrado por este diálogo según lo menciona en una carta posterior⁴. Y posteriormente el Parménides a pedido de Nicolás de Cusa⁵. La versión de *Leyes* será duramente criticada por el platónico cardenal Bessarion, así como su libelo *Comparatio Aristotelis et Platonis* (1458) lo que le valió una durísima réplica del cardenal en su *In calumniatorem Platonis*.

¹ Cf. J. Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, I Leiden- New York - Köln, 1990, p. 4, n. 3.

² Cf. Hankins, ob. cit. Part I, II, III.

³ Cf. E. Garin, “Ricerche sulle traduzioni di Platone nella prima metà del sec. XV” in *Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi*, Firenze, I, 1955: 339-374.

⁴ Cf. J. Monfasani, *George of Trebizond. A Biography and a Study of His Rhetoric and Logic*, Brill, 1976, pp. 102-3.

⁵ Cf. I. Ruocco, *Il Platone latino. Il «Parmenide»: Giorgio di Trebisonda e il cardinale Cusano*, Firenze, 2003.

Es necesario tener en claro que todos los polemistas son hombres de Iglesia y, en definitiva, el fondo de la discusión es quién de los dos grandes filósofos, Platón o Aristóteles, está más cerca del cristianismo. A algunos les preocupa la cercanía con el dogma, a otros la cercanía con la auténtica *sapientia christiana*. Y aquí se encuentra el tema que me interesa destacar: es un tiempo en que los pensadores cristianos intentan buscar un sentido a la historia del pensamiento un sentido que incluya la Revelación y las principales expresiones de la filosofía clásica.

Desde ese punto de vista quisiera referirme ahora a dos textos que son parte de este flujo entre Bizancio e Italia y que contaron por primera vez con versiones latinas.

2.1. El primero es la *Preparatio evangelica* de Eusebio de Cesarea

Para la Edad Media griega pero también para la latina, Eusebio (c.265-339), Obispo de Cesarea, era bien conocido como una suerte de fundador del género “Historia de la Iglesia”. Su famosa *Historia ecclesiastica* (que relata desde los inicios hasta el año 324) fue traducida al latín por Rufino de Aquilea muy tempranamente, en el siglo IV. La *Preparatio evangelica*, en cambio, redactada con anterioridad a la *Historia*, alrededor del 313, debió esperar hasta el siglo XV para su versión latina, la de Jorge de Trebisonda, el aristotélico bizantino que ya hemos mencionado como traductor de Platón y enemigo del platónico cardenal Bessarion⁶.

Si la *Historia ecclesiastica* fue importante, la *Preparatio evangelica* no fue menos original ni menos gravitante. Eusebio presenta en quince libros una colección de citas de textos de variados autores con breves introducciones propias. El propósito es marcadamente apologético. Uno de los objetivos centrales de la obra es mostrar la dependencia de la filosofía griega respecto del pensamiento hebreo y su continuidad en el pensamiento cristiano. La estructura general de la PE puede ser resumida de la siguiente manera: los primeros tres libros discuten el triple sistema de la teología pagana: mítica, alegórica y política; los próximos tres (Libros IV a VI) se encargan de una refutación del politeísmo griego y bárbaro, mostrando el error de sus doctrinas; los Libros VII a IX ofrecen razones para preferir la religión de los hebreos, fundadas principalmente en el testimonio de varios autores sobre la excelencia de sus Escrituras y la verdad de su historia; en los Libros X a XII Eusebio

⁶ Cf. John Monfasani, *George of Trebizond: a biography and a study of his rhetoric and logic*, Leyde, Briel, 1976.

muestra cómo los griegos han tomado sus doctrinas de la teología y filosofía de los hebreos, centrándose especialmente en establecer la dependencia de Platón respecto de Moisés; los últimos tres libros (XIII-XV) exponen las contradicciones internas de los sistemas filosóficos griegos y allí aparecen críticas principalmente a los peripatéticos, estoicos y escépticos.

El gran interés de Eusebio por la filosofía pagana se fundamenta en la consideración de que ella solo descubrió una verdad que había sido revelada.⁷ Esto no era una novedad de los tiempos de Eusebio. Afirmar que Platón sigue a Moisés ya había sido dicho por el judío Filón de Alejandría y por el cristiano Clemente de Alejandría entre otros.⁸ En ese sentido, para ellos, así como para Eusebio, filosofía y religión no se distinguen. Desde su perspectiva, esta vinculación entre judaísmo y platonismo se prolonga en el cristianismo. La intención de Eusebio es no solo mostrar la conciliación entre cristianismo y filosofía en general, sino entre cristianismo y platonismo en particular.⁹

El tema de la trinidad es particularmente sensible. Eusebio fue un origenista que participó en la polémica antiarriana con una posición intermedia entre Arrio y lo que se consolidará como dogma poco más tarde en el concilio de Nicea. Esto lo conduce a una consideración de una suerte de hipóstasis entre Dios Padre y su creación: la *Sophia* o *Sapientia aeterna* de Dios.¹⁰

⁷ A. P. Johnson, *Eusebius*. IB Tauris, 2013.

⁸ Sobre la relación Filón y Eusebio, Cf. D. T. Runia, *Philo in Early Christian Literature: A Survey*, Mineapolis, Assen, 1993: 211-234; A. P. Johnson, "Philonic allusions in Eusebius PE7, 7-8", in *The Classical Quarterly* 56, 2006: 239-248. Para Filón la filosofía es el camino más perfecto del saber y Moisés ocupó en ella el lugar más alto pues vio de manera más profunda y aguda (Cf. *De opificio mundo*, n. 54 y n. 131).

⁹ La relación del Génesis y el *Timeo* fue iniciada por Filón de Alejandría. Cf. Filón de Alejandría, *De opificio mundi*,

¹⁰ Sobre las diferencias y similitudes entre las doctrinas de Eusebio y de Arrio y la posible evolución en el pensamiento de Eusebio hacia una posición más arriana, cf. Simonetti, ("La crisis ariana nel IV secolo", *Studia Ephemeridis Augustinianum* 11, 1975, 25-35). Según este autor, Eusebio ya había abordado abundantemente el problema de la relación entre Padre e Hijo y la divinidad de ambos, sobre todo en su *Demonstratio Evangelica*, incluso antes del estallido de este conflicto, con lo cual durante la controversia no hace más que reafirmar una doctrina ya establecida con anterioridad

Las distintas filosofías son expresión de una sabiduría o verdad única. Eusebio piensa esto en un sentido hiperbólico y así la conciliación no es solo entre filósofos, o entre filósofos y teólogos, sino entre filosofía y Palabra Sagrada.

2.2. Hay un segundo escrito versionado al latín en este tiempo, *Vitae Philosophorum de Diógenes Laercio* en la reciente versión de Traversari.

Como sabemos, a diferencia de la obra de Eusebio que tiene como horizonte la conciliación entre filosofía y cristianismo, para Diógenes Laercio (180-240) a pesar de ser un pensador del siglo II-III DC, este horizonte es completamente ajeno. Sin embargo, debemos decir que no es del todo ajeno a la mirada de su traductor, el célebre Ambrosio Traversari.

Si bien se creyó que era la de Traversari la primera versión latina del texto, así por ejemplo lo sostiene E. Garín (1959)¹¹, poco después autores como Stinger (1977) o T. Dorandi (2009) argumentan acerca de la posibilidad de una versión de Enrique Aristipo del siglo XII¹².

En cualquier caso, esa primera versión no es mencionada. Como sabemos, Traversari fue decisivo no solo por ofrecer primeras versiones de algunos textos, como por ejemplo una traducción fragmentaria de la *Teología Platónica* de Proclo que más tarde completaría Pedro Balbo, sino también por re-versionar otros muy traducidos y comentados: tal es el caso de su versión completa del *corpus* de Dionisio Areopagita que pudo cotejar con las anteriores. Como hombre del siglo XV, Traversari no tenía conflicto entre su vocación cristiana y la dedicación a los antiguos. Esto se advierte en la carta que escribe a Cósimo de Medici luego de enviarle una copia dedicada de la obra de Diógenes Laercio acerca de la vida y doctrina de los filósofos antiguos:

Dice Traversari:

¹¹ Cf. Eugenio Garin, “La prima traduzione latina di DiogeneLaercio”, in *Giornale critico della filosofia italiana* 38; 1959: 283-285

¹² Sobre la posibilidad de una *versio latina antiqua* o *versio Aristippi*, Cf. Stinger, *Humanism and the Church Fathers: Ambrogio Traversari (1386-1439) and Christian Antiquity in the Italian Renaissance*, State University of New York Press, 1977, p. 72 ss. Tiziano Dorandi, *Laertiana*, Berlin, Walter de Gruyter, 2009: 201-222.

“En los escritos de todos los filósofos más notables, Dios; los cielos, los cuerpos celestes y la naturaleza se discuten verdadera y sutilmente, y en gran medida de acuerdo con la verdad cristiana”¹³.

Y más adelante:

“Diría que hay muchos ejemplos muy cercanos a la perfección evangélica, por lo que debería hacer sonrojar a un cristiano y sentirse muy avergonzado si el ‘filósofo de Cristo’ exhibe esto menos que el ‘filósofo del mundo’.... Por estas razones, estoy persuadido fácilmente de que no solo no podría despreciar esta tarea de la traducción por inútil, o huir de ella como nociva, sino por el contrario podría emprenderla con la conciencia tranquila como apropiada y necesaria”¹⁴.

Por otra parte, mientras traduce las *Vitae* de Diógenes entre 1424 y 1433, traduce al mismo tiempo las *Vitae Patrum* del bizantino Johannes Moschos.¹⁵ En el mismo sentido tratado hasta aquí la vida de los filósofos y la vida de los Padres contribuyen, para el traductor, a una misma sabiduría, asimilando de algún modo doxologías y hagiografías.

Sabemos que la obra de Diógenes Laercio es una doxografía que muchas veces hace más hincapié en aspectos mundanos de la vida de los filósofos que en sus doctrinas. Si nos detenemos, por ejemplo, en el libro III dedicado a Platón advertimos que es particularmente pobre desde el punto de vista conceptual. Por otra parte, el libro III dedicado a Platón es especialmente aporta muchos datos acerca de su vida (¿) y pocos y confusos acerca de sus doctrinas. En la dedicatoria de este libro a una dama platónica acaso se encuentre la razón: querer explicar las doctrinas de Platón sería como “llevar una lechuza a Atenas”. Esta expresión es equivalente a decir llevar “agua al mar”. De hecho, el acceso a las doctrinas platónicas era tan profuso en época de Diógenes que acaso no se sintiera compelido a tratar este tema con detalle. Por otra parte, como ha mostrado Luc Brisson en muchos aspectos este

¹³ Cf. Stinger, ob. cit., p. 75,

¹⁴ Cf. Stinger, pp. 75-6.

¹⁵ Cf. T. Dorandi, ob. cit. p. 222. Iohannes Moschos (550-619).

libro habla más del platonismo de los primeros siglos de la era cristiana que del propio Platón¹⁶.

Si bien Diógenes Laercio no es el mejor camino hacia Platón ni hacia Aristóteles a quien los pensadores de este tiempo leen en sus propios textos, sin embargo es quien presenta por primera vez ahora en lengua latina, un panorama más o menos completo de la filosofía griega desde una perspectiva pagana. Los hombres del siglo XV latino pudieron leer por primera vez la clasificación, habitual para nosotros, entre filósofos jónicos (libros II al VII) e itálicos (libros VIII al X). Inicia la filosofía jónica con Anaximandro, discípulo de Tales, y la extiende hasta Clítomaco, Crisipo y Teofrasto. Inicia la filosofía itálica con Pitágoras, discípulo de Ferécides, y la extiende hasta Epicuro. Esta división se cruza con otra: entre dogmáticos y escépticos, y con las ramas de la filosofía: Física, Moral y Dialéctica. Hay que señalar que algunos filósofos y escuelas tienen una muy buena presentación (mucho mejor que la destinada a Platón y Aristóteles) se trata de Epicuro, los pirrónicos, los estoicos, los cínicos.

Pero hay un aspecto que quisiera destacar especialmente: antes de comenzar con el tratamiento de los “filósofos”, Diógenes Laercio dedica el libro I a los “sabios bárbaros” que los antecedieron mencionando a los fenicios, a los egipcios, a los persas, entre otros. Para Diógenes si bien Pitágoras fue el primero en llamarse a sí mismo “filósofo” y Anaximandro es presentado como el primer filósofo jónico, su maestro, Tales, es presentado como sabio, uno de los siete que antecedieron a los filósofos. Basta leer los dichos de Diógenes Laercio sobre Tales para descubrir hasta qué punto es sabio:

“Preguntado qué cosa es difícil, respondió: ‘el conocerse a sí mismo’ Y también qué cosa es fácil, dijo: ‘Dar consejos a otros’ ¿Qué cosa es suavísima? ‘Conseguir lo que se desea’ ¿Qué cosa es Dios? ‘Lo que no tiene principio ni fin’”¹⁷.

¹⁶ Cf. Luc Brisson, “Diogène Laërce, ‘Vies et doctrines des philosophes illustres’. Libro III: Structure et contenu”, in *ANRW* II 36, 5, 1992: 3619-3760.

¹⁷ Cf. *Vit. phil.* I, n. 12.

Conclusiones

Llegados este punto es hora de algunas Conclusiones.

La polémica entre Platón y Aristóteles balancea para el lado de Platón no solo porque su filosofía de trascendencia es más afín al cristianismo sino, sobre todo, porque Aristóteles y sus múltiples variantes habían tomado las universidades y ahora, algunos intelectuales, pretendían encontrar más allá de estos muros una filosofía más sapiencial que técnica. Esto alcanzará su máxima expresión poco tiempo después cuando Marsilio Ficino refunda la Academia Platónica en Florencia e intenta conciliar el hermetismo, el platonismo y el cristianismo. Pero unas décadas antes se comienza a prefigurar el ideal del sabio quien alcanza la verdad no a través de los libros y la erudición sino porque es capaz de leer el libro del mundo. En un escrito de 1450 el personaje del *Idiota* de Nicolás de Cusa cuando es interrogado por un erudito orador sobre el origen de su *scientia ignoratae* responde: “no viene de tus libros, sino de los libros de Dios, escritos de su propia mano”.

En palabras de Hans Blumenberg en su obra *La Legibilidad de mundo*:

“La metáfora del libro de la naturaleza revela su contenido retórico sólo cuando se presenta, paradójicamente en la línea de fuego de la escolástica. Todo el contingente de libros, que tras la destrucción de las antiguas bibliotecas había ido resurgiendo fatigosamente en siglos de aplicación monacal, todo ese mundo de manuscritos es dejado de lado señalando a un único libro, el libro de la naturaleza”

Es ciertamente paradójal: el tiempo en el cual la pasión por los manuscritos griegos es desenfadada y se procura incansablemente la asimilación de doctrinas escritas en libros es, asimismo, el tiempo en que se invita a abandonar los libros como objeto de erudición. Con todo, no son los libros ni sus doctrinas los que deben ser abandonados sino el mero abordaje técnico que deja a un lado lo que ellos revelan: la búsqueda de la eterna sabiduría que –para utilizar otra imagen cusana– es una presa difícil de ser cazada.

Recibido: 30/08/2019
Aceptado: 15/12/2019

Resumen. El trabajo pretende evaluar la gravitación que tuvo un nuevo ingreso de textos –procedentes de Bizancio y traducidos del griego al latín– en los círculos de intelectuales de occidente en la primera mitad del siglo XV. Se refiere especialmente a las traducciones de algunos diálogos de Platón que se conocen por primera vez en latín pero también obras que presentan distintas doctrinas filosóficas de la Antigüedad clásica, del período helenístico y de la Antigüedad tardía como *Vita Philosophorum* de Diógenes Laercio o *Preparatio Evangelica* de Eusebio de Cesárea que tienen en este tiempo también su primera versión latina. Se valora hasta qué punto todo este material permite revisar el sentido de la historia de la filosofía en vinculación con el cristianismo y diseñar nuevas configuraciones.

Palabras clave: platonismo latino - traducciones del griego - filosofía latina siglo XV
- filosofía cristiana - filosofía antigua.

Resumo. O trabalho tenta avaliar a gravitação que teve uma nova entrada de textos – de Bizâncio e traduzida do grego para o latim– nos círculos dos intelectuais ocidentais na primeira metade do século XV. Refere-se especialmente às traduções de alguns diálogos de Platão conhecidos pela primeira vez em latim, mas também obras que apresentam diferentes doutrinas filosóficas da Antiguidade clássica, do período helenístico e da antiguidade tardia, como *Vita Philosophorum* de Diogenes Laercio ou *Preparatio Evangelica* de Eusebio de Cesárea, que também tem sua primeira versão em latim no momento. É avaliado até que ponto todo esse material nos permite revisar o significado da história da filosofia em conexão com o cristianismo e projetar novas configurações.

Palavras-chave: platonismo latino - traduções do grego - filosofia latina século XV - filosofia cristã - filosofia antiga.

Abstract. The work tries to evaluate the gravitation that had a new entry of texts – from Byzantium and translated from Greek to Latin– in the circles of western intellectuals in the first half of the fifteenth century. It refers especially to the translations of some Plato dialogues that are known for the first time in Latin but also works that present different philosophical doctrines of classical Antiquity, the Hellenistic period and late Antiquity such as *Vita Philosophorum* of Diogenes Laercio or *Preparatio Evangelica* de Eusebio de Cesárea who also have their first Latin version at this time. It is valued to what extent all this material allows us to review the meaning of the history of philosophy in connection with Christianity and design new configurations.

Keywords: Latin Platonism - translations from Greek - Latin philosophy XV century - Christian philosophy - ancient philosophy.

EDICIÓN CRÍTICA

Anastasio Mariano Suárez OFM - Curso de Lógica - 1793
Disputatio III

Celina A. Lértora Mendoza

Introducción

El único exponente existente (hallado hasta) hoy de la tarea docente de Suárez¹, se conserva en un solo ejemplar del Curso de Lógica y Ética. El códice de referencia se encuentra en la Biblioteca del Convento de Santo Domingo de Buenos Aires, sin signatura. Su carátula es la siguiente:

*Cursus Philosophicus Veterum / Recentiorumque philosophorum Doctrinas
complectens quatuorque / continens Partes, Logicam nem/pe, Ethicam,
Metaphysicam / et Physicam, Jesús / Aguatero*

A su autor, el curso ya me he referido en otras ocasiones², así como a las características codicológicas del manuscrito, especialmente la introducción a la edición crítica de la *Disputatio I* que aquí se da por reproducida³.

¹ Los datos principales que se poseen han sido recogidos por Guillermo Furlion en su obra, *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata*, Buenos Aires, Ed. Kraft, 1952, *passim*. Más datos en Alberto Caturelli, *Historia de la filosofía en la Argentina, 1600-2000*, Buenos Aires, Ciudad Argentina y Universidad del Salvador, 2001, p. 196 y ss. Una breve síntesis en Gonzalo Díaz Díaz, *Hombres y documentos de la filosofía española*, Madrid, CSIC, t. VII, 2003, p. 392.

² Especialmente en la publicación de la traducción de todo el Curso en mi libro *Anastasio Mariano Suárez OFM, Curso de Lógica (Primera parte del Curso de Filosofía de 1793)*, transcripción, traducción, introducción y notas, C.A.L.M., Buenos Aires, Ed. FEPAL, 2006.

³ “Anastasio Mariano Suárez OFM - Curso de Lógica - 1793 Disputatio I De pertinentibus ad primam intellectus operationem”, *Mediaevalia Americana*, 3, N. 2, 2016: 389-341 (www.mediaevaliamericana.org); “Anastasio Mariano Suárez OFM - Curso de Lógica – 1793 – Disputatio II”, *Ibid.*, 4, N. 2, 2017: 263-269.

Disputación tercera

Los temas enseñados en esta parte, de acuerdo a los manuales de la época, son variados y poco coincidentes según los autores. Ante la abundancia histórica de cuestiones, se elegían algunas de acuerdo a las preferencias de cada uno y los profesores a su vez las organizaban en sus cátedras según sus gustos, las indicaciones de sus superiores o el tiempo disponible. Por eso resulta difícil fijar una línea o una fuente clara, ya que no hay una estructura sólida y articulada, al contrario de lo que sucede en las *Summulae*. La impresión que da esta Disputación, de ser un conjunto de cuestiones poco conexas, se debe también al hiato teórico que hay entre estos problemas y los de la Disputación sobre la primera operación. De cualquier modo, en la segunda mitad del siglo XVIII había ciertas cuestiones que se repetían estereotipadamente, aun cuando las soluciones sean diversas o contrarias.

Dos de ellas son las elegidas por Suárez y desarrolladas a continuación de una breve explicación acerca de la definición y caracteres de la argumentación en general. la primera se refiere al asentimiento de la conclusión, afirmando que en efecto, dicho asenso es necesario, una vez aceptadas las premisas verdaderas, con lo cual se coloca en una posición de tipo intelectualista, que defiende del voluntarismo extremo expuesto como objeción. La segunda cuestión es la coexistencia de fe, ciencia y opinión en un mismo intelecto acerca de lo mismo, tema muy debatido el siglo anterior. Suárez se decanta por la negativa, en un tema que dividía a los profesores tanto jesuitas como franciscanos, optando, como en el caso anterior, por la posición más tradicional.

Ambos temas, por otra parte, tienen connotaciones e implicancias metafísicas y teológicas que podrían ser retomadas por el profesor en los cursos siguientes.

Recibido: 10/10/2019
Aceptado: 15/12/2019

[213] Disputatio tertia
De pertinentibus ad tertiam intellectus operationem

²⁰Hucusque egimus de terminis et proprietatibus eorum, nunc autem pertractare licet de argumentatione utpote ad tertiam intellectus operationem pertinente, ut pauca de singulis intellectus operationibus discutiantur in Logica Dispu²⁵tabili; et cum tertia intellectus operatio sit discursus, qui solum via argumentationis omnibus manifestus est, oportet prius scire quid sit argumentatio. Quare sit

Quaeres primum
In quo formaliter consistit argumentatio

[214] Jam saepe diximus quod in omni argumentatione tria necessario inveniri debent judicia vel implicite vel explicite posita, quorum si explicite ponantur primum dicitur major extremas, secundum ⁵ minor, tertium consequens seu consequentia nominantur. Hic notate quod ex judiciis apposis duplex oritur iudicium, unum dicitur consequentiae, et est sententia intellectus iudicantis de conexione terminorum in praemissis; aliud dicitur iudicium ¹⁰ consequentis, et est actus intellectus quo iudicat de conexione antecedentis cum consequenti.

His notatis

Sit conclusio. Argumentatio formaliter sumpta consistit in ¹⁵ iudicio consequentis. Probat^{ur} breviter conclusio: in eo formaliter consistit argumentatio per quod distinguitur ab aliis operationibus intellectus. Ergo argumentatio formaliter consistit in iudicio consequentis. Probat^{ur} minor: prima mentis ²⁰ operatio est simplex perceptio rei absque affirmatione vel negatione. Secunda quae iudicium dicitur est cognitio rei affirmando vel negando: sed per haec non distinguitur argumentatio ab his duabus operationibus: ergo distinguitur ²⁵ quatenus infert iudicium unum vel duabus explicite posit^{is}, vel ex uno implicito et alio explicito.

Enim vero intellectus inferre non potest iudicium unum ex alio ex notitia termino³⁰rum, quia isti etiam sunt in ideis, nec ex notitia subjecti et praedicati, quia sunt termini [215] iudiciorum; ergo praecise inferentia fundatur in cognitione convenientiae antecedentis cum consequentis; sed haec convenientia vocatur iudicium consequentis. Ergo forma⁵liter consistit argumentatio in iudicio consequentis.

Solvuntur Argumenta

Argues primo: argumentatio formaliter sumpta nequit esse quin dentur praemissae; sed praemissae debent cons¹⁰tare materia; ergo in materia praemissarum stat formaliter argumentatio. Probat major: argumentatio est iudicium illatum ex praemissis antea positis; sed eo ipso formaliter consistit in praemissis sine quibus nulla datur argumentatio: ergo argumentatio¹⁵ praecise debet constare praemissis.

Respondeo: argumentatio dupliciter potest considerari, quatenus in mente retinetur et est pure mentalis, quae proprio formalis dicitur, vel quatenus verbis exprimitur; ²⁰ primo modo considerata argumentatio non est necesse quod dentur praemissae quae constant materia et forma, sufficit enim quod intellectus ex iudicio considerato aliud iudicium inferat in quo solum distinguitur argumentatio ab aliis operationi²⁵bus intellectus, quia materia communis est aliis nempe iudicio et perceptionibus, et nullum distinguitur ab alio per id quod commune est omnibus. Talia argumentatio modus sciendi [216] quod si materialiter consideretur in praemissarum illatione consistit, quatenus est artefactum materiale constant terminis tamquam ex materia, et dispositione tamquam ex forma.

⁵ **Quaestio prima:**

Utrum intellectus assentiens praemissis legitimi syllogismi constructi in modo et figurateneatur assentiri¹⁰ conclusiones deductae?

Quamvis conclusio sit iudicium quod infertur ex praemissis intellectus tenetur assentiri conclusioni deductae ex praemissis syllogismi quibus¹⁵ assensum praebuistit; tamen quia duplex est necessitas, alia significationis seu contrarietatis, qua intellectus necessitatur taliter in positis omnibus requisitis ad actum non possit delibere contrarium actum, sed tantum suspensus permanere²⁰; alia est necessitas exercitii seu contradictionis, qua intellectus necessitatur taliter ut minime possit contrarium actus elicere nec suspensus permanere.

Intellectus necessitari concessio²⁵ praemissis legitimi syllogismi pene omnes fatentur; tamen quia dupliciter potest intellectus teneri ad assensum conclusionis deductae, nempe necessitate exercitii vel necessitate specificationis, duplex est Philosophorum opinio circa³⁰ subjectum materiam: alii tenent intellectum necessari[217]tari ad assensum conclusionis sola necessitate exercitii, idem ad assensum conclusionis quae immediate vel mediate ex praemissis infertur; aliisque majori fundamento nitantur asserentes in⁵tellectus tenet ad assensus conclusionis,

quae immediate infertur ex praemissis legitimi syllogismi in modo et figura constructi. Nos vero

Asserimus: intellectum teneri seu ne¹⁰cessitare duplex necessitate exercitii et specificationis ad assensum conclusionis deductae ex praemissis legitimi syllogismi, praestito assensu praemissarum. Probatur conclusio: intellectus tenetur tam necessitate exercitii, quam necessitate¹⁵ specificationis ad omne id quod continetur in praemissis; sed conclusio legitimi syllogismi continetur in praemissis: ergo intellectus praestito assensu praemissarum legitimi syllogismi tenetur utroque necessitate ad assen²⁰sum conclusionis deductae. Probatur minor: Major syllogismi conclusionem efformat, efformat minor quae oculis ponit: ergo conclusio in syllogismo legitimo in praemissis continetur.

Urgetur ratio: hoc syllogismo in prima figura²⁵ quae directe concludit: “omne animal est substantia; sed omnis substantia exsistit per se. Ergo omne animal existit per se”. In hoc syllogismo intellectus tenetur ad assensum conclusionis ex veritate praemissarum in quibus [218] continetur veritas conclusionis.

Solvuntur argumenta

Argues primo: concessis praemissis legitimi syllogismi potest intellectus cognoscere falsitatem⁵ conclusionis¹; sed ex ipso non tenetur ad assensum conclusionis: ergo intellectus non tenetur assensu praemissis ad assensum conclusionis deductae.

Probatur major: hoc unico syllogismo: “omne al¹⁰bum est proficuum; sed omnis lux est alba: ergo omnis lux est proficua”. In hoc syllogismo concessis praemissis intellectus non tenetur assentiri conclusioni, quia falsa: multoties enim contingit quod lux nociva¹⁵ est visionis. Ergo intellectus assensu praemissis legitimi syllogismi non tenetur assentiri conclusioni deducta.

Respondeo: quod quamvis intellectus subjectus sit voluntati utpote potentia²⁰ necessaria. et inferioris ordinis, hoc debet intelligi quantum ad directionem objecti quod non sit clare cognitum cum autem conclusio deducta ex praemissis postquam intellectus praebet assensum ipsiis sit veritas clare cognita, intellectus tenetur²⁵

¹ Seq. 3 ver. del.

assentiri veritati conclusionis, quia in visceribus praemissarum totum esse conclusionis deducendae formaliter continetur.

In syllogismo autem adducto inter arguendum solum tenetur [219] intellectus ex assenso praestito praemissis ad assensum conclusionis, quia quamvis una praemissarum sit falsa, tamen syllogismus est rectus in modo et figura, et solum in materia ⁵ defectuosus: unde quia clare ex praemissis inferitur clare conclusio tenetur intellectus vi inferentia praebere assensum conclusionis deductae.

Argues secundo: sicut objectum voluntatis ¹⁰ est bonum ita objectum intellectus est verum, sed ita est objectum voluntatis bonum ut possit voluntas non amare bonum; ergo etiam ita est objectum intellectus verum ut possit intellectus non cognoscere verum. Probatur major: sicut voluntas tendit in ¹⁵ objectum bonum cognitum ut tale, ita intellectus tendit in objectum verum ut tale cognitum: ergo sicut objectum voluntatis est bonum ita etiam objectum intellectus est verum.

Respondeo: fateor ingenue objectum ²⁰ intellectus esse verum; sicut objectum voluntatis bonum, et etiam eodem modo se habere intellectionem ad verum ut voluntatem ad bonum sive necessitate specificatione loquatur, quatenus voluntas non potest amare aliquid nisi sub ²⁵ ratione boni, sicut intellectus non potest cognoscere nisi verum sub ratione veri, quia omne id quod cognoscitur ab intellectu dicitur verum veritate transcendentali, quae est una ex proprietatibus entis; sed voluntas utpote domina reliquarum potentialium animae adhuc possit omnibus requisitis ad amandum potest non amare objectum bonum cognitum ut tale, et potest ad minus suspensa permanere.

Intellectus vero, qui potentia necessaria est, positus omnibus requisitis ad cognoscendum, non potest non cognoscere; ad modum quo ignis, qui pollet virtute activa necesse ¹⁰ posita debita applicatione ignis ad comburendam stupam non potest non eam comburre; et quamvis intellectus in propositionibus fidei subjectus sit voluntati, quia prius requiritur voluntatis assensum, ex hoc non sequitur quod intellectus gaudeat ¹⁵ libertate voluntatis ad assensum propositionis, quia intellectus tantum subicitur voluntati in perquirendo objecto determinato cognitionis, quo posito etsi voluntas renuat amare objectum vel saltem indifferens perseveret intellectus necesse ²⁰ cognoscit objectum proportionatum.

Argues tertio: non minor conexio datur praemissas inter et conclusionem, quam inter duas propositiones contradictoriae; sed intellectus assentiens propositioni² non tenetur dissenti²⁵ri ejus contradictoriae³. Probatur major: sicut nulla datur propositio cujus contradictoria non sit, ita etiam nulla dantur praemissae ex quibus non inferatur conclusio; ergo non minor conexio datur conclusionem inter et praemissas quam inter duas propositiones contra³⁰dictorias.

Respondeo: utique intellectus non tenetur ad [221] dissensum propositionis contradictoriae, adhuc praestito assensu ejus oppositae, si intellectus non objicitur ejus contradictio seu oppositio, ut communiter accidit inter disputandum, ubi substentans⁵ libenter assensum praebet propositionibus nihil curans saltem explicite de earum contradictoriis; pariter enim si praestito consensu intellectus praemissis legitimi syllogismi, ei non objiciatur veritas conclusionis deductae,¹⁰ intellectus non teneat assentiri conclusionem⁴, vel quia non necessario vel ob aliam causam intellectus⁵ tam ex praemissis postquam praebuit assensum praemissis tenetur intellectus assentiri conclusioni deductae⁶.

¹⁵ **Quaestio secunda et ultima**
Utrum scientia, fides et opinio simul esse queant
in eodem intellectu²⁰ circa idem objectum per eandem rationem

Scientia ut jam diximus, **est cognitio certa et evidens rei necessariae per demonstrationem²⁵ adquisita**, qua definitione clare distinguitur scientia a fide et opinione, quarum prima si divina testimonia nitantur, ut inquit Apostolus ad Hebraeos, capite undecimo¹: *sper[222]randarum substantia rerum argumentum non apparentium*; unde fides divina non nititur in principiis per se notis, nec demonstratione acquisitis; si humano testimonio nitatur fides,⁵ quae vulgo fides humana dicitur, nihiul aliud est quam assensu praestitus testimonio quod fundatur in puris et simplicibus hominum verbis, quo credimimus ea quae dicta sunt nobis ab hominibus, qui falli et fallere possunt.

² Ver. del. et corr., alio cal., possib. alia man.

³ Del. et corr; alio cal., possib. alia man. *eius contradictoriae*.

⁴ Inter lin. et alio cal., possib. alia man. *intellectus non teat assentiri conclusionem*.

⁵ Seq. lin. del.

⁶ In mar., alio cal., possib. alia man. *sed ex suppositione quod intellectui objiciorum utpote necessaria quomodo educta ex praemissis postquam praebicit assensum praemissis teneatur immo assentiri conclusioni deductae*.

¹⁰ Opinio est assensus alicujus rei cum formidine de opposito, hoc modo opinative tantum tenemus ea quae nobis non sunt per se nota et de quorum veritate adhuc ambiget intellectus. Fides, scientia ¹⁵ et opinio duplici modo possunt sumi, nempe actualiter et habitualiter; quaestio non procedit de habitibus scientiae, fidei et opinionibus, qui quidem in nobis dantur adhuc positus actibus. Controversia est etiam inter auctores an prae²⁰dicti actus scientiae, fidei et opinionis possunt esse circa idem objectum saltem per diversa media; fides enim ut omnibus actum est, semper diversis mediis habetur ac habentur scientia, et opinio; quare

²⁵ **Sit conclusio.** Scientia, fides et opinio actualiter simul et semel nequeunt esse in eodem intellectu, circa idem objectum penes eandem rationem. [223] Probatur conclusio primo de scientia et fidei; nequit intellectus actualiter et simul evidenter cognoscere rem aliquam et evidenter non cognoscere penes eandem rationem; sed si habueret intellectus simul ⁵ actum fidei et scientiae, simul evidenter cognosceret et non cognosceret rem aliquam penes eandem rationem; ergo actus scientiae, et fidei nequeunt esse simul in eodem intellectu circa idem objectum penes eandem rationem. Probatur major: ¹⁰ nequit intellectus habere actum completum simul et non habere circa eandem rem et penes eandem rationem; sed actus quo evidenter cognoscit est actus completus, et actus quo non cognoscit est actus incompletus, ergo nequit ¹⁵ intellectus simul et semel cognoscere unam et eandem rem et non cognoscere eam penes eandem rationem.

Probatur secundo de opinione et scientia: nequit intellectus scire et simul debita²⁰ re; sed scientia est cognitio certa, opinio autem est cognitio cum praemidine de opposito: ergo nequit esse in eodem intellectu opinio simul et scientia circa idem objectum penes eandem rationem. Probatur major: nequit intellectus perfecte quiescere ad conspectum ²⁵ objecti repraesentati, et simul desiderare perfectam objecti claritatem; sed intellectus per scientiam, utpote cognitio per demonstrationem habita perfecte quiescit, opinative autem cognitio objecto ambigit intellectus certitudine objecti. Ergo nequit intellectus simul scire et perfecte cognoscere objectum penes unam rationem et simul dubitare de illo penes eandem.

⁵ Confirmatur quoad partem ex mutua exclusionem quam dicunt definitiones scientiae, fidei et opinionis. Scientia in primis ut omnes logici fatentur, fundatur in principiis primis per se notis, nam juxta communem philosophorum ¹⁰ consensum non est vera scientia alicujus rei ea, quae non reducitur usque ad prima principia. Fides autem non fundatur in principiis per se notis sed in verbo Dei, si divina fides sit, vel in verbo hominum, si fides sit humana; ¹⁵ opinio autem fundatur in rationibus

probativis quibus pro utroque parte intellectus ambigit; sed ea quae fundantur in verba Dei, vel homini et ea quae fundantur in rationibus probativis mutuo se excludunt taliter ut nec utiquam²⁰ esse possint simul: ergo actus scientiae, fidei et opinionis, quo ita fundantur, simul nequeat esse in eodem intellectu circa idem objectum penes eandem rationem.

Argumenta Solvuntur

²⁵ **Argues primo** Joannis capite vigesimoⁱⁱ, ita loquitur: *quia vidisti me Thoma credidisti, beati qui non viderunt et crediderunt*: sed ex his verbis aperte colligitur Thomam credidisse id ipsum quod vidit; ergo saltem scientia et fides possunt esse [225] simul in eodem intellectu circa idem objectum penes eandem rationem. Probatur minor: quod Thomas vidit, et manibus contractavit fuit corpus Christi, sed ipsum credidit: ergo Thomam quod vidit credidit.

⁵ **Respondeo**: Thomam aliud vidisse et aliud credidisse, inquit Sactus Gregorius Magnus Homilia vigesima sexta in Evangelioⁱⁱⁱ, per haec verba: *aliud vidit et aliud credit Thomas, divinitas enim a mortali homine videri non potest, vi¹⁰ dendo enim corpus credit divinitatem, ideoque exclamavit: "Dominus meus et Deus meus"*; et quanvis verba Christi Domini correlative sint ad unum et idem objectum tamquam fuisset corpus Christi, Thomae objectum fidei si¹⁵ mul et scientia, quia reliquit Apostoli et discipuli Domini qui erant congregati non viderant Divinitatem, et nihilominus fidem habebant; Thomas enim ut inquit Sanctus Augustinus, non solum dubitabat de corpore Chris²⁰ti, sed etiam de divinitate.

Caeteri autem divinitatem credebant, quam numquam viderant, et quia Thomas ex visione seu sensatione corporis credidit divinitatem quatenus purus homo a mor²⁵tuis resurgere non poterat, et esse in loco ubi erant clausis januis; ideo aliud fuit objectum scientiae et aliud fidei, sic etiam Beata Virgo id ipso quod ab angelo nuntiatum fuerat de incarnatione Christi Domini credidit simul et cognovit³⁰ postquam, scientia experimentaliter cognovit [226] conceptum non fuisse ope viri.

Argues secundo: gaudium et tristitia mutuo se excludunt sicut scientia et fides circa idem objectum; sed gaudium et tristitia⁵ possunt esse in eodem intellectu simul circa idem objectum; ergo etiam scientia et fides. Probatur minor: in Christo Domino una eademque morte erat objectum gaudii simul et tristitiae: ergo tristitia, et gaudium possunt esse in eodem intellectu circa¹⁰ idem objectum.

Respondeo: non minus pugnare gaudium et tristitiam quam scientiam et fidem actualem circa idem objectum penes eandem rationem; nam sicut impossibile est quod unum et idem objectum evi¹⁵dens sit nobis, simul et invidens penes eandem rationem gaudio simul et tristitia: mors enim afficiebat gaudio et tristitia Christum Dominum sub diversis respectibus consideratur, gaudebit enim quatenus mors erat redemptio generis²⁰ humani, et peccatorum nostrorum remissio; tristebat autem et maerore afficiebantur, quatenus mors nimis dura et adversa naturae erat.

Argues tertio: ipsa demonstratio scientifica potest²⁵ esse fundamentum ut fide teneatur id ipsum quod scientifice cognoscitur; sed ita scientia et fides circa idem objectum possunt esse in eodem intellectu: ergo possunt esse scientia et fides in eodem intellectu circa idem objectum penes eandem rationem. Probatur major: potest mori³⁰ bundus in extremis constitutus rationibus demonstrativis sufficienter probare exist[227]tentiam Dei, et aliunde credere Deum existere sub speciebus panis et vini in manibus Sacerdotis ipsi ministrantis Eucharistiam; sed hoc in casu rationes demonstrativae sunt fun⁵damentum ad credendum id ipsum quod ratione cognoscitur: ergo denique accedentem ad Deum oportet credere ut inquit Apostolus.

Respondeo: rationem demonstrativae possunt esse fun¹⁰damentum addendum id ipsum quod ratione demonstratur seu cognoscitur, taliter ut si ratio dubitandi certum esse quod ratione cognoscitur seu demonstratur, nego majorem; rationes probativae possunt probare fundamentum¹⁵ ad credendum quod certo cognoscitur, quin relinquat rationem dubitandi de certitudine, concedo majorem. Ad probationem vero notanda est duplex existentia Dei qua potest moribundus credere, et cognoscere: ratione de²⁰ monstrativa et scientifica potest moribundus, sicut et catholici philosophi possunt imo et debent contra Atheos probare existentiam Dei, ut auctor natura ex rerum creaturarum existentia, et simul ex dependen²⁵tia quam dicunt a prima causa; tunc etiam ex mirabili mundi structura et invariato astrorum motu, quae omnia a puro homine fieri non possint.

At homo rationibus [228] probativis seu demonstrativis non potest probare existentiam Dei ut auctor gratiae, quia hoc non cadit intra sphaera possibilis scientiae nostrae quatenus ipse remunerator⁵ est non vi bonorum operum sed ex sua sola dignatione, equidem communi est ab hominibus ejus gratiam prout vult quanto vult, cui vult et eo modo vult; hoc est objectum fidei in moribundo, et haec est fides de qua legitur¹⁰ Apostolus dum dicit accedentem ad Deum oportet credere: ergo scientia et fides circa unum et idem objectum penes eandem rationem in eadem intellectus simul nequeunt esse.

Haec pro disputationibus ad acuendum in¹⁵genium in certamine logicali visa fuerunt vobis sufficere sique vera sunt, seu indubitabilem, Deus ipse auctor gratiae, et veritatis opposit vobis me loquente; errores vero quam plurimi qui in ipsa minima²⁰ logicae parte inveniuntur filii sunt me ignaviae et intellectus de obscuritati nubium calligine, et perpetua solitudine veritatis unde multoties oritur superbia vitae, error et ignorantia.

Notas histórico-críticas y bibliográficas

ⁱ Heb. 11, 1, según la versión castellana de la Biblia de Jerusalén: “La fe es garantía de lo que se espera; es prueba de las realidades que no se ven”.

ⁱⁱ Juan 20, 29, versión castellana de la Biblia de Jerusalén: “Dícele Jesús: Has creído porque me has visto. Dichosos los que aun no viendo creen”.

ⁱⁱⁱ Homilia 26, Habita ad populum in basílica beati Joannis quae dicitur Constantiniana, in octavis Paschae (Joan. 20, 19-31). El párrafo textual completo es: “Dum ergo vidit Thomas, dum palpavit, cur ei dicitur 'Quia vidisti me, credidisti?'. Sed aliud vidit, aliud credidit. A mortali quippe homine dignitas videri non potui. Hominem ergo vidit, et Deum confessum est, dicens 'Dominus meus, et Deus meus'. Videndo ergo credidit, qui considerando verum hominem, hunc Deum, quem videri non poterat, exclamavit” (*PL* 76, 1020).

Resumen. Se edita críticamente la *Disputatio III* del *Cursus Philosophicus – Logica* (1793) de Anastasio Mariano Suárez, según el único manuscrito conservado, existente en la Biblioteca del Convento de Santo Domingo de Buenos Aires. En la segunda mitad del siglo XVIII había ciertas cuestiones lógicas relativas a la tercera operación del intelecto, que se repetían estereotipadamente, aun cuando las soluciones sean diversas o contrarias. Dos de ellas son las elegidas por Suárez: si la verdad de las premisas hace necesario el asentimiento a la conclusión y si la fe, la ciencia y la opinión acerca de lo mismo pueden coexistir en un intelecto al mismo tiempo. Estos temas tienen, como es claro, connotaciones e implicancias metafísicas y teológicas que podrían ser retomadas por el profesor en los cursos siguientes.

Palabras clave: lógica escolástica - lógica colonial americana - teoría silogística - fe, ciencia y opinión - Anastasio Mariano Suárez.

Resumo. É criticamente editada a *Disputatio III* do *Cursus Philosophicus - Logica* (1793) de Anastasio Mariano Suárez, segundo o único manuscrito preservado, existente na Biblioteca do Convento de Santo Domingo em Buenos Aires. Na segunda metade do século XVIII, havia certas questões lógicas relativas à terceira operação do intelecto, que eram repetidas estereotipadas, mesmo quando as soluções são diversas ou contrárias. Dois deles são escolhidos por Suarez: se a verdade das premissas torna necessário concordar com a conclusão e se a fé, a ciência e a opinião sobre o mesmo podem coexistir em um intelecto ao mesmo tempo. Esses tópicos têm, como é claro, conotações e implicações metafísicas e teológicas que poderiam ser assumidas pelo professor nos cursos seguintes.

Palavras-chave: lógica escolar - lógica colonial americana - teoria silogística - fé, ciência e opinião - Anastasio Mariano Suárez.

Abstract. The *Disputatio III* of the *Cursus Philosophicus - Logica* (1793) by Anastasio Mariano Suárez is critically edited, according to the only preserved manuscript, existing in the Library of the Convent of Santo Domingo in Buenos Aires. In the second half of the eighteenth century there were certain logical questions concerning the third operation of the intellect, which is repeated stereotyped, even when the solutions are diverse or contrary. Two of them are chosen by Suarez: if the truth of the premises makes necessary the assent to the conclusion, and if faith, science and opinion about it coexist in an intellect at the same time. These topics have, as is clear, connotations and metaphysical and theological implications that could be taken up by the professor in the following courses.

Keywords: scholastic logic - american colonial logic - syllogistic theory - faith, science and opinion - Anastasio Mariano Suárez

RESEÑAS

ACTAS I COLOQUIO LATINOAMERICANO -INTERCONGRESOS- DE FILOSOFÍA MEDIEVAL “Temas y problemas actuales de investigación en Filosofía Medieval y Colonial Americana”, Buenos Aires, Ed. RLFM, 2018, publicación electrónica, www.mediaevaliaamericana.org.

En la presentación de estas Actas se menciona la actividad más reciente de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval en lo que hace a congresos celebrados en distintos países de la región y se informa acerca de la decisión tomada durante el Congreso celebrado en Chile en 2017 relacionada con la incorporación a partir de ese momento de intercongresos que tendrían lugar en los años intermedios entre la celebración de los congresos bianuales. La decisión tuvo que ver con el deseo de amplificar y diversificar la participación de los estudiosos en el área de la filosofía medieval y colonial en toda Latinoamérica. Fue precisamente esa decisión la que abrió la posibilidad de celebrar el primer intercongreso de la Red en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Asunción durante setiembre de 2018, cuyas Actas, ya publicadas, estamos presentando hoy. Cabe aclarar que estas Actas no contienen la totalidad de los trabajos expuestos, sino sólo aquellos cuya versión escrita llegó a ser entregada y evaluada positivamente dentro de los plazos previstos.

Siguiendo el orden en que los distintos escritos aparecen publicados, el primero de ellos pertenece a **Susana Violante** y se titula “Sentirse Otloh en el esfuerzo por cambiar un concepto historiográfico”. En su exposición, la autora, docente de la Universidad Nacional de Mar del Plata, denuncia una serie de prejuicios y de preconcepciones muy arraigados que obstaculizan la comprensión y la enseñanza de la Filosofía Medieval. Entre esas ideas que empañan la genuina comprensión de la filosofía producida en aquel período menciona, por ejemplo, el remanido recurso a la presunta oscuridad de la Edad Media y, desde luego, la muy cuestionable y peyorativa designación de aquella época como “media” entre otras dos etapas del pensamiento que parecerían considerarse mucho más valiosas. Violante también cuestiona el permanente tratamiento de un número acotado de temas y autores que se consideran de primera línea y la consiguiente desatención de otros apenas conocidos como, por ejemplo, Otloh de san Emerano, a quien la expositora dedicó varios trabajos. Asimismo, se omite la pluralidad de culturas, religiones, lenguas, saberes que habitan esos tiempos. Violante propone, por tanto, hacer un intento deliberado por despejar éste y otros preconcepciones que habrían afectado la obtención de una más rica y abarcativa concepción de aquel período.

La siguiente ponencia pertenece a **Lucas Miguel Jorge Diel**, de la Universidad Nacional del Nordeste, y su título es “Reflexiones en torno a la disputa sobre la posibilidad de una filosofía cristiana en el marco del antiguo problema fe y razón”. El propósito de esta exposición, nos dice su autor, es mostrar los supuestos subyacentes del problema clásico sobre la posibilidad de una filosofía cristiana, que tienen que ver con una concepción de la filosofía en extremo racionalista, que establece límites muy rigurosos al pensamiento racional y que desconsidera tanto las potencialidades como la necesidad de la creencia (*fiducia*) como fundamento inmanente del filosofar. Realiza así un brevísimo recorrido sobre las principales posiciones respecto de esta cuestión que se dieron durante los primeros siglos del cristianismo para luego retomar las discusiones sobre la misma que tuvieron lugar a partir del siglo XIX y, particularmente, en el siglo XX. Para ello, se centra en tres diferentes posturas: la de Bréhier, la de Gilson y la de van Steenberghe. Finalmente, concluye el autor que el cristianismo ha contribuido a expandir los límites impuestos al pensar por el racionalismo.

A continuación, se lee una segunda contribución de **Susana Violante** titulada “La herejía como necesidad para la conformación de la ortodoxia histórica”. Allí repasa distintos tipos de herejía que aparecieron dentro del horizonte cristiano y los respectivos modos en que fueron combatidos desde lo que se consideraba la ortodoxia. En tal sentido, la autora destaca el valor de la herejía como modo de evidenciar y mantener las diferencias especulativas consideradas como un elemento positivo y enriquecedor en la historia del pensar.

La siguiente exposición pertenece a **Estefanía Sottocorno**, de la Universidad de Buenos Aires y la Universidad de Tres de Febrero. Se titula “La influencia de Agustín en los intelectuales de la corte de Teodorico” y reseña, con profusión de detalles, el estado de la cuestión agustiniana referente a la necesidad de la gracia para la salvación, tal como resultó defendida de los ataques semipelagianos durante el siglo VI en el marco del reinado ostrogodo. La autora describe las posiciones asumidas por pensadores tales como Cesareo, Ennodio, Boecio y Casiodoro mostrando la creciente defensa de las tesis agustinianas.

A continuación, encontramos la exposición de **Enrique Corti**, investigador del CONICET y profesor en la Universidad Nacional de San Martín, titulada “Abordaje filosófico de textos medievales”. Allí nos dice que leer textos medievales ha implicado distintos tipos de práctica: sistemática (centrada en el autor, los temas y los sistemas doctrinales), histórico-crítica (referida al autor y su contexto histórico),

lingüística y estructural (sobre los textos, términos lingüísticos y temas) y hermenéutico-estructural (fundada en la lectura). Al respecto, el autor detalla cómo ha aplicado esta última modalidad de abordaje a la obra de Anselmo de Canterbury y, en particular, a tres hitos textuales anselmianos que configuran un proceso en desarrollo: *Monologion* - *Cur deus homo* - *De concordia*.

Sigue a este trabajo el de **Natalia Jakubecki**, investigadora del CONICET y docente en la UBA, cuyo título es “El pecado del Diablo según Gilberto Crispino”. De este autor que vivió entre la segunda mitad del siglo XI y comienzos del XII, la autora comenta su obra *De angelo perduto*, donde se intenta comprender por sus causas la caída del Diablo.

A continuación, el profesor de la UNSTA **Rafael Cúnsulo** en su exposición sobre “Orden, memoria e historia en Hugo de San Víctor” comenta el modo en que este autor considera aconsejable abordar el estudio de las ciencias y, sobre todo, de las Sagradas Escrituras. El orden y la memoria ayudan a las técnicas de lecturas que Hugo de San Víctor propone en sus obras.

Seguidamente, encontramos la exposición de **Claudio Pedrosa Nunes**, de la Universidade Federal de Campina Grande, titulada “A jurisdição judicial na doutrina de Tomás de Aquino”, texto en el que el autor comenta las consideraciones de Tomás de Aquino en torno a la jurisdicción judicial, que pueden hallarse sobre todo en una serie de cuestiones de la *Suma Teológica*. El trasfondo de estas consideraciones se funda en la convicción de que la actividad del juez se funda en la efectivización de la justicia y que ésta, a su vez, presupone juzgamientos justos y dirigidos a la construcción del bien común.

Por su parte, **Beatriz Reyes Oribe** e **Ignacio Avellaneda Cabanillas**, respectivamente docente y alumno provenientes de la UNSTA, presentan la traducción de algunos pasos de la *Summa Fratris Alexandri* junto con una introducción al tema. Se trata de “*De vi rationali motiva in genere*”, donde se trata justamente sobre la voluntad electiva y la natural entre las potencias que mueven, y de un fragmento del capítulo “*Utrum angeli habeant potestatem super intellectivam animae*”, donde se distingue la voluntad libre del apetito natural.

Luego, **Roberto José Merizalde Escallón** en su “Eutrapelia: la seriedad de la broma según la visión de Tomás de Aquino” expone el modo en que el Aquinate aborda el tema de la broma, la necesidad de la risa y del juego en la diversión del

hombre para proveer al alma de descanso y no someterla a un esfuerzo continuo que la dañaría. Muestra, así, que según Tomás el aspecto lúdico en la acción humana es una necesidad no suprimible pero que debe ser desarrollada rectamente alcanzando así el grado de virtud, aquella que se puede designar con el término *eutrapelia*.

Por su parte, **Fernanda Ocampo** presenta una exposición sobre “Intelecto, facultades sensibles y relación al objeto en Dietrich von Freiberg” donde señala que según el dominico alemán existe una manifiesta superioridad del intelecto humano sobre los sentidos y la imaginación por cuanto, a diferencia de éstas, que deben presuponer su objeto, el intelecto tiene el modo y la razón de causa respecto de su objeto en cuanto posee el poder de otorgar a las cosas de la realidad natural su *esse quidditativum*.

Sigue a esta exposición la de **Silvana Filippi**, investigadora del CONICET y profesora en la UNR. Su título es: “El tratamiento metafísico de Dios desde Tomás de Aquino a Francisco Suárez. Génesis y efectos del pasaje epistémico de la metafísica a la ontología”. Allí se analiza el proceso de transformación que condujo desde la noción de Dios formulada tras la introducción de la metafísica aristotélica en el siglo XIII latino, hasta llegar a la fijación tardo medieval de una *metaphysica specialis* que haría de Dios “objeto” y parte especial de una ontología general, esto es, subsumido a ella y sometido a sus reglas. Esta transformación en el tratamiento filosófico de Dios resulta particularmente ilustrativa a fin de evidenciar el viraje que en aquel momento tuvo lugar en el pensar occidental, giro que anuncia la reducción moderna del ser al pensar y determinó el carácter de la filosofía y la ciencia subsiguientes.

Ismael Omar Pavetti Ruiz Diaz, de la Universidad Nacional de Asunción, expuso a su vez sobre “La noción de naturaleza en la estética medieval y renacentista” señalando algunos cambios que se habrían producido al respecto en esa transición epocal.

Finalmente, cierra esta variada selección de trabajos, el de **Celina Lértora Mendoza**, coordinadora general de la RLFM, titulado “Filosofía Medieval y Filosofía Colonial Americana: continuidad y novedad”. Allí sostiene que la escolástica es el punto de continuidad entre el medioevo y la modernidad y el que conecta con la filosofía colonial americana, la cual durante casi tres siglos fue predominantemente académica y orientada en las formas docentes propias de los centros europeos. Por esta razón, hoy día los medievalistas consideran también la

escolástica americana como objeto propio de su estudio aunque dentro de esta continuidad pueden observarse novedades y características más específicas del cultivo filosófico en América Colonial Hispana, lo que permite fundamentar la categoría historiográfica Filosofía colonial, entendida como *Scholastica Colonialis* o *Americana*, a favor de lo cual la autora presenta una serie de argumentos.

Con esta última exposición se cierran las Actas cuyo multiforme contenido hemos tratado de sintetizar en esta breve recensión.

Silvana Filippi

JUAN DUNS ESCOTO, *Voluntad y virtudes morales*, trad., estudio preliminar y notas de sus comentarios a *Sentencias* III.33 de Emiliano J. Cuccia, Buenos Aires, Ediciones Winograd, 2019, 200 pp. ISBN: 978-987-4472-01-4.

A pesar de haber partido de esta vida a la temprana edad de 42 años, Juan Duns Escoto –es sabido– ha dejado a la humanidad un imponente legado. Si es extenso en lo cuantitativo, es porque es minucioso en lo cualitativo. No en vano, pues, el Maestro Franciscano se ha ganado el título de *Doctor Subtilis*. La vastedad, por una parte, y la compleja transmisión textual de su obra, por otra, han redundado en la ausencia de una traducción castellana no digo de su *Opera Omnia* –lo cual sin dudas sería mucho pedir– sino incluso de buena parte de ella. En otras palabras, el contraste entre lo mucho que ha escrito Duns Escoto y lo poco que se ha volcado a nuestra lengua es tal, que la publicación del libro objeto de esta reseña no puede ser más que una estupenda noticia para la comunidad de medievalistas.

A modo de tratado independiente, bajo el título “Voluntad y virtudes morales”, la selección traducida y anotada por Emiliano J. Cuccia reúne los comentarios a las *Sentencias* III.3 –“si acaso las virtudes morales están (positivamente) en la voluntad como en su sujeto”– que hiciera el célebre teólogo inglés, es decir, dos *quaestiones* en total, una correspondiente a la *Ordinatio* y otra a la *Lectura*. Como es habitual en esta colección de Ediciones Winograd, la traducción está confrontada a la fuente latina y precedida por un Estudio Preliminar.

En este caso, dicho Estudio resulta loable por varios motivos. En primer lugar, por la erudición y claridad expositiva del autor, cualidades que no siempre se encuentran reunidas bajo una misma pluma. En segundo lugar, porque afortunadamente Cuccia no se ha mimetizado con el estilo de escritura del autor que investiga, por lo que el Estudio Preliminar tiene una extensión óptima: ni tan breve que no pase de ser mera excusa editorial, ni tan largo que resulte más tedioso que instructivo. En tercer lugar, porque ofrece con generosidad las claves teóricas necesarias para introducir los lectores al pensamiento moral escotista en general y no solo a esta selección en particular. Si bien está dividido en cuatro apartados, también se lo podría dividir en dos grandes momentos según la dificultad del desarrollo y, acorde a ella, el grupo de lectores modelo.

El primer momento, entonces, está más bien dirigido a un público que hace sus primeros acercamientos al autor y a la época. Lo componen el apartado 1. “Biografía de Juan Duns Escoto” y el 2. “Filosofía y Teología hacia finales del siglo XIII: el

caso de la ‘voluntad libre’”. Como podrá adivinarse por los mismos títulos, en ellos Cuccia presenta la vida y obra del Maestro, contextualizando esta última a partir de la problemática específicamente relacionada con la fuente cuya traducción precede. Con desenvoltura, el autor expone las doctrinas teológico-filosóficas y la serie de eventos que explican por qué la visión del franciscano resulta “un punto de inflexión decisivo en la historia de la ética occidental” (p. 45): el averroísmo latino, el problema de la unicidad del intelecto agente, la condena de 1277 por Esteban Tempier y las contrastantes posturas intelectualistas-voluntaristas representadas por Tomás de Aquino y Bonaventura de Bagnoregio.

El segundo momento está conformado por los dos apartados restantes: 3. “La voluntad libre como centro de la vida moral en Juan Duns Escoto”, y 4. “Consecuencias de la doctrina escotista sobre el sujeto de las virtudes morales”. Ambos suponen un lector no necesariamente medievalista pero sí familiarizado con cierto vocabulario técnico propio de la escolástica. En esta segunda instancia del Estudio Preliminar, Cuccia entra de lleno en la teoría moral del franciscano, y explica por qué “el gozne sobre el cual gira todo su razonamiento lo constituye claramente su consideración de la voluntad como única potencia racional humana” (p. 23) valiéndose tanto de la reconstrucción de argumentos como de una hábil selección de citas directas. En el apartado 4, además, el autor incluye puntos de vista divergentes entre los expertos contemporáneos –Mary Elizabeth Ingham, María Cruz González Ayesta y Allan Wolter– con los cuales él mismo discute.

La traducción, por su parte, está hecha a partir de los volúmenes 21 (para la *Lectura*) y 10 (para la *Ordinatio*) de la *Opera Omnia* editada por B. Hechich et al., en sus ediciones de 2003 y 2007 respectivamente. Se trata de una traducción fresca y de índole académica, en la que cada reposición, así como los títulos introducidos por los editores, se encuentran cuidadosamente señalados entre corchetes []. También es digno de mención –y de agradecimiento– el que se haya mantenido la numeración de párrafos de la edición crítica y numerado las líneas, facilitando así la ubicación de pasajes y su correspondiente citación. En cuanto a la notación de la fuente, es concisa y oportuna.

En síntesis, con esta publicación Ediciones Winograd ha sumado un título por demás atractivo a su ya imprescindible colección de fuentes antiguas, medievales y renacentistas.

Natalia Jakubecki

ENRIQUE CORTI, *Estar en la verdad. Anselmo de Canterbury sobre la libertad, la justicia y el mal*, Jorge Baudino Ediciones, 2018, 271 páginas.

Entre 1080 y 1085, Anselmo de Canterbury redactó tres tratados, todos bajo la forma de un diálogo entre un maestro y su discípulo. En el prefacio del primero, titulado *De veritate (Sobre la verdad)*, presentaba a la obra en conjunto con otras dos, *De libertate arbitrii (Sobre la libertad de albedrío)* y *De casu diaboli (Sobre la caída del diablo)* y los describía como “tres tratados pertinentes al estudio de las sagradas escrituras” (p. 31). Los tres, en efecto, comienzan con sendas citas escriturarias a partir de las cuales se sigue una investigación racional de problemas teológico-filosóficos. La relación estructural entre las tres obras fue analizada por el especialista argentino Eduardo Briancesco en su estudio *Un triptyque sur la liberté. La doctrine morale de saint Anselme*, publicada en 1982 por la editorial Desclée de Brouwer (Bilbao). Partiendo de una lectura atenta de cada diálogo, Briancesco mostraba la articulación sucesiva de los grandes temas morales planteados por Anselmo: la naturaleza y la libertad, la libertad y la moralidad, la justicia y la beatitud. El análisis de cada tratado concluía con la exposición de la articulación dialéctica existente entre una serie de categorías utilizadas por Anselmo y en la conclusión final se ponía en evidencia los paralelismos entre las obras, mostrando en su conjunto el proyecto ético del autor.

Hasta ahora, las traducciones al castellano de estos tres diálogos no han aprovechado las investigaciones de Briancesco. La edición de las *Obras completas de san Anselmo* fue publicada por la Biblioteca de Autores Cristianos en 1952-1953; vale decir que antecede al mencionado estudio de su unidad estructural. Más recientemente, el Grupo de traducción de latín de la Universidad de los Andes, Bogotá, ha publicado, bajo la dirección de Felipe Castañeda, ediciones bilingües de los tres diálogos bajo los títulos de *Tratado sobre la caída del demonio* (Ediciones Uniandes, 2005), *Tratado sobre la libertad del albedrío* (Ediciones Uniandes, 2007), *Tratado sobre la verdad* (2018). Si bien se trata de un aporte valioso, con detalladas introducciones y abundantes notas complementarias, ya la fecha de publicación de cada tratado pone en evidencia que el objetivo primario del proyecto en su conjunto no es la unidad estructural y temática de los tres diálogos de Anselmo. Más bien, cada uno de ellos es tratado en relación al desarrollo de su respectivo problema (la verdad, la libertad, la caída del diablo) durante la Edad Media.

En *Estar en la verdad. Anselmo de Canterbury sobre la libertad, la justicia y el mal* (Jorge Baudino Ediciones, 2018), el reconocido especialista Enrique Corti

recoge el guante lanzado hace cuarenta años por Briancesco y no solo renueva la propuesta de encontrar una unidad categorial y estructural en los tres diálogos anselmianos sino que enmarca esta nueva propuesta en un proyecto ambicioso y bienvenido: el de publicar una traducción de la obra completa de Anselmo que de cuenta de la unidad de dicha obra. Este nuevo proyecto de traducción y análisis no podría haber surgido de mejores manos.

Enrique Corti se inició en la investigación con Eduardo Briancesco a principios de los años ochenta, introduciéndose así en el método hermenéutico-estructural, que se centra en la obra del filósofo estudiado tomándola en su integridad, y no solo considerando de forma aislada alguno de sus textos. De este modo, se privilegia la elección que el autor hace de ciertos términos o temas, entendiéndolos como herramientas por medio de las cuales inscribe su abordaje a los problemas que lo ocupan. Desde esta perspectiva, Corti comenzó en 1984 con el estudio de *Monologion*, la primera obra de Anselmo, investigación que dio como fruto una cuantiosa producción científica. A la primera publicación, que fue “El camino del nombre” (*Patristica et Mediaevalia*, 1989), le siguió una larga lista de artículos sobre la estructura y las categorías propias de *Monologion*, a la cual se sumaron, ya a fines de los años ochenta y comienzos de los noventa, varios estudios sobre *Cur Deus Homo* y su relación con aquel primer tratado. A mediados de la mencionada década, Corti amplió su investigación hermenéutico-estructural de la obra de Anselmo, incluyendo *De grammatico* y *Proslogion*. Entre otras, son testimonio de este período las publicaciones “Categorías lingüísticas y ontológicas en *De Grammatico* de Anselmo de Canterbury” (*Patristica Mediaevalia*, 1994) y “La prueba anselmiana y el argumento ontológico, (*Cuadernos del Sur*, 1994). A fines de los años noventa, Corti comenzó a centrar su atención en la categoría “*nihil*”, que ha sido el hilo conductor de su trabajo durante los últimos veinte años. Tres libros decisivos son el resultado de esta nueva etapa: *El lenguaje y los límites en Anselmo de Canterbury. Los fundamentos de su pensar especulativo* (Unsam Edita, 2010), *Oír, entender, argumentar. Lectura de Proslogion y De Grammatico de Anselmo de Canterbury* (Miño y Dávila, 2016) y *Estar en la verdad*, es decir, el título que es objeto de esta reseña.

Estar en la verdad comienza con una presentación general, en la que se introducen los elementos que configuran un conjunto al que Corti describe como “trilogía moral” (p. 7). En primer lugar, un escenario formado por un entramado de categorías agustinianas (*signum, res, uti y frui*), las cuales adquieren un nuevo sentido en la apropiación creativa que Anselmo hace de ellas, agregándoles una

nueva categoría, la de *causa*, que aparece vinculada a la potencia volitiva de Dios, del ángel y del ser humano. En segundo lugar, se presentan los agonistas y en tercero, la trama. Pero ya los personajes nos adelantan el argumento. “El pecado primigenio en el orden de las criaturas racionales es el angélico” (Corti, 2019:8). La caída del ángel, en efecto, plantea de forma desnuda el problema del origen del mal. Si el ángel era un ente que todo lo que tenía lo había recibido de Dios; si ningún agente malicioso lo tentó (como fue, en cambio, el caso de Adán y Eva), ¿cómo se entiende que haya pecado? Al plantear el problema de la causa -la causa del mal es que el ángel ha querido ser causa de sí mismo- *De casu diaboli*, el último tratado de la serie, pone a la voluntad en articulación con la libertad del albedrío (tema del segundo tratado) y con la verdad y la justicia (temas del primero).

Así como *Oír, entender y argumentar* incluía las traducciones de *Proslogion* y *De grammatico* (esta última, de autoría de Antonio Tursi), la presentación general de *Estar en la verdad* es seguida por una versión castellana de los tres diálogos, enfrentada al texto en legua original. Cada traducción es precedida por una breve introducción, en la que además de exponerse los temas del diálogo prologado se lo analiza a partir de determinadas categorías y se lo pone en relación con otras obras de Anselmo. En el caso de *De veritate*, la relación con *Monologion* es establecida por el mismo autor, ya que la reflexión en torno a la eternidad de la verdad que se desarrolla al comienzo del diálogo refiere a aquel primer tratado. A partir de la identificación entre la verdad eterna y la naturaleza sobreeminente que es Dios, se suceden en *De veritate* los sentidos en que se dice que algo es verdad. Corti ubica las categorías de *res* y de *signum* en el ámbito de la *veritas signata* y las de *causa* y *iustitia* en el de la *veritas significans*. El protagonismo de la noción de *causa* reaparece en la introducción a *De libertate arbitrii*, donde Corti examina los mecanismos lógicos por medio de los cuales Anselmo establece que la libertad es la “potencia de cuidar la rectitud por la rectitud misma” (Corti, 2019:90) y analiza la relación que existe entre libertad, el libre albedrío y el pecado. Siguiendo de cerca el texto anselmiano, la introducción concluye con un examen de las situaciones históricas o temporales en las que las criaturas racionales se encuentran con relación a su propia potencia de cuidar la rectitud: un tiempo anterior al pecado, en el cual existe la posibilidad de pecar; un tiempo en el que se peca; y un tiempo posterior al pecado, en el cual surge “la imposibilidad de no poder ya no pecar” (Corti, 2019:103). Finalmente, el estudio que precede a *De casu diaboli* se articula en torno de la noción de *nihil*, que atraviesa todo el tratado desde el primer capítulo, donde se establece que la criatura nada tiene que no le haya dado Dios. Las complejas argumentaciones metafísicas y morales que constituyen el diálogo parten justamente

de este *debitum creaturae* originario y hasta tal punto la categoría *nihil* es la llave de bóveda del tratado que su dimensión lingüística es analizada por el propio Anselmo en el capítulo XI (211-217).

Estar en la verdad es un sólido ejercicio filosófico. Aunque los contenidos son complejos y de difícil lectura para quien no esté familiarizado con la trilogía moral que presenta, expresan una visión global de la filosofía de Anselmo y ofrecen, por lo tanto, una serie de parámetros a partir de los cuales se puede intentar abordar estos diálogos por lo general poco transitados. Las traducciones de los textos están integradas a la comprensión hermenéutico-estructural que Corti tiene de la obra de Anselmo, conformando una totalidad que de un lado es un aporte original a los estudios anselmianos de los especialistas y del otro una guía a quien se quiera introducir en el pensamiento de este filósofo del siglo XI.

Paula Pico Estrada

DOCUMENTOS

Associação Brasileira de Estudos Patrísticos –ABEPatri
VII Encontro Nacional de Estudos Patrísticos
Porto Alegre 16-18 de Septiembre del 2019

Resumos

* João Lupi (Universidade Federal de Santa Catarina/ ABEPatri)

Tendências gnósticas na Nova Era

Consideramos a Nova Era como um aspecto peculiar da mentalidade religiosa contemporânea, que, sem ser uma religião, influenciou em muitas religiões. Entre as tendências de caráter gnóstico mais destacadas da Nova Era podem ser incluídas: na doutrina da salvação espiritual individual a substituição da redenção e do sacrifício pela iluminação e o conhecimento; conseqüentemente a eliminação da ideia de pecado e a aceitação do mal como um erro; a concepção de Deus como imanente ao ser humano (a centelha divina); e uma mitologia complexa que povoa o universo com inúmeros seres espirituais (ou imateriais).

* Vanessa Delazeri Mocelin (Universidade Federal de Santa Catarina, PPG Filosofia)

Gnosticismo tecnológico: o mito da informação como propulsor da transcendência

O trabalho visa discutir a definição de “gnosticismo tecnológico” apresentado por autores como Erick Davis, David Noble, Hermínio Martins e Paula Sibília, de modo a elucidar as principais teses que envolvem este conceito, bem como a sua implicação no desenvolvimento de novas tecnologias e das ideias de trans-humanismo e do pós-humanismo. Considera-se aqui o “gnosticismo tecnológico” como a junção entre as realizações tecnológicas, possibilitadas pelas tecnologias de informação, e o ideal gnóstico e mitificado de transcendência humana. Deste modo, o “gnosticismo tecnológico” caracteriza a tecnologia como meio de mitificação, pois retoma os ideais de transcendência antigos, apresentados e vivenciados através dos mitos e das religiões, e os mantém vivos no mundo atual através da aplicação de novas tecnologias, onde tudo é transformado em informação e pode ser comunicado ou manipulado.

* Érico Hammes (PUCRS)

Neognosticismo nos escritos e pronunciamentos do Papa Francisco

Alguns textos do Papa denunciam os erros daqueles que defendem um cristianismo que abandona a concretude da carne de Cristo. Esse tipo de neognosticismo se fecha em si mesmo e se considera puro, cátaro. É uma doutrina

de Deus sem Cristo, de Cristo sem corpo, e de Igreja sem povo; são só abstrações que são discutidas em elucubrações sem contato com a realidade material. Assim a pureza angelical torna-se diabólica.

* Noeli Rossatto (Universidade Federal de Santa Maria, RS, PPG Filosofia)

Gnosticismo político medieval: Joaquim de Fiore por Voegelin

A palestra tratou o gnosticismo a partir da história de Joaquim de Fiore, interpretada na sua vertente política por E. Voegelin, que se baseia especialmente na apropriação das ideias joaquimitas pelos espirituais franciscanos. Avaliou-se a tese voegeliana de que o gnosticismo político moderno teria origem nas ideias de Joaquim de Fiore, sobretudo com o que ele chamou de imanentismo histórico, que não apenas substituiu a visão transcendente da história de corte agostiniano senão que teria influenciado diretamente as mais diversas heresias tardo medievais. Daí, segundo Voegelin, viriam os quatro símbolos que serviram e ainda servem para a auto-compreensão da política, a saber: os três estados, o Novo guia (novus dux), o Precursor (ou Profeta gnóstico) e a Irmandade dos espíritos livres (ou comunidade espiritual da nova era). Três são as conclusões principais. Primeiro que Voegelin se baseia mais na historiografia joaquimita modernista de início do século XX, que por diferentes vias encontra um Joaquim herético, protestante e revolucionário, e menos na obra de Joaquim de Fiore e dos joaquimitas. Segundo que a oposição entre transcendente e imanente tem origem moderna, ainda que certamente encontre suas raízes na escolástica medieval, mas que não se aplica coerentemente na compreensão unilateral da oposição entre as filosofias da história agostiniana e joaquimita. Terceiro, que os símbolos joaquimitas, tirados de seu contexto de origem e de enunciação, estão tomados apenas em seus aspectos que reforçam a tese de que o abade de Fiore é, sem sombra de dúvida, heterodoxo, antieclesiástico e revolucionário.

* Marcos A. F. Nobre (Universidade Católica de Quixadá, CE e ABEPatri)

Gnosticismo e sua complexidade I

Iniciados no século XIX, os estudos sobre o gnosticismo debruçaram-se inicialmente sobre a sua origem e natureza independentemente da síntese patrística realizada pelos primeiros heresiólogos. A descoberta de novas fontes no início do século XX, porém não tão antigas quanto seria necessário, inspirou a reconstrução deste importante fenômeno no âmbito da Escola da História das Religiões com êxito voltado para concepção de um gnosticismo para –ou até mesmo pré-cristão. A descoberta de uma biblioteca com vários escritos gnósticos diretos, preservados em língua copta, em Nag Hammadi, no algo Egito, em 1945, alentou a pesquisa, mas

apresentou graves dificuldades de acesso devido ao atraso nas edições críticas. Um importante congresso em Messina na Sicília, em 1966, marcou a distinção entre conceitos gerais relacionados à “Gnose” e um verdadeiro “Gnosticismo” com características específicas delimitadas. Desde os anos 1990 os estudos vêm sofrendo importantes alterações de curso, inclusive a reavaliação do valor das informações dos heresiólogos antigos, diante da difícil tarefa de contextualização das obras diretas de Nag Hammadi. A importância destes estudos para a investigação sobre o cristianismo antigo é enorme, não só por representar uma parcela do cristianismo antigo, mas pela polêmica e diálogo do fenômeno com os padres da igreja.

- Patricia Ciner (Universidade Católica de Cuyo/ Universidade Nacional de San Juan, Argentina/ IAPS/AIEP)

¿Como leer la polémica entre Heracleón y Orígenes en el siglo XXI?: Un debate abierto en los Estudios Patrísticos.

Sin temor a equivocarnos podemos afirmar que el *Evangelio de Juan*, escrito ahace casi 2000 años, continua presentando increíbles desafíos em los estudios patrísticos contemporáneos. Esto se debe a que, en este texto, se evidencia una realidad insoslayable del cristianismo de los primeros siglos: la existencia de una diversidad de corrientes acerca de la identidad de Jesús. Asi también lo entendieron autores de la talla del teólogo protestante A. Harnack, para quien este evangelio era uno de los mayores enigmas de la primitiva historia del cristianismo, o también C. Dodd, quien afirmó que “si consiguiéramos entender a Juan, habríamos comprendido qué era realmente el primitivo cristianismo”. Es posible añadir además que, es en este evangelio, donde se puede encontrar la historia posterior de todos los conflictos teológicos y metafísicos de Occidente con respecto a la identidad de Jesús y a su verdadera obra espiritual. Esta afirmación cobra sentido cuando se recuerda que fue el valentiniano Heracleón, quien realizó la primera exégesis de este Evangelio y luego fue Orígenes quien escribió el segundo gran comentario, citando allí los fragmentos que se conocen del maestro gnóstico. Esto evidentemente fue posible debido a que el texto mismo del *Evangelio de Juan* permitia las dos exégesis. También muestra que estas diferentes corrientes son absolutamente válidas desde el punto de vista de la investigación y que en el caso particular del análisis que hemos realizado, las respectivas exégesis que ambos autores realizaron de este texto, son coherentes y legítimas científicamente y nos obligan a comprenderlas y valorarlas en toda su complejidad. Justamente la pregunta que ha guiado nuestro trabajo ha sido la siguiente: ¿por qué el texto del *Evangelio de Juan* hizo posible dos exégesis tan diferentes? Nuestra metodología de trabajo siguió um rumbo, que creemos, no ha sido demasiado transitado: mostrar a

partir del texto griego del *Clo*, como las dos exégesis son absolutamente coherentes. Sabemos que esta metodología cuenta con problemas importantes. La primera y más evidente es la escasa cantidad de fragmentos de Heracleón, comparados con las extensas explicaciones de Orígenes. Sin embargo, pensamos que esta empresa es posible, debido a que el alejandrino posee una cualidad que lo ha distinguido siempre entre los grandes teólogos: nos referimos a su inmensa honestidad intelectual. Esto nos ha permitido distinguir con meridiana claridade, caules eran los supuestos teológicos y también las variantes en los manuscritos en los que apoyaban su exégesis, tanto Heracleón, como Orígenes.

* Marcos A. F. Nobre

A complexidade do gnosticismo 2

A descoberta de vários textos aparentados com o Valentinianismo em Nag Hammadi reacende o interesse por este fenômeno indiscutivelmente relacionado ao cristianismo antigo e amplamente documentado pelos heresiólogos antigos. Os estudos sobre Nag Hammadi se debruçaram sobre uma categoria bem menos informada pelos antigos, a saber, o setianismo, que apresenta certa variedade e dificuldade de coesão nos textos, mas também influenciou nos estudos sobre o Valentinianismo, por exemplo, ao considerar este último um desenvolvimento do primeiro em termos de aproximação à doutrina da grande Igreja. Novos estudos procuram revisitar o Valentinianismo dificilmente pensável sem as categorias cristãs, a partir da releitura do material de Nag Hammadi em conexão com os dados já conhecidos dos heresiólogos antigos. O sistema valentiniano apresenta antropologia e cristologia particulares que influenciaram até mesmo no êxito do trabalho dos primeiros teólogos cristãos, seja na assunção de determinados elementos, seja na construção de novos em polêmica direta com os valentinos. A escola gnóstica antiga produziu os primeiros exegetas do Novo Testamento, com contribuições importantes como o Comentário de Heraclião ao Evangelho de João. Os problemas suscitados pela investigação gnóstica valentiniana certamente alimentaram a produção teológica do segundo e do terceiro séculos da patrística.

* Marcos A.F. Nobre

Recepção da fórmula Resurrectio Carnis em ambiente gnóstico na virada do III século

A “redescoberta” do significado da ressurreição na primeira metade do século XX direciona estudos e atrai a atenção para as origens quando se encontra com a ampliação dos estudos da patrística fortalecidos desde o século XIX. Partindo de uma compreensão judaica os cristãos avançam para a compreensão da ressurreição

como uma transformação do corpo a quando da vinda final de Cristo, das discussões do III século, que viu como protagonistas Orígenes e Metódio. A descoberta do Tratado sobre a Ressurreição, ou Carta a Reginos, e do Evangelho de Felipe na chamada biblioteca de Nag Hammadi, revela o interesse dos gnósticos pelo tema. No entanto, para eles, a morte de Cristo é aparente e sua ressurreição não é o retorno a um corpo vivo, mas uma forma de iluminação gnóstica. Estes escritos denotam a recepção em ambiente gnóstico da fórmula “Resurrectio carnis”, compreendida por muitos estudiosos com a antecipação na noção de espiritualização do corpo operada depois no III século. Contudo, estes textos podem ser lidos em termos de aceitação meramente formal da ressurreição da carne, em sentido plenamente gnóstico de ressurreição já realizada e de abandono do corpo. O diálogo destes textos com outros textos sobre a ressurreição denota uma controvérsia a respeito da ressurreição dos mortos acontecida entre o final do II e o início do III século que teve como resultado a imposição definitiva da fórmula “Resurrectio carnis”.

* Edinei da Rosa Cândido (Faculdade Católica de Santa Catarina/ ABEPATri)
Tornar-se homem: a mulher entre metáfora e proposta gnóstica

Ancorado no IV século, considerado como uma referência na questão da mulher, assim como em vários temas de estudo do cristianismo antigo, o expositor fez um caminho retrospectivo rumo ao II e III século, onde, no que tange ao gnosticismo, esse assunto pode ser averiguado com mais resultado. Foram levantados textos dos *Excerpta ex Theodoto* e de *Nag Hammadi*, nessa perspectiva da “virilização” da mulher. Esse material deverá ser aprofundado na continuidade da pesquisa apenas iniciada.

Breve comentario acerca del VII Encuentro Nacional de Estudios Patristicos realizadas em Porto Alegre 16-18 de Septiembre del 2019

En mi calidad de Presidente de la Asociación Internacional de Estudios Patristicos, quisiera agradecer a los organizadores de este VII Encuentro Nacional de Estudios Patristicos, Prof. Dr. João Lupi (corresponsal de Brasil por la AIEP) y Pbro. Dr. Edinei Candido (FACASC – Florianópolis), por la calidad de este evento académico. Esta calidad se ha evidenciado en varios aspectos a destacar:

La originalidad del tema elegido, ya que no sólo se profundizó en el gnosticismo antiguo, sino que también se presentaron conferencias acerca de la proyección de

esta corriente de la Antigüedad tardía, en el medioevo, la modernidad y en la contemporaneidad.

El excelente nivel de las conferencias y ponencias expuestas durante los tres días, en que se desarrolló el VII Encuentro Nacional de Estudios Patrísticos.

La calidez con que fueron recibidos todos los participantes, tanto nacionales como extranjeros. La Escola Superior de Teologia e Espiritualidade Franciscana (ESTEF) puso a disposición de este evento todas sus instalaciones, lo cual permitió contar con un lugar acogedor y muy confortable.

Patricia Ciner

Escriben en este número

Enrique Camilo Corti

Investigador de CONICET, Profesor titular de filosofía medieval en la Universidad Nacional de San Martín (Buenos Aires). Director del proyecto de traducción de textos anselmianos y conexos sobre categorías anselmianas pervivientes hasta el siglo XV.

Claudia D'Amico

Profesora titular regular de Filosofía Medieval de la Universidad Nacional de La Plata. Profesora asociada regular de Historia de la Filosofía Medieval de la Universidad de Buenos Aires. Miembro de la Comisión de doctorado en ambas Universidades. Investigadora CONICET. Su área de especialización es el neoplatonismo medieval con especial atención en el pensamiento de Nicolás de Cusa y sus fuentes. Sobre estos temas ha escrito libros en colaboración, numerosos artículos y capítulos de libros para publicaciones internacionales y nacionales. Ha dictado seminarios de grado y posgrado en su país y en el exterior. Ha dirigido y dirige proyectos de investigación. En 1999 ha fundado junto a J. M. Machetta el Círculo de Estudios Cusanos de Buenos Aires-

Silvana Filippi

Es Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Ha sido becaria del CONICET y del Goethe-Institut en Alemania. Es Investigadora Independiente del CONICET y Profesora Titular ordinaria de “Historia de la Filosofía Medieval y del Renacimiento” en la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario. Ha dictado cursos de postgrado en distintas universidades. Ha escrito más de un centenar de artículos sobre su especialidad, publicados en revistas de filosofía, nacionales y extranjeras. También es autora y editora de varios libros sobre temas de filosofía medieval.

Natalia G. Jakubecki

Es Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, docente en la cátedra de Historia de la Filosofía Medieval en dicha institución, e investigadora asistente del CONICET. Su trabajo se centra en la construcción moral de la otredad

en las obras dialógicas escritas entre 1100-1500. Ha participado en varios proyectos de investigación (PICT, PIP, UBACyT), así como en numerosas reuniones académicas. Ha publicado artículos y capítulos de libro dedicados especialmente a la filosofía práctica de los siglos XI y XII.

Celina Ana Lértora Mendoza

Doctora en Filosofía por las Universidades Católica Argentina y Complutense de Madrid. Doctora en Teología por la Pontificia Universidad Comillas (España). investigadora del CONICET. Se especializa en historia de la filosofía y la ciencia medieval, colonial y latinoamericana, y en epistemología. Ha dictado cursos de grado y posgrado sobre filosofía medieval en el ITF sección argentina, USAL, UCAy seminarios breves y conferencias en universidades del exterior Ha publicado numerosos libros, y artículos de su especialidad, y dirigido proyectos de investigación, becarios y tesis. Es miembro fundador de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval

Paula Pico Estrada

Es doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, profesora adjunta a cargo de la cátedra de Historia de la Filosofía Medieval en la Facultad de Filosofía, Letras y Estudios Orientales de la Universidad del Salvador y profesora adjunta a la cátedra de Filosofía Medieval en la Escuela de Humanidades de la Universidad Nacional de San Martín. Se desempeña además como docente responsable del *Taller de lectura, comentario y traducción de textos de Nicolás de Cusa* de la Escuela de Humanidades de la Universidad Nacional de San Martín. Desde 2007 dirige Ediciones Winograd, especializada en la publicación de textos fuente de la Antigüedad, Edad Media y Renacimiento.

Ruth Ramasco

Es Doctora en Filosofía, Profesora titular de Historia de la Filosofía Medieval en la Universidad Nacional de Tucumán. Autora de numerosas publicaciones de su especialidad. Directora del Departamento de Filosofía-

Megal Sara Zeinal Werba

Es Licenciada en Humanidades por la Universidad de Montevideo, Uruguay. Asistente en Proyecto de Investigación sobre la primera recepción latina del pensamiento árabe en la misma institución. Investigadora del Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile.

Normas para autores

I. Envío

Los trabajos podrán estar escritos en castellano, portugués, italiano, francés o inglés, y serán enviados por correo electrónico, en archivo .doc, a la dirección de la revista: red.lafm@yahoo.com.ar

En caso de que los trabajos tengan gráficos o imágenes, éstos se enviarán en un archivo aparte en alta resolución, preferentemente en formato JPG o PNG.

Junto a los trabajos se enviará un resumen o *abstract* de hasta 10 líneas, y 5 palabras clave en castellano, portugués e inglés. En el resumen se especificarán los objetivos, fuentes, métodos y resultados reales de la investigación. Los trabajos para las secciones de **comentarios** y **reseñas bibliográficas** así como las **noticias** no llevan resumen.

Asimismo, los autores facilitarán en otro archivo un breve *curriculum vitae* con el nombre de la institución donde trabajan y su situación profesional actual, que no exceda los 7 renglones.

II. Presentación

Los artículos que no se ajusten a estas normas no serán considerados para su publicación.

II.1 Artículos

Los artículos, originales e inéditos, tendrán una extensión máxima de 30 hojas (DIN A-4), utilizando tipos Times New Roman 11, a espacio simple, incluyendo las notas en Times New Roman 10, gráficos, cuadros e ilustraciones.

El **título** irá centrado en mayúscula minúscula, negrita. El Nombre completo del autor a la derecha.

Los **subtítulos** en negrita Mayúscula minúscula a la izquierda.

El **cuerpo del texto** irá dejando una línea después del título/subtítulo o epígrafe.

El texto se escribirá **sin sangrías** a la izquierda. No se usarán tabuladores ni automáticos para las enumeraciones. El número de nota debe ponerse **antes** del signo puntuación.

Las **citas** se pondrán “entre comillas”, y las ‘citas dentro de las citas’. No se usarán comillas francesas. Las citas de más de tres renglones deben ir separadas del cuerpo del texto, con una sangría de un cm a la izquierda. En todos los casos, se requiere que la cita sea en el mismo idioma del texto principal y que se incluya en nota a pie el texto en idioma o lengua original.

La *itálica* se usará sólo para las palabras extranjeras, aun cuando pertenezcan al vocabulario técnico filosófico.

Para destacar una palabra o frase se usará **negrita**, procurando no abusar de estos destaques.

Las **rayas** (–) sirven para introducir una aclaración que, según la RAE, “supone un aislamiento mayor con respecto al texto en el que se insertan que los que se escriben entre comas, pero menor que los que se escriben entre paréntesis”, y deben ir **—pegadas—** (sin espacio) a la primera y última palabra de la oración que separan. Los **guiones**, en cambio, (-) se usarán para separar fechas: “1070-1072”; para crear sustantivos compuestos ocasionales: “ciudad-estado”; para vincular palabras que formen un concepto: “ser-para-sí”; para separar el prefijo de su base con el fin de hacer hincapié en el valor semántico de la partícula: “re-presentación”, etc. En otras lenguas, como el portugués por ejemplo, para respetar los casos gramaticales que así lo exigen: “pode-se”, “louvou-os”, “obedecer-lhes”.

II.2 Citas y referencias bibliográficas

Las referencias a obras citadas aparecerán sólo a pie de página y deben numerarse correlativamente. El artículo **no llevará una bibliografía** completa al final ni dentro de una nota a pie de página. En las notas a pie también se incluirán los comentarios o aclaraciones al texto que el autor crea pertinentes y oportunas.

El conjunto de las notas de cada artículo no excederá la quinta parte de la extensión total del artículo.

II.3 Modelo de citaciones

Libro: Nombre completo y Apellido del autor, *Título*, Ciudad, Editorial, año, pp. de la cita. Cuando la autoría del texto referenciado corresponda a más de tres personas, se escribirá el apellido de la primera seguido de “*et al.*”

Ejemplos:

*Juan Rodríguez, *La filosofía medieval*, Buenos Aires, Académica, 2015, p. 2 (o bien pp. 2-3).

*Juan Rodríguez - Paula Pérez- Pedro López *et al.* (dirs.), *La Edad Media occidental*, Buenos Aires, Académica, 2015, p. 2 (o bien pp. 2-3).

Capítulo de libro: Nombre completo y Apellido del autor, “Título de capítulo”, Nombre completo y Apellido del coordinador, director o editor, *Título del libro*, Ciudad, Editorial, año, pp. de la cita

Ejemplo:

* Paula Pérez, “La concepción gnoseológica de Tomás de Aquino”, Juan Rodríguez (ed.), *La filosofía medieval*, Buenos Aires, Académica, 2015, p. 2 (o bien pp. 2-3).

Artículo: Nombre completo y Apellido del autor, “Título del artículo”, Nombre de la Revista, tomo o volumen, número, año, p inicial y p. final **la primera vez**, con indicación de las específicas mencionadas.

Ejemplo:

* Juan Rodríguez, “La filosofía medieval”, *Revista medieval*, 2, 53, 2015, pp. 150-160 (p. 154).

En caso de repetirse alguna cita, se debe indicar: Apellido del autor, ob. cit., pp. En caso de que hubiera más de una obra del mismo autor, la segunda mención sólo debe contener las primeras palabras del título de la obra si éste es largo, seguidas de la o las páginas citadas.

Ejemplos:

* Primera citación:

Juan Rodríguez, “La filosofía medieval”, *Revista medieval*, 2, 53, 2015, pp. 150-160 (p. 154).

* Restantes citaciones de un único artículo del autor:

J. Rodríguez, ob. cit., p. 151.

*Restantes citaciones de un artículo de un autor del que se han citado otras obras:

J. Rodríguez, “La filosofía medieval...”, p. 15.

En caso de que la cita se repita en la nota siguiente, y siempre que se trate de páginas diferentes, sólo indicar “ibíd., pp.”. En caso de que sea la misma página o páginas de la cita anterior, solo indicar “ibíd”.

Cuando la ciudad de edición tuviera traducción al idioma del artículo, se prefiere esta forma. Por ejemplo, “Florencia” (en el caso del castellano) o “Florença” (para el portugués) se prefieren a “Firenze”. Esta traducción no debe trasladarse al nombre de la editorial o de una institución. Así, por ejemplo, “Leuven University Press” **no** debe ser modificado por “Lovaina University Press”.

Las citas de documentos inéditos se harán por el catálogo del repositorio al que pertenecen. Lo mismo para mapas, dibujos, fotos y otros documentos que se ubican por catálogos. En general: *Título del documento*, Nombre del archivo y el lugar de localización (fondo, serie, legajo, expediente, etc.), indicando entre paréntesis la abreviatura del repositorio que se utilizará en las citas siguientes.

III. Otras secciones

Además de artículos, la revista publicará las siguientes categorías de trabajos. Las indicaciones de presentación son las mismas que para los artículos.

- **Traducciones de fuentes:** igual extensión que los artículos. Incluirán una breve introducción, luego el texto en el idioma traducido, y finalmente el texto en lengua original.
- **Varia:** artículos interdisciplinarios o de historia de la cultura medieval: igual extensión que los artículos.
- **Sectio latina:** artículos escritos en latín: máximo 2500 (dos mil quinientas) palabras
- **Noticias:** todas las noticias deben estar directamente vinculadas con algún miembro de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval. La categoría comprende:
 - a) Informes (resúmenes) de tesis de posgrado (doctorado, maestría y especialización) defendidas y aprobadas durante el año de publicación del número correspondiente. Deben llevar esta indicación. Máximo 1500 palabras.
 - b) Eventos académicos latinoamericanos en los que participen al menos tres países, tanto: b.1) Por efectuarse; b.2) crónicas de eventos ya efectuados durante el año de publicación del número correspondiente. La extensión máxima para ambas categorías es de 1500 palabras.
 - c) Informes de nuevas cátedras. Se debe adjuntar el programa, sin que éste supere las 1500 palabras.
 - d) Premios y distinciones recibidos durante el año de publicación del número correspondiente. Máximo 500 palabras.
- **Comentarios bibliográficos críticos:** máximo 2000 (dos mil) palabras
- **Reseñas bibliográficas:** máximo 1500 (mil quinientas).
- **Transcripciones y ediciones críticas de manuscritos medievales y coloniales.**

Normativas generales para transcripciones y ediciones críticas de textos medievales y coloniales

Se desea que los editores adopten uniformemente los mismos signos críticos y abreviaturas tanto en el texto editado como en su aparato crítico, de manera tal que no sólo la edición particular sino todas las presentadas en la revista *Mediævalia Americana* sean coherentes entre sí y faciliten, al mismo tiempo, la comprensión del lector. En vistas a ello, incluimos a continuación una lista de las abreviaturas y signos más frecuentes

EL TEXTO

Stemma codicum

Se recomienda realizar un *stemma codicum* que dé cuenta de las familias de manuscritos que se han utilizado para establecer la edición. Las letras asignadas a cada manuscrito y/o familia de manuscritos serán las que se consignen en el aparato crítico al momento de establecer las variantes.

En caso de que la edición establezca familias y líneas de transmisión por primera vez, o de que tome partido en una controversia ya existente, el editor debe consignar toda la información pertinente en la introducción.

Signos recomendados

- Las letras, sílabas o palabras añadidas serán puestas entre corchetes oblicuos <>

Ejemplos: eadem <ad> omnia agimus

prout contrahit<ur> ad differentiam boni causati

- Las palabras o pasajes considerados como interpolados serán puestos entre corchetes rectos [], y el editor debe aclarar en nota por qué los considera/ se consideran interpolados.

Ejemplo: In quem desiderant [angeli semper] prospicere

- Cuando el texto está deteriorado, es ilegible o está manchado corresponde poner puntos suspensivos entre corchetes oblicuos, pero en lo posible, cada punto corresponde a una letra (el análisis paleográfico puede establecer estadísticamente el número de letras por línea y en base a ello se ponen los puntos) a fin de que el lector tenga una idea de la importancia de la laguna <...>

Ejemplo: In quem desiderant <.....> prospicere

Nec meum <...> dat tibi

Atención: cuando se trata de una abreviatura que el editor ha podido leer pero no ha podido descifrar, corresponde ponerla en el aparato crítico (y no asimilarla a texto ilegible eliminándolo con puntos suspensivos). Tal vez un paleógrafo que lea la edición puede descifrarla y completar el texto.

Otros signos (los mismos también aplican para el aparato crítico)

- | cambio de columna
- (?) para significar una duda

Señalización

El cambio de párrafo se debe señalar dejando doble espacio.

Se debe señalar los cambios de folio agregando “secundum [f.2v] auctoritatem meam”.

Se debe marcar cada cinco líneas del original, colocando el número de línea (5, 10, 15, etc) por página en el cuerpo del texto, con superíndice en negrita, tamaño 11 p.

Puntuación y mayúsculas

Conviene que la puntuación latina se adecúe a la puntuación de las lenguas romances (castellano, portugués, francés e italiano), así como el uso de las mayúsculas. A este respecto, recordamos que los títulos únicamente llevan mayúscula en la primera palabra y en los nombres propios. Ejemplos: *De beata vita*; *Vita sancti Anselmi cantuariensis archiepiscopi*. Los gentilicios tampoco llevarán mayúscula. Ejemplo: *Disputatio christiani cum gentili*.

Caracteres y ortografía

Se deberá utilizar la grafía y la ortografía de la época del Ms. testigo más antiguo que se conserve. En la misma línea de decisión crítica hay que ubicar las correcciones a las faltas manifiestas (que no tienen por qué ser mantenidas en la edición). Por ello, se deberá mantener la uniformidad en la elección de caracteres: *j* o *i*, *v* o *u*; así como la elección por el diptongo *ae* o su abreviatura en *e*. También se deberá mantener la uniformidad ortográfica, principalmente en la elección de prefijos, tales como: *assentio* o *adsentio*; *immuto* o *inmuto*.

APARATO CRÍTICO

La lengua del aparato crítico será en latín y tiene por objeto consignar: a) las conjeturas adoptadas y las propuestas dubitativas, b) las conjeturas propuestas por otros editores, c) las variantes entre manuscritos y/o familias de manuscritos. Para este último punto, no se señalarán las variantes ortográficas.

Abreviaturas latinas recomendadas

Abreviaturas	Para indicar	Abreviaturas	Para indicar
acc.	accentus	iter.	iteravit, iteratum, etc.
add.	addidit, additio, etc.	l.c.	loco citato
al.man.	alia manus	lac.	Lacuna
al.	aliter	lect.	Lectio
alt.	alterum, altera, etc.	leg.	Legit
cap.	caput	lib.	Liber
cancell.	cancellavit, cancellatum, etc.	l. /ll.	linea/ lineae
caet.	caeteri	man.	Manus
cf.	confer	marg.	Margo
cod. / codd.	codex/ codices	ms./ mss.	manu scriptus/ manu scripti
col.	columna	n.	Numerus
comm.	commentum, commentarius, etc.	om.	omisit, omissio, etc.
conf.	confusum	omn.	Omnes
coni.	coniectio, coniectura, etc.	op.cit.	opera citata
corr.	correxit, correctio, etc.	p.	pagina (ante numerum quemdam)
damn.	damnavit, damnatus, etc.	post.	Posterior
del.	delevit, deletum, etc.	pr.	prius, primum, etc.
des.	desinit	praef.	Praefatio

dist.	distinxit	pr.man.	prima manus
ed. / edd.	edidit, editio, etc. / edditiones	rec./ recc.	recentior/ recentiores
em.	emendavit, emendat, etc.	rel.	Reliqui
exp.	expunxit, expunctum, etc.	rub.	Rubrica
f./ ff.	folium/ folia	sc.	Scilicet
fort.	fortasse	sec.	Secundum
gl.	glossa	sq./sqq.	sequens/sequentes
h.l.	hoc loco	subscr.	subscripsit, subscriptio, etc.
hom.	homoioteleuton	sup.	Supra
i.e.	id est	t.	Tomus
inc.	incipit	v.g.	verbi gratia
inf.	inferior	vid.	videtur, vide, etc.
inser.	inseruit	vol.	Volumen
inv.	invertit ordo	Vulg.	Vulgata Sacrae Scripturae

*

Normas para os autores

I. Envio

Os trabalhos podem ser escritos em castelhano, português, italiano, francês ou inglês e, igualmente, podem ser enviados por correio eletrônico, em arquivo.doc para o seguinte endereço: red.lafm@yahoo.com.ar

Caso os trabalhos tenham gráficos ou imagens, estes devem ser enviados em arquivos separados, em alta resolução, preferencialmente nos formatos JPG ou PNG.

Devem acompanhar os trabalhos um resumo ou *abstract* com até 10 linhas e 5 palavras chave em castelhano, português e inglês. No resumo devem estar especificados os objetivos, fontes, métodos e resultados concretos da investigação. Os trabalhos destinados às seções, **comentários** e **resenhas bibliográficas**, bem como, **notícias** não precisam de resumo.

Em arquivo separado, os autores dos textos deverão enviar um breve *curriculum vitae* com, no máximo, 10 linhas, do qual devem constar a instituição onde trabalha e sua atuação profissional atual.

II. Apresentação

Os artigos que não se adequarem nessas normas serão recusados *in limine*.

II. 1 Artigos

Os artigos, originais e inéditos, terão no máximo 30 folhas (DIN - A4) e serão digitados em *Times New Roman* 11, em espaço simples. As notas serão igualmente digitadas em *Times New Roman* 10, em espaço simples, incluídos gráficos, tabelas e ilustrações.

O **título** deve ser digitado no alto da primeira folha no centro, em maiúsculas e em negrito. O nome completo do autor será digitado abaixo e à direita.

Os **subtítulos** serão digitados em maiúscula/minúscula à esquerda.

O **corpo do texto** será digitado uma linha após o título/legenda ou epígrafe.

O **texto** será digitado sem recuos à esquerda, sem tabulação automática para as enumerações. O número das notas deve ser colocado **antes** da pontuação.

As **citações** serão digitadas “entre aspas” e as ‘citações entre citações’, com os sinais indicados. Aspas francesas não devem ser utilizadas. Citações com mais de três linhas devem ser separadas do corpo do texto, recuado um centímetro à esquerda. Em todos os casos, é necessário que a citação esteja na mesma língua do texto principal e que o texto no idioma original seja citado em nota de rodapé.

O *itálico* só será utilizado para palavras em idioma estrangeiro, ainda que pertençam ao vocabulário técnico.

O **negrito** será utilizado para destacar uma palavra ou frase, sem, entretanto, abusar desses destaques.

Listras (–) servem para introduzir um esclarecimento que, segundo a RAE, “representa um isolamento maior com respeito ao texto, em que são inseridos um trecho entre vírgulas, mas menor do que aqueles escritos entre parênteses” e devem ser **–juntos–** sem (sem espaço) à primeira e a última palavra da frase que separam. Ao contrário, os **guiões** (-) são utilizados para separar datas distintas: “1070-1072”; para registrar substantivos compostos ocasionais “cidade-estado”; para associar palavras que formem um conceito: “ser-para-si”; para separar o prefixo do resto da palavra, a fim de enfatizar o valor semântico da partícula: “re-apresentação”, etc. Em outras línguas, como o português, para respeitar os casos gramaticais, quando necessário “pode-se”, “louvou-os”, “obedecer-lhes”.

II.2 Citações e referências bibliográficas

As referências a obras devem indicadas exclusivamente como notas de rodapé e devem ser numeradas consecutivamente. Do artigo, a bibliografia completa não constará ao final nem no interior de uma nota de rodapé. Nas notas de rodapé serão incluídos comentários ou esclarecimentos ao texto que o autor julgue pertinente ou relevante e ou oportunos.

Todas as notas de cada artigo não devem exceder um quinto do tamanho total do artigo.

II.3 Modelo de citações

Livro: Nome e sobrenome completo do autor, *título*, cidade, editora, ano, pp. Da citação. Quando a autoria do texto referenciado pertença a mais de três pessoas, será escrito o sobrenome do primeiro, seguido de "*et al.*"

Exemplos:

* Juan Rodriguez, *La filosofía medieval*, Buenos Aires, Académica, 2015, p. 2 (ou pp. 2-3).

* Juan Rodríguez – Paula Pérez – Pedro López *et al.* (Eds.), *La Edad Media occidental*, Buenos Aires, Académica, 2015, p. 2 (ou pp. 2-3).

Capítulo de livro: Nome completo e sobrenome do autor, "Título do capítulo" nome completo e sobrenome do coordenador, diretor ou editor, *Título do livro*, cidade, Editora, ano, pp. da citação.

Exemplo:

* Paula Perez, "A conceção epistemológica de Tomás de Aquino", Juan Rodríguez (ed.), *La filosofía medieval*, Buenos Aires, Académica, 2015, p. 2 (ou pp. 2-3).

Artigo: Nome e sobrenome completo do autor, "Título do artigo", Nome da revista, tomo ou volume, número, ano, páginas inicial e final, **somente na primeira vez** e indicação da página específica onde se encontra a citação.

Exemplo:

* Juan Rodriguez, "A filosofia medieval", *Revista medieval*, 2, 53, 2015, pp. 150-160 (p. 154).

Caso uma citação se repita, deve-se indicar: o sobrenome do autor, ob. cit., pp. No caso de haver mais de uma obra do mesmo autor, a segunda menção deve conter apenas as primeiras palavras do título da obra se for longo, seguido da página ou das páginas citadas.

Exemplos:

* Primeira citação:

Juan Rodriguez, "A filosofia medieval", *Revista medieval*, 2, 53, 2015, pp. 150-160 (p. 154).

* Restantes citações de um único artigo do autor:

J. Rodríguez, ob. cit., p. 151.

* Restantes citações de um artigo de um autor que foram citadas outras obras:

J. Rodríguez, "A filosofia medieval...", p. 15.

Caso a citação se repita na próxima nota e, sempre que se tratem de páginas diferentes indica-se apenas "ibid., pp.". Se é a mesma página ou se forem páginas da citação anterior, indicar apenas "ibid.".

Quando a cidade da edição tiver tradução ao idioma do artigo, prefere-se esta forma. Por exemplo, "Florençia" (no caso do castelhano) ou "Florença" (para o português) são preferidas, ao invés de "Firenze". Isto **não** se aplica ao nome da editora e à instituição que imprimiu a obra, por exemplo, "Leuven University Press".

As citações de documentos inéditos serão feitas de acordo com o catálogo de depósito ao qual pertencem. Isso também se aplica à mapas, desenhos, fotografias e outros documentos que estão organizados por catálogos. Em geral: *Título do documento*, nome do arquivo e local de localização (fundo, série, arquivo, registro, etc.), indicando entre parênteses a abreviatura do depósito que será utilizado citações a seguir.

III. Outras seções

Além de artigos, a revista publicará os seguintes tipos de trabalho, cujas indicações de apresentação são as mesmas para os artigos.

- **Traduções de fontes:** tamanho igual aos dos artigos. Incluirão uma breve introdução e em seguida, o texto no idioma traduzido e, finalmente, o texto no idioma original.

- **Varia:** artigos interdisciplinares ou de história da cultura medieval, cujo tamanho deve ser o mesmo de um artigo.

- **Sectio latina:** artigos escritos em latim: Máximo de 2500 (duas mil e quinhentas) palavras

- **Notícias:** todas as notícias devem estar diretamente associadas a algum um membro da *Rede Latino-Americana de Filosofia Medieval*. Esta categoria inclui:

a) informes (resumos) de teses de pós-graduação (doutorado, mestrado e especialização) defendidas e aprovadas durante o ano de publicação do número correspondente, dos quais devem constar esses dados e deverão ter, no máximo, 1500 palavras.

b) eventos acadêmicos realizados na América Latina, envolvendo pelo menos três países, tanto b.1) a ocorrer; b.2) crônicas dos eventos já realizados durante o ano de publicação do número correspondente. O tamanho máximo de ambos é de 1500 palavras.

c) Informes acerca de novas disciplinas. Deve-se incluir o programa da mesma, sem que exceda a 1500 palavras.

d) Prêmios e distinções recebidos durante o ano de publicação do número correspondente. Máximo de 500 palavras.

- **Resenhas críticas de livros:** Máximo de 2000 (duas mil) palavras

- **Resenha bibliográfica:** Máximo de 1500 (um mil e quinhentos).

- **Transcrições e edições críticas de manuscritos medievais e coloniais.**

Regras gerais de transcrições e edições críticas de textos medievais e coloniais

É desejável que os editores adotem uniformemente os mesmos sinais críticos e abreviaturas, tanto no texto publicado no seu aparato crítico, de tal modo que não só a edição particular, mas todas apresentadas na revista *Mediaevalia Americana* sejam coerentes e, ao mesmo tempo, facilitem a compreensão do leitor. Em vista disso, incluímos abaixo uma lista de abreviaturas e sinais mais frequentes.

O TEXTO

Stemma codicum

Recomenda-se fazer um *stemma codicum* que abranja as famílias de manuscritos que foram usados para estabelecer a edição. As letras atribuídas a cada manuscrito e / ou família de manuscritos serão as indicadas no aparato crítico, na ocasião de definir as variantes.

Caso a edição estabeleça famílias e linhas de transmissão, pela primeira vez, ou que participe de uma polêmica existente, o editor deve registrar na introdução todas as informações pertinentes.

Sinais recomendados

- As letras, sílabas ou palavras acrescentadas serão postas entre < >

Exemplos: eadem <ad> omnia agimus

prout contrahit<ur> ad differentiam boni causati

- As palavras ou passagens consideradas como interpoladas serão colocadas entre [] e o editor deve esclarecer em nota por que as considera interpolações e consideram interpoladas.

Exemplo: In quem desiderant [angeli sempre] prospicere

- Quando o texto está danificado, é ilegível ou está manchado, deve-se colocar reticências entre < >, mas, na medida do possível, cada ponto corresponde a uma letra (a análise paleográfica pode determinar estatisticamente o número de letras por linha e como base nisso colocam-se os pontos) a fim de que o leitor tenha uma ideia da importância da lacuna <...>

Exemplo: In quem desiderant <.....> prospicere

Nec meum <...> dat tibi

Atenção: quando se trata de abreviatura que o editor tenha podido ler, mas não conseguiu decifrar, convém colocá-la no aparato crítico (e não assimilá-la a texto ilegível eliminando-a com elipses). Talvez um paleógrafo que leia a edição possa decifrá-la e completar o texto.

Outros sinais (o mesmo se aplica também ao aparato crítico)

| troca de coluna

(?) Para significar uma dúvida

Sinais

A mudança de parágrafo deve ser indicada, deixando espaço duplo.

Devem-se indicar as mudanças de fólho acrescentando "secundum [f.2v] auctoritatem meam".

Deve-se indicar cada cinco linhas do original, inserindo o número da linha (5, 10, 15 e sucessivamente), a partir da primeira página, no corpo do texto, em tamanho 11, em negrito sobrescrito.

Pontuação e maiúsculas

É conveniente que a pontuação latina se adéqüe à pontuação das línguas românicas (castelhano, português, francês e italiano), bem como o uso de letras maiúsculas. A

propósito, lembramos que os títulos são digitados em maiúsculas somente na primeira palavra e nos nomes próprios. Exemplos: *De vita beata*; *Vita Sancti Anselmi cantuariensis archiepiscopi*. Os gentílicos não são escritos com maiúsculas. Exemplo: *Disputatio christiani cum gentili*.

Caráteres e ortografia

Deve-se utilizar a grafia e a ortografia da época do Ms., com base no documento mais antigo que tenha sido conservado. Na mesma linha da escolha crítica é preciso introduzir as correções aos erros evidentes (que não precisam ser mantidos na edição). Portanto, deverá ser mantida a uniformidade na escolha dos caracteres: *j* ou *i*, *v* ou *u*, assim como a escolha pelo ditongo *ae* ou sua abreviatura *e*. Deve-se também manter a uniformidade ortográfica, principalmente na escolha de prefixos, tais como *assentio* ou *adsentio*; *immuto* ou *inmuto*.

APARATO CRÍTICO

O idioma do aparato crítico é o latim e destina-se a apontar a: a) as conjeturas adotadas e as propostas em dúvida, b) as conjeturas propostas por outros editores, c) as variações entre os manuscritos e/ou famílias de manuscritos. Para este último ponto, as variantes ortográficas não serão indicadas.

Abreviaturas latinas recomendadas

Abreviaturas	Para indicar	Abreviaturas	Para indicar
acc.	accentus	iter.	iteravit, iteratum, etc.
add.	addidit, additio, etc.	l.c.	loco citato
al.man.	alia manus	lac.	Lacuna
al.	aliter	lect.	Lectio
alt.	alterum, altera, etc.	leg.	Legit
cap.	caput	lib.	Liber
cancell.	cancellavit, cancellatum, etc.	l. /ll.	linea/ lineae
caet.	caeteri	man.	Manus
cf.	confer	marg.	Margo
cod. / codd.	codex/ codices	ms./ mss.	manu scriptus/ manu scripti
col.	columna	n.	Numerus

comm.	commentum, commentarius, etc.	om.	omisit, omissio, etc.
conf.	confusum	omn.	Omnes
coni.	coniectio, coniectura, etc.	op.cit.	opera citata
corr.	correxit, correctio, etc.	p.	pagina (ante numerum quemdam)
damn.	damnavit, damnatus, etc.	post.	Posterior
del.	delevit, deletum, etc.	pr.	prius, primum, etc.
des.	desinit	praef.	Praefatio
dist.	distinxit	pr.man.	prima manus
ed. / edd.	edidit, editio, etc. / editiones	rec./ recc.	recentior/ recentiores
em.	emendavit, emendat, etc.	rel.	Reliqui
exp.	expunxit, expunctum, etc.	rub.	Rubrica
f./ ff.	folium/ folia	sc.	Scilicet
fort.	fortasse	sec.	Secundum
gl.	glossa	sq./sqq.	sequens/sequentes
h.l.	hoc loco	subscr.	subscripsit, subscriptio, etc.
hom.	homoioteleuton	sup.	Supra
i.e.	id est	t.	Tomus
inc.	incipit	v.g.	verbi gratia
inf.	inferior	vid.	videtur, vide, etc.
inser.	inseruit	vol.	Volumen
inv.	invertit ordo	Vulg.	Vulgata Sacrae Scripturae

ÍNDICE

Artículos	5
<i>Ruth Ramasco</i>	
La conciencia cierta del amor en <i>Confessiones X</i>	7
Resumen	17
Resumo	19
Abstract	21
<i>Megan S. Zeinal Werba</i>	
La performatividad de la mentira en San Agustín de Hipona	23
Resumen	53
Resumo	55
Abstract	57
<i>Silvana Filippi</i>	
Creacionismo y confluencia de tradiciones metafísicas en el pensamiento medieval	59
Resumen	69
Resumo	71
Abstract	73
<i>Enrique C. Corti</i>	
La creación <i>ex nihilo</i> como fundamento de una ontología de la diferencia: reflexión trinitaria y modelo proposicional en Anselmo de Canterbury	75
Resumen	89
Resumo	91
Abstract	93
<i>Paula Pico Estrada</i>	
La fundamentación de la ética en la filosofía de Nicolás de Cusa	95
Resumen	107
Resumo	109
Abstract	111
<i>Claudia D'Amico</i>	
Recepción de textos en la primera mitad del siglo xv . ¿Auspicios de un nuevo pensar?	113
Resumen	123
Resumo	125
Abstract	127

Edición crítica	129
<i>Celina A. Lértora Mendoza</i>	
Anastasio Mariano Suárez OFM - Curso de Lógica – 1793 - Disputatio III	131
Resumen	143
Resumo	145
Abstract	147
Reseñas	149
<i>Actas I Coloquio Latinoamericano -Intercongresos- de Filosofía Medieval</i>	
Por Silvana Filippi	151
Juan Duns Escoto, <i>Voluntad y virtudes morales</i>	
Por Natalia Jakubecki	157
Enrique Corti, <i>Estar en la verdad. Anselmo de Canterbury sobre la libertad, la justicia y el mal</i>	
Por Paula Pico Estrada	159
Documentos	163
Associação Brasileira de Estudos Patrísticos –ABEPatri	
VII Encontro Nacional de Estudos Patrísticos	165
Escriben en este número	171
Normas para envíos	175