



MEDIAEVALIA AMERICANA

Revista de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval

**Año 9, N. 2
Diciembre 2022**

Buenos Aires

NÚMERO ESPECIAL

**PUBLICACION DE LAS PONENCIAS DEL
COLOQUIO MEXICANO 2022
*CELEBRACIÓN DÍA INTERNACIONAL DE LA FILOSOFIA***

**Coordinador
Juan Manuel Campos Benítez**

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)

Consejo de Redacción

Juan Manuel Campos Benítez (Benemérita Univ. Autónoma de Puebla - México)

Walter Redmond (Universidad de Austin- EEUU)

Beatriz B. Violante (Universidad Nacional de Mar del Plata- Argentina)

Consejo Asesor

Mauricio Beuchot (UNAM, México)

Silvia Contaldo (Universidad de Belo Horizonte - Brasil)

João Lupi (Universidad de Florianópolis - Brasil)

Josep-Ignasi Saranyana (Pontificia Academia Historia – Barcelona)

Augusto da Silva Santos (Universidad de Vitoria - Brasil)

Ricardo Villalba (Universidad Nacional de Asunción - Paraguay)

Comisión Académica

Jorge Ayala (Universidad de Zaragoza - España)

Enrique Corti (Universidad Nacional de San Martín – Argentina)

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

Gregorio Piaia (Universidad de Padua - Italia)

Joseph Puig Montada (Universidad Complutense - España)

Rosa Rius y Gatell (Universidad de Barcelona – España)

Rafael Ramón Guerrero (Universidad Complutense - España)

María Leonor Xavier (Universidad de Lisboa - Portugal)

Presentación

Juan Manuel Campos Benítez

El **Coloquio mexicano de filosofía medieval**, celebrado con motivo del Día Mundial de la filosofía convocada por la UNESCO cada tercer jueves de noviembre, recupera expresamente la Filosofía medieval. Pues en efecto la filosofía medieval sigue estando excluida en diferentes ámbitos de la vida académica, y celebrar el día de la filosofía conmemorando concretamente la filosofía medieval es recuperar un pensamiento injustamente olvidado.

Tuvimos ocho ponentes con diferentes inquietudes e intereses. Hemos dispuesto las ponencias en cuatro bloques de dos ponencias cada uno y que destacan la relevancia de la filosofía medieval en nuestros tiempos. Cada bloque ofrece dos aspectos, uno general que trata de dar una visión amplia del tema a tratar, y otro específico con tema bien delimitado, ya sea un autor o una temática.

El primer bloque **Filosofía y edad media**, consta de dos ponencias. La primera, a cargo de Susana Violante, muestra de una manera panorámica la presencia de la Edad media, desde sus orígenes en tiempos de Agustín, en autores tan importantes de la modernidad como lo es Descartes, del que muestra algunas ideas de corte netamente agustiniano, además de su presencia en autores contemporáneos. Este desconocimiento de las raíces medievales provoca la pregunta *¿Se puede hacer Filosofía ignorando los modos diversos de filosofar?* La segunda ponencia *¿Hurto famélico en Marcilio de Padua?* de Ignacio Pérez Constanzó, plantea un problema concreto en una situación específica durante la primera mitad del siglo XIV. El problema es de ética y filosofía política, el hurto famélico, “hurto hecho para satisfacer necesidades básicas” y que constituye un problema recurrente tratado después por varios autores y escuelas. Esta problemática sigue asolando nuestras sociedades contemporáneas.

El segundo bloque, **Enseñanza medieval y vida**, consta del trabajo de Susana Contaldo que nos recuerda el lado terapéutico de la filosofía, desde Epicuro con sus cuatro fármacos hasta Boecio, a quién le dio un consuelo ante la presencia de su muerte, y no solo consuelo, también claridad; la filosofía puede aclarar las cosas en momentos terribles. El título de su ponencia, *A filosofía hoje me auxilia*, es, nos dice, el título de una canción de Noel Rosa. Susana Contaldo nos recuerda que la filosofía tiene gran relevancia para los seres humanos, para nuestro conocimiento y también, quizá principalmente, para nuestra vida. Omitimos la ponencia del Maestro Ibarra pues ha sido publicada en el número inmediato anterior de *Medievalia americana*, agradeciendo su importante participación en el Coloquio.

El tercer bloque, **Lógica medieval: octágonos** está dedicado a Jean Buridan y sus octágonos. La primera ponencia, de Juan Manuel Campos Benítez, *Los octágonos medievales: su estructura externa e interna*, nos muestra la estructura común a tres octágonos con tipos de oraciones diferentes, cada una con diferente estructura interna. Dicha estructura presenta las relaciones del cuadrado aristotélico de oposición más una relación no aristotélica, y un tanto extraña: la ausencia de relación, hoy llamada desconectividad. José David García Cruz ofrece un análisis detallado de uno de aquellos hexágonos en su ponencia *Un análisis abstracto del octágono modal de Buridán*. Nos muestra que el octágono modal es un producto lógico de un cuadrado con operadores modales y otro con los cuantificadores usuales (que definen la lógica de primer orden), muestra también la lógica subyacente y diferentes sistemas lógicos para su análisis. Los diagramas para el octágono pueden descomponerse a su vez en subdiagramas, y los sistemas lógicos en subsistemas.

El cuarto bloque, *Teología y mística*, contiene una ponencia sobre un autor y texto específico, *El opúsculo Templum Dei de Grosseteste, una propuesta clasificatoria*, donde Celina Lértora describe y analiza el opúsculo, tanto en su lado práctico, relativo principalmente a la práctica pastoral como confesor, como a su lado teórico referente a la teología de trasfondo, a su antropología de corte agustiniano y trinitario. Aborda también los elementos lógico-

metodológicos del opúsculo y la estructura de las oposiciones (vicios-virtudes, p.e.). Cierra este bloque Nicolás Moreira Alaniz con su ponencia *Tres dimensiones y recursos del silencio en el pensamiento medieval*, donde estudia dos autores monásticos del siglo XII, Hugo de San Víctor, su *Didaskalikon*, y Juan de Salisbury, su *Entheticus* (mostrando la importancia del silencio para las virtudes políticas), y del siglo XIII a la beguina Hadewijch de Amberes y sus *Poemas*. Nos muestra, a través de ellos, el valor que el monástico medieval otorga al silencio para la educación y la vida mística.

Participaron en este Coloquio ponentes de Argentina, Brasil, Colombia, México, Uruguay. Este coloquio es el tercero organizado por el representante de México ante la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval. El primero fue el *Coloquio Internacional de Filosofía Medieval*, celebrado en Puebla, México, los días 21 y 22 de junio de 2018; el segundo corresponde al *XVII Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval* los días 5, 6 y 7 de junio de 2019, ambos eventos se realizaron en las instalaciones y con apoyo de la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Este coloquio se llevó a cabo de manera virtual, esperamos que poco a poco vayamos recuperando la antigua tradición presencial, mientras queden estas ponencias como muestra del trabajo y la vitalidad de pensamiento y producción de los miembros de la Red.

FILOSOFIA Y EDAD MEDIA

MEDIAEVALIA AMERICANA
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

¿Se puede hacer Filosofía ignorando los modos diversos de filosofar?

Susana B. Violante

1. Introducción

Nuestra participación intenta compartir, para debatir, en este día tan particular, algunas cuestiones que nos convocan en nuestra indagación Filosófica. Una de ellas, es esclarecer la relevante influencia de algunos pensadores y pensadoras del medioevo en momentos posteriores y que, debido a su complejidad, han sido blanco de justos e injustos pre-juicios, hasta el punto de negar sus logros como antecesores, sospechamos que esta acción se realiza sin tener en cuenta los logros y desaciertos que toda época contiene. Dilucidar si hay o no “naturaleza” humana, o las concepciones sobre identidad, verdad y conocimiento, entre otras, conforman improntas culturales utilizadas en diferentes disciplinas y épocas, muchas veces esgrimidas sin analizar su diversidad significativa.

No han sido pocos los pensadores medievales, varones y mujeres, que han propiciado un importante desarrollo científico. A modo de ejemplo: en medicina, a partir del siglo IX, se desarrollaron instrumentos que aún hoy se utilizan en el quirófano como el escalpelo, tijeras, pinzas de disección, separadores; el estudio de hierbas para la curación de múltiples enfermedades que ante la ignorancia posterior se la consideró “brujería”; en óptica se comenzó a trabajar el vidrio para la fabricación de anteojos de aumento –ya que este material, hacía siglos que se trabajaba–; se desarrollaron técnicas en arquitectura, agricultura, e industria; en lo político-económico, el surgimiento de la burguesía, el dinero como bien de cambio, los Bancos y los estafadores. El surgimiento de las Universidades, favoreció, en el ámbito filosófico, que se originaran giros lingüísticos, que se desarrollara la semiótica y la gramática; así mismo, se modificó el concepto “metafísica” y se lograron importantes cambios epistemológicos que, en los representantes de las tres religiones

monoteístas, dieron lugar al laicismo y a ciertas formas de ateísmo que condujeron a cambios en la política hasta llegar al contrato social y a la búsqueda de otros modos de gobierno.

Aquí compartiremos y ampliaremos parte de un escrito que surgió para los estudiantes, en una cátedra en la que se hablaba de Descartes (Siglos XVI-XVII), sin ocuparse en la cuestión de comprender que el antecedente a sus elucubraciones, lo encontramos, como es sabido, pero a su vez ignorado y no trabajado en las cátedras universitarias, entre otros pensadores, en Agustín de Hipona (siglos IV-V)¹, Anselmo de Camterbury (sigloXI), Buenaventura (siglo XIII); Duns Scoto (siglo XIV). También hemos de tener en cuenta el valor de algunas objeciones que le han hecho llegar, por su grado de “certeza”².

Tanto Agustín como Descartes, parten de la duda sobre el conocimiento que proviene de la sensibilidad y la superan por el *Cogito*. Un *Cogito* que, para Descartes, refiere la actividad cognitiva en el solo pensamiento y, también para Agustín, pero como prioridad, sin desprecio o pérdida de los datos que aportan los sentidos. Un argumento que nos permite pensar que ambos autores se apoyan en la certeza inmediata del pensamiento para deducir de ella la existencia del alma –separada para Descartes del cuerpo, unida para Agustín– que contiene las ideas innatas para uno, seminales para el otro. Analizamos las similitudes entre ambos autores a partir de sus obras teniendo en cuenta que, también, es imperioso revisar la consabida adjudicación de

¹ Esta comunicación se basa en un fragmento de nuestro artículo de 2021: Violante, Susana B. “Sujeto, identidad y causalidad en el Medioevo” en *Siempre soy. Para una filosofía crítica del sujeto*, compilado por Gustavo Salerno y Eduardo Assalone, Mar del Plata, EUEM. Páginas 49-75. Las otras partes del mencionado capítulo se refieren al “problema de la identidad” enunciada por Agustín con la pregunta que se hace a sí mismo y le hace a Dios: “¿Quién soy?”, en él comparo a David Hume con Agustín de Hipona; siendo la última parte “El problema de la causalidad en Guillermo de Ockham y David Hume”.

² R. Descartes, *Meditaciones Metafísicas con objeciones y respuestas*. Madrid: Alfaguara, 1977.

“teocentrismo” que se le adjudica al pensamiento medieval y “antropocentrismo” para el pensamiento de la Modernidad. Consideramos que tal designación no obedece, con rigor, a lo acontecido, ya que tendríamos que hablar de “prioridades”, porque el antropocentrismo fue una preocupación y una consideración en muchos de sus pensadores y, esas proto expresiones –o expresiones larvadas– posibilitaron su descentramiento en el próximo periodo, por eso su división no es tan taxativa ya que podemos encontrarlas en ambos periodos.

También consideramos importante discriminar el tipo de conceptualización que se le otorgue al término ‘razón’ y a su uso, ya que es en ella, o con ella, que se construyen conceptos, se establecen significaciones, se cosifica y se elaboran paradojas.

2. ¿Descartes sin Agustín de Hipona?

Alguien podrá cuestionar ¿por qué Descartes?

Uno de los caminos que nos conduce a Descartes es el dualismo que encontramos en algunos filósofos griegos, patristicos, gnósticos, neoplatónicos que hallamos en su pensamiento –negado por él–. Reforzado en las contiendas de lucha de poder a partir del siglo XI en que, el dualismo ‘fe-razón’ es, entre otros, un problema de implementación del poder: laico y eclesial. Para mantener el poder político-religioso, era necesario mantener separados el cuerpo –con sus placeres corporales–, del espíritu y sus placeres divinos. En el pensador francés, es interesante analizar el programa de estudios de La Flèche, institución dirigida por los jesuitas que funcionó hasta 1762, cuya raigambre aristotélica y escolástica, ha sido criticada por el propio Descartes, posiblemente haya sido un modo de escolástica tan aprehendido por él, que le haya llevado a ignorar su influencia. De la educación recibida, solo consideró productivo el estudio de las matemáticas. El filósofo del siglo V, también defendía “una nueva filosofía”, con base cristiana, mientras Cartago estaba siendo invadida por quienes querían destruir “la novedad” junto con el Imperio que la había aceptado. Una concepción de Dios que

Descartes sostiene en todos sus escritos. Así como pensó Descartes –en la primera y segunda *Meditación Metafísica* y en la cuarta parte del *Discurso del Método*–, en desmontar el escepticismo con su duda “metódica”, o sea, sólo un método para manifestar que la verdad está en el entendimiento humano y no nos es dada por percepción empírica, como señala en el célebre ejemplo de la cera y en la definición de “idea” que nos remite a desechar lo que aportan los ojos del cuerpo y quedarnos con la intelección del espíritu, Agustín también había objetado los argumentos de los escépticos, los errores de los sentidos, las ilusiones del sueño y de la locura y otras razones para dudar, que las adjudica a la dudosa captación sensible. Busca un argumento irrefutable y esto podemos leerlo en su obra *Contra Académicos y Soliloquios*. Por lo tanto, en ambos autores, si hemos de hallar un conocimiento cierto e indubitable habrá de buscarse en el intelecto, lo más alejado posible de los sentidos –dice Agustín–, no sin ellos, sino: “alejado”. Aunque prioriza el entendimiento, que es donde esos datos se constituyen en conocimiento, porque las ideas seminales se encuentran allí. Leemos *Soliloquia*, II, I, I: “A continuación, existe una proposición cuya evidencia ninguna duda puede estremecer, es que pienso y que existo”³. En *De civitate Dei* encontramos el segundo argumento expresamente dirigido contra los escépticos y sus errores sensibles: “muy lejos de destruir toda evidencia, ponen de relieve la evidencia de mi existencia, puesto que, según ellos, me equivoco y, si me equivoco, existo” (*Si enim fallor, sum – o bien Enim fallor, enim sum*)⁴.

Es relevante que, si partimos del enunciado que se le adjudica a Descartes, el célebre *Cogito, ergo sum*, el argumento fue criticado, como no original en él, antes de imprimirse el libro. A decir de Étienne Gilson:

“antes aún que las *Meditaciones* se imprimieran, los amigos de Descartes se lo habían señalado. Tan pronto como leyó el *Discurso del método*, Mersenne llamó la atención de su amigo sobre la similitud de

³ Agustín de Hipona, *Soliloquia*, II, I, I; Pat. Lat., t. 32, col. 885.

⁴ Agustín de Hipona, *De Civitate Dei*, XI, 26; t. 41, Patrología Latina col. 339-340. Cfr. *De Trinitate*, XV, 12, 21; t. 42, Patrología Latina, col. 1073-1074.

su argumento con el de San Agustín: *De civitate Dei*, lib. XI, cap. 26; y otro corresponsal, cuyo nombre ignoramos, le hizo la misma observación⁵. A partir de ese momento, la actitud de Descartes se manifiesta claramente: la comparación no le interesa, porque –dice– San Agustín ‘no parece utilizarlo del mismo modo que yo’. Más tarde, refiriéndose a las *Meditaciones*, es Arnauld quien atrae la atención de Descartes sobre la similitud de su argumento con el de San Agustín, *De Trinitate*, libro X, cap. 10, n. 12. Admirador de San Agustín y de Descartes, Arnauld se alegra al constatar su coincidencia y al encontrar más o menos lo mismo en ambos textos, por el hecho de que no hay nada más antiguo que la verdad⁶. Ya en sus *Objeciones* a las *Meditaciones*, Arnauld había comparado el *Cogito* cartesiano con un pasaje famoso del *De libero arbitrio* de San Agustín, libro II, cap. 3, n. 7, de modo que, en vida de Descartes y con su conocimiento, ya se habían reunido todas las piezas del proceso. Aunque otros textos, de importancia secundaria, hayan sido tomados en consideración a partir de esa época, nada esencial se agregó a los hechos ya conocidos⁷.

No obstante las críticas recibidas, Descartes le responde a Mersenne señalando que Agustín pudo haber dicho lo mismo, pero “no en el mismo sentido”. Sin dudas las personas hablamos desde realidades similares y diferentes a la vez, pero las palabras que utilizamos en un determinado contexto, nos permiten aunar criterios para su interpretación. Sospechamos que sí lo ha leído, por sus estudios en La Flèche, aunque no tiene sentido

⁵ Étienne Gilson, *Estudios sobre el papel del pensamiento medieval en la formación del sistema cartesiano*, París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1967. Carta a Mersenne, 25 de mayo de 1637. M. Adam conjetura, con verosimilitud, que se trata aquí de *De civitate Dei*. Descartes reenviará más tarde a Mersenne el texto que éste último parece entre tanto, haber extraviado: “A Mersenne”, diciembre de 1640; t. III, p. 261, l. 9-13. Para el corresponsal anónimo, ver el t. III, p. 247, l. 1-p. 248, l. 16.

⁶ Étienne Gilson, ob. cit., “Respuesta a Descartes”, 3 de junio de 1648; t. V, p. 186, l. 9-13.

⁷ Étienne Gilson, *Estudios sobre el papel del pensamiento medieval en la formación del sistema cartesiano*, París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1967.

continuar con puras especulaciones sobre el tema. Ahora bien, lo interesante para nosotros en esta cuestión, es señalar cómo la obra de Agustín es referencia necesaria en el discurso de Descartes, o bien responde a algunas convenciones sostenidas en la linealidad de los problemas filosóficos que constan en su historización. Por ejemplo, un pensador puede citar lo dicho por quienes le precedieron, conforme aquellos que a él le resultan necesarios para anclar los propios. Tal vez puede basarse en la “admiración” hacia aquellos que le antecedieron en la reflexión sobre temas afines o, tal vez, considere que no es necesario repetir aquellas experiencias intelectuales, siendo esos reconocimientos una especie de “estado de la cuestión”. O, tal vez, como sostiene Marina Garcés:

“Los conocimientos previos no son teorías que tengan un valor histórico, como elementos de una etapa anterior, sino que son aproximaciones a un campo de indagación común que ya dicen, en cierto modo, aquello que estamos buscando juntos y por separado”. “La filosofía recoge la pluralidad de voces en el tiempo y las escucha desde un deseo común por la verdad. Su despliegue es temporal y colectivo, aunque su anhelo de verdad pueda ser intemporal y vivido individualmente”⁸.

Y es, desde este último sentido, que lamento que no se debata lo suficiente, sobre esta relación en las cátedras universitarias.

En el diálogo de *De libero arbitrio* libro II, capítulo 3, Agustín escribe:

“En primer lugar le pregunto, a fin de que comencemos por las cosas más manifiestas, si usted existe; si teme quizás equivocarse al responder a mi pregunta, no debería hacerlo, ya que, a decir verdad, si no existiera, no podría jamás engañarse”.

Estas palabras remiten a estas otras de Descartes:

⁸ Marina Garcés, *La filosofía inacabada*. Barcelona, Galaxia Gutemberg, 2015, p. 33.

“Pero hay una especie de engañador muy poderoso y muy astuto, que pone todo su esfuerzo en engañarme siempre. Pues si me engaña, sin duda existo”.

De este modo, Descartes insiste en derivar de este principio, el hecho de que nuestro espíritu es distinto y separado del cuerpo y, Agustín, sostiene que es prioritario. La pregunta implícitamente planteada por Arnauld era clara: ¿el *Pienso* “es” el primer principio de las dos filosofías? Arriesgamos un posible argumento: sí lo es, porque, para ambos, el entendimiento fue dado por Dios al ser humano para discernir lo verdadero de lo falso. La respuesta de Descartes en relación a Agustín como inspirador, es un poco evasiva:

“No me detendré aquí para agradecerle por el auxilio que me ha dado al fortalecerme con la autoridad de San Agustín, ni porque ha expuesto mis razones de tal manera que parecía tener miedo de que los demás no las encontrasen lo suficientemente fuertes ni convincentes”⁹.

Como se trata de la primera y única de todas las evidencias, Descartes se muestra mucho más explícito en su respuesta a un corresponsal desconocido:

“Usted me obligó a reparar en el pasaje de San Agustín, con el cual mi *Pienso, luego existo* tiene alguna relación; lo he leído hoy en la biblioteca de esta ciudad (Leyde), y encuentro verdaderamente que lo utiliza para probar la certeza de nuestro ser y, a continuación, para mostrar que hay en nosotros alguna imagen de la Trinidad, en que existimos, sabemos que existimos, y amamos este ser y este conocimiento que está en nosotros; mientras que yo lo utilizo para hacer saber que este yo, que piensa, es *una sustancia inmaterial*, y que no tiene nada de corporal; que son dos cosas muy diferentes. Y es algo que de suyo es tan simple y natural de inferir (que existimos, que dudamos) que hubiera podido ser escrito por cualquiera; pero no dejo de estar muy

⁹ Étienne Gilson, ob. cit., IV *Objetions*, t. IX, p.154. *Réponses*, t. IX, p. 170.

contento de haber tropezado con San Agustín, aunque más no sea para cerrar la boca a los espíritus limitados que han procurado importunar sobre este principio”¹⁰.

Esta carta es elocuente en sí misma al fortalecer nuestra hipótesis de reconocer a Agustín en el estado de la cuestión y el conflicto acerca de la necesidad de mantener separados el cuerpo de la “sustancia inmaterial” que, ratifica, “no tiene nada de corporal; que son dos cosas muy diferentes”. Ahora contrastaremos los textos que, en ambos, hablan sobre esa “sustancia inmaterial”. Tal como adelantamos, podemos leer la tercera *Meditación Metafísica* titulada “De Dios, que existe”, encontramos que, al hablar sobre lo que es una “idea” y sus correspondientes modos de hallarlas en nuestro intelecto, las jerarquiza por la verdad que contienen y, la innata, es la única idea verdadera porque es la que Dios, ese Dios perfecto e incorruptible, ha puesto en el ser humano para que conozca que, por esa vía, la de la “sustancia inmaterial que no tiene nada de corporal”, alcanzaremos la verdad absoluta en contra de la duda constante de los escépticos.

En lo personal, valoro la respuesta de Descartes cuando, irónicamente o no, se alegra de haber tropezado con Agustín y pretende dirigir su estudio hacia otro aspecto que, veremos, es muy similar. De un modo distinguible, Agustín en sus obras insiste en que cuerpo y alma son inseparables y lo muestra a partir de la pregunta: “¿Quién soy?” En *Confesiones* I, 1¹¹ responde: “Señor [...] quiere alabarte un hombre, una partícula de tu creación” y

¹⁰ Étienne Gilson, ob. cit., Respuesta: noviembre de 1640; t. III, pp. 247-248.

¹¹ Para la obra *Confesiones* de Agustín de Hipona, utilizamos las versiones: *Obras de San Agustín*, texto bilingüe, II *Las Confesiones*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1979, Edición crítica y anotada Ángel Custodio Vega, O. S. A., *Confesiones*, Losada, Buenos Aires 2005, Estudio preliminar, traducción directa y notas Silvia Magnavacca. Edición crítica de M. Skutella, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Leipzig, 1934. Las citas corresponden a la traducción de Magnavacca.

considera que esa “partícula de la creación”, ese “hombre” es un “hombre total”. En *Ciudad de Dios*¹² nos dice:

“Que el cuerpo se une al alma para formar y constituir el hombre total y cabal, lo conocemos todos. Testigo es de ello nuestra misma naturaleza”. (*De Civitate Dei*, X, 29, 2).

“Al hombre, llamado por creación natural a ocupar el medio entre los ángeles y las bestias, lo creó uno solo” (*De Civitate Dei*, XII, 21).

“Ya tenía alma porque de otro modo no se llamaría hombre, ya que el hombre no es ni el alma sola ni el cuerpo solo, sino el compuesto de alma y de cuerpo. Es una gran verdad que el alma del hombre no es todo el hombre, sino la parte superior del mismo y que su cuerpo no es todo el hombre, sino su parte inferior. Y también lo es que a la unión simultánea de ambos elementos se da el nombre de hombre, término que no pierde cada uno de los elementos cuando hablamos de ellos por separado”. (*De Civitate Dei*, XIII, 24, 2).

En *Confesiones*, VII, XII, 18, Agustín sostiene que alma y cuerpo son un compuesto inseparable en el ser humano, unidos sin generar desprecio una por el otro porque aquello que es, es bueno, aun cuando sea corruptible y se acerque más a la nada. Este compuesto, en su imposibilidad de separación posee, según el filósofo africano, un gran enigma, ya que considera que en esa unidad inseparable es donde tiene que alcanzar el conocimiento para así lograr disipar la duda¹³. El alma no puede pensar sin el cuerpo, aunque la primera tenga prioridad sobre el segundo. Descartes las separa, aunque en la sexta *Meditación* “Sobre la existencia de las cosas materiales y sobre la distinción real del alma y del cuerpo” afirma algo similar a Agustín: las cosas materiales

¹² Agustín de Hipona: *Ciudad de Dios (De Civitate Dei)* en *Obras de San Agustín* Tomos XVI y XVII, edición bilingüe preparada por el Padre José Morán, O.S.A. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1964.

¹³ Este fragmento, acerca de la concepción de ‘hombre’ (hoy diríamos con propiedad ‘ser humano’), lo extraigo de mi artículo “Conocerse a sí mismo por sí mismo y por los otros”, revista *Studium* “Homenaje a la Profesora Emérita Nellibe Judith Bordón”, San Miguel de Tucumán, 19, /N. 36-37, 2015-2016: 223-239.

existen porque son creación de Dios, el problema radica en la posibilidad de conocerlas con “certeza” (claridad y distinción en el entendimiento), entonces distingue entre imaginar (idea facticia) e inteligir. Al considerar, Descartes, que se conoce más a sí mismo y a Dios, como propuso ya en la *Meditación* segunda, comienza a aceptar que no se puede dudar de todo aquello que provenga de los sentidos, como tampoco de la existencia de la *res extensa* que ‘sostiene’ los accidentes y que, de algún modo, es necesaria. Esa sustancia extensa, aclara, “no es inteligente”, y existe “de un modo general en el objeto de la pura matemática”. Principio que sustenta en la certeza absoluta de la existencia de Dios, que no es “engañador”, *ergo* todo lo que le enseña la naturaleza tiene algo verdadero, porque “naturaleza” es “Dios mismo”. En relación con la postura de Agustín, Descartes sostiene: “La naturaleza me enseña también, mediante los sentidos del dolor, del hambre, de la sed, etc., que no sólo estoy presente en mi cuerpo como el navegante en el barco, sino que estoy unido a él estrechísimamente y como mezclado, de manera que formo una totalidad con él”. Discurso que, la semejanza entre los pensamientos, es “clara y distinta” o sea “evidente”. Descartes entiende por naturaleza, también, al alma. Dice no ocuparse de las cosas del cuerpo “sino tan sólo de aquellas que Dios me ha dado a mí como compuesto de alma y de cuerpo”¹⁴ pero separadas (naturaleza, también es el alma). Por eso insistimos en que, Agustín mantiene unidos, aunque con prioridades, aquello que Descartes dice que está separado pero que, luego necesita aceptar cierta unión porque, de lo contrario, “pierde” el mundo sensible y con él, la posibilidad de interaccionar.

¹⁴ En la sexta *Meditación* sostiene: “hay una gran diferencia entre el alma y el cuerpo en el hecho de que el cuerpo sea siempre divisible por naturaleza y el alma indivisible; ya que cuando la considero a ella o a mí mismo en tanto que soy una cosa que piensa, no puedo distinguir en mí ninguna parte, sino que veo que soy una cosa una e íntegra; y aunque el alma parezca estar unida a todo el cuerpo, al cortar un pie o un brazo o cualquier otra parte del cuerpo, conozco sin embargo que nada ha sido quitado al alma, y tampoco se puede decir que las facultades de querer, de sentir, de comprender, etc., sean partes de ella, porque es una y la misma el alma que quiere, que siente, que comprende”.

Entonces, hemos de tener presente esta diferencia entre los autores sobre el modo de entender la dicotomía cuerpo/alma; sustancia material/sustancia inmaterial. Entendemos que no se puede optar por la conveniencia o inconveniencia de cada una de ellas, sí podríamos establecer algunos modos de ser en cada una de ellas, pero nada más.

Por lo pronto encontramos que Agustín, también, parte de la duda y la supera por el *Cogito*, que otorga una certeza inmediata para deducir la existencia del alma que contiene las ideas seminales. Los hombres pueden dudar de muchas percepciones y conocimientos, pero –sostiene Agustín–: “ninguno puede dudar de que el alma vive, recuerda, conoce, quiere, piensa, sabe y juzga. Pues si duda, vive; si duda, piensa. Así, el que duda de todo lo demás, no puede dudar de este punto, porque, si no fuera cierto, no tendríamos de qué dudar”¹⁵. En la segunda *Meditación* Descartes sostiene: “Ciertamente existía si me persuadí de algo... soy una cosa que piensa, esto es, una cosa que duda, que conoce, que afirma, que niega, que quiere, que rechaza y que imagina y siente”.

Gilson explica que: “En las dos doctrinas, el alma se comprende como existente por un acto del pensamiento puro; para saber lo que ella es, le bastará con apartar de sí misma todos los conocimientos que adquiere de fuera, mediante los sentidos”.

Continuando con esta coincidencia “literal” de los argumentos en los que se dirigen “del pensamiento al ser”. Descartes nos dice:

“No admito ahora nada que no sea necesariamente verdadero: yo no soy, precisamente hablando, más que una cosa que piensa, esto es, un espíritu, un entendimiento o una razón, que son términos cuya significación anteriormente desconocía. Ahora bien, soy una cosa

¹⁵ Comparar este texto de Agustín con la segunda *Meditación Metafísica* de Descartes. Tengamos en cuenta que “alma”, en griego *psyché*, se referencia como “intelecto”, “espíritu”.

verdadera, y verdaderamente existente; pero ¿qué cosa? Lo he dicho: una cosa que piensa. ¿Y qué más? Incitaré aún mi imaginación para saber si no soy algo más. No soy esta combinación de miembros que llamamos cuerpo humano; no soy un aire delgado y penetrante, extendido en todos sus miembros; no soy un viento, un soplo, un vapor, ni nada de todo lo que yo puedo fingir e imaginar, porque he supuesto que todo esto no era nada, y que, sin cambiar esta suposición, encuentro que no dejo de estar seguro que soy algo”, *Segunda Meditación*¹⁶.

Leemos en Agustín:

“De ningún modo se justifica decir que se conoce una cosa si se ignora su sustancia. Porque cuando el pensamiento se conoce, conoce su sustancia y, desde el momento en que tiene certeza de sí mismo, tiene certeza de su sustancia. Ahora bien, tiene certeza de sí mismo, como lo prueba lo que hemos dicho más arriba. Sin embargo, no tiene absoluta certeza de ser un aire, un fuego, un cuerpo cualquiera o lo que sea que pertenezca al cuerpo. No es pues, nada de todo esto. Todo lo que se exige de él, al ordenarle conocerse, es que tenga certeza de no ser una de las cosas sobre las cuales no tiene certeza, y que tenga certeza de ser solamente eso sobre lo que tiene certeza que es. En efecto, el fuego, el aire y todo lo que piensa como corporal, no lo piensa con certeza; ahora bien, sería absolutamente imposible que el alma concibiera lo que ella es de la misma manera que concibe lo que no es. Por las imágenes de su fantasía ella concibe todo esto: aire, tal o cual cuerpo, tal parte o tal combinación y composición de los cuerpos, cosas de las cuales no se dice del alma que ella es todas, sino que es una. Ahora bien, si fuera una de ellas, la concebiría de un modo distinto del que concibe todo lo demás, esto es, no como una ficción de su imaginación..., sino como una especie de presencia verdadera, interior y no imaginaria (pues nada le es más presente que ella misma), a la manera en la cual ella concibe que vive, recuerda, conoce y quiere. Pues sabe que esto está en sí

¹⁶ Descartes, II *Meditación Metafísica*.

misma; no lo imagina como si lo alcanzara por los sentidos fuera de sí. Si no se atribuye pues, arbitrariamente, ninguno de esos pensamientos y no cree ser alguna de estas cosas, todo lo que entonces le queda de sí misma, es lo que ella es”¹⁷. *De trinitate*, X, 10, 15-16.

Conclusión

Estas citas, que poseen la elocuencia de los propios pensadores, fortalecen las hipótesis de reconocer a Agustín en el estado de la cuestión de las “demostraciones” de Descartes, aunque no hallaremos en el africano que, *Pienso, luego existo*, sea el fundamento de una física mecanicista al modo del pensador francés. No obstante, como bien sostiene Gilson: “En cinco oportunidades, San Agustín ha vuelto sobre su argumento, perfeccionándolo y completándolo sin cesar: ésta no es la actitud de un hombre que no atribuye importancia a lo que dice”¹⁸. Nos encontramos frente a un uso de la razón que, de modo imposible, tiene que desechar todo dato sensible para alcanzar una certeza.

Por lo citado, y por nuestros análisis argumentativos, sostenemos que, desconocer la obra agustiniana permite señalar como filósofo instaurador de la Modernidad a quien no lo fue, al menos en este ámbito. Por ello sostenemos que la disputa continúa en labios de aquellos que, en lugar de señalar la importancia de la recuperación por Descartes de un enunciado de Agustín, instauran un pensamiento “original”, cuando ningún pensamiento lo es, conjeturamos que podrá ser original el modo de relacionar e interpretar.

¹⁷ Agustín de Hipona, *De Trinitate*, X, 10, 15-16; Patrología Latina, t. 42, col. 981-982.

¹⁸ Gilson aclara haber reproducido todos estos textos en su *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, p. 49-51. Ver también L. Blanchett. *Les antécédents historiques du Je pense, donc je suis*, Paris, Alcan p. 27-63. Una traducción de varios capítulos de esta obra, realizada por quien escribe este artículo, se encuentra en el Centro de Estudiantes de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata para uso de los estudiantes.

En el ámbito de la docencia en la Cátedra de Filosofía Medieval, trabajaba a Descartes en ella; pero dejo constancia que mi valoración se modifica en otros ámbitos en los que se desempeñó, como, por ejemplo, en física y en matemáticas en los que, extrañamente, encuentro diferencias marcadas con sus argumentos filosóficos.

Hemos tratado de mostrar que ambos razonamientos se apoyan sobre la oposición entre la conciencia inmediata que el pensamiento tiene de ser pensado y percibir dicho pensamiento, y la ausencia de toda conciencia inmediata que tenga de ser un cuerpo o algo de aquello que pertenece al cuerpo. Por ello es de sumo valor no subestimar las similitudes ni anular las diferencias sin olvidar que, para ambos, el sujeto “yo” es sustancial en la unidad o separación del cuerpo y del alma y, “la certeza del pensamiento es aún el fundamento sobre el cual se apoya la prueba de la existencia de Dios”, como podemos leer, así mismo, en la cuarta y quinta *Meditación Metafísica* de Descartes.

El escrito queda evidentemente inconcluso, porque tendríamos que realizar el mismo ejercicio agregando como antecedentes de Descartes a pensadores como Anselmo de Canterbury, Buenaventura, Duns Scotto... incluso mujeres como su contemporánea Anne Finch, filósofa inglesa del siglo XVII de la escuela platónica de Cambridge, que fueron ignoradas en esta relación en cuanto antecedentes del pensador francés. Resulta interesante leer un fragmento del artículo de Christia Mercer:

“Lo más relevante para la reconsideración de Descartes y el individuo subjetivo que se suponía que había inventado, es el reciente reconocimiento de que las meditaciones espirituales medievales tardías –especialmente las escritas por mujeres como Juliana de Norwich, Hadewijch de Brabant, Catalina de Siena y Teresa de Ávila–, implicaron la necesidad de centrarse en la subjetividad del meditador como un medio para repensar todo lo que el meditador había aprendido previamente sobre el mundo. El punto era aprender a no preocuparse por los asuntos externos para

desarrollar nuevos hábitos y creencias. Para la mayoría de los meditadores, el único medio apropiado para hacerlo era a través de la exploración subjetiva”¹⁹.

Asimismo he de observar, llegados a este punto, que la reiteración de un autor como Agustín de Hipona, se debe a que es un pensador que no ha dejado ningún tema sin analizar, ha incursionado en cuestiones como la vida, la sexualidad, el semen, la avaricia, el deseo, el poder, Dios, la libertad, el tiempo, la memoria, el cuerpo, la pena, la concupiscencia y sus derivados. Hemos de tener en cuenta que su matriz educativa está centrada en su profesión de retórico y que sus obras han sido tratadas por muchos filósofos, desde Boecio (S.VI), Tomás de Aquino (S. XIII), Ockham (S. XIV), Erasmo (S. XVI), Lluís Vives (S. XVI), Lutero (S. XVI), Malebranche (S. XVII), Locke (S.XVII), Pascal (S.XVII), Peirce (S.XIX), de Saussure (S.XIX), Wittgenstein, Kierkegaard (S.XIX), Unamuno, María Zambrano, Ortega y Gasset, Hanna Arendt, Colin Morris, Eco, Deleuze, Ricoeur, Foucault, Lacan... quienes han recuperado como antecedentes a los pensadores y pensadoras medievales.

La negación, ignorancia, omisión y desprecio de la filosofía medieval, muchas veces conduce a reconocer como ‘iniciadores’ de una corriente del pensamiento a autores y autoras que no lo han sido. Asimismo, se ha de revisar la continuidad de una lectura estandarizada de Descartes como hiciera Hegel, Schopenhauer o Kuno Fischer –y otros pensadores– Es por ello que preguntamos ¿Se puede hacer Filosofía ignorando los modos diversos de filosofar? ¿Ignorando la diversidad de perspectivas?

Recibido: 17/11/2022
Aceptado: 15/12/2022

¹⁹ Christia Mercer, *The New York Times*, “Opinion”, 25 de septiembre 2017. <https://mobile.nytimes.com/2017/09/25/opinion/descartes-is-not-our-father.html?mwrsm=Facebook&referer=https://m.facebook.com/>.

Resumen

Nuestra participación intenta compartir, para debatir, algunas cuestiones que nos convocan en nuestra indagación Filosófica. Una de ellas, es esclarecer la influencia de pensadores del periodo Medieval hacia periodos posteriores y que, debido a su complejidad, han sido blanco de justos e injustos pre-juicios, hasta el punto de negar sus logros como antecesores, sin tener en cuenta los logros y desaciertos que toda época contiene. Dilucidar si hay o no “naturaleza” humana, o las concepciones sobre identidad, verdad y conocimiento, conforman improntas culturales utilizadas en diferentes disciplinas, muchas veces esgrimidas sin analizar su diversidad significativa.

No han sido pocos los pensadores “medievales” que han propiciado un importante desarrollo científico. A modo de ejemplo: en medicina, a partir del siglo IX, se desarrollaron instrumentos que aún hoy se utilizan en el quirófano como el escalpelo, tijeras, pinzas de disección, separadores; el estudio de hierbas para la curación de múltiples enfermedades que ante la ignorancia posterior se la consideró “brujería”; en óptica se trabajó el vidrio y se comenzaron a fabricar anteojos de aumento; se desarrollaron técnicas en arquitectura, agricultura, e industria; en lo político-económico, el surgimiento de la burguesía, el dinero como bien de cambio, los Bancos y los estafadores y, en el ámbito filosófico se dieron giros lingüísticos, semiótica, gramática, la modificación del concepto metafísica y cambios epistemológicos que, los representantes de las tres religiones monoteístas, dieron lugar al laicismo y a ciertas formas de ateísmo que condujeron a cambios en la política hasta llegar al contrato social y a la búsqueda de otros modos de gobierno.

Aquí desarrollaremos algunas cuestiones de antecedentes en el pensamiento de Descartes en autores de los siglos IV; V, como Agustín de Hipona y XI como, Anselmo de Canterbury. Filósofos desde Boecio (S. VI), Tomás de Aquino (S. XIII), Ockham (S. XIV), Erasmo (S. XVI), Lluís Vives (S. XVI), Lutero (S. XVI), Malebranche (S. XVII),

Locke (S. XVII), Pascal (S.XVII), Peirce (S. XIX), de Saussure (S.XIX), Wittgenstein, Kierkegaard (S.XIX), del siglo XX: Unamuno, María Zambrano, Ortega y Gasset, Hanna Arendt, Morris, Eco, Deleuze, Ricoeur, Foucault, Lacan... han recuperado como antecedentes a los pensadores y pensadoras medievales.

Palabras clave: medieval - desarrollo - científico - antecesores - antecedentes.

Resumo

A nossa participação procura partilhar, debater, algumas questões que nos convocam na nossa indagação Filosófica. Uma delas é esclarecer a influência de pensadores desde o período medieval até períodos posteriores e que, por sua complexidade, foram alvo de justos e injustos preconceitos, a ponto de negarem suas conquistas como ancestrais, sem levar em conta a conquistas e fracassos que cada época contém. Elucidar se existe ou não a “natureza” humana, ou as concepções de identidade, verdade e conhecimento, compõem marcas culturais utilizadas em diferentes disciplinas, muitas vezes manejadas sem analisar sua significativa diversidade.

Houve muitos pensadores “medievais” que levaram a um importante desenvolvimento científico. A título de exemplo: na medicina, a partir do século IX, foram desenvolvidos instrumentos que ainda hoje são utilizados na sala de operações, como bisturi, tesoura, pinça de dissecação, separadores; o estudo de ervas para a cura de múltiplas doenças que, devido ao desconhecimento posterior, foi considerado “bruxaria”; na óptica, trabalhou-se o vidro e começaram-se a fabricar lupas; técnicas de arquitetura, agricultura e indústria foram desenvolvidas; na esfera político-econômica, o surgimento da burguesia, do dinheiro como bem de troca, dos bancos e dos fraudadores e, na esfera filosófica, houve deslocamentos linguísticos, semióticos, gramaticais, modificação do conceito metafísico e mudanças epistemológicas que, representantes das três religiões monoteístas, deu origem ao secularismo e a certas formas de ateísmo que levaram a mudanças na política até o contrato social e a busca de outras formas de governo.

Aqui desenvolveremos algumas questões de fundo no pensamento de Descartes em autores do século IV; V, como Agostinho de Hipona e XI como, Anselmo de Canterbury. Filósofos de Boécio (S. VI), Tomás de Aquino (S. XIII), Ockham (S. XIV), Erasmo (S. XVI), Lluís Vives (S. XVI), Lutero (S. XVI), Malebranche (S. XVII), Locke (S.XVII), Pascal (S.XVII), Peirce (S.XIX), de Saussure (S. XIX), Wittgenstein, Kierkegaard (S.XIX), século XX: Unamuno, María Zambrano, Ortega y Gasset, Hanna Arendt, Morris,

Eco, Deleuze, Ricoeur, Foucault, Lacan... recuperaram pensadores medievais como pano de fundo.

Palavras-chave: medieval - desenvolvimento - científico - ancestrais - antecedentes.

Abstract

Our participation tries to share, in order to debate, some questions that summon us in our Philosophical inquiry. One of them is to clarify the influence of thinkers from the Medieval period to later periods and which, due to their complexity, have been the target of fair and unfair prejudices, to the point of denying their achievements as predecessors, without regarding the achievements and failures that every age contains in. Elucidating whether or not there is human “nature”, or the conceptions of identity, truth and knowledge, make up cultural imprints used in different disciplines, often wielded without analyzing their significant diversity.

There have not been few the “medieval” thinkers who have fostered to important scientific development. By way of example: in medicine, starting in the 9th century, instruments were developed which are still used in the operating room today, such as the scalpel, scissors, dissecting forceps, separators; the study of herbs for curing multiple diseases which, due to subsequent ignorance, it was considered “witchcraft”. In optics, glass was worked and magnifying glasses began to be manufactured; there were developed techniques in architecture, agriculture, and industry; in the political-economic sphere, there was the emergence of the bourgeoisie, money became an exchange good, there were banks and fraudsters. In the philosophical sphere, there were linguistic shifts, the development of semiotic, grammar, the modification of the metaphysical concept and epistemological changes. Representatives of the three monotheistic religions gave rise to secularism and certain forms of atheism that led to changes in politics up to the social contract and the search for other forms of government.

Here we will develop some background issues in Descartes' thought starting with authors from the fourth centuries; V, as Augustine of Hippo and XI as Anselm of Canterbury. Philosophers from Boethius (4th cent.), Thomas Aquinas (13th cent.), Ockham (14th cent.), Erasmus (16th cent.), Lluís Vives (16th cent.), Luther (16th cent.), Malebranche (17th cent.), Locke (17th cent.), Pascal (17th cent.), Peirce (19th cent.), de Saussure (19th cent.), Wittgenstein,

Kierkegaard (19th cent.), 20th cent.: Unamuno, María Zambrano , Ortega y Gasset, Hanna Arendt, Morris, Eco, Deleuze, Ricoeur, Foucault, Lacan... have recovered medieval male and female thinkers as backgrounds.

Keywords: medieval - development - scientific - ancestors - background.

¿Hurto famélico en Marsilio de Padua? Su vinculación con la el derecho natural

Ignacio Pérez Constanzó

Introducción

Según una larga tradición, bajo determinadas circunstancias el hurto de alimento o bebida llevado a cabo por quien no tiene otro modo de nutrirse se considera que no es equiparable a otros casos, por lo que resulta el último recurso para sobrevivir, con lo que jurídicamente no ha sido considerado un acto punible. Las circunstancias a considerar son, por lo general, que se realice sin violencia hacia personas ni hacia bienes, que se haga después de haber agotado otros recursos, que sea sólo de lo necesario por el día y no en previsión del mañana, que sea ante casos de impostergable necesidad, y que sea para provecho de quien realice el acto y a lo sumo para quienes dependan de él, como menores de edad a su cargo. El **hurto famélico** ha llegado a figurar en varios sistemas jurídicos modernos y contemporáneos, pero proviene de siglos anteriores. Es un asunto que conllevó y conlleva varias discusiones. Veremos cómo el asunto fue tratado en el *Defensor pacis*, obra finalizada en 1324 por Marsilio, con sus peculiaridades. El tema no fue allí tratado de modo explícito ni detallado, pero sí hay cierto tratamiento del asunto y sus elementos de su justificación están presentes, tal como se verá.

La obra de Marsilio de Padua suele ser considerada la primera obra medieval de filosofía política en sentido estricto, independientemente de otras áreas. Es claro que es una obra que no está exenta de otras influencias temáticas, como la teológica o la de otras áreas de la filosofía, pero es una obra que trata el tema de la ubicación del hombre en la sociedad, su organización y sus instituciones, dando inicio independiente a un tema que siempre estuvo presente en el pensamiento desde la Antigüedad (basta con citar *República* y *Leyes* de Platón, así como *Política* de Aristóteles). El asunto político estuvo

presente en el Medioevo desde antes; no obstante, la gravitación de la Teología, la Ética, la Cosmología u otras áreas tuvieron una preponderancia mayor en Agustín, Alcuino, Averroes, y muchos otros. Es difícil imaginar cómo habría sido la concepción de la vida política en Ambrosio, por ejemplo, sin considerar su pensamiento teológico, o cómo habría sido la concepción política de Avempace sin su original versión del intelecto agente único para todos los hombres. Es decir que en estos autores hay un entramado de conexiones en el que puede verse que lo que llamamos filosofía política – incluso en sentido amplio– queda un poco como una consecuencia de su posicionamiento en otras áreas. En esto, la independencia del Marsilio de Padua de otras áreas quizás sea sólo comparable a la de Nicolás Maquiavelo, y esta coincidencia ha sido señalada¹. En el contexto de la Baja Edad Media, Marsilio aportó “una primera teoría del estado no clerical” en el mundo cristiano² y es casi el único que propone un sistema de gobierno contrapuesto al del poder papal por la época, que era lo que se había estado concibiendo y consolidando por un largo tiempo³.

Tema central del *Defensor pacis*

La obra de Marsilio fue polémica por diversos motivos, y el primero es su contenido, o parte de su contenido, y definitivamente el contexto en el que fue

¹ Cf. Bernardo Bayona Aznar, “Marsilio de Padua y Maquiavelo: una lectura comparada”, *Foro Interno. Anuario de Teoría Política*, 7, 2007: 11-34.

² Hans Küng, *Keine Geschichte der katholischer Kirche*, Berlin, Berliner Taschenbuch Verlag, 2002, p. 147: “die Streitschrift ‘Defensor pacis’ (1324), eine erste unklerikale Staatstheorie des früheren Pariser Universitätsrektors Marsilius von Padua, der die Unabhängigkeit der staatlichen Gewalt von der Kirche, der Bischöfe vom Papst, der Gemeinde von der Hierarchie fordert”. Es traducción propia siempre que no se indique otra.

³ Pietro Costa, *Jurisdictio. Semantica del potere politico nella pubblicistica medievale (1100-1433)*, Giuffrè, Milano, 1969, p. 361: “Marsilio, insomma, è, praticamente, l’unico che riesca a costruire un sistema intellettuale, un ‘meccanismo’ di validazione e legittimazione, contrapposto a quello, collaudato in più secoli di riflessione e di azione, dalla Chiesa”.

escrito y en el que tuvo su recepción. Marsilio estuvo vitalmente implicado en un problema político de gran envergadura: fue un declarado y en enfático gibelino, un conciliarista muy radical⁴ y su obra es cercana al galicanismo⁵. El *Defensor pacis* es una obra en contra del poder papal y del clero en general, que fue escrita por quien había sido rector de la Universidad de París y que había ya conseguido una prebenda papal en una canonjía, con lo que publicar esto y recluirse en la vida cortesana no era lo más previsible, y suscita incógnitas sobre sus motivos. El interés de *Defensor pacis* es barrer con la *plenitudo potestatis*.

Marsilio abiertamente niega la *plenitudo potestatis* papal pero, no satisfecho con ello, también despoja al clero íntegro de todo poder temporal. Éste, entonces, queda por completo dentro del orden del gobierno civil, algo que sin duda fue muy original. Según Marsilio el poder reside en el pueblo pero es ejercido por el soberano. Una paradoja que surge de esto es que el estado civil tiene el poder de forzar al hombre mismo: a pagar impuestos, a ir a la guerra, a comerciar aquí pero no allí o de muchos otros modos. No habría poder civil si no pudiera determinar y hacer cumplir tales cosas. El asunto de los derechos de cada ciudadano en la defensa del individuo ante la ley es un punto relevante que cristaliza en el hurto famélico y su tratamiento. Como bien dice uno de sus expositores:

⁴ David Zachariah Flanagin, “Extra ecclesiam salus non est – sed quae ecclesia?": Ecclesiology and Authority in the Later Middle Ages”, en Joëlle Rollo-Koster & Thomas M. Izbicki (eds.), *A companion to the great western schism (1378–1417)*, Leiden, Brill, 2009, p. 362: “The alternative posed by Marsilius was far too radical to be accepted widely”.

⁵ El galicanismo es postura que da predominancia al poder político por sobre el religioso, en especial en el ámbito de lo religioso. El término surgió por el caso de Francia y eclosionó en el Concilio de Constanza en 1415, y tuvo vigor hasta mediados del siglo XIX. La expresión se aplica respecto de otros casos.

“Su apelación a la soberanía popular (*universitas civium*) como fundamento de la autoridad justifica la exclusión del poder del clero y legitima la unidad del poder, pero no los derechos de cada ciudadano”⁶.

El contexto, las autoridades y gran parte de los argumentos en el *Defensor pacis* en general y en las partes que hablan de la riqueza y la pobreza en particular son eminentemente teológicos: es poco lo que se trata en esta obra de la pobreza que no sea religiosa, voluntaria, aquella que sigue un ideal ascético y de origen bíblico. Es decir, no habla del pobre que involuntariamente lo es y que sufre su pobreza penurias e incluso la muerte. A pesar de ello, *Defensor pacis* no es una obra teológica. Que el ideal de excelencia caritativa deba estar acompañado por la máxima pobreza o no, y qué tanto se dio o no la pobreza en Cristo o si así debe ser para todos los cristianos son cuestiones cercanas pero ajenas al caso al que me refiero aquí: del hurto famélico.

El *Defensor pacis* tiene tres discursos o apartados –llamados *dictiones*–. El primer discurso establece los fundamentos de la sociedad política con un corte de base más bien aristotélico⁷. El segundo trata la cuestión de la Iglesia y el poder civil, la autoridad, la ley y la pobreza. Este último tema se menciona en otros fragmentos, pero es asunto central en los capítulos 8 a 14 –del segundo

⁶ Bernardo Bayona Aznar, “El poder y el Papa. Aproximación a la filosofía política de Marsilio de Padua”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral Política*, 36, enero-junio 2007, p. 212b.

⁷ Esto puede sostenerse a pesar de que Marsilio hace decir a Aristóteles no solo aquello que no dijo, sino que también en ocasiones omite lo que dijo, y en otras ocasiones le hace decir exactamente lo contrario de lo que dijo. Es decir que la primera parte del *Defensor pacis* cita profusamente a Aristóteles, y es incluso su base referencial y doctrinal más importante.... a pesar de que también lo utiliza a favor de sus propios fines, sean o no acordes a Aristóteles o a los aristotélicos. Todo esto ha sido exhaustivamente tratado por Mario Grignaschi, “Le rôle de l’aristotélisme dans le ‘Defensor Paris’ de Marsile de Padoue”, *Revue d’histoire et de philosophie religieuses*, 35, 3, 1955: 301-340.

discurso—. Por último, el tercer discurso es una brevísima recopilación conclusiva de las dos anteriores.

Este segundo discurso es por mucho el de mayor extensión, puede decirse que el núcleo central de su obra, y se inserta en las disputas de la época y es también la parte de contenidos problemáticos que llevaron a Marsilio a ser condenado y a huir, refugiarse y/o hacer carrera –asunto debatido– en la corte de Luis IV de Baviera, cuyo conflicto con el Papa eclosionó en 1323, es decir el año anterior al *Defensor pacis*. En cualquier caso, el corte de este segundo discurso ya no es aristotélico en el mismo sentido en el que lo es el primero. Los dichos de Marsilio sobre la pobreza, que incluso pueden considerarse un pequeño tratado sobre el tema, se encuadran dentro de un tratamiento sobre el poder y el rol del clero, con lo que no se trata de un tratamiento del pobre sin más ni, menos aún, de economía. Incluso según algunos autores su discurso sobre la pobreza es más bien retórico⁸, y su fin coincide con el de la segunda parte, que es atacar al claro y debilitar al papado con cualquier argumento que lo ponga en desventaja y que así el tema principal del *Defensor pacis* tome fuerza. Esta cuestión de la pobreza religiosa era un asunto que estaba latente en los subsuelos teológicos desde el comienzo de las órdenes mendicantes, con argumentos que tenían ya en torno a un siglo de antigüedad y, en especial, los de los franciscanos. Más en particular, había una contemporánea controversia entre los franciscanos y el papa Juan XXII en la época del *Defensor pacis*, que tuvo un controvertido desarrollo posterior a esta misma obra.

El hurto famélico en el *Defensor pacis*

En este contexto, comencemos con este texto:

⁸ Conal Condren, “Rhetoric, Historiography and Political Theory: Some Aspects of the Poverty Controversy Reconsidered,” *The Journal of Religious History* 13, 1 1984: 15-34, en especial p. 27, citado por Roberto Lambertini, “Marsilius and the Poverty Controversy in Dictio II”, en Gerson Moreno-Riaño & Cary J. Nederman (eds.), *A Companion to Marsilius of Padua*, Leiden, Brill, 2012, p. 239.

“Por aquí también se nos puede aclarar qué es lo que solemos entender por *fas*; porque *fas*, en esta expresión, en uno de sus significados, es equivalente a lícito, de un modo que puede decirse convertible. Y en otra significación importa este nombre *fas* aquello que se presume razonablemente que el legislador lo permite en algún caso, aunque tal cosa general y regularmente está prohibida, como pasar alguna vez por un campo ajeno, o echar mano de una cosa ajena sin permiso expreso del dueño; esto es *fas*, aunque no sea *derecho*, dicho regularmente a tenor de alguno de los modos indicados. Por que la utilización de la cosa ajena está regularmente prohibida; pero puede darse el caso en que sea *fas*, cuando se presume razonablemente que el dueño de la cosa consiente en ello, aun cuando no dé permiso expreso, por lo que en tales casos alguna vez hay que echar mano de la *epiqueya*”⁹.

Este caso habla de un uso, digamos lícito –legal y éticamente–, de lo ajeno por determinada circunstancia. Si el vecino habitualmente me permite ir a su jardín a buscar una pelota que cayó en su terreno, y puntualmente hoy cayó en su jardín o patio y él no está en su casa –con lo que no puedo pedirle permiso–, puede asumirse que el permiso que habitualmente da también se aplica a este caso concreto, o se aplicaría si estuviera. Desde ya, el caso no sería igual si el vecino soliera no permitir el paso a su terreno, o incluso si la última vez no lo

⁹ *Defensor pacis*, II, 12, §6: “Hinc etiam nobis apparere potest, quid est, quod fas appellari solet: est enim Fas in una significatione id quod licitum quasi convertibiliter. In alia vero significatione importat hoc nomen *fas*, id quod legislator in aliquo casu permisisse rationabiliter praesumitur, quamvis tale aliquid sit absolute prohibitum seu regulariter, ut per alienum agrum transire quandoque, aut rem alienam contrectare absque domini expreso consensu fas est, licet non fit ius dictum regulariter secundum aliquem dictorum modorum. Nam alienae rei contraactio regulariter prohibita est, in casu tamen fas est, in quo rei dominus rationabiliter praesumitur consentire, quamvis hoc non concedat expresse, propter quod in talibus quandoque opus est *epieikeia*”. Utilizo estas versiones: Marsilio de Padua, *El defensor de la paz*, traducción de Luis Martínez Gómez, Tecnos, Madrid, 2009; Marsilius Patavinus, *Defensor pacis sive adversus usurpatam Rom. pontificis iurisdictionem*, Francofurti, Ioannes Wechelvs, 1592.

hizo. En caso de incendio en mi casa y sin acceso huir del fuego por sus accesos naturales, puede presumirse legítimo el traspasar el territorio de un vecino incluso sin su consentimiento, dado lo excepcional y urgente del caso. En definitiva, se trata de casos de aplicación de la prudencia ante determinadas circunstancias, que cuanto más apremiantes sean más permiten correr el límite de lo legítimo.

Pero en esto hay una diferencia de los ejemplos anteriores con el hurto famélico, pues el hurto no supone que razonablemente el dueño del bien daría su consentimiento. Pues si lo diera, no habría hurto. De hecho, en muchos autores el haber pasado por la solicitud de alimentos, la mendicación, es uno de los requisitos para considerar el caso como de hurto famélico. Indiferentemente de a cuál de ambos casos de *fas* corresponda, el hurto famélico, es diferente también en otro aspecto, pues trata de un caso de extrema necesidad, en el que incluso la vida misma se encuentra en peligro. Más bien, sobre el hurto famélico Marsilio podría haber citado la *Primera Carta a los Corintios* en la que Pablo escribe: “¿Es que no tenemos el derecho a comer?” (9, 4), tal como –de hecho– había citado ya Marsilio¹⁰, pero no en referencia al hurto famélico.

Aquí conviene aclarar que aunque parezca haber una diferencia y oposición entre derecho a la propiedad y derecho a la vida, uno no anula el otro. El convencimiento de esto implicó un desafío de análisis en el tratamiento del tema en la Edad Media y a comienzos de la Moderna. Marsilio toma de un debate teológico una distinción entre el *dominio* y el *uso*, lo hizo del dominico Herveo Natalis (o Nédellec)¹¹, con quien Marsilio en ocasiones coincide y otras veces está en desacuerdo. Esta distinción permitiría, *a priori*,

¹⁰ Cf. *Defensor pacis*, II, 3, §8. Aunque Pablo de Tarso usa una frase retórica, hace referencia a que Pablo tiene derecho a comer aunque no trabajara por el pan por dedicarse a la prédica, aunque de hecho también trabaje para ganarse el pan, para evitar el escándalo o para apaciguar estas posibles críticas.

¹¹ Cf. Roberto Lambertini, “Marsilius and the Poverty Controversy in Dictio II”, pp. 254-255. Esta distinción había sido utilizada en los debates sobre la pobreza entre los mendicantes dominicos y especialmente franciscanos desde el siglo XIII.

que el dominio del alimento o bebida hurtados permaneciera del dueño legítimo, pero que por la extrema necesidad el hurtador podría lícitamente hacer uso de esa propiedad, con todas las salvedades que se quisieran poner al caso, como la obligación de reponer lo quitado o el haber agotado otros recursos antes. Incluso Marsilio había distinguido entre tres sentidos diferentes de dominio: a) como potestad de reivindicar algo como propio según derecho y determinar su uso o quizás dando consentimiento a que otro lo haga; b) como tal incluso en el caso de ignorar tal potestad, como un niño, o lo que respecta al consentimiento y c) como libertad, como cuando se dice que el hombre tiene dominio sobre sus propios actos¹².

Pero Marsilio, a pesar de las herramientas que tuvo a disposición, negó la posibilidad de separar **uso** de **dominio**. Lo cual es raro, en cuanto que tal distinción permitiría fundamentar el hurto famélico, pero también porque Marsilio había ya distinguido varios sentidos de dominio. Los debates sobre la pobreza a mediados del siglo XIII sobre los mendicantes, y en especial los franciscanos –entre los que hubo diversas posturas– no tenían estas nociones suficientemente aclaradas como para ser universalmente aceptadas ni, quizás, tampoco para lograr un entendimiento común sobre el tema. Nociones como las de uso, pobreza, dominio, propiedad, potestad, o –más claramente– derecho tienen una elaboración histórica que ha sido estudiada¹³ y advertir sobre ello es pertinente no sólo porque la simple lectura del *Defensor pacis* muestra el esfuerzo que Marsilio puso en distinguir diferentes modos de entender ley, poder, autoridad, y otros muchos términos; sino también para entender lo que estas palabras implicaban, y que ello no es del todo idéntico a lo que hoy entendemos por ellas, y que tampoco era idéntico en todos los hombres del siglo XIV.

¹² *Defensor pacis*, II, 12, §13; 15-16.

¹³ Cf. María Idoya Zorroza Huarte & Manuel Lázaro Pulido, “Uso, dominio y propiedad en la Escuela Franciscana”, *Caurensia: revista anual de Ciencias Eclesiásticas*, 11 (2016), pp. 23-51, en especial p. 38, y Marie-France Renoux-Zagamé, *Origines théologiques du concept moderne de propriété*, Droz, Genève, 1987, *passim*.

Pero el motivo de no separar **uso** de **dominio** es más político que filosófico o teológico, y se debe al fin principal de toda la obra. Los opositores de los franciscanos, y muy puntualmente el papa Juan XXII, se basaban en esto para fundamentar su postura. En la bula *Cum inter nonnullus* de 1333, Juan XXII –con mala teología y total falta de tacto y diplomacia– quiso poner punto final en la larga disputa de los frailes menores sobre la pobreza, cuestión que incluso los había dividido en facciones diversas pero también entre ambos mendicantes, dominicos y franciscanos, sobre la pobreza de Cristo. Así, Juan XXII determinó allí que eran heréticas las doctrinas que sostienen que a) la pobreza de Cristo es permanente en toda su vida por lo que el **dominio** de Cristo es tal como su **uso**, y que en su ideal de pobreza renunció a ambos, así como que b) la pobreza es equiparable a la caridad y no inferior a ella. Ambas habían sido sostenidas por algunos franciscanos. Los franciscanos, en un contexto sin doctrina establecida de infalibilidad papal y alegando un documento anterior y también papal que avalaba su ahora herética postura – *Exiit qui seminat*, de Nicolás III de 1279– presentaron su desacuerdo¹⁴.

Marsilio publicó su *Defensor pacis* un año después de *Cum inter nonnullus* y allí, quizás simpatizando con los argumentos franciscanos¹⁵ o simplemente haciendo uso de ellos pues iba contra el Papa, puso el dedo en la llaga y tomó partido por la indistinción entre uso y dominio. Pero no sólo hizo esto, presentó los hechos de modo incisivo y presentó al papa como si hubiera sido

¹⁴ Cf. Gabrielle Gonzalez, “The King of the Locusts Who Destroyed the Poverty of Christ’: Pope John XXII, Marsilius of Padua, and the Franciscan Question”, en Gerson Moreno-Riaño (ed.), *The World of Marsilius of Padua*, Turnhout, Brepols, 2006, pp. 65-90, *passim*.

¹⁵ No obstante ello, en *Defensor pacis*, II, 13, §21, afirma que la caridad es un precepto, y no es susceptible de ser un voto, y no así la pobreza; estableciendo una clara diferencia entre la caridad –que es virtud teologal– y la pobreza. Esta postura, que claramente contradice lo establecido en *Cum inter nonnullus*, también es contraria a un pensamiento extendido en ese entonces entre los hermanos menores.

antifranciscano, una treta efectista que resultó muy astuta y fue oportunamente ejecutada¹⁶.

Los entreveros de la ley natural

He aquí otro fragmento del *Defensor pacis*. Nótese que no hay referencia a la ley natural, sino a la ley divina, aunque el argumento funcionaría igual si se reemplazara una por otra:

“Se puede, pues, emitir lícitamente voto [religioso] que tenga por objeto la abdicación del dominio. Si, pues, no es lícito a los perfectos aun el contender ante el juez coactivo, se sigue que no tienen la potestad de reivindicar lícitamente, lo que equivale al dominio ya dicho; de tal potestad, en efecto, ya renunciaron por voto, contra lo cual no es lícito ya volver en ningún tiempo, máxime estando en vigor el voto. Y que no puede abdicarse para todo tiempo la tenencia lícita de la cosa, o el simple uso de hecho, es bastante manifiesto, porque nada prohibido por la ley divina puede lícitamente caer bajo voto; pero tal abdicación está prohibida por la ley divina, dado que ello es una especie de homicidio. Y el que observara un tal voto a sí mismo a sabiendas se haría perecer de hambre o de frío o de sed, lo que expresamente está prohibido por la ley divina, como [...] Cristo, confirmando algunos preceptos de la ley antigua, dice: ‘No matarás’, etc. Es pues, cosa distinta el uso simple de la cosa, o la potestad de reivindicar o prohibir a otros la cosa o algo de la cosa”¹⁷.

¹⁶ Gabrielle Gonzalez, “‘The King of the Locusts...’”, p. 81: “He referred often to ‘the Philosopher’ even as he selectively quoted and used Aristotle’s words to suit his own purposes. He cited general statements from Aquinas, but then used Bonaventuran explanations. Like any skilled polemicist, he twisted the truth with brilliant precision. He took the wildest accusations from the marginalized Spirituals, and turned them into assumptions that began his arguments. This was an impressive tactic: written sleight-of-hand”.

¹⁷ *Defensor pacis*, II, 13, §5: “Potest igitur de abdicacione domini licitum votum emitti. Quod si etiam perfectis non est licitum contendere coram iudice coactivo; ergo

Puede considerarse que la ausencia de la ley natural es un punto de poca relevancia, pero no lo es. Ocurre que el derecho natural, al que había afirmado en la primera parte, no le resulta cómodo por dos motivos. El primero es que algunas cosas no son tan fácilmente atribuibles a todos los hombres en todos lados –algo que ya había mencionado¹⁸– pero, en segundo lugar, quizás también por el hecho de que no coincide con algunas doctrinas de la noción de ley natural.

De todos modos, en el último fragmento del texto, el uso de la ley natural habría sido igualmente eficaz para sostener el hurto famélico. La ley natural está presente en Aristóteles, Séneca, los Padres de la Iglesia, Graciano, Isidoro de Sevilla y muchísimas autoridades, y Marsilio la había citado en la primera parte para justificar nada menos que el motivo por el que escribe su obra entera¹⁹, por lo que la cita y utiliza.

“Asentaremos como principio inserto en la naturaleza, creído y admitido por todos, que todos los hombres, no tarados ni impedidos por

potestatem licite vendicandi non habent, quae dominium est iam dictum: tali enim potestati iam per votum renuntiaverunt, contra quod eis villo tempore venire non licet, praecipue stante voto. Quod autem rei vel eius vsus, habitus licitus seu simplex facti apparet. Quia nullum prohibitum lege diuina potest licite cadere sub voto: sed talis abdicatio est prohibita lege diuina; eo quod species quaedam homicidii. Tale enim votum observas seipsum fame aut frigore vel fiti perimeret scienter, quod lege diuina prohibetur expresse, vt Matth.19. Mar. 10. Lucae 18 vbi Christus aliqua praecepta legis antiquae confirmans ait: *Non occides*, &c. Separatur igitur rei scilicet vsus simplex seu habere licitum ab omni iam dicto dominio, seu vendicandi & prohibendi rem aut eius aliquid potestate”.

¹⁸ *Defensor pacis*, I, 12, §5.

¹⁹ *Defensor pacis*, I, 19, §13: “[...] Tullio primo *De officiis*, capitulo quinto, cum dixit: ‘Iniusta genera duo sunt, vnum eorum qui inferunt, alterum eorum qui ab his quibus inferuntur, si posunt, non propulsant iniuriam’. Ecce ergo secundum Tullii sententiam hanc notabilem, quod non solum iniusti sunt qui aliis iniuriam inferunt; verum etiam hi, qui prohibere sciunt & possunt iniuriam aliis inferentes, non prohibent autem: quoniam ad hoc tenetur quilibet alteri iure quodam quasi naturali, debito videlicet amicitiae, atque societatis humanae”.

otra razón, desean naturalmente una vida suficiente y rehúyen y rechazan lo que la daña, lo cual no sólo e admite para todos los hombres, sino también para los animales de todo género, según Tulio, 1.º *De los deberes*, cap. 3.º, donde dice así: ‘Lo primero, proveyó la naturaleza a todo género de animales de lo necesario para que defiendan su cuerpo y vida, y eviten aquello que les resulte nocivo, y adquieran y se proporcionen todo aquello que les es necesario para vivir’. Cosa que también, por inducción razonable, palmariamente puede cualquiera aceptar”²⁰.

Esta rara utilización de la noción del derecho natural ya había sido detectada:

“Lo que aquí es llamativo en la enseñanza de Marsilio es la simplicidad con que su referencia al derecho natural pasa discretamente a ser deconstruida por la definición de este derecho natural o, más bien, como él mismo precisa, de este derecho ‘cuasi-natural’ (I, 19, §13). Esta definición se desarrolla en las explicaciones por las que se justifica de haber emprendido esta obra (I, 1, §4 y 19, §13), por una parte, y por otra parte en la sección del *Defensor pacis*, en el centro de una discusión relativamente oscura sobre la querrela de la pobreza voluntaria”²¹.

²⁰ *Defensor pacis*, I, 4, §2: “Hoc erga statuamus tanquam demonstrandorum omnium principium naturaliter habitum, creditum, & ob omnibus sponte concessum: *Omnes scilicet homines* non orbatos aut aliter impeditos, ‘naturaliter sufficientem vitam appetere, hinc, hinc quoque nociua refugere & declinare’: quod etiam nec solum de homine, verum de omni animalium genere patet secundum Tuillium I *De officiis* cap. 3. vbi sic inquit ‘Principio generi animantium omni à natura tributum est, vt se, corpus, vitamque tueatur, declinet ea qua nocitura uideantur, omnia qua necessaria sunt ad viuendum, acquirat & paret’. Quod etiam ex inductione sensata palam quilibet accipere potest.”

²¹ François Cooppens, “Loi humaine ou loi divine? La doctrine du consentement populaire chez Marsile de Padoue”, *Revue Philosophique de Louvain*, 4ª serie, 103. 4, 2005, p. 552: “Ce qu’il y a de remarquable, pourtant, à l’enseignement de Marsile, c’est que la simplicité de sa référence au droit naturel est discrètement déconstruite

Poco importa aquí si el origen de la noción de ley natural es más estoico que aristotélico, o cuál sea el camino por el que llega a Marsilio. De todos modos, quizás el mejor argumento a favor de que hay una noción de ley natural actuando en la mente de Marsilio está en que reconoce un orden en la naturaleza, que el hombre es capaz de conocer. A pesar de ello, la argumentación no procede más que por mandato divino, y no por el natural conocimiento del orden del universo por el hombre: “el que observara un tal voto a sí mismo a sabiendas se haría perecer de hambre o de frío o de sed, lo que expresamente está prohibido por la ley divina”. Es decir que se sostiene lo mismo que según la doctrina del hurto famélico, la supervivencia antes que la propiedad en determinados casos, pero sólo acudiendo al mandato divino, al mandamiento “no matarás” que se aplica sin dificultad en este caso.

¿Hay doctrina de hurto famélico en *Defensor pacis*?

¿Hay entonces una doctrina de hurto famélico en esta obra? Aunque sea imposible dar una respuesta monolítica, no obstante lo haré mediante algunas precisiones y distinciones; y después trataré algunos de los inconvenientes o rarezas que el asunto conlleva.

Lo primero a decir es que el tema está mencionado por el mismo Marsilio, aunque él no utilice la expresión “hurto famélico”, con lo que no es un tema del que se pueda decir que no haya tratado; otra cosa es que el tratamiento que hizo del asunto haya sido indirecto o tangencial.

Lo segundo es que los clásicos elementos del tratamiento del hurto famélico están presentes: 1) prohibición ética y legal de la enajenación de bienes ajenos, 2) derecho o deber de mantener la propia vida, con la consecuente consideración de que otro no puede impedirlo, 3) consideración

par la définition de ce droit naturel, ou plutôt, comme il le précise, de ce droit ‘quasi-naturel’ (I, xix.13). Cette définition est mise en oeuvre dans les explications par lesquelles il se justifiait d’avoir rédigé cet ouvrage (I, i.4 et xix.13), d’une part, et d’autre part dans la seconde partie du *Défenseur de la paix*, au coeur d’une discussion relativement absconse sur la querelle de la pauvreté volontaire”.

del carácter excepcional por el que se permite el hurto, 4) análisis de las circunstancias requeridas para el caso, que pueden diferir, 5) resguardo de los principios éticos de ‘no robar’ o ‘respetar la propiedad ajena’ y de ‘respetar la vida’ a pesar de que en la práctica haya casos conflictivos; es decir, conservar los principios como directrices a pesar de que haya dificultad y excepción de la aplicación simple en casos excepcionales, 6) la raíz de esto está en algo que puede considerarse de fundamento en la naturaleza: la vida humana es jerárquicamente superior a la propiedad y 7) que esto se traduzca en norma ética y legal, sea mediante la aplicación de la praxis mediante la prudencia o la epiqueya, o mediante la codificación legal que anticipe y estipule condiciones para estos casos.

El último punto apenas se menciona pero está presente pues afirma que no puede darse voto que atente contra la propia mantención de la vida, con lo que el punto central problemático está en el punto 6. No es que la vida humana valga menos que la propiedad, sino que esto no se establece mediante el conocimiento del derecho natural. Es decir, se atribuye al derecho divino, lo que también concederían la mayor parte de los defensores del hurto famélico por la ley natural, pero se lo hace de modo directo, sin mediación de la naturaleza. En cualquier caso, las condiciones para argumentar desde un punto de vista puramente natural de hecho están asentadas, con lo que a Marsilio nada le costaría ni le implicaría en su planteamiento afirmar que, *secundum ius naturalis*, el hurto famélico está permitido. No obstante, Marsilio argumenta por otro lado.

La razón es común a los hombres y por ellos se busca la cooperación o convivencia. Para avalar esta afirmación, que en rigor poco parece requerir del uso de autoridades, Marsilio utiliza a Cicerón²², quien se basa en la idea de razón común del universo, de justicia y hasta de deber exigido por derecho natural. Es decir, invoca la versión ciceroniana de la ley natural²³. Para

²² Cf. *Defensor pacis*, I, 4, §2, texto citado más arriba.

²³ Sobre la relevancia de Cicerón y del estoicismo en general en el *Defensor pacis*, cf. Cary J. Nederman, “Nature, Justice and Duty in the ‘Defensor Pacis’: Marsiglio of Padua’s Ciceronian Impulse”, *Political Theory*, 18, 4, 1990: 615-637.

fundamentar la subsistencia e incluso el beneficio del mejoramiento de la vida humana, Marsilio argumenta sobre la razón común a todos los hombres y a su uso de la inteligencia que es transversal a todas las épocas y culturas, es decir, argumenta sobre la ley natural. No obstante, al tratar el caso de la provisión de los alimentos mínimos para la subsistencia, como se ha visto, argumenta directamente apelando al mandato divino, y no ya a la razón natural del hombre. Esto puede deberse a varios motivos, acaso incluso pueda pensarse en un descuido o en agregar un elemento extra a la ley natural –aunque sin mencionarla–, pero ¿hay acaso algo más evidente y común a todos los hombres que la necesidad de alimento? Es difícil conjeturar un motivo explicativo suficiente para esta omisión, cuando la ley natural se muestra como una herramienta apropiada tan al alcance de la mano.

Afirmación y omisión del derecho natural

Hay otras cuestiones alrededor del asunto del hurto famélico, pero que excede a si Marsilio sostuvo o no alguna doctrina sobre éste. El primero de ellos, desde ya, es que su fundamentación se da por obligación de la ley divina y no por parte de la ley natural, como fue ya señalado. Sobre esto debe recordarse que el derecho natural es, según las propias palabras de Marsilio, algo *equivoco*, confuso, por sí mismo indeterminado en leyes concretas pero incluso de difícil determinación en la práctica, y desde ya no es por sí garante de que una ley se imponga con justicia:

“Algunos, empero, llaman **derecho natural** al dictamen de la recta razón en las cosas agibles, y lo colocan dentro del derecho divino, por razón de que todo lo hecho de acuerdo con la ley divina y según el consejo de la recta razón, absolutamente hablando, es lícito; pero no vale para lo hecho conforme a las leyes humanas, porque éstas pueden apartarse de la recta razón. De notar que **natural** aquí, y en lo anteriormente dicho, está expuesto a equívocos. Porque muchas cosas son conformes con el dictamen de la recta razón que, sin embargo, no aparecen a todos como por sí evidentes, ni son consiguientemente,

como tales, sostenidas, y de hecho no son tenidas como honestas por todas las Naciones”²⁴.

Con esto puede verse que estar en el territorio del derecho natural vendría a ser como navegar en una antesala de la ley, pero no aún en el terreno de lo legal y ni siquiera de lo justo o de lo que garantice la justicia, como si se tratara de una mera declaración de buenas intenciones o de frivolidades previas al mundo propio de lo legal, que precisa la impronta del soberano para que algo se convierta en ley²⁵.

Un punto del *Defensor pacis* que llama mucho a atención es la tensión que existe entre el fundamento del poder civil, que es el pueblo, y la necesidad de que la ley sea establecida por el soberano, es decir no por su mismo fundamento de exigencia. Véase aquí que una parte –el pueblo– tiene a la ley natural como motivo por el que necesita de la ley:

“Porque como para la comunidad civil y ordenación de la ley, se reunieron los hombres desde el principio, poniéndose de acuerdo la parte más prevalente de ellos en lo tocante a la suficiencia de la vida, no ciertamente llamados por algún hombre singular, o por muchos, sino por la persuasión o exhortación de varones prudentes y elocuentes, que

²⁴ *Defensor pacis*, II, 12, §8: “Sunt tamen quidam, qui *ius naturale* vocant, rectæ rationis agibilibus dictamen, quod sub iure diuino collocant propterea quod omne factum secundum legem diuinam, & secundum rectæ rationis consilium simpliciter est licitum. Non tamen omne factum secundum leges humanas, quoniam in quibusdam àrecta ratione deficiunt. Verum naturale hic & supra æquiuoce dicitur. Multa enim sunt secundum rectæ rationis dictamen, ut quæ videlicet non omnibus sunt per se nota, & per consequens neque confessa, quæ non ab omnibus nationibus conceduntur tanquam honesta”.

²⁵ En el *Defensor minor*, obra de ca.1340/1342, Marsilio afirma que sólo es al poder civil y temporal al que corresponde hacer cumplir la ley e imponer castigo ante su incumplimiento, incluso cuando su incumplimiento implique pena en el orden temporal y pena en el orden espiritual. Cf. Pedro Roche Arnas, “La ley en el ‘Defensor minor’ de Marsilio de Padua”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 2, 1995, p. 96.

produjo la naturaleza inclinados a esto, y ellos luego por su cuenta, aventajándose con su ejercicio y dirigiendo a otros sucesivamente, o al mismo tiempo, hacia la forma de la comunidad perfecta, a la cual también los hombres se sentían inclinados por naturaleza, y dieron fácilmente oídos a los que les persuadían, como también se deduce del [libro] I de la *Política* [...]”²⁶.

Pero por otro lado, la misma parte que requiere de la ley no puede dársela, proclamarla. Necesita de su “parte más prevalente”, la “parte preponderante”, o algunos de sus muchos modos de traducir a la *valentior pars*, a la que el mismo Marsilio reconoce como la causa eficiente de la ley, junto con el pueblo²⁷. Para ello, es necesario establecer la ley civil para gobernar por el gran peso que tienen las pasiones desordenadas del pueblo²⁸, por su debilidad y por su ignorancia²⁹, e incluso ante la insuficiencia que puedan representar unos jueces prudentes, excelentes, virtuosos y justos:

“Objetará alguien [venía diciendo que instaurar ley es necesario] la posibilidad de un varón óptimo que se vea libre de ignorancia y de depravado interés. Pero esto, decimos, ocurre rarísimamente y en todo caso no igualará a la ley, como ya adujimos de Aristóteles, según la razón y la sensata experiencia, pues acontece que toda alma tiene aquello que dijimos, interés o pasión a veces siniestra. [...] Nadie, por muy virtuoso que sea, está libre de de la pasión perversa y de la

²⁶ *Defensor pacis*, II, 22, §15: “Sicut enim ad ciuilem communitatem & legem ordinandam conuenerunt homines à principio, ipsorum valentiori parte concordante in his quæ sunt ad vitæ sufficientiam, non quidem vocati per singularem hominem, aut per plures aliquos habentes auctoritatem coactam in reliquos, ied suacione & exhortatione prudentum & facundorum virorum, quos natura inter alios produxit inclinatos ad hoc, ex se postmodum proficientes suis exercitiis, & alios dirigentes, ad quam etiam homines naturaliter inclinati, obtemperaverunt suadentibus facile, quemadmodum ex [...]”.

²⁷ Cf. *Defensor pacis*, I, 12, §3; y *Defensor pacis*, I, 13, §3.

²⁸ Cf. *Defensor pacis*, I, 11, §5.

²⁹ Cf. *Defensor pacis*, I, 11, §6.

ignorancia como está la ley. Y por ello es más seguro regular los juicios civiles por la ley que fiarlo del arbitrio del juez aun del más virtuoso”³⁰.

Sin considerar aquí los motivos políticos por los que la ley no depende pura y enteramente del pueblo, sino que precisa su proclamación y aplicación por la autoridad, la apelación a la ley natural está dada solo en el requerimiento de la ley natural, no en la proclamación e implementación de la ley civil, que ya no requiere de esta ley natural como respaldo del poder civil. Quizás esto muestra no tanto las contradicciones internas de la obra, sino que estas tensiones se deben a que es una obra mucho más política que metafísica, dando comienzo a una relativa autonomía de la filosofía política respecto del pensamiento metafísico.

Esto implica una desvalorización, directa o no y adrede o no, de la ley natural. Poco importan las intenciones de Marsilio, al menos en cuanto a que no son claras y son sujeto de interpretación, en especial en un autor cuyos textos son susceptibles de tantas hipótesis interpretativas. Esta fundamentación por parte de la ley divina, ¿implica un radical apartamiento del derecho natural?

Ya se ha argumentado que Marsilio, a pesar de dar mucho peso a la ley y a su constitución, después de hablar largamente sobre cómo surge, termina por minar como su fundamento el valor del derecho natural ante el aspecto voluntarista y coercitivo de la ley, en un formalismo que la fortalece y le otorga raíz³¹. Como se ha mostrado en un contexto más amplio, el derecho

³⁰ *Defensor pacis*, I, 11, §6: “Obiecerit autem aliquis de optimo viro, quod careat ignorantia & affectione peruersa: nos autem dicamus rarissime id contingere, nec tamen æqualiter ipsi legi, vt pridem induximus ab Aristotele, à ratione & sensata experientia, quoniam omnem animam contingit habere hanc, id est, affectionem quandoque sinistram. [...] neminem certe quantumcunque studiosum, sic posse carere passione peruersa & ignorantia, quemadmodum lex. Ideoque tutius est regulari iudicia ciuilia lege quam arbitrio iudicantis committi, quantumque etiam studiosi”.

³¹ Francisco Bertelloni, “Las paradojas de la ley en Marsilio de Padua: formalismo y/o naturalismo jurídico en el ‘Defensor pacis’”, *Revista Española de Filosofía Medieval*,

natural implica un elemento transversal al universo que puede ser conocido por todos, implica un cierto orden del universo, y en él se ha visto un tinte más intelectualista que voluntarista, pues potencialmente –ante un interlocutor racional susceptible de analizar y reconocer este orden del universo– ciertos elementos observables permiten reconocer esta razón universal (que es susceptible de múltiples denominaciones)³².

Aunque el planteamiento de Marsilio no puede ser llamado franciscano en un sentido pleno, hay muchos elementos de origen franciscano, bien que utilizados por Marsilio en favor de su tesis principal. Entre los franciscanos en general, el aspecto voluntarista no es peyorativo, sino que muestra un énfasis mayor en la voluntad divina que en la autonomía del mundo natural que puede ser leído por el hombre. Lo que en otras corrientes o pensadores se atribuye al orden del universo, en la perspectiva franciscana (al menos desde Gualterio de Brujas pasando por Juan Duns Scoto o Pedro de Juan Olivi), se atribuye a la voluntad de Dios. La cercanía de Marsilio con el franciscanismo, aunque pueda conjeturarse venial, interesada o circunstancial, no es fortuita, y es probable que Marsilio quisiera o valorara su apoyo.

23, 2016, p. 62: “[...] de allí que en la *civitas* solo sea relevante la *lex considerata propriissime* [precepto que obliga mediante pena o castigo en este mundo]. Sus características son dos: su función correctiva y su fuerza obligante. Si comparamos el contenido de esta *lex humana* marsiliana *considerata propriissime* con el contenido de la *lex humana* derivada de la *lex naturae* de la tradición iusnaturalista, la comparación muestra que la *lex civilis* marsiliana es totalmente resignificada, si no minimizada. Pues esta *lex civilis* aparece cargada con un formalismo que la desvincula de su contenido. Esa desvinculación desplaza de modo casi automático la pregunta por el fundamento de la ley hacia la pregunta por la competencia del legislador”.

³² Cf. Yves R. Simon, *La tradición de la ley natural. Reflexiones de un filósofo*, traducción de Ignacio de Despujol, Ed. Razón y Fe, Madrid, 1968, pp. 59-83, y especialmente 82-83, y Luca Parisoli, *Volontarismo e diritto soggettivo. La nascita medievale di una teoria dei diritti nella scolastica francescana*, Istituto Storico del Cappuccini, Roma, 1999, pp. 36-38.

En el comienzo de *Defensor pacis*, después de distinguir entre ley civil y ley natural, Marsilio hace referencia a las leyes injust³³, cuyo reconocimiento como tales hace que haya reconocimiento de una ley natural, pues ¿cómo es que reconocemos que una ley es injusta si no es porque hay un patrón de justicia que reconocemos como anterior –no necesariamente de modo temporal sino en un orden ontológico–? Es claro que según Marsilio de Padua el reconocimiento de leyes civiles injustas implica, aunque quizás de un modo no muy fuerte, que la presencia de la ley natural está presente, y aunque debilitada en otros fragmentos, aquí se muestra como inevitable.

Por otra parte, una apelación directa a la ley divina lo es a la causa primera, y este recurso termina por menoscabar el peso de la propia causa segunda cuando omite su propio peso al orden de la propia causa segunda –o de las causas segundas–, algo que se puede observar con claridad en otros autores. Piénsese, por ejemplo, en el caso de Nicolas de Malebranche. En el caso de Marsilio de Padua, tal cosa es aún incipiente, por este tratamiento un tanto ambiguo sobre la ley natural, que parece por una parte afirmada y sostenida con claridad y por otra parte un poco bastardeada o disminuida, hasta incluso relativizarla o llamarla “cuasi-natural”.

Recibido: 17/11/2022
Aceptado: 15/12/2022

³³ Cf. *Defensor pacis*, I, 10, §5.

Resumen

La obra de Marsilio de Padua en la primera mitad del siglo XIV es habitualmente considerada la primera obra de filosofía política en sentido estricto, independiente de otras áreas, y aún si no se la considera tal, sí es un hito fundamental en este campo de estudio. Allí, uno de los temas centrales es el de la pobreza en el clero, cómo entenderla y con qué fin. Dentro de ese contexto, explicaré un asunto tangencial: cuáles son los elementos de su doctrina sobre el hurto famélico, es decir, del hurto hecho para satisfacer necesidades básicas del día ante la imposibilidad de obtener tales bienes de otro modo. Otros autores de la época mencionan el tema en una doctrina transversal a varios autores y de varias tradiciones o escuelas, y que se volvió mucho explicitada más comúnmente en los siglos inmediatamente posteriores.

Palabras clave: pobreza - clero - hurto- famélico- Marsilio de Padua.

Resumo

A obra de Marsilio de Pádua na primeira metade do século XIV costuma ser considerada a primeira obra de filosofia política em sentido estrito, independente de outras áreas, e mesmo que não seja considerada como tal, é um marco fundamental neste campo de estudo. Ali, um dos temas centrais é a pobreza no clero, como entendê-la e com que finalidade. Nesse contexto, explico uma questão tangencial: quais são os elementos de sua doutrina sobre o furto faminto, ou seja, o furto feito para satisfazer necessidades básicas do dia a dia diante da impossibilidade de obtenção de tais bens de outra forma. Outros autores da época referem-se ao tema numa doutrina transversal a vários autores e de várias tradições ou escolas, e que se tornou muito mais vulgarmente explicada nos séculos imediatamente seguintes.

Palavras-chave: pobreza - clero - roubo - fome - Marsilio de Padua-

Abstract

The work of Marsilio de Padua, in the first half of the fourteenth century, is usually regarded as the first work of political philosophy in the strict sense. Independent from other areas, and even if it is not regarded as such, it is a fundamental milestone in this field of study. One of the central themes in his work, is that of poverty in the clergy, how to understand it and for what purpose. Within this context, I will explain a tangential issue: what are the elements of his doctrine on famished theft, that is, the theft made to satisfy basic daily needs before the impossibility of obtaining such goods in another way. Other authors of the time mention the subject in a doctrine that was transversal to various authors and from various traditions or schools, and which became much more commonly explained in the immediately following centuries.

Keywords: poverty - clergy - theft - famish - Marsilio de Padua

ENSEÑANZA MEDIEVAL Y VIDA

MEDIAEVALIA AMERICANA
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

A Filosofia hoje me auxilia

Silvia Contaldo

O título dessa comunicação é o verso de uma famosa canção brasileira de um dos nossos maiores sambistas e compositores, Noel Rosa¹. A canção é de 1933. Ao longo de quase um século foram muitas as interpretações dessa composição e desse verso que evoca a Filosofia em auxílio do letrista.

Para celebrar o Dia Internacional da Filosofia, aqui estamos, então, literalmente enredados na nossa América Latina e na tessitura de filosofias medievais que revelam, pela sua originalidade e grandeza, o papel da Filosofia na formação de sujeitos críticos.

Em épocas sombrias –mas não só– vale muito ressaltar o lugar que é devido à Filosofia, seu caráter reflexivo, sua radicalidade –no sentido de ir à raiz e de apreender seu valor terapêutico, naquela perspectiva dos antigos gregos. Por exemplo, Sêneca, em sua *Carta 15* nos diz: “Se filosofas, está com saúde; pois, filosofar (ter sabedoria) é em última análise, gozar de saúde. E, sem ela, isto é, a Filosofia, a alma está doente”².

É esse então, o meu propósito. Refletir sobre o auxílio que a Filosofia tem sido e que deve continuar a ser, tomando como exemplo *As Consolações da Filosofia*, de Boécio, “o último dos romanos e o primeiro dos escolásticos”, como é re-conhecido.

Em 524 Boécio encontrava-se bastante adoecido. Existencialmente adoecido. Passar, injustamente, de ministro a traidor do rei Teodorico, foi

¹ Cf. <https://cantodampb.com/filosofia-musica-de-noel-rosa/>

² Cf. Sêneca. *Cartas a Lucilio*. 7 ed.. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2021, p. 50.

causa primeira da sua doença. Na prisão em Pavia, enquanto aguardava o cumprimento da pena capital escreveu, todos sabemos, sua *Consolação da Filosofia*.

As condições eram as mais adversas. No entanto, foi na sua cela, condenado injustamente à morte, que Boécio recebe a visita da *Filosofia*, vestida com roupas que ela mesma teceu que, embora rasgadas, mostravam ainda o bordado das letras *Pi* e *Theta*. Vale a pena repetir o texto de Boécio, no Livro I, ponto de partida da sua recuperação:

“Enquanto meditava silenciosamente essas coisas comigo e confiava aos meus manuscritos minhas queixas lacrimosas, vi aparecer acima de mim uma mulher que inspirava respeito pelo seu porte: seus olhos estavam em flamas e revelavam uma clarividência sobre-humana, suas feições tinham cores vívidas e delas emanava uma força inexaurível. Ela parecia ter vivido tantos anos que não era possível que fosse do nosso tempo. Sua estatura era indiscernível: por vezes tinha o tamanho humano, outras poderia atingir o céu e, quando levantava a cabeça, mais alto ainda, alcançava o vértice dos céus e desaparecia dos olhares humanos. Suas vestes eram tecidas de delicadíssimos fios, trabalhados minuciosamente e feitos de um material perfeito; ela revelou mais tarde ter sido ela própria quem teceu a veste. A poeira dos tempos, assim como acontece com o brilho das antigas pinturas, obscurecia um pouco o seu esplendor. Embaixo de sua imagem estava escrito um *Pi* e em cima um *Theta* (a teoria e a prática!) E entre essas duas letras, via-se uma escada cujos degraus ligavam o elemento inferior ao superior. No entanto, mãos violentas rasgaram sua veste e cada uma tomou um pedaço dela. Mas ela tinha livros na mão direita e um cetro na esquerda” (CF,I,2).

Não creio que, no conjunto do repertório da história da Filosofia haja uma descrição mais bela, mais assertiva e que, em poucas palavras, retrata a força vital da Filosofia. Ali, naquela cela, antropomorfizada, a Filosofia mostra-se decidida a exercer seu ofício, o de interrogar. Tornar-se-á companheira de

Boécio é mais que ‘consoladora’ será esclarecedora, mais que alentadora, será promotora de investigações acerca das fraquezas humanas. À maneira socrática, não hesitará em perscrutar terapeuticamente seu interlocutor: “de início, permites-me fazer algumas perguntas para examinar e testar o estado da tua mente, para que possa saber que tipo de cura devo aplicar?” (CF, I,12)

Para a exposição percurso aclarador Boécio alternará sua escrita entre a prosa e o verso. E, numa primeira anamnese, por assim dizer, a Filosofia declama:

“Oh quão findo mergulhou sua mente e,
Abandonando sua própria razão,
Dirigiu-se às trevas exteriores [..]
E ei-lo aqui, prostrado
Desprovido se sua inteligência,
Com a nuca curvada sob o jugo
E vergado ao peso do corpo.
E, infeliz, é obrigado a fixar os olhos no chão” (CF, I,3)

Triste situação. Penúria do corpo, penúria da alma, abatimento, desilusão, desespero, angústia. Males que acometem os seres humanos, faz tempo, e que ,em vão, procuram sua cura em pílulas açucaradas com receitinhas que prometem devolver-lhes a suposta vida feliz em poucos passos.

Boécio, ao contrário, sabia por conta de sua longa dedicação à leitura de textos basilares, que o procedimento filosófico capaz de ‘dissipar as trevas noturnas’ (CF, I,.5) demanda uma atenção profunda consigo mesmo, pois a Filosofia também já lhe advertira: “comecemos abrir seus olhos, que se cegaram pelas coisas humanas” (CF,I,4).

Diagnóstico certo, pois declara a Filosofia: “é apenas uma letargia, doença comum aos espíritos logrados. Ele se esqueceu por um momento de si mesmo, facilmente recobrará a razão, no entanto, somente se recordar quem sou” (CFI,4).

E assim, iniciou-se um processo terapêutico, imortalizado nas mais belas páginas da história da filosofia medieval. Boécio reconhecerá sua ‘antiga nutriz’ e se deixará conduzir-se por ela, narrando-lhe todos os infortúnios que o levaram até a pena capital.

A Filosofia vai então ponderar. Para o alívio de “uma alma que foi grandemente perturbada por sofrimentos e sentimentos de cólera e desespero e é puxada por todos os lados” (CF, I,10) deve-se começar com remédios paliativos de modo que, “a espessa casca que a desordem das tuas emoções acabou por se transformar num tumor será removida, primeiro por uma leve massagem que a preparará para ser tratada por um medicamento eficaz” (CF,I,10).

E assim foi feito. Passo a passo, pouco a pouco, ou melhor, de pergunta em pergunta, desembraçando “a turba de sensações desordenadas” (CF, I, 12), dissipando “por atividades sutis e mesuradas as trevas de tuas impressões enganosas, para que se possa reconhecer o brilho da verdadeira luz” (CFI, 12). Sim, a Filosofia auxiliou Boécio. A Filosofia hoje me auxilia. Nos auxilia. São muitas as prisões e, ‘escondidas por negras nuvens/ as estrelas não podem emitir/ nenhuma luz” (CF I, 13).

É nessa perspectiva que, concordando com Boécio, penso que para alcançarmos novos e mais luminosos horizontes não podemos prescindir da *consolação* da Filosofia.

Horácio³, poeta romano do século I antes de Cristo, escreveu uma carta-poema renunciando a eficácia da Filosofia:

“Quem começou já fez a metade: ousa saber.
Começa, quem adia a hora de viver direito fica com cara de bobo”⁴

³ Quinto Horácio Flaco (65 aC- 8aC) é considerado um dos maiores poetas da Roma Antiga.

⁴ Cf Horácio. *Epístola I*, 2 v. 40: “dimidium facti qui coepit habet: sapere aude/incipe, vivendi quei recte prorrogat horam/rusticus exspectat”.

Celebrar o dia Internacional da Filosofia, nesse congresso Mexicano, já é começar a alcançar estrelas, sinal de que a Filosofia continua a nos auxiliar e a não nos deixar com *cara de bobo!*



Boécio ensina aos seus discípulos.
Iluminura de um manuscrito da *De Consolatione Philosophiae*, Itália, 1385

Recibido: 17/11/2022
Aceptado: 15/12/2022

Resumen

La filosofía hoy me ayuda es un verso de una de las canciones más hermosas de Noel Rosa, compositor y bailarín de samba brasileño.

La naturaleza terapéutica de la Filosofía parece no ser nada nuevo. Epicuro, en el siglo III a. C., por ejemplo, nos legó una hermosa receta filosófica con su tetrafármaco. Del siglo VI llega *La Consolación de la Filosofía* de Boecio, “el último de los romanos y el primero de los escolásticos”, en la que la Filosofía no sólo consuela sino que ilumina. Boecio, en un estado de profunda desolación –prisionero y condenado a muerte– encuentra en la Filosofía su remedio más eficaz. Haciendo uso del proceso mayéutico, Boecio dejó un recetario único para los medievales, que les ayudó mucho en el tratamiento de temas que siempre se pretendieron, como el origen del mal y la Divina Providencia.

Palabras clave: Boecio - mayéutica - consolación - filosofía - providencia.

Resumo

A filosofia hoje me auxilia é um verso de uma das mais belas canções de Noel Rosa, compositor e sambista brasileiro.

Parece não ser novidade a natureza terapêutica da Filosofia. Epicuro, no século III a.C, exemplo, nos legou uma belíssima receita filosófica com o seu *tetraphármakon*. Do século VI nos chega *A Consolação da Filosofia* de Boécio, “o último dos romanos e o primeiro dos Escolásticos”, na qual a Filosofia não só consola mas esclarece. Boécio, num estado de profunda desolação –prisioneiro e condenado à morte– encontra na Filosofia seu remédio mais eficaz. Valendo-se do processo maiêutico, Boécio deixará, para os medievais, um receituário sem igual, que muito lhes auxiliou no tratamento de temas sempre tencionados tais como a origem do mal e a Providência Divina.

Palavras-chave: Boécio - maiêutica - consolação - filosofia - providência.

Abstract

Philosophy helps me today is a verse from one of the most beautiful songs by Noel Rosa, a Brazilian composer and samba dancer.

The therapeutic nature of Philosophy seems to be nothing new. Epicurus, in the 3rd century BC. C., for example, left us a beautiful philosophical recipe with his tetradrug. From the 6th century comes *The Consolation of Philosophy* by Boethius, “the last of the Romans and the first of the scholastics”, in which Philosophy not only comforts but also illuminates. Boethius, in a state of deep desolation –imprisoned and sentenced to death– finds his most effective remedy in Philosophy. Making use of the maieutic process, Boethius left a unique recipe book for the medievals, which helped them a lot in dealing with topics that were always intended, such as the origin of evil and Divine Providence.

Keywords: Boethius - maieutics - consolation - philosophy - providence.

LÓGICA MEDIEVAL

MEDIAEVALIA AMERICANA
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

Los octágonos medievales: su estructura externa e interna

Juan Manuel Campos Benítez

1. Los tres octágonos de Buridan

Presentamos los octágonos de Jean Buridan, lógico de la primera mitad del siglo XIV, de una manera que pretendemos sea sencilla, construyendo paso a paso las relaciones lógicas involucradas. Esta manera de presentar el octágono vale para los tres octágonos, pues si bien se trata de tipos de oraciones diferentes, las relaciones lógicas son las mismas.

Tenemos tres octágonos. El primero corresponde a oraciones que podemos encontrar en el cuadrado tradicional, donde el predicado no está explícitamente cuantificado, pero sí lo está de manera implícita. Podemos darnos cuenta que es así al realizar la conversión simple de las oraciones universal negativa y particular afirmativa. En efecto, tomemos esta oración donde S: sujeto y P: predicado:

“Ningún S es P” equivale a “Ningún P es S”

“Algún S es P” equivale a “Algún P es S”

Por ejemplo: “Ningún terrícola es marciano” equivale a “Ningún marciano es terrícola”

“Algún francés es filósofo” equivale a “Algún filósofo es francés”

Notamos que el predicado está explícitamente cuantificado cuando realizamos la conversión simple. El octágono de Buridan muestra las combinaciones que resultan cuando explicitamos la cuantificación del predicado. En efecto, son cuatro las combinaciones para las oraciones afirmativas de la forma S es P: ambos (sujeto y predicado) universales, ambos particulares, uno universal y otro particular, uno particular y otro universal.

Con las formas negativas ya tenemos el octágono.

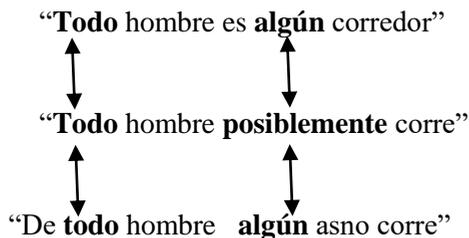
El segundo octágono corresponde a las oraciones modales cuyo sujeto está cuantificado y cuyo predicado está modalizado, es decir, admite una cualificación modal a través de una expresión adverbial. Por ejemplo: “Algún hombre corre”, admite cualificación modal, así “Algún hombre podría estar corriendo”, o “Algún hombre tiene la posibilidad de correr”, o mejor aún si utilizamos el adverbio “Algún hombre posiblemente corre”. En tiempos de Buridan ya era doctrina corriente equiparar las nociones modales de necesidad e imposibilidad con los cuantificadores universal y universal negativo¹, y por supuesto la posibilidad con el cuantificador particular. Por eso podemos decir que una oración como “Todo hombre posiblemente corre” es universal por el sujeto y particular por el modo, lo cual nos lleva a las mismas combinaciones de nuestro primer octágono.

El tercer octágono está compuesta por oraciones donde el sujeto gramatical es un genitivo de propiedad, como “de todo hombre un asno corre”², y donde encontramos dos cuantificadores explícitos, uno para poseedor –todo- y otro para lo poseído –un, algún-. Las relaciones lógicas se refieren a ellos y son las mismas que encontramos en los dos octágonos que hemos mencionado.

¹ Ya en el siglo XIII, por ejemplo en *De propositionibus modalibus*, atribuido a Tomás de Aquino encontramos: “Attendendum est autem quod necessarium habet similitudinem cum signo universalis affirmativo, quia quod necesse est esse, semper est; impossibile cum signo universalis negativo, quia quod est impossibile esse, nunquam est.”, disponible en <https://www.corpusthomicum.org/dpp.html>, consultado en noviembre cinco, 2022.

² Cuiuslibet hominis asinus currit. En Buridan, *Summulae de dialéctica*, Tratado 1, cap.3, parte 3. Disponible en http://individual.utoronto.ca/pking/resources/buridan/Summulae_de_dialectica.txt, consultado en abril 2010. La oración es indefinida por el caso recto, pero ha de tratarse como particular. “...modo idem est iudicium de indefinitis et particularibus quantum ad veritatem et falsitatem et quantum ad oppositiones et consequentias; ideo sufficiebat loqui de particularibus, reputando indefinitas tamquam particulares.”, 1.4.2.

Buridan establece una relación entre estas tres clases de oraciones, y es lo que permite expresar en un solo esquema, el octágono, las relaciones entre sus componentes. En las tres oraciones de abajo encontramos un patrón, algo que se repite, tomando analógicamente la cualificación modal como un tipo de cuantificador, y cuantificando los elementos del genitivo, destaco en negritas el patrón que se repite:



Buridan sugiere equiparar los tres tipos de oraciones tomando como principal de las de predicado cuantificado. Su ejemplo es un poco raro: “Todo B algún A es”, con la cópula verbal al final. Les llama oraciones *de modo loquendi inconsueto*. Para nuestros fines podemos trabajar con la forma usual.

Lo que se repite es el esquema

“Todo-**algún**”

Pues ‘posible’ se equipara con el cuantificador particular, expresado con la palabra ‘algún’. Si recurrimos a la semántica de los mundos posibles se haría evidente esto, pues ‘posible’ puede expresarse como “verdadero en *algún* mundo posible” y ‘necesario’ como “verdadero en *todo* mundo posible”, con lo que tendríamos una relación expresa entre cuantificadores y modalidad. Pero no hace falta esto para describir el octágono. De hecho Buridan afirma que una oración modal puede ser absolutamente universal, es decir, universal

tanto por el sujeto como por el modo, o absolutamente particular³, y claro que también admite otras posibilidades, como universal por el sujeto particular por el modo y viceversa. Sus ejemplos:

“Todo B tiene que ser A”
“Algún B puede ser A”

Los tres octágonos de Buridan tienen pues la misma estructura, y es a lo que me refiero al hablar de la estructura externa. Las combinaciones son estas:

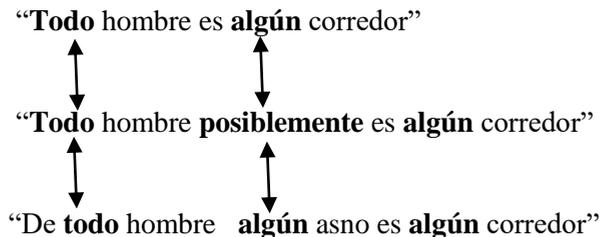
“Todo-todo”
“Todo-algún”
“Algún-todo”
“Algún-algún”

Lo cual nos dan cuatro oraciones para cada uno de los octágonos. Con las partes negativas ya tenemos completo el panorama, los ocho extremos del octágono:

“Todo-todo”	“Todo-todo no”
“Todo-algún”	“Todo-ninguno no”
“Algún-todo”	“Algún-todo no”
“Algún-algún”	“Algún-ninguno no”

El esquema básico lo forman las oraciones con el sujeto y predicado cuantificado, pues es el más sencillo. Si atendemos a las otras oraciones obtendríamos un esquema más completo. Si cuantificamos el predicado de la oración modal obtendríamos tres elementos: sujeto-modo-predicado, lo cual nos daría ocho posibilidades de combinación, más sus respectivas negativas. Buridan solo toma en cuenta los dos primeros cuantificadores.

³ Ex istis dictis manifestum est quod aliquae propositiones modales possunt esse simpliciter uniuersales, scilicet tam de dicto quam de modo, ut 'omne B necesse est esse A', aliae simpliciter particulares, ut 'quoddam B possibile est esse A'. I,8.5.



Y con esto podemos notar la diferencia entre los tipos de oraciones, pues su estructura ‘interna’ es diferente, pero las relaciones lógicas son las mismas. Vayamos a ellas.

2. Las relaciones lógicas del octágono

2.1. Un breve *excursus* didáctico

El octágono es una figura compleja, fue ideado para explicar las oraciones equivalentes, y las reglas para producir las equivalencias. Cada octágono consiste en ocho extremos cada uno de los cuales presenta nueve oraciones equivalentes entre sí, más las relaciones lógicas del cuadrado de oposición y una relación extra que en su momento detallaremos. En nuestra exposición nos basta una sola oración, como lo hemos hecho al relacionar cuantificadores de cada uno de los tres ejemplos. Si expresamos la estructura externa del octágono usando modos y cuantificadores nos harán falta varias equivalencias, las equivalencias entre cuantificadores y las equivalencias entre modos, Esto puede cansar un poco al lector, más si introducimos el lenguaje simbólico de la cuantificación y la modalidad.

Enseñando el octágono he llegado a una exposición más sencilla multiplicando (con necesidad pedagógica) los extremos, en una manera de simplificar complicando un poco las cosas. Me explico: cada extremo consta de una oración (y ocho más, equivalentes todas). Analizando cada extremo encontraremos dos cuantificadores, un sujeto, un predicado, más la cópula verbal, más las negaciones. En lugar de eso voy a introducir dos oraciones

unidas por una conectiva; tendremos pues lo que los medievales llamaban “oraciones hipotéticas”. La ventaja es que, a pesar de duplicar lo que hay en un extremo del octágono, no necesitaremos más elementos que la conectiva y la negación. Lo explicaremos a partir de la lógica proposicional, o lógica de conectivas. Comencemos.

2.2. El octágono desde los elementos proposicionales

Tomemos una oración cualquiera, llamémosle ‘P’, P puede ser la oración “llueve”, por ejemplo, o puede ser cualquier otra. Como su significado puede variar, se llama ‘variable’, variable proposicional para ser exactos. Tomemos otra variable, llamémosle ‘Q’, puede ser cualquier oración; lo que nos interesa ahora es que las podemos unir, así: P y Q. Ahora, vamos a usar un símbolo para la ‘y’, se llamará ‘conjunción’, es este: \wedge

Si es cierto $P \wedge Q$, sus partes también lo son, voy a ponerlo así:

$P \wedge Q$

P se sigue de $P \wedge Q$

Q se sigue de $P \wedge Q$

y de cualquiera de las partes de la conjunción, se sigue una disyunción, una oración cuya conectiva es una ‘o’, que simbolizaremos con \vee , así que tenemos el panorama completo respecto a seguirse de.

$P \wedge Q$ punto de partida

P se sigue de $P \wedge Q$

Q se sigue de $P \wedge Q$

$P \vee Q$ se sigue de $P \wedge Q$, de P y de Q

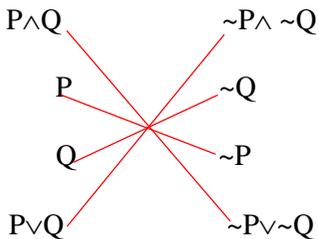
Tenemos ya la mitad del octágono, la parte afirmativa, y una relación, el seguirse de, que en el contexto del cuadrado es la subalternación. La parte derecha del octágono, la parte negativa se obtiene negando las oraciones P y Q y estableciendo las subordinadas. Incluimos abajo la parte negativa y ya tenemos el octágono.

$P \wedge Q$	$\sim P \wedge \sim Q$
P	$\sim Q$
Q	$\sim P$
$P \vee Q$	$\sim P \vee \sim Q$

2.2.1. Las oraciones contradictorias

El lector notará que he dispuesto las partes del octágono formando dos cuadrados, uno externo con conectivas y uno interno sin conectivas. Si unimos los extremos externos e internos con líneas rojas⁴ diagonales tendremos dos cuadros de oraciones contradictorias,

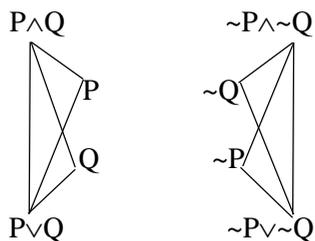
⁴ Sigo una sugerencia de Jean Ives Béziau al usar colores para las relaciones lógicas: rojo para contradicción, azul para contrarias, verdes para subcontrarias y negro para subalternas. Ver Béziau, “The New Rising of the Square of Opposition”, en Jean-Yves Béziau y Dale Jacquette, *Around and Beyond the Square of Opposition*, Basel, Birkhauser, 2021, p.11.



En el cuadrado interno es evidente la contradicción en los pares (P y \sim P) y (Q y \sim Q); no lo es tanto en el cuadrado externo, pero si negamos uno de los pares tendremos las llamadas equivalencias (\equiv) de De Morgan ($P \wedge Q \equiv \sim(\sim P \vee \sim Q)$), ya presentes en la lógica medieval. Las oraciones contradictorias siguen esta regla: no pueden ser ambas verdaderas ni ambas falsas. Si una es verdadera, la otra es falsa, y viceversa. Constituyen el mayor grado de oposición, pues no pueden convenir ni en verdad ni en falsedad.

2.2.2. Las oraciones subalternas

Comenzamos a describir el octágono a partir de las oraciones subalternas, de arriba hacia abajo, descendiendo, por decirlo así, a los componentes para luego volver a una conectiva. Notemos que esta relación se da entre oraciones con la misma cualidad, es decir con oraciones afirmativas solamente o con negativas solamente. Establecemos su octágono así



Donde las subordinadas son las que están abajo y las subordinantes arriba. Podemos ver que $(P \wedge Q)$ tiene como subordinadas a P, a Q y a $(P \vee Q)$. Si la de hasta arriba es verdadera, lo serán las tres de abajo. Pero tanto P como Q solo tienen una subordinada, $(P \vee Q)$, y entre ellas no se relacionan. Lo mismo vale para el lado negativo del octágono.

2.2.3. Las oraciones contrarias y subcontrarias

Las oraciones contrarias no pueden ser ambas verdaderas, y tenemos tres casos, ilustradas en el octágono. Veamos por qué no pueden ser ambas verdaderas. Si juntamos

$$(P \wedge Q) \text{ con } (\sim P \wedge \sim Q)$$

Obtenemos dos pares de contradictorias, no pueden estar juntas

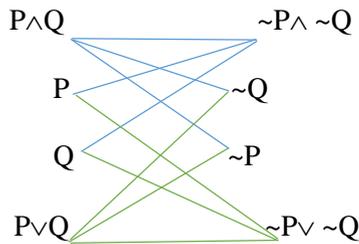
$$(P \wedge \sim P) \wedge (Q \wedge \sim Q)$$

La contradicción se admite tanto por parte de P como por parte de Q. Ahora bien, las contrarias pueden ser ambas falsas. Esto podemos verlo en su tabla de verdad, por separado

Lado afirmativo $(P \wedge Q)$	Lado negativo $(\sim P \wedge \sim Q)$
V V V	F F F
V F F	F F V
F F V	V F F
F F F	V F V

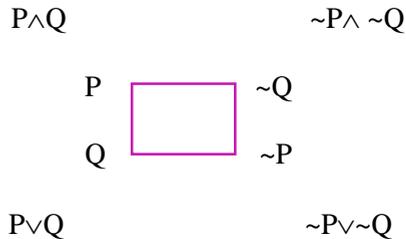
En rojo podemos ver los casos en que ambas son falsas; notemos también que no hay ningún renglón donde sean ambas verdaderas; en una contradicción siempre habrá valores distintos. Notemos que las contrarias en la misma línea son contrarias por ambas proposiciones, pues tanto P como Q entran en juego, pero cuando vemos que $(P \wedge Q)$ es contraria de la segunda oración de las negativas notamos que es contraria solo por Q, y con la tercera

solo por P. En el octógono con predicado cuantificado leeremos: contrarias absolutamente *simpliciter*, contrarias por el sujeto, contrarias por el predicado. En el octógono modal habrá también contrarias *simpliciter*, contrarias por el sujeto, contrarias por el modo. Lo mismo valdrá para las subcontrarias, que pueden ser ambas verdaderas pero no ambas falsas. Esto es así porque la conectiva de las subcontrarias es la disyunción. Por eso pueden ser verdaderas $(P \vee Q) \vee (\sim P \vee \sim Q)$. Completamos el esquema



2.2.4. Las oraciones disparatadas o lógicamente independientes

Si observamos el cuadro interno notamos varias cosas:



Podemos ver, según los esquemas descritos, que la oración de arriba implica a las de abajo, en línea vertical. Esto vale tanto para las afirmativas como para las negativas. La contraria de un lado se conecta con tres del lado opuesto, una en línea horizontal y dos en diagonal; lo mismo vale para las

subcontrarias, aunque de abajo hacia arriba. Pero el cuadrado interno solo tiene una relación, una línea roja en diagonal; se trata en efecto de las contradictorias $(P, \sim P)$ y $(Q, \sim Q)$, Entre las demás no hay una relación formal entre $(P, \sim Q)$, (P, Q) , $(Q, \sim P)$, $(\sim Q, \sim P)$. Son oraciones que ni se implican ni se contradicen. Expresamos esta relación con una línea morada que une los cuatro extremos y que de hecho forma un cuadrado. A esta relación se le puede llamar ‘desconectividad’. Formalmente hablando P y Q no se implican ni se rechazan, lo mismo vale para P y $\sim Q$. Pondré un ejemplo del octágono modal, donde tenemos oraciones desconectadas:

“Todo hombre podría estar corriendo” y “Todo hombre podría no estar corriendo”

Aunque pueden ser ambas verdaderas, no hay relación entre ellas. Esta relación no aparece en el cuadrado tradicional aristotélica sino en los octágonos medievales y en textos de lógica.

El lector puede imaginarse el octágono con las 28 relaciones entre sus componentes. Mientras, a manera de despedida, muestro un octágono, tomado de un escrito de Stephen Read⁵, ahí podrá apreciar su complejidad.

⁵ Stephen Read, “John Buridan’s Theory of Consequence and His Octagons of Opposition”, en Béziau y Jaquette, ob.cit. p.100.

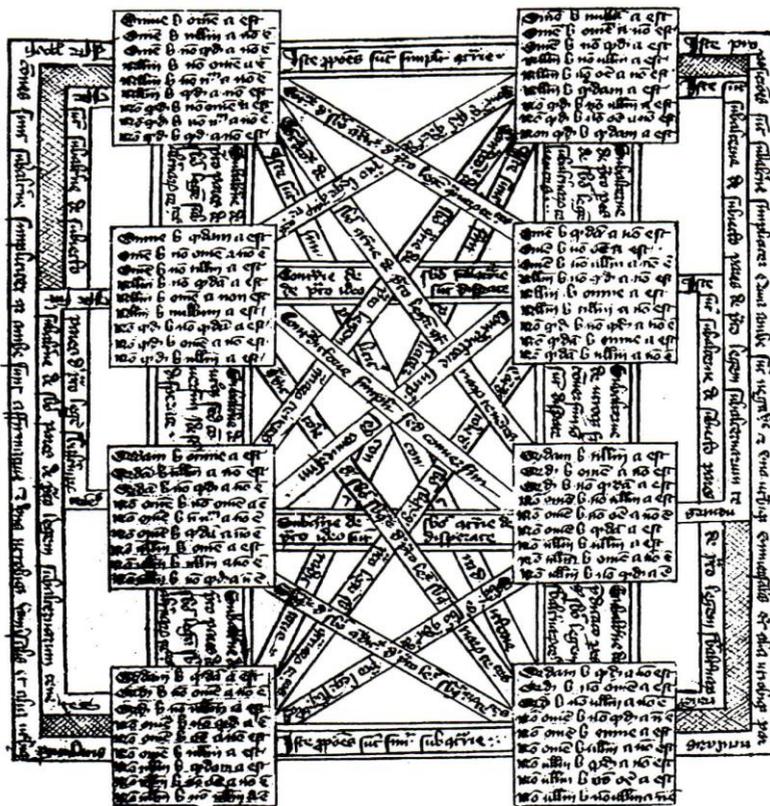


Fig. 2 Buridan's octagon of opposition for non-normal propositions

Recibido: 17/11/2022
 Aceptado: 15/12/2022

Resumen

Jean Buridan, en el siglo xiv, ofrece tres octágonos de oposición y equivalencia, el primero corresponde a las oraciones con sujeto y predicado cuantificados y con la cópula al final de la oración. El segundo octágono corresponde a oraciones donde se toma en cuenta la cuantificación del sujeto de la oración y la cualificación modal del predicado. El tercero corresponde a oraciones con sujeto en genitivo cuantificado, tomando en cuenta la relación de posesión, y cuantificando entre el poseedor y lo poseído. Un ejemplo de una oración de cada octágono: “Todo hombre es algún animal”, “Todo hombre posiblemente corre”, “De todo hombre algún asno corre”. La estructura externa es la misma para los tres octágonos, siendo el modelo principal las oraciones con sujeto y predicado cuantificados. tenemos pues un analogado principal y dos analogados secundarios.

Palabras clave: octágonos - predicado - cuantificación - modalidad, genitivos.

Resumo

Jean Buridan, no século XIV, oferece três octógonos de oposição e equivalência, o primeiro corresponde a frases com sujeito e predicado quantificados e com a cópula no final da frase. O segundo octógono corresponde a frases em que se tem em conta a quantificação do sujeito da frase e a qualificação modal do predicado. A terceira corresponde a frases com sujeito genitivo quantificado, tendo em conta a relação de posse, e quantificando entre o possuidor e o possuído. Um exemplo de frase de cada octógono: “Todo homem é algum animal”, “Todo homem possivelmente corre”, “De todo homem corre algum burro”. A estrutura externa é a mesma para os três octógonos, sendo o modelo principal as frases com sujeito e predicado quantificados. Portanto, temos um análogo principal e dois análogos secundários.

Palavras-chave: octógonos - predicado - quantificação - modalidade - genitivos.

Abstract

Jean Buridan, in the fourteenth century, shows three octagons of opposition and equivalence. The first corresponds to sentences with quantified subject and predicate and with the copula at the end of the sentence. The second octagon corresponds to sentences where the quantification of the subject of the sentence and the modal qualification of the predicate are taken into account. The third one corresponds to sentences with a quantified genitive subject, taking into account the possession relationship, and quantifying between the possessor and the possessed. An example of a sentence from each octagon: “Every man is some animal”, “Every man possibly runs”, “Of every man some donkey runs”. The external structure is the same for the three octagons, the main model being the sentences with quantified subject and predicate. We therefore have a main analogue and two secondary analogues.

Keywords: octagons - quantification - predicate - modality - genitives.

Un análisis abstracto del octágono modal de Jean Buridan

José David García Cruz

Introducción

El objetivo de este trabajo es explorar el concepto de sensibilidad lógica en diagramas lógicos combinados. Un diagrama lógico combinado es aquél que puede descomponerse en más diagramas. Un ejemplo muy conocido de combinación de diagramas es el hexágono de Beziau¹, que puede descomponerse en triángulos. En ese sentido, decimos que los triángulos son **subdiagramas** del hexágono. El concepto de sensibilidad lógica ha sido estudiado recientemente en distintos trabajos, donde se discute cómo se relacionan los sistemas lógicos con los diagramas lógicos². Intuitivamente, esta noción se refiere a la idea de que cualquier modificación al sistema en el que un diagrama se construye, altera la estructura del diagrama. Los diagramas están muy vinculados con las lógicas en las que se definen. El caso que nos interesa estudiar aquí es el del octágono modal de Buridan³. Este diagrama es importante porque introduce una nueva relación no-aristotélica, la inconexión (*disparatae*). Pero, además, porque, hasta donde sabemos⁴, es el primer producto entre diagramas lógicos. La tesis que se explora en este trabajo es la

¹ Jean-Yves Béziau, “The power of the hexagon”, *Logica Universalis* 6,1, 2012: 1-43.

² Lorenz Demey, “Computing the maximal Boolean complexity of families of Aristotelian diagrams”, *Journal of Logic and Computation* 28, 6, 2018: 1323-1339. Lorenz Demey and Hans Smessaert. “Combinatorial bitstring semantics for arbitrary logical fragments”, *Journal of Philosophical Logic* 47, 2, 2018: 325-363. Lorenz Demey, “Logic-Sensitivity of Aristotelian Diagrams in Non-Normal Modal Logics” *Axioms*, 10, 3, 2021, p. 128.

³ Jean Buridan, *Summulae de dialéctica*, New Heaven & London Yale University Press, 2008.

⁴ Esto puede constatarse consultando la base de datos Leonardi.DB: <https://leonardi.logicalgeometry.org/>.

siguiente: el octágono de Buridan es un producto entre dos cuadrados clásicos, uno modal y uno de primer orden, y la sensibilidad lógica en este diagrama se manifiesta, intensificando la aparición de la relación de inconexión.

El trabajo se divide en tres partes. La siguiente sección presenta los conceptos necesarios para elaborar nuestro análisis. En primer lugar, definiremos una familia de lógicas modales de primer orden. El grupo de lógicas definidas comparte el lenguaje. En segundo lugar, presentaremos las definiciones de las relaciones aristotélicas: contradicción, contrariedad, subcontrariedad, y subalternación. Además, se define la relación de inconexión, muy importante en el octágono de Buridan. En la sección subsiguiente, se discute de manera informal el concepto de **sensibilidad lógica**. Se presentan dos ejemplos para explicar este fenómeno: el cuadrado clásico modal y el cuadrado clásico de primer orden. En la sección final, presentamos un análisis del octágono de Buridan, destacando dos cuestiones. Primero, que el octágono de Buridan es un producto de cuadrados. Este tema recién ahora recibe atención por parte de la comunidad lógico-geométrica, y este caso resalta por ser un claro ejemplo de operaciones entre diagramas. Segundo, el octágono es muy relevante con respecto a la noción de sensibilidad lógica, pues, la lógica en la que este diagrama se construye es un sistema con restricciones específicas, relativas al importe existencial. Cualquier modificación a la lógica altera el diagrama.

Preliminares técnicos

En esta sección presentaremos dos tipos de definiciones. En primer lugar, hablaremos de los sistemas lógicos en los que trabajaremos a lo largo del análisis del octágono. En específico describiremos de manera muy general el sistema *BUR* y algunos subsistemas. En segundo lugar, presentaremos las relaciones aristotélicas de oposición, haciendo énfasis en la definición de fórmulas inconexas o *disparatae*.

La lógica BUR

Comenzaremos con el lenguaje L_B , que consiste una colección de conectivas clásicas $K = \{\wedge, \vee, \supset, \neg\}$; cuantificadores $Q = \{\forall, \exists\}$; variables $V = \{x, y, z, \dots\}$; constantes $C = \{a, b, c, \dots\}$, modalidades aléticas $M = \{\diamond, \square\}$; y variables predicativas $P = \{S, P, Q, \dots\}$. El lenguaje se define a partir de la siguiente regla BNF:

$$\varphi := P(t) | \neg\varphi | \varphi \wedge \varphi | \forall x\varphi | \square\varphi \quad (\text{con } t \in V \cup C)$$

Intuitivamente esta regla nos permite definir las secuencias bien formadas de signos de la manera usual. El resto de conectivas se definen a partir de la conjunción y negación. El cuantificador existencial y el operador de posibilidad a partir de sus duales y la negación. Dado que nos enfocaremos en un análisis abstracto, tanto de los diagramas lógicos, como de las lógicas, no nos detendremos en los detalles técnicos de la semántica⁵. Baste con mencionar que la semántica se define a partir de estructuras de Kripke de la forma $\mathbb{M} = \langle W \times D, R, I \rangle$ ⁶, bajo las condiciones usuales para las fórmulas:

1. $\mathbb{M}, w, g \models P(t)$ ssi $[t]^{\mathbb{M}, g} \in I(P)$
2. $\mathbb{M}, w, g \models \neg\varphi$ ssi $\mathbb{M}, w, g \not\models \varphi$
3. $\mathbb{M}, w, g \models \varphi \wedge \psi$ ssi $\mathbb{M}, w, g \models \varphi$ y $\mathbb{M}, w, g \models \psi$
4. $\mathbb{M}, w, g \models \forall\varphi$ ssi para toda x x -variante⁷ g' , de g , tenemos que $\mathbb{M}, w, g' \models \varphi$

⁵ Para detalles específicos de la semántica de la lógica modal de primer orden cf. Graham Priest, *An introduction to non-classical logic: From if to is*. Cambridge University Press, 2008: 308-366. Y Melvin Fitting, and Richard L. Mendelsohn, *First-order modal logic*. Vol. 277, Dordrecht, Springer Science & Business Media, 2012.

⁶ Donde $W \times D$ es el dominio compuesto por pares $\langle w, x \rangle$, de mundos posibles e individuos, R es la relación de accesibilidad, e I es la función que asigna a las constantes y variables predicativas, individuos y colecciones de individuos, respectivamente. Finalmente $g: V \rightarrow D$ es una *asignación de variables en* \mathbb{M} . Con la notación de corchetes $[t]^{\mathbb{M}, g}$ se expresa la interpretación de t bajo la asignación de variables g .

⁷ Dadas dos asignaciones de variables $g, g': V \rightarrow D$ y una variable $x \in V$, diremos que g' es una x -variante de g si y sólo si $g(y) = g'(y)$ para toda $y \in V/\{x\}$.

5. $\mathbb{M}, w, g \models \Box\varphi$ ssi para toda $w' \in W$, tenemos que $\mathbb{M}, w', g \models \varphi$

Como es usual escribiremos $\mathbb{M}, w, g \models \Gamma$, para abreviar que $\mathbb{M}, w, g \models \gamma$, para todo $\gamma \in \Gamma$. Esta lógica se puede caracterizar como el par $BUR = \langle L_B, \models_{BUR} \rangle$, donde L_B es el lenguaje presentado arriba, y \models_{BUR} es una relación de consecuencia semántica, definida del siguiente modo. Considérese $\Gamma \subseteq L_B$ y $\varphi \in L_B$, diremos que $\Gamma \models_{BUR} \varphi$ si y sólo si, para todo modelo Buridan $\mathbb{M} \in \mathcal{M}_{BUR}$, todo mundo $w \in W$, y toda asignación de variables g en \mathbb{M} , tenemos que si $\mathbb{M}, w, g \models_{BUR} \Gamma$ entonces $\mathbb{M}, w, g \models_{BUR} \varphi$. Intuitivamente esto significa que todos los modelos que hacen verdadera a las premisas en Γ hacen verdadera a la conclusión φ .

Hay que destacar dos características de esta lógica que la distinguen de las formulaciones usuales de la lógica de primer orden modal. En primer lugar, esta lógica tiene como base modal el sistema KD , que usualmente se caracteriza por satisfacer la siguiente fórmula:

$$(D) \models_{BUR} \Box P(a) \rightarrow \Diamond P(a)$$

Esta condición representa la serialidad⁸ de la relación de accesibilidad R . En segundo lugar, esta lógica satisface lo siguiente:

$$(SA) \models_{BUR} \forall x(S(x) \rightarrow P(x)) \rightarrow \exists x(S(x) \wedge P(x))$$

Lo cual implica que esta lógica asume importe existencial, esto es, que la condición siguiente se presupone para satisfacer la fórmula anterior:

$$(IE) \models_{BUR} \exists xS(x)$$

Hay que notar que estas dos condiciones combinadas nos llevan a las fórmulas del octágono de Buridan, asumiendo ciertas restricciones sintácticas y semánticas⁹. Por otro lado, cabe destacar que si una de las condiciones –o

⁸ Esto es: $\exists vRwv$.

⁹ Por ejemplo, como se muestra en L. Demey, “Boolean considerations on John Buridan's octagons of opposition”, *History and Philosophy of Logic* 40. 2, 2019: 116-

ambas— se eliminan, obtenemos un sistema distinto. Esto nos lleva a caracterizar los siguientes subsistemas según se satisfagan —o no— las condiciones anteriores.

- *BUR*: El sistema que hemos definido que satisface (D) y (IE)
- *KSYL*: Definido como *BUR* sin la condición (D)
- *KDFOL*: Definido como *BUR* sin la condición (IE)
- *KFOL*: Definido como *BUR* sin las condiciones (D) y (IE)

Evidentemente, estos sistemas se relacionan en términos de inclusión, el sistema más fuerte es *BUR* e incluye al resto, el más débil es *KFOL* y por ello, está incluido en los tres restantes. Los sistemas intermedios se encuentran incluidos en *BUR* pero incluyen a *KFOL*, sin estar ellos incluidos entre sí. La Imagen 1 ilustra este hecho.

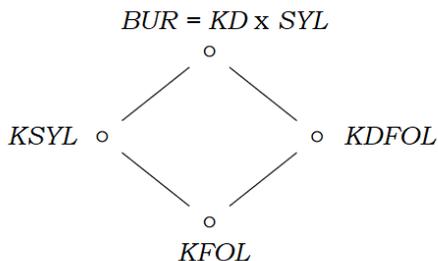


Imagen 1

134, se debe agregar el operador de posibilidad a la condición que expresa el importe existencial para capturar la teoría de la ampliación de Buridan.

Además de esto, es posible formular sistemas menores de la forma que ahora describimos. Si se ignora la parte cuantificacional de la lógica *BUR*, es decir, sólo conservando las conectivas y los operadores modales, obtenemos la lógica modal *KD*; esto es, una lógica modal normal con el axioma *D* en forma proposicional. Obviamente, si eliminamos el axioma *D*, resulta la lógica básica *K*. Si ignoramos la parte modal de *BUR*, es decir, sin operadores modales, obtenemos la lógica *SYL*, una lógica de primer orden monádica con importe existencial. Si restringimos esta lógica eliminando el importe existencial, obtenemos la lógica de primer orden monádica *FOL*. Con estas definiciones cubiertas, podemos pasar a las relaciones aristotélicas de oposición.

Relaciones aristotélicas de oposición

Sea *S* un sistema lógico con conectivas Booleanas y una semántica \models_S . Las relaciones aristotélicas de oposición para *S* se definen como sigue: dos fórmulas $\varphi, \psi \in L_S$ se dice que son¹⁰

- *S*-contradictorias ssi $\models_S \neg(\varphi \wedge \psi)$ y $\models_S \varphi \vee \psi$
- *S*-contrarias ssi $\models_S \neg(\varphi \wedge \psi)$ y $\not\models_S \varphi \vee \psi$
- *S*-subcontrarias ssi $\not\models_S \neg(\varphi \wedge \psi)$ y $\models_S \varphi \vee \psi$
- *S*-subalternas ssi $\models_S \varphi \rightarrow \psi$ y $\not\models_S \psi \rightarrow \varphi$

Hay que notar que estas definiciones son las versiones formales de las tradicionales definiciones de Aristóteles en el *De Interpretatione*¹¹. Aunque él no explicita la subalternación, en Primeros Analíticos¹², al comentar otro cuadrado, usa esta relación. Por otro lado, aunque él no llama “subcontrarias” a las proposiciones particulares opuestas, las nombra como “las opuestas de

¹⁰ El código para representar las relaciones es: contradicción = líneas negras, contrariedad = líneas discontinuas, subcontrariedad = líneas punteadas, subalternación = flechas negras.

¹¹ Jonathan Barnes, ed. *Complete works of Aristotle, volume 1: The revised Oxford translation*. Vol. 1. Princeton University Press, 1984, 17b 16-26.

¹² Gisela Striker, ed. *Aristotle's prior analytics book I: translated with an Introduction and commentary*, Oxford University Press, 2009, 51b 37-52a 13.

las contrarias”¹³. Esto indica que Aristóteles era plenamente consciente de estas relaciones. Además, estas definiciones son relativas a un sistema lógico. Esto es de suma importancia para nuestro siguiente apartado. Como se verá, es posible tener el mismo conjunto de fórmulas, sin construir o definir el mismo diagrama. A esto se le denomina **sensibilidad lógica**. Antes de avanzar hacia ese tema, hay que detenernos para considerar una relación que Aristóteles no contempló, la cual es la fuente de la originalidad de Jean Buridan en estos temas, nos referimos a la inconexión. Considerando las relaciones anteriores, podemos caracterizar intuitivamente esta relación como la ausencia de alguna de las relaciones aristotélicas. Si bien paradójico, esto es perfectamente representable desde nuestro enfoque. Asumiendo las condiciones de las relaciones aristotélicas de oposición, dos fórmulas $\varphi, \psi \in L_S$ se dice que son

– S-inconexas ssi $\not\equiv_S \neg(\varphi \wedge \psi)$ y $\not\equiv_S \varphi \vee \psi$ y $\not\equiv_S \varphi \rightarrow \psi$ y $\not\equiv_S \psi \rightarrow \varphi$

Es decir, dos fórmulas son inconexas si pueden ser verdaderas al mismo tiempo, falsas al mismo tiempo, y no pueden implicarse entre sí. Con las nociones técnicas cubiertas, podemos avanzar a los casos particulares que ilustran el fenómeno de la sensibilidad lógica y la combinación de diagramas.

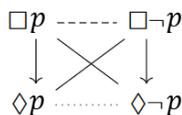
Dos casos de sensibilidad lógica

En esta sección explicaremos el fenómeno de la sensibilidad lógica en los diagramas aristotélicos. Comenzaremos esbozando este fenómeno considerando los sistemas que se definieron en la sección anterior. Posteriormente presentaremos dos casos de sensibilidad en el cuadrado clásico de oposiciones. Finalmente, se presentarán algunas conexiones entre estos ejemplos y el octágono de Buridan.

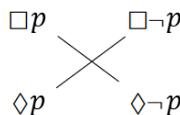
¹³ En específico, en 17b 23 lo que menciona es que son “las opuestas de estas” refiriéndose a las contrarias.

Dos versiones del cuadrado modal

Una forma práctica de explicar el tema de la sensibilidad lógica es por medio de los casos más conocidos y estudiados sobre este fenómeno. Partiremos con el caso modal. En los diagramas de la Imagen 2 los vértices contienen las mismas fórmulas, aunque satisfacen una configuración distinta con respecto a las relaciones. El cuadrado de la izquierda es conocido como el *cuadrado clásico modal en la lógica KD*, y el de la derecha como *el cuadrado degenerado modal en la lógica K*. Es importante resaltar la referencia a sistemas específicos, pues, las condiciones de cada sistema definen a cada diagrama. Esto depende de dos razones. La primera, que cada lógica defina sus propias condiciones de validez. La segunda, que las relaciones aristotélicas son relativas a un sistema en específico.



Cuadrado clásico en KD



Cuadrado degenerado en K

Imagen 2

Es decir, la causa de la variación presente entre el cuadrado clásico y el degenerado es, básicamente, que cada uno se construye en distintos sistemas. El cuadrado clásico en la lógica *KD* y el degenerado en la lógica *K*. Como hemos dicho, la principal diferencia entre ambos sistemas es que *K* no valida el axioma *D*, el cual permite satisfacer la subalternación entre una fórmula necesaria y una posible. Por ello, las relaciones entre el mismo conjunto de fórmulas son sensibles a la lógica en la que se evalúen. Por ejemplo, la misma subalternación puede ser válida en un sistema e inválida en el otro:

- $\vDash_{KD} \Box P \rightarrow \Diamond P$ y $\not\vdash_{KD} \Diamond P \rightarrow \Box P$
- $\not\vdash_K \Box P \rightarrow \Diamond P$ y $\not\vdash_K \Diamond P \rightarrow \Box P$

Esto causa que el diagrama construido a partir de estas fórmulas sea variable en función de las condiciones de validez de cada lógica. En otras palabras, que el diagrama sea sensible lógicamente. Este fenómeno tiene algunas consecuencias y puede analizarse de la siguiente forma. Partiendo del conjunto $\mathcal{F}_m = \{\Box p, \Box \neg p, \Diamond p, \Diamond \neg p\}$, de fórmulas del lenguaje de *KD*, lo primero que podemos notar es que ambos diagramas coinciden en que cada fórmula está relacionada con su contradictoria. Debido a que en la lógica *K* es inválido el axioma *D*, las relaciones de subalternación están ausentes en el cuadrado *K*, aunque no en el *KD*. Esto implica que tanto contrariedad como subcontrariedad sean relaciones imposibles en el cuadrado *K*. Esto es, el fenómeno de sensibilidad lógica no sólo muestra la variación entre diagramas y lógicas, sino que, muestra la conexión entre subalternación y el resto de las relaciones de oposición.

Aunque contemos con contradicción, sin subalternación no es posible validar ni contrariedad ni subcontrariedad. Es decir, la sensibilidad lógica también depende de cómo se relacionan las propias relaciones aristotélicas. Este es uno de los casos más interesantes de sensibilidad lógica y se encuentra estrechamente vinculado con el siguiente. Es casi evidente que lo que se ha dicho de las fórmulas modales se puede decir sobre las fórmulas cuantificacionales, pero en este último caso, hay algunas cuestiones adicionales.

Dos versiones del cuadrado de cuantificación

Partamos nuevamente de los dos cuadrados, en este caso los que se encuentran en la Imagen 3. El cuadrado clásico en la lógica *SYL* y el cuadrado degenerado en la lógica *FOL*. Los diagramas anteriores tienen la misma forma (son isomorfos), pero ahora lo que causa la variación es la aceptación del principio (*IE*). Evidentemente, el principio que causa la variación entre diagramas es diferente, porque las lógicas no son las mismas. Pero al igual que en el caso anterior, ahora nos encontramos con dos lógicas que comparten el mismo lenguaje.

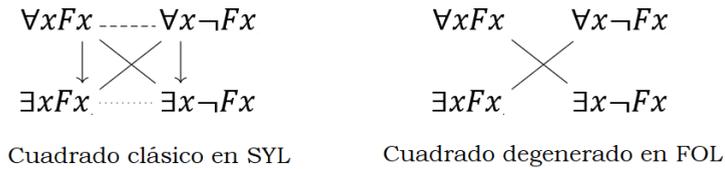


Imagen 3

Anteriormente, el lenguaje modal fue el mismo para ambas lógicas, y ahora el lenguaje es el de primer orden monádico. El mismo fenómeno se replica. Se comparte el lenguaje, pues existe un fragmento de fórmulas $\mathcal{F}_q = \{\forall xFx, \forall x\neg Fx, \exists xFx, \exists x\neg Fx\}$, que ambos cuadrados comparten. Entre estas fórmulas existe la relación de contradicción, pues cada fórmula se relaciona con su negación. Este fragmento del lenguaje de primer orden puede interpretarse al menos de dos modos, así como en el caso anterior. Por un lado, podemos aceptar importe existencial y la lógica SYL es la que determina la validez. Por otro lado, podemos no asumir tal supuesto, y la lógica que determinará la validez es FOL. Por ejemplo, podemos tener la misma subalternación, válida en un sistema e inválida en otro:

- $\models_{SYL} \forall x(S(x) \rightarrow P(x)) \rightarrow \exists x(S(x) \wedge P(x))$ y $\not\models_{SYL} \exists x(S(x) \wedge P(x)) \rightarrow \forall x(S(x) \rightarrow P(x))$
- $\not\models_{FOL} \forall x(S(x) \rightarrow P(x)) \rightarrow \exists x(S(x) \wedge P(x))$ y $\not\models_{FOL} \exists x(S(x) \wedge P(x)) \rightarrow \forall x(S(x) \rightarrow P(x))$

Estas variaciones sólo describen el mismo patrón que hemos esbozado arriba con los sistemas de lógica modal, pero lo interesante en este caso es que para esta variación existió una discusión filosófica-histórica. El problema del importe existencial. Sólo deseamos resaltar dos cosas, sin ahondar en aquel debate. En primer lugar, resulta interesante que el patrón de variación en las lógicas modales y en sus contrapartes cuantificacionales, forme dos pares de diagramas isomorfos. De esto podemos estipular que al menos existe una relación entre la fórmula del axioma *D* y el importe existencial. Por otro lado, es interesante que históricamente el importe existencial sea más polémico que

el axioma *D*, considerando esta última comparación formal¹⁴. Es decir, si es el caso que el axioma *D* y el importe existencial se relacionan formalmente, como hemos mostrado en estos diagramas, es interesante preguntarse ¿por qué no se discute la plausibilidad del axioma *D*, de la misma forma que la plausibilidad del importe existencial? Y finalmente, parecería muy claro pensar, que Frege fue el culpable de introducir el problema del importe existencial en la lógica contemporánea. Esto no es así. Frege incluye un cuadrado de oposiciones en su *Begriffsschrift*¹⁵, con las relaciones aristotélicas. Mostrando que Frege estaba razonando en la lógica que definimos con importe existencial¹⁶.

En síntesis, tenemos cuatro diagramas, dos modales y dos de cuantificación. Los modales comparten lenguaje, pero producen un diagrama distinto. Lo mismo con los de cuantificación. Lo interesante es que, el cuadrado modal clásico y el cuadrado cuantificacional clásico tienen la misma forma, pero distinto lenguaje. Y lo mismo sucede con los cuadrados degenerados. Esta propiedad se conoce como isomorfismo aristotélico¹⁷. Esta propiedad es la base de nuestra siguiente propuesta, que toma estos casos de sensibilidad lógica y los lleva a la explicación de cómo el octágono de Buridan se encuentra definido como un producto.

¹⁴ Siendo aún más explícitos, el axioma *D* representa justamente importe existencial sobre mundos posibles, en el sentido en que la condición de serialidad ‘ $\exists vRwv$ ’, es una versión diádica del importe existencial.

¹⁵ Gottlob Frege, *Begriffsschrift und andere Aufsätze*, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1977.

¹⁶ O en una lógica más parecida a esta que a *FOL*. Aunque su diagrama contiene el error más famoso en la historia de los diagramas lógicos: confundir contrariedad con subcontrariedad. Y, por otro lado, las traducciones al inglés omitieron este cuadrado. Imponiendo esta visión heredada de la lógica de primer orden sin importe existencial.

¹⁷ Lorenz Demey, “Boolean considerations on John Buridan's octagons of opposition.” *History and Philosophy of Logic* 40, 2, 2019: 116-134.

Sensibilidad lógica en el Octágono modal

En esta sección se explica la tesis de que el octágono es un producto de los cuadrados clásicos en *KD* y *SYL*, respectivamente. Este resultado ya es conocido en la literatura de la geometría lógica¹⁸, pero exploraremos algunas consecuencias de esto, en específico con respecto al fenómeno de la sensibilidad lógica. En primer lugar, se explica qué significa que el octágono es un producto de cuadrados. Posteriormente, se analiza en qué modo la sensibilidad de los cuadrados se manifiesta en el octágono. Comenzando con el caso básico de un octágono degenerado, pasando por dos octágonos intermedios, y llegando al octágono clásico de Buridan.

El octágono de Buridan como producto

El octágono modal de Buridan es un diagrama que contiene ocho vértices en los cuales se encuentran fórmulas compuestas por cuantificadores y operadores modales. Para presentar el diagrama usaremos las siguientes abreviaciones, siguiendo a Lorenz Demey¹⁹:

1. todo S es necesariamente P = $\exists x \diamond Sx \wedge \forall x (\diamond Sx \rightarrow \Box Px) = \forall \Box$
2. todo S es posiblemente P = $\exists x \diamond Sx \wedge \forall x (\diamond Sx \rightarrow \Diamond Px) = \forall \Diamond$
3. algún S es necesariamente P = $\exists x (\diamond Sx \wedge \Box Px) = \exists \Box$
4. algún S es posiblemente P = $\exists x (\diamond Sx \wedge \Diamond Px) = \exists \Diamond$
5. todo S es necesariamente no P = $\forall x (\diamond Sx \rightarrow \Box \neg Px) = \forall \Box \neg$
6. todo S es posiblemente no P = $\forall x (\diamond Sx \rightarrow \Diamond \neg Px) = \forall \Diamond \neg$
7. algún S es necesariamente no P = $\neg \exists x \diamond Sx \vee \exists x (\diamond Sx \wedge \Box \neg Px) = \exists \Box \neg$
8. algún S es posiblemente no P = $\neg \exists x \diamond Sx \vee \exists x (\diamond Sx \wedge \Diamond \neg Px) = \exists \Diamond \neg$

¹⁸ Hans Smessaert, and Lorenz Demey. “Aristotelian diagrams for multi-operator formulas in Avicenna and Buridan”, [Diapositivas de PowerPoint] *Congress of Logic, Methodology and Philosophy of Science* (CLMPS) 2015, logicalgeometry.org, URL: https://logicalgeometry.org/assets/pdf/Smessaert_Demey_CLMPS2015_multi_operator_slides.pdf.

¹⁹ Ibid., p. 118.

Nuestra formulación del diagrama es la que se muestra en la Imagen 4.

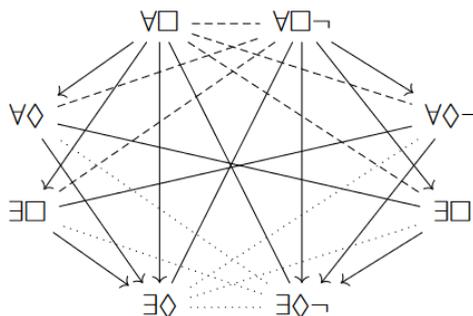


Imagen 4

Este octágono describe las relaciones lógicas entre las fórmulas en la lista de arriba. El orden entre las fórmulas va de las totalmente universales, hasta las totalmente particulares. Las primeras dos de arriba son totalmente universales porque combinan cuantificador universal con operador modal de necesidad. Esta cantidad se va reduciendo hasta llegar a las fórmulas particulares posibles. En el centro tenemos dos pares de fórmulas semi universales (o semi particulares), ya que en un caso la fórmula es universal con respecto al cuantificador y particular con respecto al modo (posibilidad), y en otro es particular con respecto al cuantificador y universal con respecto al modo. Horizontalmente, las fórmulas afirmativas se encuentran a la izquierda y las negativas a la derecha, pero esto es sólo un detalle accidental. El cambio en la ubicación de las fórmulas ciertamente modifica la configuración del octágono, pero no la relación que existe entre cada fórmula. Es decir, podríamos ordenar el octágono de múltiples formas, pero la subalternación entre $\forall \diamond$ y $\exists \diamond$ se mantiene, así como el resto de las relaciones. Este diagrama contiene cinco contrariedades, cinco subcontrariedades, y diez subalternaciones, cinco de cada lado. Esto muestra cómo el octágono mantiene una simetría entre el número de relaciones. Otro detalle muy importante es que las fórmulas del centro, las cuatro fórmulas con cantidad combinada, no

satisfacer relación aristotélica alguna, más que contradicción²⁰. Estas fórmulas satisfacen la relación de inconexión.

Para explicar la causa de que estas relaciones se distribuyan así, explicaremos qué significa que el octágono es un producto de cuadrado y cómo esto siempre tiene que ser relativo a un sistema lógico. Lo primero que debemos considerar es, si el octágono es un producto de cuadrados, ¿a qué cuadrados nos referimos? Puede resultar obvio que a los cuadrados clásicos, pero como veremos en la siguiente sección, esto puede no ser así. Sea evidente o no, nos referimos a los cuadrados clásicos necesariamente, pues, el octágono que estamos analizando es el octágono de Buridan, y si los cuadrados no son clásicos, no es posible obtener la misma configuración de este octágono. El producto entre estos dos cuadrados puede representarse como la combinación de cuantificadores y operadores modales como se muestra en la tabla de la Imagen 5²¹.

×	□	□¬	◇	◇¬
∀	∀□	∀□¬	∀◇	∀◇¬
∀¬	∀¬□	∀¬□¬	∀¬◇	∀¬◇¬
∃	∃□	∃□¬	∃◇	∃◇¬
∃¬	∃¬□	∃¬□¬	∃¬◇	∃¬◇¬

Imagen 5

En esta tabla observamos dos ejes correspondientes al lenguaje de cuantificación y al de lógica modal, respectivamente. De esta combinación surge cada fórmula en el octágono, llevándonos así a dieciséis posibles

²⁰ Este hecho ha sido altamente comentado en trabajos como: Stephen Read, “John Buridan’s theory of consequence and his octagons of opposition”, *Around and beyond the square of opposition*, Basel, Springer, 2012. 93-110; Spencer Johnston, “The modal octagon and John Buridan’s modal ontology”, *The Square of Opposition: A Cornerstone of Thought*, Cham, Birkhäuser, 2017: 35-52. Benítez, Juan Manuel Campos, “The medieval octagon of opposition for sentences with quantified predicates”, *History and Philosophy of Logic* 35, 4, 2014: 354-368.

²¹ La misma tabla se usa en Hans Smessaert and Lorenz Demey, ob. cit., p 19.

combinaciones. A causa de que las negaciones producen equivalencias, este número se reduce a ocho, las ocho fórmulas del octágono. En la tabla estás fórmulas equivalentes están escritas en rojo²². Esta combinación no sólo involucra los lenguajes de cada sistema, sino su correspondiente semántica. Esto implica que la lógica *BUR* es, al igual que el octágono, un producto de la correspondiente lógica de primer orden *SYL* y lógica modal *KD*. Esto justifica las relaciones que son válidas como el lector puede comprobar, aquí sólo comentaremos algunas.

Por ejemplo, la subalternación ' $\models \forall \Box \rightarrow \forall \Diamond$ y $\not\models \forall \Diamond \rightarrow \forall \Box$ ', se justifica por el hecho de que la necesidad implica a la posibilidad, pero no a la inversa, lo mismo que enuncia el axioma *D*. Algo análogo sucede con la subalternación ' $\models \forall \Box \rightarrow \exists \Diamond$ y $\not\models \exists \Diamond \rightarrow \forall \Box$ ', pero en este caso además del axioma *D*, se asume importe existencial para satisfacer la condición de que 'todo' implica 'alguno'. Finalmente, la subalternación ' $\models \forall \Diamond \rightarrow \exists \Diamond$ y $\not\models \exists \Diamond \rightarrow \forall \Diamond$ ', para ser satisfecha requiere sólo el presupuesto de importe existencial, pues el operador modal es el mismo. Algo que se puede verificar fácilmente es que, por ejemplo, las fórmulas del cuadrado central no satisfacen ninguna relación aristotélica, pues para ello se debería satisfacer condiciones como 'posible' implica 'necesario', o 'alguno' implica 'todo'²³.

Todo lo que se ha dicho sobre el octágono es conocido en la literatura de los diagramas lógicos, hasta ahora no hemos presentado ninguna tesis nueva, sólo hemos descrito lo que ya en su tiempo Buridan planteó, y que ha sido

²² Para cada producto de diagramas el modo de calcular sus vértices es $\frac{n \times m}{2}$, donde n es el número de vértices del primer diagrama, y m el número de vértices del segundo. En este caso, $(4 \times 4) \div 2 = 8$.

²³ Resulta interesante considerar que existe una lógica modal que tiene como axioma característico el axioma *F*, que puede formularse como $\models_S \Diamond P \rightarrow \Box P$. A la condición que describe se le conoce como *funcionalidad*. Agregando esta condición es posible determinar relaciones aristotélicas para las fórmulas inconexas en *BUR* y explorar más variaciones del octágono, pero por razones de espacio ese tema se deja para una futura investigación.

fuertemente comentado en recientes años. Ahora, intentaremos dar un paso más allá y formular algunas variaciones de este octágono mostrando cómo se manifiesta el fenómeno de la sensibilidad lógica en este diagrama.

Los suboctágonos del octágono de Buridan

En la sección anterior hemos explicado cómo es que el octágono puede ser analizado como un producto de dos cuadrados. Una consecuencia interesante fue notar que la lógica en la que el octágono se construye es también un producto entre dos lógicas, a saber, las lógicas en las que cada cuadrado se construye. En el apartado anterior consideramos que era obvio que, al referirnos al octágono como un producto entre cuadrados, estos fuesen los cuadrados clásicos en *SYL* y *KD*. ¿Qué pasaría si estos cuadrados que componen al octágono fueran cuadrados que no se definen ni en *SYL* ni en *KD*, o incluso en ninguna. En otras palabras, ¿es posible formar productos con un cuadrado clásico y degenerado, o con ambos degenerados? El caso de producto de cuadrados clásicos lo hemos analizado en la sección anterior, y por ello no debe asombrar que estos casos también definan un tipo de diagrama lógico. La pregunta es, ¿cómo son esos diagramas? ¿Cómo definirlos?

El primer hecho relevante que podemos destacar es que la inconexión entre fórmulas es la relación predominante. Incluso antes de presentar los diagramas, podemos plantear la hipótesis de que, si los diagramas base contienen fórmulas inconexas, esta propiedad se trasladará al producto. En síntesis, los posibles productos entre cuadrados de ambos tipos heredaran las restricciones de estos. Esto muestra, no sólo la variación de configuraciones para el cuadrado, sino la fuerte conexión entre la noción de sensibilidad lógica y la combinación de diagramas.

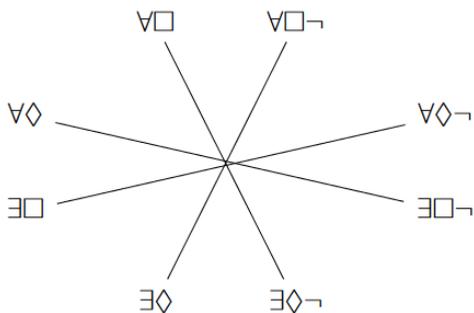


Imagen 6

El primer caso de sensibilidad lógica es el octágono degenerado (Imagen 6). Este diagrama es una versión extendida del cuadrado degenerado. Este diagrama se forma como el producto de los cuadrados degenerados en *K* y *FOL*. En específico, este diagrama se construye en la lógica *KFOL*, la lógica más débil definida en la primera sección. Hay que notar que esta lógica comparte el mismo lenguaje que *BUR*, pues las fórmulas de los vértices son las mismas, pero carece de los principios *D* e *IE*.

El diagrama muestra que las fórmulas sólo mantienen las relaciones de contradicción e inconexión. Resulta evidente que esto es así debido a que la lógica *KFOL* no satisface *IE* y *D*, y al igual que en los correspondientes cuadrados degenerados, la ausencia de estas condiciones bloquea la presencia de alguna relación aristotélica, excepto la contradicción. Como se puede constatar, las propiedades de ambos cuadrados se heredan a su producto. Antes de continuar con el siguiente diagrama, considérese la siguiente cuestión. ¿Tiene alguna función la relación de inconexión en los diagramas lógicos? Como hemos notado arriba, la subalternación más la contradicción

origina una relación de contrariedad o de contradicción²⁴. Estas relaciones guardan una conexión interesante desde el punto de vista de la composición de relaciones. Pero, desde este punto de vista abstracto, cómo se podría incluir a la inconexión en esta imagen. Podemos decir, por ejemplo, que contrariedad es equivalente a subalternación más contradicción, por las razones esbozadas. Pero ¿qué decir de la inconexión? Si observamos los casos conocidos de diagramas que incluyen fórmulas inconexas, podemos estipular que la inconexión tiene una función de enlace entre otras relaciones, en el sentido en que, a partir de la inconexión se conectan subdiagramas de un diagrama más general. Esto puede sugerir, sólo especulativamente hablando, que frente a cada aparición de fórmulas inconexas hay un diagrama más general conectado a partir de estas fórmulas. Por ejemplo, el octágono contiene un cuadrado de fórmulas inconexas, y estas conectan al resto, a pesar de ser inconexas. Este cuadrado se manifiesta como un subdiagrama dentro del octágono, que sirve como enlace entre el resto de los subdiagramas. Este cuadrado inconexo sirve para conectar otros cuadrados que están presentes en el octágono. Generalizando un poco la hipótesis, podemos decir que, cada diagrama inconexo es un subdiagrama de un diagrama más complejo, al cual sirve de enlace. Toda esta especulación fue introducida para notar que, dado el octágono degenerado, podemos asumir que existe un diagrama más complejo que incluye como subdiagrama a este octágono²⁵.

El siguiente nivel de combinación contempla dos casos en donde se combinan un cuadrado clásico y uno degenerado. Esto nos lleva a dos octágonos intermedios entre el octágono de Buridan y el octágono degenerado. Comencemos con el octágono intermedio en la lógica *KSYL* que se muestra en la Imagen 7.

²⁴ Es decir, si A tiene como subalterno a I , y E es contradictorio de I , se sigue que A es contrario de E . Algo análogo se puede hacer con subcontrariedad.

²⁵ Esto es sólo una hipótesis que se deja para un trabajo posterior.

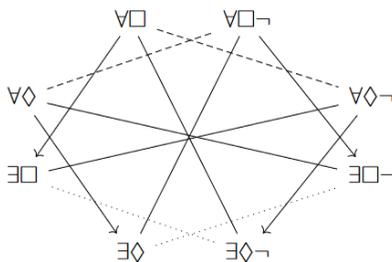


Imagen 7

Este octágono satisface más relaciones aristotélicas que el anterior. En este diagrama se satisface la subalternación entre fórmulas con la misma modalidad y distinto cuantificador. La causa, como en los casos anteriores, es que en esta lógica sólo se acepta el principio *IE*. Debido a que el principio *D* no es satisfecho, subalternaciones como ‘ $\models_{BUR} \forall \square \rightarrow \forall \diamond$ y $\not\models_{BUR} \forall \diamond \rightarrow \forall \square$ ’ son inválidas en esta lógica. Otro hecho a destacar es que el número de relaciones aristotélicas crece en función de la variación en el sistema lógico. En este caso estamos modulando las lógicas a partir de dos principios, y esto va alterando la presencia o ausencia de relaciones. Pero otros escenarios pueden ser posibles con variaciones análogas. En el octágono degenerado hay cero principios aceptados –de los dos disponibles–, y cero relaciones aristotélicas, sin contar las contradicciones²⁶. En el caso del primer octágono intermedio, al aceptar uno de los dos principios, se validan dos contrariedades, dos subcontrariedades, y cuatro subalternaciones, dos afirmativas y dos negativas. El número de relaciones aristotélicas crece.

²⁶ Este proceso puede llevarse más allá, eliminando presupuestos de la lógica *K* y *FOL*, es decir, tomando una lógica más débil, y definiendo un octágono totalmente inconexo, esto es sin contradicciones. Por razones de tiempo, esto no se analiza aquí.

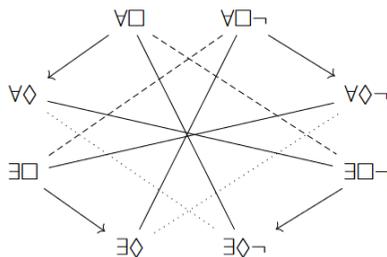


Imagen 8

En el caso del segundo octágono intermedio (Imagen 8) este mismo resultado se mantiene. Este octágono satisface el mismo número de relaciones aristotélicas que el anterior, pero estas relaciones se mantienen entre distintas fórmulas. Por esta razón no son isomórficos. Por ejemplo, debido a que en principio *IE* no se acepta en esta lógica, la subalternación ‘ $\models_{BUR} \forall \diamond \rightarrow \exists \diamond$ y $\models_{BUR} \exists \diamond \rightarrow \forall \diamond$ ’, no se satisface en esta lógica, por tanto, no aparece en el diagrama.

Estos dos diagramas muestran caminos intermedios para construir el octágono de Buridan, partiendo de una lógica sin los principios de la lógica de Buridan. La unión de estos dos últimos diagramas, así como la unión de las respectivas lógicas, produce el octágono de Buridan, y la lógica *BUR*, respectivamente. Estos octágonos son subdiagramas del octágono de Buridan, porque se construyen en lógicas que están incluidas en la lógica *BUR*. Esto manifiesta cómo un mismo diagrama es sensible a distintos sistemas lógicos. Finalmente, en el último diagrama mostramos una comparación entre los diagramas y sus lógicas, para sintetizar el modo en que la sensibilidad lógica se manifiesta en este diagrama.

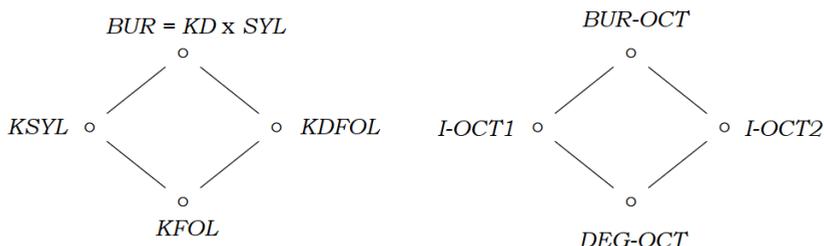


Imagen 9

Conclusión

En este trabajo se presentó un análisis del octágono modal de Buridan, contemplando múltiples versiones del este, en diferentes sistemas lógicos. Se mostró qué significa que un diagrama, en este caso un octágono, se defina como el producto entre dos diagramas, los cuadrados. Se discutió cómo es que se manifiesta la sensibilidad lógica en el cuadrado, partiendo de una lógica sin restricciones relativas al importe existencial, pasando por lógicas intermedias, y llegando hasta la lógica en la que el octágono de Buridan se construye. Algunas cuestiones abiertas que pueden estudiarse en el futuro a partir de este análisis son las siguientes. En primero lugar, este análisis puede aplicarse a casos de combinación de diagramas en otras lógicas. Por ejemplo, podemos definir octágonos que combinen modalidad y creencia, modalidad y tiempo, creencia y tiempo, cuantificación y creencia, etc. En segundo lugar, es posible extender este análisis a lógicas con más restricciones modales, por ejemplo, considerando los sistemas KDF , $S5$, $S4$, etc. Esto nos llevaría a otros diagramas, evidentemente. Finalmente, este análisis ha mostrado la fuerte dependencia entre diagramas y sistemas lógicos, esto implica que muchas de las herramientas formales usadas en el estudio de combinación de sistemas

lógicos²⁷ pueden ser aplicadas en el estudio de combinaciones entre diagramas.

Recibido: 17/11/2022
Aceptado: 15/12/2022

²⁷ Walter Carnielli et al., *Analysis and Synthesis of Logics: how to cut and paste reasoning systems*, Vol. 35, Dordrecht, Springer Science & Business Media, 2008.

Resumen

En esta exposición se propone un análisis abstracto del octágono de modalidades y cuantificación de Buridán. Este análisis muestra que el octágono es un producto entre dos cuadrados: el cuadrado clásico modal y el cuadrado clásico de primer orden. Desde un punto de vista lógico, el octágono de Buridán establece principios que son válidos en la lógica *KDSYL*, una lógica modal serial (*KD*) que tiene como base a la lógica de primer orden con presupuesto existencial (*SYL*). La idea general es analizar en qué sentido la sensibilidad lógica afecta a las operaciones entre diagramas, en este caso el octágono. Si cambiamos de sistema lógico conservando las mismas fórmulas, el diagrama sufre cambios, y esto se debe a que la lógica en la que el octágono de Buridán se define, es más fuerte que sus versiones no seriales o sin presupuesto existencial. En ese sentido, estudiar este diagrama desde este enfoque algebraico, nos ofrece información sobre el tema general de combinación de diagramas, pero, además, sobre las operaciones entre sistemas lógicos.

La exposición se divide en dos partes. La primera parte contiene un breve esbozo de la semántica que se usará para presentar el análisis del octágono, junto con una presentación general de los sistemas lógicos usados. La segunda parte se enfoca en explicar qué significa que el octágono de Buridán es un producto, y se analizan los sub-diagramas y sub-lógicas que lo componen.

Palabras clave: Buridan - octágonos - cuadrados - modalidades - lógicas.

ia

Resumo

Nesta palestra é proposta uma análise abstrata do octógono de modalidades e quantificação de Buridán. Esta análise mostra que o octógono é um produto de dois quadrados: o quadrado clássico modal e o quadrado clássico de primeira ordem. Do ponto de vista lógico, o octógono de Buridán estabelece princípios válidos na lógica KDSYL, uma lógica modal serial (KD) baseada na lógica de primeira ordem com orçamento existencial (SYL). A ideia geral é analisar em que sentido a sensibilidade lógica afeta as operações entre diagramas, neste caso o octógono. Se mudarmos o sistema lógico mantendo as mesmas fórmulas, o diagrama sofre alterações, e isso porque a lógica em que se define o octógono de Buridan é mais forte que suas versões não seriais ou sem orçamento existencial. Nesse sentido, estudar esse diagrama a partir dessa abordagem algébrica nos oferece informações sobre o tema geral dos diagramas de combinação, mas também sobre as operações entre sistemas lógicos.

A palestra está dividida em duas partes. A primeira parte contém um breve esboço da semântica que será utilizada para apresentar a análise do octógono, juntamente com uma apresentação geral dos sistemas lógicos utilizados. A segunda parte concentra-se em explicar o que significa o octógono de Buridan ser um produto, e analisam-se os subdiagramas e as sublógicas que o compõem.

Palavras-chave: Buridan- octógonos - quadrados - modalidades - lógica

ia

Abstract

In this talk an abstract analysis of Buridán's octagon of modalities and quantification is proposed. This analysis shows that the octagon is a product of two squares: the modal classical square and the first-order classical square. From a logical point of view, Buridán's octagon establishes principles that are valid in KDSYL logic, a serial modal logic (KD) that is based on first-order logic with an existential assumption (SYL). The general idea is to analyze in what sense the logical sensitivity affects operations between diagrams, in this case the octagon. If we change the logical system while keeping the same formulas, the diagram undergoes changes, and this is because the logic in which Buridan's octagon is defined is stronger than its non-serial versions or without existential import. In this sense, studying this diagram from this algebraic approach offers us information on the general theme of combining diagrams, but also on operations between logical systems.

Keywords: Buridan - octagons- squares - modalities - logic.

TEOLOGÍA Y MÍSTICA

MEDIAEVALIA AMERICANA
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

El opúsculo *Templum Dei* de Grosseteste, una propuesta clasificatoria

Celina A. Lértora Mendoza

Presentación

El Opúsculo *Templum Dei*¹ integra un conjunto de pequeños tratados teológicos que Grosseteste fue elaborando con finalidades pastorales más que teóricas. Sin embargo, en ellos asoma su propio pensamiento, junto con la asimilación de una tradición que ya comenzaba a ser cuestionada desde lo académico. Pero las prácticas eclesíásticas seguían necesitando subsidios de este tipo, mejorados.

El opúsculo es un subsidio a la tarea del confesor, tanto en la parte práctica de las preguntas que debe hacer al penitente, en forma sistemática para que su confesión sea completa, como en los aspectos teóricos. Es decir, la teología implícita en la práctica sacramental. Por eso el opúsculo contiene dos partes bien diferenciadas: la primera, los presupuestos teológicos del hombre como “templo de Dios” (de allí el título) y la relación de las partes del cuerpo con las virtudes, como potencias que ordenan sus acciones.

La segunda parte consiste en un repaso de las virtudes teologales y las cardinales, con los vicios opuestos; la oración dominical y los siete Dones del Espíritu Santo. En esta parte se destaca la relación de estos contenidos teológicos con el Padre Nuestro.

Esta elaboración, como es sintética, toma casi la forma de cuadros sinópticos, implicando un criterio metodológico (y epistémico) de división, es

¹ Robert Grosseteste, *Templum Dei*, edited by Joseph Göring and F. A. C. Mantello, Toronto, The Pontifical Instituto of Mediaeval Studies, 1984.

decir, que hay un tratamiento lógico-metodológico mucho más cuidadoso de lo que a primera vista parece ser solo una recopilación de contenidos tradicionales.

Se pueden entonces, mostrar los dos ejes de la lógica organizadora del texto: 1) la oposición: a cada aspecto positivo corresponde uno negativo, tanto en las virtudes-vicios (algo ya tradicional) como en general; 2) la estrategia de incorporación de la visión antropológica tripartida (de tradición agustiniana) con la teología trinitaria, haciendo corresponder ambos órdenes de contenidos. De este modo, dentro de su brevedad, este opúsculo puede considerarse una muestra muy válida del proyecto teológico de Lincolnense.

El contenido del opúsculo

El texto está organizado en 22 secciones o capítulos (no tienen denominación), cuyos títulos han sido puestos por los editores, y son los siguientes:

1. El Templo de Dios corporal y espiritual
2. Las partes corporales del templo
3. El fundamento del templo espiritual, es decir, la fe
4. Las paredes del templo espiritual, es decir la esperanza
5. El techo del templo espiritual, es decir la caridad
6. Sobre el templo en edificación y construcción
7. Examinación acerca de la fe
8. Examen de la esperanza
9. Examen de la caridad
10. Examen sobre las virtudes cardinales
11. Examen sobre el exceso y el defecto de las virtudes
12. Examen especial sobre la simonía
13. Examen especial de la usura
14. Examen especial sobre los diezmos
15. La restitución de las cosas mal habidas
16. Examen especial del matrimonio
17. Examen especial del Orden Sagrado

18. Examen especial del Sacramento del Altar
18. Examen especial de la penitencia
20. Examen especial del Bautismo
21. Conclusión. Examen sobre la caridad
22. Conclusión del opúsculo (consistente en una enumeración de lo expuesto).

Como puede apreciarse, a pesar de su brevedad y concisión, este opúsculo es un tratado muy completo, que aúna aspectos de teología dogmática con cuestiones de teología moral, tratado de los sacramentos, incluyendo muchos aspectos de derecho canónico (especialmente en las cuestiones patrimoniales, en el matrimonio y el Orden) y de liturgia, todo ello en vistas a la labor pastoral del confesor. De este modo el opúsculo resulta a la vez un subsidio a la formación personal del sacerdote y un apoyo a su tarea concreta.

En este trabajo no entraré en el contenido teológico del texto, sino en cuanto sea necesario para el desarrollo del punto concreto que me ocupa: la utilización simultánea de dos criterios clasificatorios (o divisorios, según se prefiera): el bipartito y el tripartito y el uso de los “instrumentos de la ciencia” aristotélicos. En mi concepto, este recurso lógico está conectado con su propio método teológico y su concepto sobre la teología como saber de salvación, es decir, no es un recurso neutro.

Lo desarrollo en los siguientes puntos.

1. La propuesta de un método de abordaje teológico. La teología tenía ya una larga tradición, iniciada con los primeros padres, y Grosseteste es un receptor consciente y explícito de esta tradición, que se constituía básicamente como teología bíblica. Pero el desarrollo de las *quaestiones*, visible desde el siglo IX, llevó a la necesidad de formular sistemáticas más amplias, como fueron las Sentencias de Pedro Lombardo, obra que no interesó a Grosseteste. Sin embargo, alguna sistematización era necesaria, incluso para presentar estos temas en forma clara y para que cumplieran la función pastoral que él mismo como obispo estaba exigiendo, Por lo tanto, se requería algún método expositivo distinto del tradicional, es decir, seguir simplemente el texto

bíblico. Ya desde comienzos del siglo, tanto en filosofía como en teología, se imponía la necesidad de un método de abordaje de las cuestiones a investigar.

Esta preocupación por el método sin duda viene de Aristóteles, Grosseteste la asume, como no podía ser de otro modo. Por lo tanto, la aproximación está justamente en la aplicabilidad por analogía de algunos recursos que el Estagirita establece para el tratamiento sistemático de cuestiones. Si tenemos en cuenta que Grosseteste conoció y aplicó tempranamente las propuestas metodológicas de los *Analíticos* aristotélicos, creo que es válido hallar una concomitancia entre los “instrumentos” científicos aristotélicos y la redacción textual de los diversos trabajos teológicos de Grosseteste, entre ellos *Templum Dei*. Por otra parte, la forma redaccional (no el instrumental lógico) también debe tenerse en cuenta. En lo que sigue intentaré componer un panorama que abarque ambos aspectos.

Desde el punto de vista redaccional, la obra teológica del Lincolnien en su conjunto, abarca sobre todo tres recursos redaccionales: el comentario, la *quaestio* en su forma temprana (todavía no estandarizada) y el sermón (hoy diríamos el “ensayo”), aunque con muchas variantes redaccionales.

Desde el punto de vista argumentativo, Grosseteste emplea los siguientes recursos o instrumentos lógico científicos:

- La definición (considerada por Aristóteles, uno de los “instrumentos de ciencia”. Una buena parte de los *Dicta*, que redaccionalmente son sermones o pequeños ensayos, procuran en definitiva argumentar a favor de un concepto o definición de una institución teológica. En *Templum Dei* se hace un permanente uso de este instrumento.
- División. Grosseteste también emplea este recurso aristotélico, más bien en función de una taxonomía reproductiva o especular (pero reflexionada y hermenéutica) de lo implícito en el texto sacro. Así podemos concebir la ordenación interna de los deberes y obligaciones propuesta en *De decem mandatis*, teniendo en cuenta que sus fuentes no bastan para explicar su contenido y articulación total. Lo mismo sucede con *Templum Dei*, donde el material se organiza en forma de divisiones y subdivisiones

- Argumentaciones. Grosseteste usa todas las formas argumentativas conocidas y aplicadas por él en sus otros trabajos, pero no lo hace en forma consecuente y sistemática, lo que es explicable habida cuenta de la permanente fractura argumentativa debida al recurso al argumento de autoridad. Este recurso es mucho menos usado en este opúsculo, por su carácter sinóptico, pero está presente en toda la primera parte, o sea la exposición teológica del hombre como templo de Dios.

2. La visión tripartita de la teología. Desde fines del siglo XII, es decir, desde la reintroducción de ideas epistemológicas aristotélicas y la nueva teología (sistemática) inaugurada por las *Sentencias*, se hizo evidente la necesidad de tratar el tema de la teología como ciencia, de su objeto y su método, no siendo ya suficiente con referir los tópicos teóricos a la *Sacra Pagina*, como anteriormente. La teología adquiriría especificidad epistémica en el contexto de la concepción y clasificación de las ciencias en esta época. Grosseteste también se plantea esta problema y parte, como todos, del concepto genérico de la teología como “ciencia de Dios”, lo cual es en realidad sólo una definición nominal. Lo que podríamos llamar, en términos escolástico-aristotélicos, una “definición real” es precisamente una cuestión a dilucidar y aquí aparecen las diversas tradiciones que pueden remontarse a los SSPP.

La dilucidación pasa sobre todo por establecer estrictamente el sujeto propio de la teología y aquí Grosseteste toma un partido bien definido: es el “*Christus totus*”, concepto cuya elaboración le ocupará considerable atención, incluyendo la asimilación activa de las tradiciones agustiniana, dionisiana y anselmiana.

Aclaremos en primer lugar que Grosseteste considera que la fórmula: “el objeto de la Teología es Dios en cuanto Dios” (sin duda inobjetable) no es incompatible con la suya propia, que pone como sujeto el “Cristo total” del que hablaron los Santos Padres y a cuya tradición se remite expresamente. Sus ideas al respecto, sin duda muy difundidas en su tiempo, llegaron a nosotros sobre todo a través del resumen que hace Escoto en *Commentaria Oxoniensia*

I, Sent. prol. q. 3, art. 5. Este texto recogido por Escoto es particularmente significativo por dos razones. En primer lugar, por la fuerte impronta unitaria que conjuga los múltiples aspectos que contribuyen a formar el objeto de la teología. Y en segundo lugar porque este texto es una prueba inequívoca de que el aristotelismo de Grosseteste se detiene en la teología. De modo que el sujeto de la teología es el Cristo íntegro, es decir, el Verbo encarnado con su cuerpo, que es la Iglesia. Es aquél de quien el mismo Salvador dijo “No ruego solamente por estos, sino por aquellos que crearán, por su palabra en mí, de modo que todos sean uno, así como tú, Padre, también eres uno en mí”, conforme al Evangelio de Juan; o sea que el Lincolnense reafirma aquí el predominio teórico de la teología bíblica, basada directamente en la Escritura.

Ahora bien, este Cristo Total implica tres momentos decisivos de sendas uniones: el primero, la Encarnación física en un cuerpo humano; el segundo, la constitución de la Iglesia como su cuerpo místico; el tercero, las Postrimerías y el Juicio Final, con el resultado del cuerpo glorioso. Estas tres uniones, identificadas en el *Christus totus*, determinan los tres grandes núcleos temáticos teológicos específicos del cristianismo, es decir, aquellos que no comparte con el judaísmo por ser objeto de la revelación neotestamentaria. El primero, obviamente, es la Encarnación, tema central de la Cristología. El segundo es la constitución de la Iglesia como “cuerpo místico” de Cristo, tema de la Eclesiología. El tercero, a través del tema eucarístico (que supone el bautismo, y aquí ya tenemos los tres sacramentos claves) nos introduce en el tema de la Santificación. Por tanto, podemos decir que Grosseteste justifica la unidad del saber teológico (que incluye temas aparentemente tan dispares como la *creatio ex nihilo*, la *historia salutis* y las postrimerías) porque hay un centro real –y no meramente conceptual– que es la realidad del Cristo Total.

3. El objetivo de los opúsculos pastorales en relación a su proyecto teológico. Aunque una buena parte de los escritos teológicos del Lincolnense tienen un objetivo general pastoral, aquí quiero referirme a uno que guardan más estrecha relación con *Templum Dei* porque me sirve de punto de comparación: la *Summa magistralis de vitiis et virtutibus*, también llamado *Quomodo examinandus est penitens quando venerit in confessionem*. Es

llamado habitualmente “sermón” aunque en realidad es un tratado sobre la confesión que incluye material canónico y casuístico². Además de que hay varios pasos que tienen paralelo con otros de *Templum Dei*, y si bien también hay diferencias son más importantes las semejanzas, sobre todo en la división de los artículos de fe y la distribución del material. Pedro sobre todo el marco inicial en ambos casos elementos teóricos y distribución del material que interesa a la concepción del *corpus theologicus*. En el Tratado sobre la confesión, la primera parte constituye una unidad que se conoce como *Confesión “Deus est”*. Antes de entrar directamente en el Sacramento de la Penitencia y el acto de confesión, hay un preámbulo que incluye los contenidos esenciales de la teología de la redención en dos puntos. 1º. La obra de Dios, la creación y el hombre; 2º. La redención, en dos momentos: Encarnación e instauración de los siete sacramentos. Al referirse a Dios, comienza la exposición con la fórmula anselmiana: “Deus est quo nihil melius excogitari potest, cuius posse maximum, scire verissimum, et velle optimum”³ y termina de modo similar: “Quod nobis praestare dignetur malorum indultor et bonorum largitor, qui cum Patre vere est, a quo est, quo nihil melius excogitari potest. Amen”⁴. Es claro que la fórmula anselmiana no cumple aquí igual función teórica que en su origen, porque no se parte de ella para arribar a la aserción de su existencia necesaria, sino que se la toma como antecedente lógico de la frase siguiente en la que se afirma su máximo poder, sabiduría y bondad, en base a los cuales se exige al hombre un determinado comportamiento.

Lo mismo sucede con el comienzo de *Templum Dei*, aunque el texto es más breve. Esta parte podría denominarse “El templo de Dios corporal y espiritual” (como lo sugieren los editores) donde en forma análoga se muestra el carácter de templo tanto del cuerpo como del alma, que –al modo del templo físico–

² Una análisis extenso y detallado de esta obra en S. Wenzel, “Robert Grosseteste's Treatise on Confession, 'Deus est'”, *Franciscan Studies* 30, 1970: 218-293. Sobre la autoría de esta obra no hay dudas.

³ Cf. S. Wenzel, S., “Robert Grosseteste's Treatise on Confession, 'Deus est'”, *Franciscan Studies* 30, 1970: 218-293, aquí p. 239.

⁴ *Ibid.*, p. 293.

tiene basamento, paredes y techo. En el cuerpo físico son sus partes anatómicas y en el cuerpo espiritual o alma las virtudes. En ambos casos se usa una división tripartita: en el cuerpo son el vientre, el torso y la cabeza, y en el alma la fe, la esperanza y la caridad, respectiva y analógicamente a las partes del templo físico. A su vez, a cada parte del cuerpo corresponde una virtud cardinal: temperancia, fortaleza y prudencia. Esta división tripartita acusa influencia agustiniana pero también apunta a señalar un nexo fuerte y consistente entre lo teológico y lo pastoral. Esta conjunción, que es común a ambos opúsculos muestra no sólo la idea común, sino la dependencia de ambos con la teología dionisiana, aunque en *Deus est* parece más elaborada. Por múltiples vías, pues, y no sólo a través de la *reseratio* del Lincolnense al *De divinis nominibus* aparece el planteo dionisiano, al cual, por otra parte, tampoco fue ajeno el corpus anselmiano, antecedente directo de Grosseteste.

Algunos ejemplos del uso de los instrumentos lógico-metodológicos

Me ocuparé ahora de referir algunos ejemplos del uso de los recursos de los *Analíticos* aristotélicos, influencia que complementa y matiza haciéndola más compleja y completa, la principal fuente teológica de origen patrístico (Agustín y Dionisio).

- **Definición.** Este instrumento productor de ciencia que Aristóteles trata en *Primeros Analíticos* ha sido, como ya es bien sabido, un recurso fundamental en la precaria epistemología altomedieval latina, forma parte de una secular tradición y en ese sentido es asumida por Grosseteste en estos opúsculos. En *Templum Dei* hay numerosos casos, aunque no todos a primera vista sean identificables como tales. Sugiero simplemente que algunas frases iniciales de un párrafo en los que está dividido cada capítulo, en realidad es una definición. Esto exige un tratamiento hermenéutico más complejo que no puedo hacer aquí. Me limitaré a mostrar algunos ejemplos de definiciones claramente reconocibles y el lugar sistemático que ocupan.

Con respecto a esto último, se observa que las definiciones preceden a las divisiones, lo cual también muestra la influencia de la analítica aristotélica. Pueden distinguirse dos formas expositivas, que denomino directa e indirecta.

Una definición es **directa** cuando se enuncia como antecedente de los desarrollos ulteriores. Además, pueden ser de dos tipos: la real esencial aristotélica y la enumerativa o inductiva

Ejemplos de definiciones esenciales:

- La usura: “Usura es el lucro fuera del monto por un pacto aceptado o exigido” (13, 1)

- El matrimonio: “Matrimonio es la unión legítima de un hombre y una mujer, para constituir una vida en común, de acuerdo al derecho divino y al humano” (16, 2)

Dentro de lo que podríamos considerar esenciales, están las definiciones **operativas**, es decir, que definen una virtud por su operación. Ejemplos:

- la definición de esperanza: “La esperanza se refiere a los bienes futuros por obtener y de males futuros por evitar, de acuerdo a la recta obra de la confidencia” (III, 4,1,)

- la definición de infiel, “El que comprende mal la fe, sea contradiciendo las Escrituras Sagradas, o a los santos y la Iglesia Católica”. (VII, 2).

Ejemplo de definiciones **enumerativas**; daré sólo uno, las especies de ocio con sus propias definiciones esenciales:

“Especies de ocio

Pusilanimidad: no intentando hacer nada difícil

Timidez: no asumir el soportar nada difícil

Negligencia: defeccionar en la continuación de algo bien iniciado

Disculpa: cuando se debilita la justicia por el temor de trabajar

Suspección: es la falta de esperanza en llegar al fin adecuado en la cosa emprendida

Pereza: es el deseo de un reposo superfluo

Flojedad: es el tedio de vivir” (IX, 5).

Además tenemos definiciones **indirectas**, es decir, que se enuncian en función de un antecedente. Se da en muchos casos, en los que se indica pastoralmente cómo se debe obrar en relación a una virtud o un vicio, al que se explica definiéndolo con definiciones esenciales o enumerativas. Sólo un ejemplo:

- Indica cómo obra la virtud de la fortaleza: “obrando; magnanimidad: que es el embate animoso de las cosas difíciles (corresponde al pecho); constancia: la notable consumación del obrar recto (corresponde a la parte derecha del cuerpo) (II, 3).

- **División.** Este instrumento de la ciencia es permanentemente usado porque, como ya se dijo, todo el texto tiene la forma de sinopsis. La división bipartita, la más perfecta en el concepto aristotélico, en general no es usada, lo que se debe, me parece, a que en las grandes divisiones temáticas sigue la tripartita de raigambre teológica. Las divisiones siguientes son más bien enumerativas y de acuerdo al contenido teológico de que se trate. Por lo tanto, está claro que el uso de la división queda totalmente subordinado al proyecto del opúsculo como apoyo teórico-práctico al confesor.

La división bipartita se usa sólo cuando ella está dada por el tema, como la división del hombre en cuerpo y alma (por ejemplo I, 4 y correlativos), pero luego se pasa a la tripartita de las partes, que si bien se enuncian en ese orden, en realidad las tres partes del cuerpo es una analogía con las del alma, que se toma como base.

- **Argumentación.** Este instrumento puede considerarse en dos aspectos. En uno, más general todo el opúsculo tiene una estructura argumentativo-derivativa, que se pone de manifiesto al analizar los temas, algo que no se hace ahora. En otro sentido, hay argumentos parciales, de diferentes modelos, en general son argumentaciones abreviadas, prácticamente no hay formas silogísticas completas.

La forma más usada es la argumentación por analogía, de la que daré sólo dos ejemplos:

- Analogía entre el sacerdote y el templo (en ambos casos, de Dios): “Pero templo quiere decir de amplio techo. Así debe ser el templo del sacerdote: amplio para recibir aquello que todo el mundo no puede comprender; es decir, más amplio que la caridad, más amplio que la ciencia, y más amplio que la obra el templo que soporta, y esta amplitud corresponde al alma. Así como el templo o casa tiene tres partes que lo integran –cimientos, paredes y cobertura o techo– así así debe ser el templo del sacerdote que sostenga al Señor: debe tener estas tres partes”. (I, 1).
- Analogía entre sacerdote y cuerpo-alma humana: “Pero como sostiene una doble naturaleza, divina y humana, así el templo debe tener dos sacerdotes, uno apto para la divinidad, otro para la humanidad, es decir, alma y cuerpo” (I,1),

Consideración final

He sostenido en varios trabajos anteriores⁵, la conveniencia de presentar la obra y el pensamiento de los autores medievales conforme al modelo y categoría hermenéutica de “proyecto de investigación” de Imre Lakatos. Aplicando estos conceptos a Grosseteste, considero que: 1. Su núcleo básico es su interés por elaborar un pensamiento teológico-filosófico tradicional consistente; 2. Su cinturón de seguridad (o heurística negativa) es el uso de recursos científicos, epistemológicos y metodológicos nuevos que considera validados; 3. Su heurística positiva consiste en una reformulación (previa crítica) de alguno de los recursos que en general constituyen su heurística negativa (donde funcionan como argumentos de autoridad validados en general, pero en algunos aspectos reformulables).

⁵ Especialmente en “Filosofía medieval e historia de la filosofía medieval. Notas epistémico-metodológicas I. Filosofía medieval y programa de investigación”, Celina A. Lértora Mendoza, Ignacio Pérez Constanzó (Coord.) *Filosofía en el Medioevo: dossier de investigación actual en Latinoamérica*, Bs. As. Editorial RLFM, 2020:143-156, libro digital <http://www.redlafm.org/editorialRLFM/FilosofiaMedioevo.pdf>.

En relación a *Templum Dei*, puede decirse que hay una clara conexión con el núcleo básico, pues el objetivo práctico del opúsculo, es decir, sus fines pastorales, se presentan en estrecha conexión con la teología de tal modo que el propio beneficiario del subsidio (el confesor) queda a su vez integrado al discipulado teológico tradicional. El uso de recursos lógicos como la definición, la división y la argumentación, provenientes del ámbito epistemológico aristotélico, muestra su uso como heurística negativa, y da a todo el texto una solidez epistémica que no ostentaría si tomara simplemente la forma retórica del sermón, como en la tradición monástica isidoriana. También se muestra que la recepción y asimilación del corpus filosófico griego y sus desarrollos, sólo son integrados en el proyecto de Grosseteste en la medida que sean directamente funcionales a su objetivo.

Recibido: 17/11/2022
Aceptado: 15/12/2022

Resumen

El opúsculo *Templum Dei* integra un conjunto de pequeños tratados teológicos que Grosseteste fue elaborando con finalidades pastorales más que teóricas. Sin embargo, en ellos asoma su propio pensamiento, junto con la asimilación de una tradición que ya comenzaba a ser cuestionada desde lo académico. Pero las prácticas eclesíásticas seguían necesitando subsidios de este tipo, mejorados.

El opúsculo es un subsidio a la tarea del confesor, tanto en la parte práctica de las preguntas que debe hacer al penitente, en forma sistemática para que su confesión sea completa, como en los aspectos teóricos. Es decir, la teología implícita en la práctica sacramental. Por eso el opúsculo contiene dos partes bien diferenciadas: la primera, los presupuestos teológicos del hombre como “templo de Dios” (de allí el título) y la relación de las partes del cuerpo con las virtudes, como potencias que ordenan sus acciones.

La segunda parte consiste en un repaso de las virtudes teologales y las cardinales, con los vicios opuestos; la oración dominical y los siete Dones del Espíritu Santo. En esta parte se destaca la relación de estos contenidos teológicos con el Padre Nuestro.

Esta elaboración, como es sintética, toma casi la forma de cuadros sinópticos, implicando un criterio metodológico (y epistémico) de división, es decir, que hay un tratamiento lógico-metodológico mucho más cuidadoso de lo que a primera vista parece ser solo una recopilación de contenidos tradicionales.

Intento entonces mostrar los dos ejes de la lógica organizadora del texto: 1) la oposición: a cada aspecto positivo corresponde uno negativo, tanto en las virtudes-vicios (algo ya tradicional) como en general; 2) la estrategia de incorporación de la visión antropológica tripartida (de tradición agustiniana) con la teología trinitaria, haciendo corresponder ambos órdenes de contenidos.

De este modo, dentro de su brevedad, este opúsculo puede considerarse una muestra muy válida del proyecto teológico del Lincolnense

Palabras clave: opúsculo - Grosseteste, -teología - pastoral - oposición

Resumo

O livreto *Templum Dei* integra um conjunto de pequenos tratados teológicos que Grosseteste estava preparando para fins pastorais e não teóricos. No entanto, neles aparece um pensamento próprio, junto com a assimilação de uma tradição que já começava a ser questionada do ponto de vista acadêmico. Mas as práticas eclesiais ainda careciam de subsídios desse tipo, aprimorados.

O livrinho é um subsídio à tarefa do confessor, tanto na parte prática das perguntas que devem ser feitas ao penitente, de forma sistemática para que sua confissão seja completa, quanto nos aspectos teóricos. Ou seja, a teologia implícita na prática sacramental. Por isso o livrinho contém duas partes bem diferenciadas: a primeira, os pressupostos teológicos do homem como "templo de Deus" (daí o título) e a relação das partes do corpo com as virtudes, como poderes que ordenam suas ações.

A segunda parte consiste em uma revisão das virtudes teologais e cardeais, com os vícios opostos; Oração dominical e os sete Dons do Espírito Santo. Esta parte destaca a relação desses conteúdos teológicos com o Pai Nosso.

Esta elaboração, por ser sintética, assume quase a forma de quadros sinóticos, implicando um critério metodológico (e epistêmico) de divisão, ou seja, que há um tratamento lógico-metodológico muito mais cuidadoso do que à primeira vista parece ser apenas uma compilação de conteúdo tradicional.

Procuo então mostrar os dois eixos da lógica organizadora do texto: 1) a oposição: a cada aspecto positivo corresponde um negativo, tanto nas virtudes-vícios (algo já tradicional) quanto no geral; 2) a estratégia de incorporar a visão antropológica tripartida (da tradição agostiniana) com a teologia trinitária, fazendo corresponder ambas as ordens de conteúdo. Desta forma, dentro de sua brevidade, este livrinho pode ser considerado um exemplo muito válido do projeto teológico do Lincolniano

Palavras-chave: livrinho - Grosseteste - teologia - pastoral - oposição.

Abstract

The *Templum Dei* opuscle integrates a set of small theological treatises that Grosseteste was preparing to pastoral rather than theoretical purposes. However, he shows his own thought in them, along with the assimilation of a tradition that was already beginning to be questioned from the academic side. But ecclesiastical practices still needed improved subsidies of this type.

The opuscle is a subsidy to the confessor's task, both in the practical part of the questions that are to be asked to the penitent, in a systematic way in order that his confession be complete, and in the theoretical aspects as well. That is, the theology implicit in sacramental practice. That is why the opuscle contains two well-differentiated parts: the first, the theological assumptions of man as the "temple of God" (hence the title) and the relationship of the parts of the body with virtues, as potencies that order his actions.

The second part consists of a review of the theological and cardinal virtues, with the opposite vices; Sunday prayer and the seven Gifts of the Holy Spirit. This part highlights the relationship of these theological contents with the Our Father.

This elaboration, since it is synthetic, almost takes the form of synoptic tables, implying a methodological (and epistemic) criterion of division, that is to say, that there is a much more careful logical-methodological treatment of what at first glance appears to be just a compilation of traditional contents.

I try then to show the two axes of the text's organizing logic: 1) the opposition: to each positive aspect there corresponds a negative one, both in the virtues-vices (something already traditional) and in general as well; 2) the strategy of incorporating the tripartite anthropological vision (of the Augustinian tradition) with Trinitarian theology, making both orders of content to correspond each other. In this way, within its brevity, this opuscle can be regarded as a very valid sample of the Lincolnian's theological project.

Keywords: opuscle - Grosseteste - theology - pastoral - opposition

Tres dimensiones y recursos del silencio en el pensamiento medieval

Nicolás Moreira Alaniz

Presentación

En este trabajo pretendo analizar el papel y valor del silencio en la educación medieval cuyo fin es aspirar al conocimiento de la realidad última y al ascenso del alma humana en su búsqueda de Dios.

El silencio entendido como realidad que se expresa y permite la expresión, va más allá de la noción tradicional de ausencia de realidad (sonido)¹; es habilitante necesario del pensamiento, de la observación, y de la lectura, así como de la determinación misma del sonido y sus manifestaciones (incluida la palabra). Es fundamento y origen de la palabra y el pensar, y los trasciende, es experiencia profunda e íntima del principio y causa de todo, es en el silencio y con el silencio que el alma dialoga consigo y con Dios.

Para esto, tomaré en consideración algunos pocos ejemplos que, entiendo, expresan tres dimensiones de la práctica del silencio. Primero, las reflexiones que, en el siglo XII, tanto Hugo de San Víctor en su *Didascalicon*, como Juan de Salisbury en su *Entheticus*, realizan, uno sobre las técnicas de lectura meditada referente a las artes liberales y, otro sobre las virtudes a desarrollar en el diálogo político, tales como la tranquilidad, la parsimonia, el escrutinio y la prudencia, las cuales implican necesariamente la experiencia del silencio. Luego de este análisis sobre el papel del silencio como técnica necesaria para una buena y correcta educación, tomaré en cuenta la perspectiva anagógica de la beguina Hadewijch de Amberes en sus *Poemas* escritos en la primera mitad del siglo XIII, donde el silencio, además de una *techné*, es también un fin, un

¹ Alain Corbin, *Historia del Silencio*, Barcelona, Acantilado, 2019, p. 7; Max Picard, *The World of Silence*, Chicago, Gateway, 1964, p. 1.

status simultáneo al abandono y vaciamiento total de sí, para ser “Dios con Dios”. El silencio es encuentro clamoroso con Dios, plasmado en la humildad plena y el recogimiento del alma.

En resumen, por qué el silencio, si bien entendido tradicionalmente como ausencia y privación, se ha convertido en recurso fundamental para la búsqueda de conocimiento, y, actualmente inclusive, se lo expulsa de la cotidianidad, así como se lo añora y busca. El Medioevo monástico, escolar, y místico comprendió el valor de la palabra y, al mismo tiempo, del silencio.

Una idea del silencio

El silencio es principio de la palabra, principio tal vez comparable al *arkhé* helénico, es el principio primario de todo discurso y todo texto; un *arkhé* primigenio e indeterminado, eso es el silencio: realidad sin determinación propia, solo interrumpido por la palabra. Del silencio surge, se mantiene, y vuelve toda expresión lingüística, ésta adquiere sentido en y por el silencio que la envuelve. Sin embargo, este es un sentido dado por una realidad sin orden, no porque sea caótica sino porque no hay nada que ordenar; ontológicamente es previa a toda determinación.

La filosofía presupone un logos, un discurso ordenado con sentido, y el logos proviene de y supera al mito. En la mitología griega, el Caos primigenio era silencioso e indeterminado, y las primeras fuerzas divinas fueron generadas o emanadas de este absoluto silencio. Gea aparece como la entidad proto-organizadora de la progenie divina, los lugares y espacios se distribuyen, y unida a Urano que la cubre aparecen seres singulares y distintivos. El amor productor y el odio divisor se expresaban en el más absoluto silencio de estas fuerzas subterráneas, y el mismísimo gemido de Gea frente al odio de Urano es un grito silencioso, un clamor primitivo que aún no tiene palabra que lo exprese.

La palabra inicia el orden, la salida del caos, Gea habla a sus hijos, los motiva a rebelarse y el primero en responder es Cronos, el tiempo ordenador

e inexorable, tal como la promesa de venganza que ofrece a su madre. Del clamor silencioso surge la palabra con sentido.

La realidad de un objeto es, como dice Picard (citado por Corbin) previa a toda palabra que lo designa, hay un silencio del objeto para con uno que hace que se deba responder al primer encuentro con una mirada silenciosa y profunda, atenta a lo que el objeto nos dice en silencio². Respondemos con silencio al estado anterior a la palabra, así como el silencio del Dios creador es anterior a la palabra creadora y ordenadora de su creación. Para Picard³

“el mundo del silencio sin habla, es el mundo antes de la creación [...] No fue hasta que el habla surge del silencio que el silencio saltó de la pre-creación a la creación, de la pre-historia a la historia, iniciando una relación estrecha con el hombre, siendo parte del hombre y una parte legal de la misma habla”.

Analizaremos esta relación del hombre que habla y escribe junto al silencio en algunos exponentes del Medioevo europeo, intentando explicitar el valor y función que le otorgan al mismo en su propio contexto y en la actividad que desarrollan.

El valor del silencio como técnica de estudio: Hugo de San Víctor

Este educador y pensador medieval del siglo XII, perteneciente a la denominada Escuela de San Víctor, nos ofrece en su *Didascalicon* un panorama del contenido de las artes liberales y de otras artes derivadas con el fin de responder al qué hay que estudiar, para luego centrarse en el orden del estudio, y en el cómo estudiar. Este orden de interrogantes busca guiar y motivar al hombre en la comprensión de las verdades superiores desde las inferiores, y cumplir con un mandato natural dado por Dios al hombre:

² Alain Corbin, *ob. cit.*, p. 18.

³ *Ob. cit.*, p. 13.

conocer con el fin de aspirar a la sabiduría. Para Hugo, “*no saber es una carencia, pero detestar el conocimiento es un acto perverso de voluntad*”⁴.

Esto implica que no querer conocer cuando se tiene las herramientas y condiciones necesarias para hacerlo es una conducta que atañe no solo a lo epistemológico, sino a lo ético-antropológico, la negativa de conocer y aspirar a la sabiduría es un acto ligado al pecado, al mal moral. La Gracia de Dios nos impulsa y habilita a elevar el alma hacia la sapiencia, aunque el esfuerzo y sacrificio humano, así como el orden y preparación en la investigación es igualmente necesario. Es en este sentido que Hugo se dispone a describir y especificar las virtudes fundamentales que el hombre debe practicar al aplicar el conjunto de técnicas de estudio dirigidas al fin último, la felicidad entendida como gozo en la verdad y el bien. El influjo del pensamiento agustiniano es patente en la anterior consideración de la vida feliz, y además la confirmación de que el camino de encuentro con la verdad está en el alma misma, y no en la atención y dependencia hacia las cosas del mundo. Por esto, la búsqueda de la sabiduría implica una actitud moral acorde a este objetivo⁵.

El hombre debe aspirar a la sabiduría porque con y por ella es que podemos moderar nuestras acciones conforme a la razón, y como nuestra búsqueda necesita de la acción divina (donación gratuita) tanto como de la humana (esfuerzo teórico-práctico) es que podemos distinguir dos dimensiones de esta aspiración del alma humana: el entendimiento que “se ocupa tanto de la investigación de la verdad como de la consideración de la moral”, y el conocimiento “que se dirige a las obras humanas”, a la producción material, y “permite remediar nuestras flaquezas”⁶.

Este camino interior de búsqueda comprende una praxis de lectura de los textos y meditación a partir de la misma. Estas son dos vías principales de estudio que se despliegan en un contexto de silencio y concentración del alma en la lectura (actividad dirigida al exterior), pero una lectura para sí,

⁴ Hugo de San Víctor, *Didascalicon. Del arte de leer*, México, 17 IEC, 2013, p. 13.

⁵ *Ibíd.*, p. 19.

⁶ *Ibíd.*, p. 26.

silenciosa, o tal vez, leída y releída en voz baja, susurrante, con el fin de asimilar el contenido en el alma del lector (*ruminatio*) y no ser escuchada por otros. Esta práctica de lectura en las escuelas (contexto en el que se mueve Hugo) viene del modelo monástico de lectura en el cual el fin principal es meditar lo leído en el interior del alma, y ascender a Dios mediante la contemplación: *legere, meditari, contemplari*.

La lectura en voz alta para ser escuchada por el auditorio, los alumnos escolares, será un recurso que irá desarrollándose en la temprana escolástica pero que tiene como fin exponer la lectura comentada, transmitir el orden de las sentencias o interpretaciones producidas por el maestro. Esta parte del método de enseñanza es posterior a la lectura propia del método de estudio que se expresa en la lectura en silencio o en la lectura murmurada. Se podría establecer un orden de expresión de la palabra: pensada y hablada, esta última primero privada y luego pública. La lectura pensada se da en el silencio mental, es el primer acto de determinación donde la finitud de la palabra comienza a ser.

Cuando alguien se enfrenta a un texto para ser leído, el silencio inicial a la lectura de la primera palabra nos enfrenta a lo ignorado, hay una plenitud de ausencia de ser en un instante, es lo que precede a la dicotomía sentido-sinsentido; una vez leída la primera frase el orden de la expresión se despliega furibundo, y la razón va tras la comprensión del mismo. Para Robert de Melun, en el mismo siglo, el lector es quien lee un texto tratando de captar su sentido (*sensus*), a diferencia del recitador quien lee para un público sin necesidad de comprender lo que lee⁷.

Hugo de San Víctor, en su obra referida (III, 8) nos habla del orden de la lectura correspondiente a cómo el alma debe ir penetrando en la letra misma, un movimiento del alma que implica aplicar los recursos hermenéuticos que vienen de la antigüedad tardía: entender el orden de las palabras en el texto

⁷ Jacqueline Hamesse, “El Modelo Escolástico de la lectura”, Guglielmo Cavallo y Roger Chartier (edits.), *Historia de la Lectura en el Mundo Occidental*, Madrid, Taurus, 2011, p. 151.

(orden sintáctico), entender el sentido inmediato de la palabra, su *significatio* (orden semántico), y finalmente, entender el sentido profundo de la oración o del párrafo, la sentencia o explicación del texto (orden explicativo)⁸.

Al alcanzar la comprensión del sentido del texto leído le sigue la reflexión acerca de lo que trata el texto, la asimilación personal e íntima del contenido; esta asimilación reflexiva, el autor la denomina meditación, la cual se da en el silencio del alma “aislada del bullicio de la actividades terrenales” permitiendo que “en esta vida se tenga una especie de gusto anticipado por la dulzura del descanso eterno”⁹. La meditación es lo que sucede a la lectura, por lo que el silencio da paso y sucede a la lectura, incluso esta misma necesita del silencio para hacerse profunda, así como la palabra necesita del silencio en su origen y condición.

Max Picard dice que

“hay algo silencioso en cada palabra, como muestra permanente del origen del habla. Y en cada silencio hay algo de la palabra hablada, como muestra permanente del poder del silencio para crear el habla. Por lo tanto, el habla está esencialmente relacionada con el silencio”¹⁰.

La palabra permite hacer patente lo oculto, el pensamiento mismo expresado por la palabra, pensar que se da en silencio, pero ya determinado por las categorías del lenguaje. La palabra permite también dar cuenta del ser de la cosa pensada, una representación que si surge de una meditación investigativa profunda puede expresar con cierta adecuación lo que la cosa es en su propia inefabilidad. El ser de la cosa es lo que nos impone silencio, un silencio de atención perpleja y curiosa a la vez, un silencio de lectura del ser de la cosa, un silencio de meditación reflexiva sobre el ser ente. El silencio de lectura ante algo es la mirada inquisidora de Agustín en *Confesiones X*, 6, la mirada que clama en silencio, que pregunta a lo otro desde lo profundo del

⁸ Hugo de San Víctor, ob. cit., p. 66.

⁹ *ibid.*, pp. 67-68.

¹⁰ Max Picard, ob. cit., p. 9.

hombre interior en busca de sentido, y el ser ente habla en silencio, responde con su expresión de orden y belleza. Es el hablar de la creación que replica incansablemente el instante eterno previo al clamor silencioso del Verbo de Dios con el que inicia el movimiento incesante de las cosas.

Toda palabra proferida por el hombre es análoga a la palabra proferida por Dios, se inicia por y desde el silencio, está presente como principio de toda palabra, y, como dice Merleau-Ponty, “todo cuanto arrojamus a los demás germinó en ese gran país mudo que no nos deja”¹¹.

Volviendo a Hugo de San Víctor (III, 10) habla de la meditación como el proceso y estado en que, luego de la lectura, la mente no se constriñe por las reglas de la misma, la mente puede vagar y ahondar -no sin cierto sentido- más allá del orden discursivo del texto leído. Las facultades y virtudes necesarias para este camino de estudio investigativo son expuestas por el autor, la memoria, la prudencia, la humildad, la disciplina. Estas dos últimas asumen la relevancia de la escucha, una escucha en silencio atento a quien habla, comenta, o lee en voz alta, incluso un atento silencio a la lectura que uno realiza para sí mismo; “el estudiante prudente escucha a todos con gusto”¹², la jactancia por verdades aparentes, la “hinchazón de la vanidad”¹³ les viene a algunos por estar centrado en demasía en sus propias ideas y prejuicios sin abrirse a la contemplación profunda y a la meditación reflexiva.

El escrutinio profundo proviene de la meditación atenta, prudente y medida, modo de proceder que toma como modelo la forma monástica de lectura, en silencio y concentración. Hugo dice en V, 8 que la sencillez es la filosofía del monje, y que si se entiende que el silencio es útil y gozoso no hay por qué estar rodeado de gente que habla sin parar.

¹¹ Maurice Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2010, p. 115.

¹² Hugo de San Víctor, ob. cit., p. 70.

¹³ *Ibíd.*, p. 71.

El valor del silencio como recurso político: Juan de Salisbury

Con Juan de Salisbury y su *Entheticus* nos encontramos con el empleo del silencio como parte de un método de diálogo con el otro. Si Hugo culmina diciendo que el filósofo que medita debe alejarse de la multitud y de quienes hablan sin parar, Juan se detendrá en los medios necesarios para la vida pública y política en la corte, ya que el contexto en el que se desenvuelve no es el monacal sino el del alto clero y las disputas políticas entre el arzobispo de Canterbury Thomas Beckett y el Papa Alejandro III con el monarca inglés Enrique II, además su vida como estudiante y luego como maestro discurrió en el fervoroso ambiente escolar del norte de Francia donde aprendió dialéctica de importantes referentes realistas y nominalistas como Pedro Abelardo, Roberto de Melun y Alberico de Reims. Por otro lado, parte fundamental de su formación teológica se debe a maestros chartrianos como Guillermo de Coches, Thierry de Chartres y Gilberto Porretano.

Sus obras más conocidas, originalmente, formarían una gran y única obra dedicada a la instrucción de su amigo Thomas Beckett. Así *Policraticus* y *Metalogicon* eran partes constitutivas del proyecto de formación teórico-práctica del futuro político cortesano, dedicado a su amigo canciller y arzobispo, pero que al mismo tiempo es una obra que toma el modelo de los *speculum principum*. El *Entheticus* sería un poema introductorio a la obra general, pero terminará siendo la introducción al *Policraticus*.

Comienza, tomando como modelo a Ovidio y Horacio, hablándole al libro que está escribiendo y que el mismo libro expone. Le invita a “mantener callada tu lengua”¹⁴ y a permanecer guardado en el hogar de quien es depositario, es decir Beckett. Esta imagen del libro que debe permanecer en la privacidad y no en el ambiente público de la corte, es una llamada al mismo Beckett para que mantenga su silencio en determinadas circunstancias, y sea prudente a la hora de hacer pública sus puntos de vista. El cubrirse y el

¹⁴ Juan de Salisbury, *Policraticus*, Madrid, Editora Nacional, 1984, p. 89.

escondese está ya presente en los primeros versos dirigidos al libro y, fundamentalmente, a su destinatario.

Así como en Hugo de San Víctor, hay virtudes que deben ser trabajadas y que refieren a la medida y prudencia en el proceder, sea con el estudio, y pero particularmente en el trato con los demás. “Guárdate de los tontos, de los sabelotodo, y de los bribones”, así como de quienes tienen “fama de charlatanes”¹⁵: Juan entiende que aprender a meditar y contemplar las conductas permite asegurarse de no quedar preso de situaciones peligrosas, o al menos perjudiciales provocadas por el la envidia y los malentendidos.

Precaución frente al máximo poder, el rey: no hablar más de lo necesario, y que las palabras emitidas no lleguen a ser ofensivas a él, mantener el silencio es preferible a manifestar algunas ideas. El saber discernir qué y cuándo decir es fundamental, para lograr cierto objetivo, manifestando “solamente una pequeña porción”¹⁶ de uno mismo.

Los gestos, la forma de vestir, hasta el corte de cabello son formas silenciosas de expresar dignidad y rectitud ante los cortesanos y ante el rey, a veces las palabras pueden ser un exceso innecesario. Lo principal, en determinadas circunstancias, es escuchar en silencio, observar los movimientos de los demás mientras hablan al mismo tiempo que comprender lo que expresan, no quedar atrapado de los prejuicios que llevan a interpretaciones erróneas sobre los demás; esta cuestión de la escucha en silencio como virtud política está expresada en varios versos:

“la lengua es en verdad provechosa, pero más el oído
[...] tu corazón céntrese en el oído
[...] muevan otros la lengua; el oído será de tu dominio
[...] el ataque de la boca se estrella contra el baluarte del verdadero valor”¹⁷.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 90.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 91.

¹⁷ *Ibíd.*, p. 95.

La paciencia e incluso la lentitud y austeridad en el habla pueden ser antídotos contra errores severos. Tales preceptos de Juan hacia Thomas implican un volver sobre sí mismo, un análisis de la situación en silencio meditando lo necesario, lo conveniente, lo recto, y lo imprudente; la observación y la escucha son facultades más valiosas que el incesante habla; escuchar en demasía y hablar con medida.

Los consejos versificados de Juan culminan con el mismo reconocimiento para sí de que no conviene ofrecer demasiados preceptos sino tan solo unos pocos y fundamentales con el fin de ser recibidos y meditados por el destinatario; una clara experiencia personal y análisis psicológico le llevan a afirmar que difícilmente Beckett llegue a aceptar unos pocos preceptos, y que más le vale guardar en su interior tales reglas de conducta, y el libro mantenerlo en los límites de su propio hogar.

El valor del silencio como estado espiritual: Hadewijch de Amberes

Hadewijch escribió un conjunto de visiones, poemas y cartas donde está presente la idea del silencio como elemento indispensable en la elevación del alma hacia Dios, y como estado puro y permanente cuando el alma misma, abandonada de sí, sea espejo en el cual la divinidad se refleje plenamente, siendo el alma una con Dios.

Esta mística beguina, oriunda de Amberes en Brabante, vivió en la primera mitad del siglo XIII, formando parte de un movimiento de espiritualidad femenina y de comunidades caracterizadas con el nombre de beguinatos o beguinajes.

Si nos concentramos en algunos de sus poemas escritos en lengua vulgar (neerlandés medio) vemos que la poetisa aborda temas tradicionales del misticismo cristiano que ya se desarrollaba en el siglo XII con figuras como Hildegarda de Bingen o Bernardo de Claraval: esto es, el ascenso del alma humana en la búsqueda amorosa del Amor Divino, Amor que ama

incondicionalmente y hace que el alma amante transite los gozosos y dolientes caminos del amor con el objetivo de que el alma sea motivada a mantenerse en el camino de ascenso pero, igualmente, que realice lo que es necesario para amar sin más: despojarse de sí, abandonar, progresivamente, lo finito y la finitud de sí para ser colmada por el amor divino infinito.

En este camino, el silencio como técnica espiritual es fundamental, el alejarse del ruido del mundo, liberarse lentamente de los discursos y los pensamientos, el mismo pensar es ruido para el amor pleno. El silencio del alma se configura en el modelo del silencio eterno de Dios, se busca establecer un diálogo sin palabras, y finalmente sin pensamientos, miradas que contemplan, Dios en el alma humillada y despojada como en un espejo, el alma en Dios, para fundirse ambos, modelo e imagen en unidad.

Estas ideas aparecen plasmadas en algunos de los poemas atribuidos con certeza a Hadewijch –45 poemas estróficos–, pero también –y de una forma mucho más abstracta y metafísica– en 13 poemas anónimos que se atribuyen a una beguina de fines del siglo XIII, a quien la tradición nombró como Hadewijch II. Si bien la inclusión de una conceptualización metafísica más potente, hay en estos poemas una continuidad con los de Hadewijch respecto al modelo de expresión y la influencia de la lírica amorosa.

En su poema VI, que comienza como tantos otros con la referencia al despertar de la naturaleza centrada en el sonido de los pájaros- trata acerca del advenimiento de la desdicha en el amar, desdicha que siendo prueba de amor cederá luego al gozo y los placeres de la gracia. Dice,

“callan ahora los pájaros que alegremente cantaban, se apacigua el vibrar de sus alas cuando la primavera se aleja. Cuando el año se renueve fieles a su victoria la festejará con más brío. Para eso nace el pájaro, lo comprenderás si lo escuchas”¹⁸.

¹⁸ Hadewijch de Amberes, *El lenguaje el deseo. Poemas*, Trotta, Madrid, 1999, p. 74.

El silencio media entre las voces y cantos, precede al movimiento y renovación, sólo es posible lo nuevo desde y por el silencio. En el alma, la meditación profunda que contempla y reflexiona sobre la experiencia vital, tiene potencia creadora y transformadora, tal como del invierno surge la primavera.

El silencio del alma permite no perderse en el mundo, ni distenderse y desenfocarse en las vanidades del siglo, no abrirse a los peligros de interpretación de los “extranjeros”, para lo cual es mejor esconder los secretos del corazón¹⁹. Los extranjeros, categoría opuesta a la de los amantes; los primeros son quienes están centrados en cumplir con los preceptos sociales e institucionales, quienes se ocupan de conocer meramente con el “entendimiento de razón” (como postula la beguina Margarita Porete) no pueden comprender la esencia del Amor; esencia que así como es ignorada por los extranjeros es “*secreta para los amantes*”²⁰, la misma puede vivirse pero no conocerse.

La conciencia de la inefabilidad de lo divino, de la inmensidad del Amor, conlleva el silencio de perplejidad y de renuncia positiva a la comprensión racional del mismo.

“Sábelo, hay más penas en el amor que luces en el cielo estrellado
[...] Callaré pues el número de mis penas
[...] ¡No las compensa el vano cuidado de contarlas! Mas por débil que
sea mi parte de prueba, me estremece existir”²¹.

La vivencia misma del amor es la necesaria vivencia de penas, así como de gozos, ser consciente de ello genera una profunda conmoción existencial que prepara el camino para alcanzar el plano del no saber místico, poblado de silencios y experiencias interiores, el desierto salvaje y cruel²², inespacial

¹⁹ *ibid.*, p. 81. Poema VIII.

²⁰ *ibid.*

²¹ *ibid.*, p. 83. Poema IX.

²² *ibid.*, pp. 87-88. Poema X.

espacio donde el alma es arrebatada por el furor de Amor. Un furor amoroso, tal como el heroico furor, que tres siglos después reclamará Giordano Bruno, en el cual el alma “tiembla en sus glaciales esperanzas, arde en candentes deseos; clama por la avidez, enmudece por el temor”²³.

Para Hadewijch, esa experiencia de amor es inexpresable, o si se la expresa es incomprendible para “*los rostros sin piedad*”²⁴ de los extranjeros, ese secreto íntimo del tránsito hacia la muerte del mundo, del otro, del yo personal, el consumirse en el Infierno de Amor donde los amantes no podrán más que “vagar en tempestades de amor, errar con cuerpo y alma [...] amantes perdidos en este Infierno”²⁵.

La escritora nombrada como Hadewijch II trata profusamente la cuestión del silencio como medio y como fin en la búsqueda de Amor. El conocimiento contemplativo lleva a la conciencia de carencia, de desnudez, hacia un conocimiento sin palabras, donde lo revelado no puede revelarse²⁶; un amor sin porqué no puede admitir preguntas ni respuestas.

Sin embargo, este silencio no presupone la virtud superior de la escucha en detrimento del habla, si bien sí en el mundo, no así en nuestra alma donde la escucha amante y no mesurada conlleva al inevitable clamor interior, porque “el clamor del sordo asegura el favor divino”²⁷.

El alma humana “hundida en el no saber”²⁸ debe guardar silencio, permaneciendo en ese desierto de amor; el silencio que trasciende todo relativo conocimiento e ignorancia es un estado de plenitud, una “lección a la que nadie asiste” en la más profunda intimidad, un amor desnudo “sin palabras

²³ Giordano Bruno, *Los Heroicos Furores*, Tecnos, Madrid, 1987, p. 49. Parte I, Diálogo II.

²⁴ Hadewijch de Amberes, ob. cit., p. 95. Poema XIII.

²⁵ *Ibíd.*, p. 115. Poema XX.

²⁶ *Ibíd.*, p. 119. Poema I.

²⁷ *Ibíd.*, p. 123. Poema II.

²⁸ *Ibíd.*, p. 129. Poema III.

ni razones”²⁹. Para Hadewijch II (así como para la verdadera Hadewijch) los amantes o pobres de espíritu encuentran en este estado de silencio libre³⁰ un no saber unitivo con Dios, “sin medio, ni velo, más allá de las palabras”³¹.

Conclusiones

El silencio ha sido visto, comúnmente, como privación de sonido (sea ruido, palabra, o música), pero particularmente cuando ahondamos en el sentido mismo de las palabras en su ordenamiento discursivo o de los sonidos en una composición musical, el silencio es conferido de un estado de realidad necesario, una expresión muda creadora y conservadora de sentido, así también como instancia en sí misma con fuerza expresiva (a veces más que el mismo sonido).

La tradición monástica medieval elevó la experiencia del silencio al medio fundamental para alcanzar el diálogo con Dios. Este modelo para el recogimiento interior fue llevado al ámbito del estudio y de las relaciones públicas como táctica de silencio, al decir de Alain Corbin³².

Hugo de San Victor y Juan de Salisbury remarcaron la importancia de esas tácticas del silencio a la hora de enfrentarse a un texto o a un interlocutor, en un espacio privado de lectura o en un espacio público de habla. La capacidad de esperar en sí mismo sin suprimir la lectura ni la conversación, pero, momentáneamente, distanciándose de la misma para volver a ella con novedades. Alain Corbin cita a Marc Fumaroli en su Escuela del Silencio: “el silencio no es la pérdida de la palabra, sino la retirada de ésta a su lugar más original, más resonante”³³.

²⁹ *Ibid.*, p. 135. Poema VI.

³⁰ *Ibid.*, p. 142. Poema X.

³¹ *Ibid.*, p. 147. Poema XIII.

³² Alain Corbin, *ob. cit.*, p. 99.

³³ *Ibid.*, p. 87. Cita de Marc Fumaroli, *L'école du silence*, Flammarion, Paris, 1998, p. 191.

Con Hadewijch de Amberes vemos la cuestión del silencio como medio, estrategia, y fin de camino del alma al encuentro unitivo con el Amor divino. El encuentro con Dios es un no saber sin palabras ni pensamientos, es un vivir pasional donde toda medida es un obstáculo para la consumación amorosa.

Con estos breves y acotados ejemplos procuré mostrar, más allá de la tradicional experiencia monástica de la oración meditada, la existencia del recurso del silencio en actividades fundamentales como el estudio investigativo, el encuentro social en la corte, y la experiencia mística religiosa.

Recibido: 17/11/2022
Aceptado: 15/12/2022

Resumen

En este trabajo pretendo analizar el papel y valor del silencio en la educación medieval cuyo fin es aspirar al conocimiento de la realidad última y al ascenso del alma humana en su búsqueda de Dios.

El silencio entendido como realidad que se expresa y permite la expresión, va más allá de la noción tradicional de ausencia de realidad (sonido); es habilitante necesario del pensamiento, de la observación, y de la lectura, así como de la determinación misma del sonido y sus manifestaciones (incluida la palabra). Es fundamento y origen de la palabra y el pensar, y los trasciende, es experiencia profunda e íntima del principio y causa de todo, es en el silencio y con el silencio que el alma dialoga consigo y con Dios.

Para esto, tomaré en consideración algunos pocos ejemplos que, entiendo, expresan tres dimensiones de la práctica del silencio. Primero, las reflexiones que, en el siglo XII, tanto Hugo de San Víctor en su *Didaskalikon*, como Juan de Salisbury en su *Entheticus*, realizan, uno sobre las técnicas de lectura meditada referente a las artes liberales y, otro sobre las virtudes a desarrollar en el diálogo político, tales como la tranquilidad, la parsimonia, el escrutinio y la prudencia, las cuales implican necesariamente la experiencia del silencio. Luego de este análisis sobre el papel del silencio como técnica necesaria para una buena y correcta educación, tomaré en cuenta la perspectiva anagógica de la beguina Hadewijch de Amberes en sus *Poemas* escritos en la primera mitad del siglo XIII, donde el silencio, además de una *techné*, es también un fin, un status simultáneo al abandono y vaciamiento total de sí, para ser “Dios con Dios”. El silencio es encuentro clamoroso con Dios, plasmado en la humildad plena y el recogimiento del alma.

En resumen, por qué el silencio, si bien entendido tradicionalmente como ausencia y privación, se ha convertido en recurso fundamental para la búsqueda de conocimiento, y, actualmente inclusive, se lo expulsa de la

cotidianidad, así como se lo añora y busca. El Medioevo monástico, escolar, y místico comprendió el valor de la palabra y, al mismo tiempo, del silencio.

Palabras clave: silencio - educación - medieval - experiencia - monástico.

Resumo

Neste trabalho pretendo analisar o papel e o valor do silêncio na educação medieval cujo objetivo é aspirar ao conhecimento da realidade última e à ascensão da alma humana na sua busca de Deus.

O silêncio, entendido como uma realidade que se expressa e permite a expressão, vai além da noção tradicional de ausência de realidade (som); é um capacitador necessário de pensamento, observação e leitura, bem como a própria determinação do som e suas manifestações (incluindo a fala). É o fundamento e a origem da palavra e do pensamento, e os transcende, é uma experiência profunda e íntima do princípio e da causa de tudo, é no silêncio e com o silêncio que a alma dialoga consigo mesma e com Deus.

Para isso, levarei em consideração alguns exemplos que entendo expressarem três dimensões da prática do silêncio. Em primeiro lugar, as reflexões que, no século XII, tanto Hugo de San Víctor no seu *Didaskalikon*, como Juan de Salisbury no seu *Entheticus*, fizeram, uma sobre as técnicas de leitura meditativa referente às artes liberais e, outra sobre as virtudes a desenvolver no diálogo político, como tranquilidade, parcimônia, escrutínio e prudência, que implicam necessariamente a experiência do silêncio. Após esta análise sobre o papel do silêncio como técnica necessária para uma boa e correta educação, levarei em consideração a perspectiva anagógica da Beguine Hadewijch de Antuérpia em seus *Poemas* escritos na primeira metade do século XIII, onde o silêncio, em além de uma *techné*, é também um fim, um status simultâneo ao abandono e ao autoesvaziamento total, para ser “Deus com Deus”. O silêncio é um clamoroso encontro com Deus, encarnado na plena humildade e no recolhimento da alma.

Em síntese, por que o silêncio, embora tradicionalmente entendido como ausência e privação, tornou-se um recurso fundamental para a busca do conhecimento, sendo, atualmente, até mesmo expulso do cotidiano, bem como almejado e buscado. A Idade Média monástica, escolástica e mística compreendeu o valor da palavra e, ao mesmo tempo, do silêncio.

Palavras-chave: silêncio - educação - medieval - experiência - monástica.

Abstract

In this work, I pretend to analyze the role and value of silence in medieval education whose purpose is to aspire to the knowledge of the ultimate reality and the ascent of the human soul in its search for God.

Silence, understood as a reality that expresses itself and allows expression, goes beyond the traditional notion of absence of reality (sound); it is a necessary enabler of thought, observation, and reading, as well as the very determination of sound and its manifestations (including speech). It is the foundation and origin of the word and thought, and transcends them, it is a deep and intimate experience of the principle and cause of everything, it is in silence and with silence that the soul dialogues with itself and with God.

In order to do this, I will take into consideration a few examples which, as I understand, express three dimensions of the practice of silence. First, the meditations that, in the twelfth century, both Hugh of San Víctor in his *Didaskalikon*, and John of Salisbury in his *Entheticus*, made. The former on the techniques of meditative reading referring to the liberal arts and the later on the virtues to develop in political dialogue, such as tranquility, parsimony, scrutiny and prudence, which necessarily imply the experience of silence. After this analysis on the role of silence as a necessary technique for a good and correct education, I will consider the anagogical perspective of the Beguine Hadewijch of Antwerp in her *Poems*, written in the first half of the 13th century. There silence, in addition to a *techné*, is also an end, a status simultaneous to abandonment and total self-emptiness, to be “God with God”. Silence is a clamorous encounter with God, embodied in full humbliness and the recollection of the soul.

In summary, why silence, although traditionally understood as absence and deprivation, it has become a fundamental resource in the search for knowledge, and, currently, it is even expelled from everyday life, as it is yearned for and searched for. The monastic, scholastic, and mystical Middle

Ages understood the value of the word and, at the same time, the value of silence.

Keywords: silence - education - medieval - experience - monastic.

DOCUMENTOS

MEDIAEVALIA AMERICANA
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

Coloquio argentino 2022
de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval
Lo agonal: expresiones medievales sobre el amor, el juego y la guerra
Realizado los días 2 y 3 de diciembre de 2022
Facultad de Humanidades – UNMDP
Coordinadora: Susana B. Violante

Resúmenes

Bernardo de Claraval y el amor como sentimiento universal

Valentina Amorosino

Universidad de la Bohemia del Sur Rep. Checa

El objetivo de mi trabajo es presentar el *itinerarium* del amor en Bernardo de Claraval, cuya influencia estuvo ligada a muchas causas, desde su santidad hasta su autoridad como reformador religioso. Un hombre extraordinario que percibió la unión extática del alma con Dios como algo familiar, luchando contra la fuerza propulsora por la que el espíritu del hombre se aleja miserablemente de Dios. A través de sus escritos y en el ejercicio concreto de su experiencia, Bernardo mostró cómo la vida cristiana es una sola cosa con la mística y cómo esta última es necesaria para reeducar al hombre en el amor auténtico, es decir, en el amor que exige una relación con el otro y a partir de ella redescubre la semejanza con Dios. Supo leer en el amor toda la universalidad que este sentimiento conlleva, y éste es precisamente el hilo conductor que nos ayudará a interpretar dos de sus principales obras: *De diligendo Deo* y *De laude novae militiae*. Diferentes en su contenido y no menos en su tono, ambas expresan el modo en que Bernardo se orientó por el amor, llegando así a entender y comprender el sentido pleno de lo que el hombre debe a Dios y por qué, pero también de lo que el hombre está dispuesto a comprometerse por Dios.

El amor entre la gracia y la piedad. La necesidad de las virtudes en la unión con Dios en Agustín de Hipona

Jean Luis Arana Alencastre

Esc. de Ed. Sup. Tecnológica Toulouse Lautrec, Perú

En las *Confesiones*, se revela una relación entre Agustín y el Ser (*idipsum*) que se manifiesta en movimientos. El primero es hacia el interior que lleva a una visión intelectual, la cual no es suficiente para la unión mística con Aquel que es. Dicho movimiento parte del anhelo que viene guiado por la disposición moral del anhelo del bien, la cual yace en el corazón (*Confesiones* X. 3. 4). Así, la pasión con que busca Agustín a Dios es una inclinación desde el interior. Pero aquel anhelo no es suficiente para la unión con el Ser ni tampoco lo es la visión intelectual, sino que solo amando el bien por la gracia es que es posible tal unión. Gracia que viene dada por el segundo movimiento descendente por parte de Dios. La ponencia recorrerá estos dos momentos descritos por Agustín en las *Confesiones*. El primero, donde se asciende hacia una visión intelectual (VII, 17, 23) y, el segundo, en el que se manifiesta el acontecimiento de la revelación (X, 26,37). Con ello se reflexionará sobre el significado de este acontecimiento, el cual es sobrecogedor, y que podría aludir a una epignosis el cual apela a la razón, pues no hay nada más razonable que entender la imposibilidad de determinar y comprender el absoluto. Desde esa perspectiva, para san Agustín la sabiduría no implicaría el conocimiento pleno y directo de las cosas divinas lo que se distinguiría de la noción de racionalidad que se corresponde con la episteme griega.

Reflexiones en torno al beso como un acto expresivo en la Edad Media

Alberto Oscar Asla
UNMDP

“A kiss is just a Kiss” nos dice la canción, sin embargo, bien sabemos que no siempre es así. La Edad Media, mucho más consciente que nuestra propia contemporaneidad, refleja en un solo acto, en un solo instante, en un simple beso, el imaginario de un mundo: una traición, una fidelidad intransferible o un deseo ardiente. En este sentido, es nuestro propósito acercar algunas reflexiones sobre “el beso”, a partir de algunas concepciones que tienen determinados autores del período. De forma tal que podamos entender por qué algo que es tan natural llegó incluso a prohibirse o condenarse por la iglesia y gobernantes.

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

Julián Barenstei
UBA-UNSAM-USAL

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

Nuestro trabajo se divide en tres partes. En la primera contextualizamos el tratamiento del amor en el s. XV atendiendo a su especificidad y alcance. En la segunda nos detenemos en el texto de Ficino, en las secciones dedicadas a la interpretación de los mitos mencionados. En la tercera, por último, análoga a la anterior, hacemos lo mismo con el texto del filósofo mirandolano.

**Una perspectiva sobre el conflicto entre individuo y sociedad
en *El Régimen del Solitario* de Abu Bakr Muhammad ibn Yahya
ibn al-Sa'ig ibn Bayyah**

Juan Alejandro Brando
UNMDP

El punto de partida de Avempace es el reconocimiento de que el ideal humano más elevado es la vida en sociedad. No obstante, las condiciones inviables que pueden imperar en un determinado momento histórico predisponen al solitario a un aislamiento prudencial.

Avempace tiene en mente el modelo de sociedad ideal propuesto por Platón en la República, y la descripción que hace el insigne filósofo griego sobre las ciudades imperfectas. Puesto que la ciudad perfecta no se da en la realidad y no hay por ende un fin último de la vida política al que el individuo pueda adscribirse; ni un magistrado prudente que pueda dirigir las fuerzas sociales en ese sentido, ni gobernados que sepan dirigirse racionalmente a unos objetivos generales, la única solución parece ser que el solitario se administre a sí mismo las prescripciones para su propio perfeccionamiento. Esto sería decir que el solitario se da a sí mismo su propio gobierno. Este autogobierno tiene un objetivo final ambicioso desde el punto de vista espiritual, como lo es el de alcanzar la unión mística a través de procedimientos intelectuales. En este sentido, la unidad del sabio consigo mismo, que de algún modo es una imitación del modelo de la unidad divina, se caracteriza por la concordancia entre el fin para su vida y los medios dispuestos para obtenerlo.

Erotismo y placer en una mujer islámica desobediente

Jazmín Bregante
UNMDP, Argentina

La llegada del islam a la región de España generó un cruce con otras dos religiones: el cristianismo y el judaísmo. En cada una de estas y en sus textos –*Antiguo y Nuevo Testamento* y el *Corán*– los tópicos tales como el amor, el erotismo, los cuerpos y los placeres en general, eran vistos de manera muy diversa; sobre todo lo que respecta a la condición de ser mujer y lo que éstas debían hacer o no.

Es en este ámbito donde aparece Wallada, La Omeya, una mujer islámica proveniente del Califato de Córdoba. Una mujer que fue capaz de transgredir lo que el *Corán* pedía que ella fuese, y de este modo plagó sus poesías de erotismo, poesías que compartió tanto en el ámbito privado como en el público. Wallada fue una transgresora, una desobediente. Poco conocemos de su obra, solo nueve poemas, y a través de un hombre que fue su amante, su amado.

La intención entonces radica en encontrarla a ella, no como la trajeron los hombres, sino analizar a la mujer y a su poesía en sí. Diferenciar su forma, al pronunciar las diferencias de las mujeres de su religión con las otras religiones, ver cómo rompió los esquemas que se daban en el siglo XI donde la podemos ubicar, y rastrear los tópicos que ella pronuncia en sus poesías con otros que aparecen en literatos y filósofos, tanto de la era medieval como de la antigüedad.

**El unicornio y la mujer virginal. Importancia y centralidad
en expresiones artísticas. Simbolismo e iconografía en los tapices:
*La dama y el unicornio. Lo puro y lo mítico***

Carina Briggs
UNMP, Argentina

A partir del estudio de la mujer y su expresión en el periodo medieval surge el encuentro de los seis tapices que componen La Dama y el unicornio en museo de Cluny. Los mismos permiten apreciar la dinámica entre un ser mítico y la mujer. Sin embargo, los significados y los sentidos en torno al unicornio y la mujer presentan una posibilidad de una reflexión acerca de la presencia mítica y lo simbólico de las expresiones artísticas.

La comunicación como resultado de la investigación tendrá en cuenta la documentación de autores y artistas medievales y algunos medievalistas estudiosos y estudiosas de los mencionados tapices. Dado que confluyen interpretaciones en torno al bestiario mítico, se expondrán distintas referencias que no son exclusivamente occidentales dado que el unicornio se muestra en otras culturas.

Se destaca la importancia de la reflexión filosófica de la interpretación de “mon seul desir”, se compartirán dos traducciones al español con dos sentidos diferentes vinculadas al deseo y la mujer virginal.

El huevo, la rueda y la esfera: Hildegarda de Bingen y el juego entre imágenes y conceptos

Claudia D'Amico
UBA/ UNLP/ CONICET

El tópico de las vinculaciones entre Macrocosmos y Microcosmos es frecuente en autores del siglo XII y los caminos discursivos para esclarecerlo son variados. Las visiones de Hildegarda de Bingen procuran algunas imágenes acerca de esto que simbolizan conceptos. El juego entre imágenes y conceptos puede ilustrarse claramente en el vínculo que establece entre el huevo y la primordialidad, la rueda y la infinitud, y la esfera y la suficiencia ontológica, entre otros muchos que constituyen su universo visionario. La presentación procurará proponer una lectura de los textos hildegardianos en el marco del pensamiento del siglo XII, puntualmente en relación con ciertas expresiones del pensamiento donde la alegoría y la imagen toman el lugar del argumento.

La simplicidad divina en Margarita Porete

Laura Carolina Durán
UBA, Argentina

Margarita Porete en *El espejo de las almas simples* describe la transformación del alma que la lleva al anonadamiento, al vaciamiento de sí. Se trata de un proceso de diversas etapas mediante las que adviene una nueva identidad que podemos identificar con la simpleza del alma. La segunda parte de la obra es breve en comparación con la primera, tiene solo dieciséis capítulos y ha sido caracterizada como un tratado mistagógico. En esta sección, algunos capítulos presentan la idea de la “simple Deidad” (*simple Deité, simplicem diuinitatem*). Se trata de una concepción que ha sido cuestionada y rechazada por numerosos teólogos contemporáneos,

principalmente por considerar que no tiene una base escritural sólida. En esta presentación propongo explorar la noción de simplicidad asociada tanto con la divinidad como con las almas en un doble aspecto. En primer lugar, cómo esta idea de la simplicidad divina se ha presentado en la tradición, de manera de poner esta concepción del *Espejo* en diálogo con la tradición filosófica y teológica. En segundo lugar, cómo se articula y con qué otros conceptos se asocia en el *Espejo de las almas simples*.

La agonía amorosa. Erótica del ajedrez (siglos XIII y XIV)

Juan Escourido
East Carolina University

Seducción y ajedrez: en forma de *topoi* y de connotaciones vinculadas al contexto material de una partida, la asociación es recurrente durante los últimos siglos de la historia medieval del juego en Europa. Si bien desde la llegada del ajedrez a la cristiandad en el siglo IX la mayoría de textos se ocupan de su simbología en relación a la muerte o a la vanitas, de sus aspectos técnicos y de sus ramificaciones morales, durante los siglos XIII y XIV, la correspondencia entre amor y ajedrez se sustancia en las referencias a la mayor habilidad de la mujer en el juego, en su simbolismo misógino, en la equivalencia entre el jaque mate y el afligimiento de la enamorada o el enamorado y en las asociaciones de cada pieza a una pasión en el proceso seductor. Durante estos siglos, el ajedrez unifica el pensamiento marcial y el erótico, actúa como figura que facilita la transferencia simbólica entre dominios agonísticos, proveyendo además un modelo de funcionamiento. ¿En qué consiste esta equivalencia simbólica? Y, ¿cómo se vinculan las obras en las que esto sucede entre sí? Éstas son las preguntas a las que quisiera comenzar a responder durante mi intervención.

Angelología filosófica en el cristianismo y el Islam
Un estudio comparativo entre Avicena y Pseudo Dionisio Areopagita

Gonzalo García Hirt
UNMP, Argentina

Intentaremos establecer si se puede hablar de una angelología filosófica, tanto en la filosofía islámica como en la filosofía cristiana occidental. Tomaremos para esto textos primero sobre la jerarquía celeste de Pseudo Dionisio Areopagita y segundo el texto sobre la metafísica de Avicena. Si bien debemos destacar que Pseudo Dionisio tiene una clara influencia neoplatónica mientras que Avicena es principalmente aristotélico, se puede establecer una relación desde cierto punto de vista. Debemos destacar además que ninguno de los dos autores habla de ángeles corpóreos, es decir si bien Pseudo Dionisio nombra las distintas apariciones y sus respectivas formas en las sagradas escrituras él sostiene que en realidad no tienen forma definida y que se los describe de esa forma para que el pueblo lo pueda entender. Avicena en cambio no presenta forma alguna debemos destacar además que por su influencia aristotélica Avicena no habla en sí de ángeles sino de intelectos, es el autor Henry Corbin en sus estudios sobre Avicena quien les da a los intelectos avicenianos el nombre de ángeles. Además para Pseudo Dionisio si bien les da el nombre de ángeles el también habla de estos como intelectos o inteligencias divinas. Ahora bien, en ambos autores se puede establecer un punto de conexión, a través de que los ángeles para ambos son aquellos que se contemplan a sí mismos y a su vez contemplan a la divinidad, es decir en ambos autores se puede establecer desde el punto de vista de aquellos que participan de la divinidad que se contempla a sí misma.

Johan Huizinga y lo agonal. Entre la guerra medieval y la guerra contemporánea

José Antonio González Alcantud
Universidad de Granada

Johan Huizinga elaboró su teoría sobre la guerra y el agonismo en dos medios crepusculares: el teórico de finales de la Edad Media, y el del período de entreguerras. Entre ambos existe la diferencia sustantiva tanto en el medio colonial como europeo, del paso de la guerra “deportiva” y “caballeresca”, forjadora de caracteres, con valores expresivos propios basados en el *agon*, a la guerra ortopédica, librada a través de la tecnología, que carece de agonismo, precisamente por el triunfo de la *techne*. Huizinga está atrapado entre ambos mundos, que llevaron ulteriormente a la pantalla Stanley Kubrick, a la literatura Ernest Jünger y al ensayo Carl Schmitt. Su propio patriotismo, en el frente de la guerra, que lo llevo al confinamiento por los nazis, ya carece del valor de lo sacral, y lo obliga a pensar en términos de modernidad, como al también medievalista Marc Bloch. Reflexión epistémica sobre el medio en el Huizinga reflexiona lo agonístico, marcado por la nostalgia crepuscular.

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

Natalia G. Jakubecki
UBA- CONICET

A partir del siglo XI, la Europa occidental es testigo no solo de vehementes disputas entre dialécticos y antidialécticos –que “se muestran como un *role playing*”, como bien se advierte en la convocatoria a estas jornadas– sino también de la producción de una inusitada cantidad de textos en los cuales se ficcionalizan encuentros de diferentes religiones, en los cuales los personajes exponen los fundamentos de sus respectivas creencias. En la comunidad cristiana latina, nuestro objeto de estudio, esta producción es una suerte de

agón clásico al que se le añaden características propias. Mi intención con este trabajo es presentar, junto a dichas características, diez de esos diálogos y, aunque más no sea sucintamente, el estado actual en el que se encuentran las ediciones y/o traducciones de cada uno de ellos, así como algunos debates que la crítica contemporánea aún hoy mantiene abiertos; ello con la esperanza de despertar el interés por un conjunto de fuentes con el que aún queda mucho trabajo por hacer.

Amor y guerra “*sive*” tendencia hacia Dios desde Tomás de Aquino

Emanuele Lacca

Univ. de la Bohemia del Sur, Rep. Checa

Esta contribución pretende presentar algunos momentos de la especulación de Tomás de Aquino sobre el amor y la guerra, interpretados a la luz de que son un instrumento para acercar al hombre a Dios. En particular, se considerarán algunos pasajes de la *Summa Theologiae* y de la *Summa contra Gentes*. Si el amor, entendido según los cánones medievales a través de la clave interpretativa aristotélica, está en conexión directa con las pasiones que surgen en el ser humano, el discurso sobre la guerra parece a primera vista más intrincado. La guerra, vinculada a las pasiones humanas, pero fruto de una reelaboración debida a la racionalización de un enemigo concreto, empuja al hombre a reflexionar sobre su responsabilidad terrenal, así como sobre su capacidad de acercamiento al otro. Sin embargo, el amor y la guerra, con las debidas diferencias, parecen ayudar al hombre a entenderse como criatura y a establecer sus derechos y deberes de forma concreta. En esta contribución, intentaremos comprender cómo se articula este discurso en Tomás y cómo puede ayudarnos a entender las intenciones del Aquinate respecto a la relación entre el hombre y Dios.

La guerra justa americana: una mirada desde la teología política

Celina A. Lértora Mendoza
CONICET/FEPAI, Buenos Aires

Desde los primeros decenios de la gesta española en América con sus actividades bélicas, se abrió una fuerte discusión tanto sobre la legitimidad intrínseca de la misma como sobre los medios y formas en que se llevó a cabo. El tema tuvo otras muchas proyecciones, en especial cuando se fue difundiendo la llamada “leyenda negra” (de origen inglés) en las propias colonias. Es así que desde fines del siglo XVII y durante todo el XVIII, en proceso concomitante a la afirmación del criollismo colonial, el tema fue entrando en las cátedras, de las Facultades de Artes y de Teología. De acuerdo a dichas prácticas docentes, el tema tomó la forma disputativa habitual, aunque un tanto atenuada y distorsionada por la necesidad de exponer temas de tipo histórico y documental.

El análisis de una serie de documentos académicos de esta época puede mostrar que: 1) la discusión inicial se había decantado a dos cuestiones centrales: la legitimidad (ética y jurídica) de los monarcas españoles para conquistar las Indias en una guerra justa; b) en este proceder coadyuvaban al apostolado cristiano, lo que les confería también legitimidad religiosa. Los excesos negativos, cuando se reconocían, eran considerados “efectos colaterales” no consentidos. Una consideración en términos de teología política de este material puede a su vez arrojar luz sobre: 1. la continuada argumentación de la “voluntad divina” (de base bíblica con el relato de la conquista de Canaán); 2. La subrogación real a la economía divina de la “salvación de los infieles”; 3. los nexos entre los tres momentos claves del tema en el Occidente latino: los Santos Padres, la Primera Escolástica y la Escolástica de la Modernidad.

Formas de interpretar el mundo Representaciones, ecúmenes, mapamundis y cartografía

Daniel Lombardo
UNMDP

En el marco de la Filosofía política, el arte y la ciencia en la Edad Media, presentaremos algunas de las formas en la cual fue representando gráficamente el universo conocido, como forma de interpretar lo que se percibía y lo que ello significaba -fenómenos, circunstancias, hechos, descubrimientos, acciones políticas, mensajes religiosos-: pretendemos rescatar particulares maneras de interpretación cosmológica de acuerdo a las culturas, las formas de pensamiento o ideologías. Las representaciones sobre el universo observado en ese momento dado, compusieron un conjunto de conocimientos que -hasta el día de hoy- condicionan nuestras creencias.

El significado de las representaciones que buscamos presentar y exhibir, referidas a la información sobre la tierra y el universo tal como se supone era percibido en el Medioevo, pretende dirigir la atención hacia la forma particular de transmitir mensajes, cultos e ideologías a través de lo que es una extraña mezcla de ciencia y arte: la cartografía, su breve historia de ecúmenes, cartas y mapamundis.

Así, la concepción del mundo que se pretende exponer (la forma percibida, la ubicación de sus zonas y regiones, la relevancia de las mismas, lo que en el territorio y el cielo sucede acorde a la ubicación espacial, etc.) eran diferentes para Heródoto, Macrobio, Ende de Girona o Kepler, pero en cierto sentido y en un contexto subjetivo, tenían diferentes modos de percibir, y modos distintos de conceptualizar el mundo, en base a las creencias y de acuerdo a las herramientas que contaban.

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

Damiana Madarieta
UBA – GIEM

Nuestro trabajo repara en los elementos presentes en el primer Libro del *Periphyseon* de Escoto Eriúgena, en los cuales notamos que se aleja de la predicación correspondentista de Aristóteles, para demostrar que Eriúgena se vale de estrategias que no solo no requieren de esta lógica, sino que la desestima. A partir del Libro I ya se afirma que de Dios no es posible predicar opuestos (459C), ni tampoco *Categorías* porque Dios no es género ni especie (463C). Aquí Eriúgena despliega las diferencias y alcances tanto de la *Katafatiké* como de la *Apofatiké*. También alude al Pseudo-Dionisio y los nombres divinos como solución para poder predicar sobre Dios (459D). Para ello nos serviremos tanto del *Periphyseon* como de la obra del especialista Oscar Federico Bauchwitz: *A caminho do silencio*. Nuestra tesis es que a pesar de que Eriúgena es conocedor de la obra lógica aristotélica, no la toma como fundamento ontológico fuerte y se nutre de otras interpretaciones que lo llevarán a configurar una ontología alejada de la tradición de la correspondencia predicativa.

Inversiones paródicas El espíritu lúdico en las *drôleries*

Adriana Martínez
UBA, Argentina

En las primeras décadas del siglo XIII los márgenes de los manuscritos iluminados se pueblan de *drôleries*. Si bien estas *marginalia* aparecen ya en el siglo IX, se codifican hacia 1250 en los talleres parisinos y unas décadas más tarde se difunden por Inglaterra, el norte de Francia y de Flandes, y

posteriormente por la zona germana, España e Italia. Estas ilustraciones de temática profana, que juegan con las inversiones paródicas, no tienen una explicación unívoca. No obstante, muchas de las escenas de caza, de juegos mundanos, de música, de relaciones amorosas, son representaciones de un mundo al revés que, como algunas fiestas, instalan un espíritu lúdico en los manuscritos de finales de la Edad Media.

¡Blasfemar y perder la cabeza! **El problema de los juegos de dados en la Edad Media**

Nicolás Martínez Sáez
UNMDP

En la Edad Media, las blasfemias fueron consideradas actos de habla identificados con la soberbia del ser humano respecto a la autoridad divina y en particular con la violación al segundo mandamiento que expresaba la prohibición de usar el nombre de Dios en vano. Estos actos de vanidad y de ofensas verbales hacia Dios mostraron ser un elemento disgregador del tejido social cristiano en tanto aparecían vinculados a manifestaciones de herejía. Las blasfemias no eran ejecutadas únicamente por irreligiosos sino también por los propios hombres de la Iglesia.

Fueron muchos los contextos de aparición de los actos blasfemos aunque los hallamos con frecuencia dentro de una actividad de la vida cotidiana: la de jugar a los dados. Lejos de ser una cuestión marginal, el juego en general y los juegos de azar en particular cumplían un papel relevante como dispositivos de socialización que lograban atravesar a todos los órdenes sociales de la Edad Media. Sin embargo, al vincularse con las apuestas, los juegos de azar promovieron ámbitos de disputas, engaños, robos y peleas desencadenando comportamientos blasfemos que ponían en duda la *pax* cristiana.

La reivindicación de la palabra y el testimonio femenino en Casia de Constantinopla

Nicolás Moreira Alaniz
UdelaR y CFE. Montevideo

Casia de Constantinopla fue una joven noble bizantina que vivió aproximadamente entre el 810 y el 867. Fue una mujer cultivada en textos religiosos (Sagradas Escrituras y textos patrísticos) así como en el conocimiento de la gramática y literatura griega y latina.

Escribió una serie de sentencias o gnomologos e himnos sacros donde se logra vislumbrar la postura firme y crítica de la poetisa ante la imagen de la mujer en su época, defensa que también la plasmó con su propia experiencia de vida.

Temas morales, de crítica social, posturas político-religiosas (iconoclasmo e iconodulia), y veneración a la Virgen María y a las mártires cristianas son el fondo donde se encuentran estas expresiones de defensa de la dignidad de la mujer, nunca mejor representadas que en la respuesta ofrecida al príncipe Teófilo cuando éste identifica a la mujer con la vía del mal.

Interesa en este trabajo mostrar el papel de esta poetisa, transformada posteriormente en santa y en leyenda, en la sociedad bizantina convulsionada del siglo IX, que con conocimiento y virtud superó a muchos de lo intelectuales de su época expresando abiertamente su pensamiento, su fe y su sentir.

Beodos y dados: el concepto de *Fortuna* y *alea* en los poemas de taberna de los goliardos

Mariano Olivera
UNMdP, Argentina

La vida de los *clerici vagantes* juega y actúa entre dos ámbitos: el de los suburbios y los burgos del pueblo bajo, así como en las elevadas cátedras y púlpitos del orden eclesiástico.

Errantes estudiantes universitarios, infames hedonistas, desposeídos que deben costear sus estudios con la faena del juglar; cuyo estilo de existencia radica más en la taberna que en el claustro religioso y académico. Es efectivamente un género de vida, de personajes transgresores y burlones del canon y la norma ascética, que dedican sus poemas a los placeres, juegos y amores terrenales. Por otro lado, así como comprenden, experimentan y representan las vicisitudes, placeres y miserias del pueblo bajo, también denuncian y satirizan sobre los privilegios y abusos de las altas esferas eclesiásticas.

Tales expresiones irónicas, podemos hallarlas en el poemario de taberna de los goliardos, contenidos en los célebres *Carmina Burana*. Nuestro propósito es abordar la expresión del concepto de *Fortuna* y de *alea*, desperdigados en la extensión de tales poemas. Para ello nos referiremos a las metáforas de dados de juego y bebida, elementos subversivos, lúdicos y hedonistas encarnados en dos figuras mitológicas de frecuente aparición: Decio y Baco.

¿Cómo poemas y cantos sobre unos inocentes dados lanzados en el tablero, suscitan el rictus en el semblante eclesiástico? *Alea iacta est*. La embriagada aleatoriedad es considerada una amenaza para el orden vertical del “cosmos” social, ya que es valorada como ocasión de general pecaminosidad y cada individuo es un igual independientemente de su *status quo*.

Voces y silencios en la escritura femenina hispánica de la Edad Media

Mayra Ortiz Rodríguez
UNMP, Argentina

Durante el Medioevo emergieron voces femeninas que, a través de la literatura y otras prácticas textuales tanto orales como escritas, establecieron discursos sólidos y fundamentados conducentes a intervenir en polémicas, disputas y controversias. Se conformaron de modo tan determinante que hicieron mella en ámbitos diversos, como el educativo o el político. Al interior de la península ibérica, estos núcleos de mujeres escritoras tuvieron su desarrollo en círculos muy disímiles: dentro del mundo hispánico cristiano, muchas de ellas procedían de la Corte (aunque, en su gran mayoría, lograron trasladar sus voces a los diversos sectores sociales), al tiempo que hubo grandes producciones en los centros conventuales, cuyas temáticas excedieron lo meramente religioso; y en lo que atañe a las comunidades no cristianas, se destacan particularmente las manifestaciones femeninas en Al-Ándalus. Este trabajo discernirá en torno a las redes significantes que nuclearon estas prácticas más allá de la diversidad de sus procedencias: se analizarán las filiaciones temáticas, las líneas de influencias comunes (como las manifestaciones en torno a la *Querelle des femmes*) y las vinculaciones retóricas; asimismo, se referirán los mecanismos de silenciamiento instalados luego de la Edad Media, mediatizados por una operatoria de índole moral e ideológica de basamento católico, en busca de que estas obras no trascendieran.

Leyendo a Al Tifasi: Una aproximación a la diversidad sexual en el islam medieval

Mariano Pacheco Busch
UNMDP

La literatura árabe medieval nos lega una enorme cantidad de textos donde se aborda el tema de la sexualidad, e incluso los dichos y actos de Mahoma y sus esposas muestran: a. Que el deseo y el acto sexual, aunque constreñidos a las reglas coránicas, tenían un valor social positivo y b. Que la moral sexual de este islam temprano estaba tan lejos de la cristiandad de su tiempo como del islam contemporáneo. La obra *Nuzhat al-albāb fīmā lā yūjad fī kitāb* (*Esparcimiento de corazones donde los libros no dan razones*) fue escrita en la década de 1240 por el alfaquí malikí Al-Tifasi (1184–1253), quien se desempeñaba como cadí en El Cairo. En ella relatan en tono jocoso anécdotas de las correrías sexuales de distintos personajes de la época, abordando temas como la masturbación, el amor con efebos, el lesbianismo, la prostitución y el travestismo. En el texto se evidencia que estas prácticas no eran socialmente aceptadas del todo, pero que tampoco eran repudiadas. Nuestra pretensión es realizar una reflexión filosófica acerca del cuadro de la diversidad de prácticas sexuales que nos ofrecen Al-Tifasi y su entorno en el marco de una mayor indagación en curso sobre las formas medievales de experimentar la sexualidad que no pueden ser encasilladas en los contemporáneos conceptos de heteronorma y binarismo de género, conceptos que paradójicamente le atribuimos al pasado cuando queremos figurar en los orígenes de nuestros actuales prejuicios.

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

Julio Pinto
UNMDP

Cuando Roma fue conquistada, un importante sector de los romanos le echó la culpa de este hecho a los cristianos, ya que los acusaban de quitarles sus dioses protectores, imponiendo a su Dios único. No había pasado tanto tiempo desde que el cristianismo era perseguido por Roma. Había sido un periodo difícil para este grupo social y religioso, ya que pagaban con sus vidas el afirmar su fe públicamente. Esta tensión ponía nuevamente sobre la mesa el peligro de una nueva persecución religiosa. Ante esta problemática, que tensaba nuevamente al “paganismo” y al cristianismo, había que realizar una fuerte defensa apologética. Es por eso que, ante tal acusación, Agustín tomó el emprendimiento de escribir *Ciudad de Dios*. En esta obra, él presenta la propuesta de dos ciudades conviviendo: la Ciudad de los Hombres, donde gobierna el bien propio, el egoísmo y la violencia; y la Ciudad de Dios, donde prepondera el bien común, la solidaridad, y el amor a Dios y al prójimo. Con esta propuesta, Agustín culpa a los romanos de la caída de Roma, ya que al vivir como habitantes de la ciudad de los hombres, han propiciado la decadencia y la maldad que devino en este desmoronamiento social y este deterioro concluyó en la caída de Roma. Agustín al escribir su obra introduce dos elementos que posteriormente serán trabajados en el campo de la Historia y de la Filosofía: la historia como linealidad progresiva, y la historia conteniendo un sentido teleológico. Esta propuesta introducirá la finalidad de la historia, y un fin inminentemente escatológico, que dará fin a la Ciudad del Hombre, estableciendo únicamente la Ciudad de Dios en el futuro. En este trabajo se pretende desarrollar primeramente la estructura de las dos ciudades; en segundo lugar analizar la obra de Agustín en su carácter apologético; y por último abordar el carácter teleológico del texto, lo cual encuadra en la actualidad en una Filosofía de la Historia especulativa.

El Juego y la Utopía. Un abordaje a la perspectiva de la obra de Tomás Moro

Julio Pinto
UNMDP

Algunos autores que escriben sobre los juegos y el jugar a los juegos, plantean que existe una tensión entre el trabajo y el juego. Uno de estos autores es el filósofo medievalista, Johan Huizinga, el cual postula en su obra *Homo Ludens*, que el tiempo que se utiliza en el trabajo, impide el jugar juegos. Un tratamiento de esta tensión podemos encontrar en trabajos de autores medievales, como es el caso del libro *Utopía* de Tomas Moro, con su primera edición en 1516. En el libro segundo, Moro trata acerca de “las ciencias, las artes y las ocupaciones”, introduciendo un orden detallado que los habitantes de la isla Utopos tenían del día, con determinadas horas de descanso, de trabajo, y de estudio. En ese apartado, él detalla que luego de la cena le dedicaban una hora al jugar juegos. No es casual que este hábito que tenían esos habitantes estuviera detallado. Moro lo dejó plasmado en su obra, porque demostraba la importancia que esta acción tenía en esa cultura. En el presente trabajo se abordará, primeramente la tensión que existe entre el juego y el trabajo en autores como como Suits, Caillois, y Huizinga. En segundo lugar, haremos una descripción y un análisis de los juegos que, según Moro, utilizaban los habitantes de la isla. Por último, analizaremos la utilización que Moro hacía de la utopía, cómo un texto que viendo a otra cultura interpelaba a la propia cultura de Moro y de sus contemporáneos. Es allí donde presentaremos la importancia que Moro daba a todas las actividades, las cuales estaban reguladas bajo normativas, siendo una de ellas el juego.

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

Romina Pulley
UNMdP/UNIFE/UBA-CBC, Argentina

Enmarcada en el proyecto general de rastrear la influencia de la filosofía de Ockham en los trabajos de Nicolás D'Autricourt (llamado, en algunas oportunidades, el "Hume Medieval) y David Hume, esta comunicación se propone indagar acerca del modo en que la censura académica, a través de la acusación de herejía, se utilizó como un mecanismo particular para regular la enseñanza, especialmente en la Universidad de París, en el siglo XIV.

Si bien el proyecto general apunta a revisar la continuidad entre el legado ockhamista y otros filósofos posteriores vinculados por cuestiones teóricas (como, por ejemplo, la crítica a la relación causal o el contingencialismo), en este caso nos centraremos en una cuestión práctica que Ockham, D'Autrecourt y Hume compartieron, cada uno en su propio contexto: la acusación de herejía y la consecuente censura académica.

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

Maquiavel: intencões estéticas e/ou políticas de Clizia e Mandrágora

Nilo Reis

Univ. Estadual de Feira de Santana – Bahia

Clizia e a Mandrágora promovem uma reflexão acerca das ações isoladas das personagens que expõem relações entre o exercício da conquista amorosa e política ou são meras obras teatrais? A leitura de tais escritos mostra, pelo menos desde a confluência e montagens dos enredos e a própria encenação da peça, que as ações das personagens visam a glória de seus propósitos íntimos, seus caprichos, por meio da fraude e da arte do engano, regras que valem para a atividade política cotidiana e não se importando se elas são ilícitas ou imorais. A lógica da ação em tais narrativas, tanto na política quanto no teatro, consiste em impossibilitar que o público saiba a razão real dos bastidores do poder, motivo pelo qual o recurso à fraude e à violência são justificadas justamente no fato de que elas são, por assim dizer, ações destituídas de valor moral, dado que cada personagem ou ator político não se interessa com a descrição delas. Ao nosso sentir, a produção literária de Maquiavel está vinculada às suas intencões políticas, e fazem parte do “corpus machiavellicus” de pensar acerca das coisas do Estado. Ora, se o teatro é uma ferramenta para pensar a política, nossa intencão é explorar esses vínculos mostrando como Maquiavel soube usar o teatro como “pano de fundo” para continuar sua única vontade: pensar no fenômeno político.

Amor y muerte: los componentes sobrenaturales en la leyenda de Tristán e Isolda

Jazmin Rial

UNMP, Argentina

La leyenda del amor trágico de Tristán e Isolda, que debió circular ya con anterioridad al siglo XII, es un célebre ejemplo del fatal destino de dos

amantes. Denis de Rougemont afirma que se experimenta un curioso “deleite” o fascinación ante la historia de dichos protagonistas, ya que se trata de un “bello cuento de amor y muerte” (1945). De este modo, el peligro y la pasión aparecen unidos en esta lectura como un binomio irrevocable que guía a los personajes hacia su propia fatalidad. Así, en el presente trabajo abordaremos la configuración de esta relación adúltera, detallando los elementos típicos de estas composiciones amorosas, y las contiendas que surgen debido a ella. Además, observaremos la codificación del vínculo Dama-vasallo, propio de la poesía cortesana, que encarnan los personajes principales (Rodríguez Magda, 1994). De manera específica, nos resulta interesante destacar la relevancia que poseen los elementos sobrenaturales que originan e intensifican la relación prohibida. Se debe destacar que la leyenda se consolida como una de las versiones medievales con mayor recurrencia de lo maravilloso, que muestra la imagen de un amor insólito, producto de lo extraordinario y capaz de fortalecerse hasta la inmortalidad (García Pradas, 2001).

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

Giuseppe Roccaro
Università di Palermo

Il Medioevo, se esprime un evento di carattere ‘polemico y agonial’, ha una sua immagine potente nella historia che congiunge Abelardo ed Eloisa. Ma essa riflette ed esplicita in modo parabolico la relazione che lega radicalmente logica e metafisica nel Medioevo.

Mio intento è offrire un tentativo di lettura del rapporto Abelardo-Eloisa scandito nei tre momenti della *Historia calamitarum* e interpretato metafisicamente lungo il dialogo che scorre tra i due amanti nel loro vivace scambio di lettere.

Il primo movimento è la ricerca della gloria, segnata dai due passi della dialettica e della teologia; il secondo è l'incontro con e nell'amore, che manifesta il duplice suo aspetto di lapsus e di vulnus; l'ultimo è il riconoscimento del senso della historia, sulla quale è intessuto l'intenso e dialettico dialogo delle lettere. Se l'inizio della historia è segnato dalla persona di Abelardo, lungo l'accadere degli eventi il carattere più significativo è dato dalla personalità di Eloisa, che emerge sottraendosi all'indifferenza dell'universale e affermando sempre più la differenza dell'individuo. Lei gioca il ruolo dell'opponens nella ricerca di senso in cui si trova interpellato in primis Abelardo, ma, attraverso la sua autobiografia, anche ogni uomo, chiamato a rispondere, cioè a impegnarsi nell'impervio ruolo di resolvens. È possibile così riconoscere in questo rapporto 'agonale' una interpretazione della dialettica tra logica e metafisica, tra la logica dell'indifferenza universale e la metafisica della differenza personale. Il cammino della historia Abelardi appare allora parabola efficace che raccoglie la lotta tra passione e spirito come il faticoso cammino di una possibile trasfigurazione.

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

Laura Sandoval
UdelaR, Uruguay

A partir de las nociones de negatividad y diferencia, que son principios fundamentales de la filosofía del lenguaje derrideana, y del análisis que realiza Jacques Derrida sobre la teología negativa neoplatónica se abordan los conceptos de negatividad, diferencia y alteridad en el Libro I del *Periphyseon* de Juan Escoto Eriúgena. Asimismo, se analiza la teología negativa y la alteridad radical en el esquema ontológico de Eriúgena en relación con el problema de los nombres divinos desde la tesis derrideana de la construcción negativa de la significación.

In-mediación y traducción en el discurso visionario de Hildegard von Bingen

Laura Sandoval
UdelaR, Uruguay

En este trabajo se abordarán algunas consideraciones acerca de la imagen, lo imaginario y lo visual en la actividad profética de la mística visionaria Hildegard von Bingen (1098-1179). A partir del análisis de elementos estéticos y nocionales presentes en dos miniaturas del *Scivias* (en el *protestificatio* y la primera visión) en relación a la narrativa textual y a la glosa de la autora –en tanto *translatio*–, se expondrán algunos vínculos conceptuales entre la utilización de recursos visuales y la hermenéutica exegética y simbólica en el multimedial discurso visionario. Las visiones que conforman el *Scivias* permiten establecer vínculos conceptuales entre imagen, visualidad y visión con tesis filosóficas y teológicas, así como con las nociones de iluminación, mediación, revelación y experiencia, en relación a una constelación semántica simbólica centrada en la luz. En la obra de Hildegard subyace una propedéutica platónica implícita acerca de la naturaleza del conocimiento divino, influida, entre otras, por la teoría agustiniana de la iluminación, que amalgama las nociones platónicas de idea y participación con preceptos metafísico-teológicos de la doctrina cristiana. De allí que el acto visionario no alude únicamente a una interpretación alegórica de la imaginación y la percepción sensorial, sino a una experiencia de sí trascendental asociada a la obtención de conocimiento in-mediato y verdadero de Dios y el mundo.

Manifestaciones ascéticas en el cruce de tradiciones griega y judeocristiana

Estefanía Sottocorno
Untref, Argentina

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

Mi falso hermano, mi falsa hermana: Notas sobre el fratricidio en algunas baladas anglo-escocesas

Anabella Valeo
UNMP, Argentina

Las baladas anglo-escocesas constituyen un corpus que los estudiosos suelen ubicar cronológicamente en las postrimerías de la Edad Media (Montezanti, 1980) y localizar espacialmente en Gran Bretaña. En particular, Fondebrider y Gambolini (2000) indican que las regiones de tradición baladística más antiguas son el sur de Inglaterra, las Midlands, la frontera anglo-escocesa, las Tierras Bajas de Escocia y el noreste de Escocia. Si bien las temáticas abordadas en este tipo de textos son muy variadas, en nuestro trabajo nos centraremos en las desavenencias familiares con desenlace trágico (Fondebrider y Gambolini, 2000) que, con frecuencia, se entrecruzan con otro asunto típico de estas composiciones: las desdichas amorosas.

A partir de la lectura de “Las dos hermanas”, “Lady Maisry” y “Los dos hermanos”, observaremos cómo el amor, la guerra y el juego atraviesan estos enfrentamientos que culminan, indefectiblemente, en el fratricidio. Aunque en las tres piezas líricas encontramos confrontaciones entre hermanos, en cada una se manifiestan conductas diversas. Por un lado, la disputa por el amor de un caballero rompe el lazo sororo entre dos jóvenes. Por otra parte, el amor se erige como elemento de discordia cuando el afecto une a dos personas de pueblos antagónicos, enzarzados en una guerra, y el hermano interviene para destruir ese vínculo de forma irrevocable. Por último, el duelo como práctica lúdica entre hombres se torna ominoso cuando se cometen actos de imprudencia. En nuestro trabajo, entonces, analizaremos estas diversas modulaciones de las relaciones fraternales y los homicidios en los que desembocan.

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

Norma Inés Vidaurre
Un. Nac. de San Juan

El hombre en su existencia finita, contempla la posibilidad del amor. Ese sentimiento que devuelve la humanidad al género humano, no siempre implica la felicidad, pues el amor involucra un estado de encuentros y desencuentros, que cobran significación en el cuerpo mismo, haciendo de él su prisionero. En el mal de amores o *hereos*, se vive y se sufre por amor, es una agonía que en ocasiones provoca la muerte. Entre el Amor y Muerte, *Eros* y *Tánatos*, son los estados en los que fluctúa el enamorado. El mal de amores, encuentra su expresión en la literatura medieval, en la obra de Diego de San Pedro, titulada “Cárcel de amor”, su narración es una descripción clara del culto y servidumbre del enamorado a la dueña de sus sentimientos, cuya ausencia o rechazo induce muchas veces a preferir la muerte.

Sin embargo, alejándonos de ese desenlace, desde esta ponencia, se pretende poner el acento en la búsqueda del amor y en la consecución del mismo. Aquí hemos querido trazar un paralelismo entre Agustín de Hipona en su obra *Confesiones* y la novela de Diego de San Pedro, al creer que el objetivo en ambos autores es el mismo, intentar ser amado.

La filosofía y la cuestión de la identidad en algunas poetisas musulmanas

Susana B. Violante
RLFM – GIEM – CIEsE - SOFIME

Conforme la definición de la RAE, lo agonal se refiere a “los certámenes, luchas y juegos públicos tanto corporales como de ingenio”. Otra significación

implica ‘lucha’, ‘combate’. En este sentido es mucho más amplio y se puede relacionar desde otras perspectivas.

En la presente comunicación nos proponemos dos cuestiones polémicas: 1.- discurrir por aquello que se entiende por filosofía y analizar de qué modo la hubo en los pensadores y pensadoras medievales. 2.- realizar un análisis de algunos fragmentos que nos han llegado de estas mujeres musulmanas del siglo X, donde expresan cuestiones acerca del problema de la “identidad”, cómo se perciben, extrayendo de ellos problemas filosóficos aún vigentes. Nos detendremos en Hansa de Guadalajara, Nazhun y Quasmuna, Maryam bint Abī Ya’qūb al-Fayṣūlī al-Anṣārī, Aisha Bint Ahmad Ibn Muhammad Ibn Qadim y Wallada.

Conforme sabemos y leemos en la convocatoria a estas Jornadas - Coloquio, “los encuentros entre ‘mundos diversos’ generan polémicas para reorganizar costumbres al aceptar y rechazar las formas de pensamiento y de vida anteriores a los siglos que nos interesa abordar. Las tensiones se hacen notar y alcanzan a todas las expresiones culturales de ese determinado tiempo que, a su vez, resurge en voces femeninas y masculinas ofreciendo una valiosa diversidad argumentativa”.

Wallada bint al-Mustakfi: la fuerza de su personalidad

Susana B. Violante
RLFM – GIEM – CIEsE - SOFIME

Wallada bint al-Mustakfi, Córdoba, 400 H./1010 C. – 484 H. / 1091(?) fue una poetisa andalusí, hija del califa de Córdoba, Muhammad al-Mustakfi y de una ‘esclava’ –¿persa? ¿cristiana?– llamada Amin’am, vive en un momento de decadencia de al-Andalus luego del esplendor de la época de Almanzor. Como hemos señalado, abrió un salón literario al que acudían tanto mujeres como varones de distinta procedencia social.

En esta segunda ponencia, compartiremos algunos poemas de su autoría que reflejan sus sentimientos y su propia percepción identitaria conforme la sociedad árabe de al-Andalus en la que vive, junto a una situación personal muy particular con su amado Ibn Zaydūn, que nos acerca una dimensión “trágica” de su vida. Cuestión a la que se le ha negado, a veces, su cariz filosófico. Asimismo, nos interesa culminar nuestra exposición con la difusión del reconocimiento de su pensamiento, en el siglo XXI, de su poesía, tanto en relatos periodísticos como en la música contemporánea.

***‘Ilm, razón y Corán: reflexiones sobre el desarrollo científico
en el mundo islámico medieval***

Priscilla Denise Zarlenga
UNMdP

En el presente trabajo abordaré la relación existente entre la concepción de la razón en el mundo islámico clásico y el desarrollo científico construido y consolidado por los árabes en dicho periodo. El periodo estudiado, que se encuentra comprendido entre los siglos VII y XII, contiene en sí un clima de tensiones políticas entre las dinastías Omeya y Abasí. Sin embargo, aun en años de conflictos internos, la comunidad musulmana fue seno de un auge y esplendor de distintas ciencias. Preocupados por buscar la verdad, provenga ésta de donde provenga, los dirigentes árabes generaron una inversión en desarrollo científico-tecnológico que al día de hoy occidente resguarda: la matemática posicional y el cero, avances en el campo de la óptica y de la medicina, son algunos de tantos ejemplos que pueden citarse.

Podría suponerse, como se ha hecho durante largo tiempo, que fue el contacto con la episteme y el logos griego aquel primer inicio hacia un desarrollo de pensamiento científico y razonado por parte del pueblo islámico. Sin embargo, como sostiene R. R. Guerrero, debemos sumergirnos en las

concepciones y los principios del islam que no sólo permitieron, sino que también abrazaron la incorporación de saberes de distintas culturas. Desde el análisis del término ‘ilm, que designa tanto ciencia como conocimiento en árabe, hasta pasajes del Corán buscaré poner luz a tan intrincada relación.

ESCRIBEN EN ESTE NÚMERO

Juan Manuel Campos Benítez

Es mexicano, nacido en 1957, Licenciado en Filosofía por la Universidad Autónoma de Puebla, Maestro en Artes por la State University of New York y Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha impartido cursos de Lógica y Filosofía en México (en las universidades estatales de Puebla, Tlaxcala, Sinaloa y Zacatecas; en universidades privadas: Universidad Iberoamericana, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, Universidad de las Américas) y Bolivia (en Santa Cruz y La Paz) durante 28 años. Ha participado en congresos nacionales e internacionales: Congreso Nacional de Investigadores del Pensamiento Novohispano, Congreso Nacional sobre la Enseñanza de la Filosofía, Congreso de la Asociación Filosófica de México, Congreso Interamericano de Filosofía, Congreso Mundial sobre el Cuadrado de Oposición, Congreso de Logica Universalis, Congreso de Dialogo Filosófico, Congreso del Instituto de Pensamiento Iberoamericano entre otros. Ha publicado alrededor de 50 artículos en diversas revistas

Silvia Contaldo

Possui graduação em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (1976), especialização em Metodologia do Ensino Superior (1979) e em Filosofia (1988) pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais e Mestrado em Letras - Literaturas de Expressão Portuguesa, também pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (1999). Doutou-se em Filosofia Medieval pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2011). É professora da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (desde 1977) e do Instituto Santo Tomás de Aquino (desde 1989). Leciona História da Filosofia Antiga, História da Filosofia Medieval e Prática de Ensino e Estágio Supervisionado, no curso de Filosofia. Na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, desde 2008, leciona Filosofia da Educação e supervisiona o Estágio Curricular da Licenciatura em Filosofia. Desde agosto

de 2012 é Coordinadora Institucional do Programa de Bolsa de Iniciação à Docência - PIBID -da PUCMINAS

José David García Cruz

Es mexicano, nacido en 1987. Licenciado en Filosofía por la BUAP (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México); Magíster en Filosofía por la PUC (Pontificia Universidad Católica de Chile), y candidato a Doctor en Filosofía por la PUC. Ha publicado artículos en diversas revistas: *Logica Universalis*, *The Logica Yearbook*, *Lecture Note in Computer Science*. Autor de capítulos de libros en la colección Diagrams. Ha impartido cursos de lógica y epistemología en la BUAP, tanto a nivel universitario como preuniversitario. Es ayudante de Manuel Correia en los cursos de Lógica de la PUC. Las áreas de investigación en las que se centra son: cuadrado de oposiciones (geometría lógica), lógicas modales, lógica aplicada a la filosofía de la religión, y epistemología formal.

Celina Ana Lértora Mendoza

Es Doctora en Filosofía por las Universidades Católica Argentina y Complutense de Madrid. Doctora en Teología por la Pontificia Universidad Comillas (España) Miembro de la Carrera del Investigador Científico del Conicet, institución de la cual ha sido becaria de iniciación y perfeccionamiento, interna y externa. Se especializa en historia de la filosofía y la ciencia medieval, colonial y latinoamericana, y en epistemología. Ha publicado treinta libros y 325 artículos y participado en 230 congresos, jornadas y encuentros, sobre temas de su especialidad. Ha sido profesora en las Universidades Católica Argentina, Nacional de Buenos Aires y Nacional de Mar del Plata, del Salvador y actualmente es profesora de Doctorado en la Universidad Nacional del Sur. Ha sido profesora invitada en diversas universidades del exterior: Ha dirigido y dirige tesis y proyectos de investigación sobre temas medievales. Es miembro de diversas asociaciones internacionales referidas a la filosofía medieval y la historia de la ciencia, es presidente fundadora de la Fundación para el Estudio del Pensamiento Argentino e Iberoamericano FEPAEI Miembro fundador de la RRLFM.

Nicolás E. Moreira Alaniz

Es Profesor de Filosofía por el Instituto del Profesorado Artigas de Montevideo, Magister en Ciencias Humanas por UdelaR de Uruguay y doctorando en Filosofía en UCA, Buenos Aires. Ha realizado numerosos seminarios y cursos de especialización a nivel postgrado. Ha participado en diversos congresos como expositor y ha publicado varios artículos. Desde el 2000 ejerce la docencia a nivel medio y luego se incorpora como profesor en el Instituto del Profesorado Artigas, siendo actualmente profesor titular de Filosofía Medieval. Enseña también en Cátedra de Historia de la Filosofía Medieval en la Facultad de Humanidades de UdelaR.

Ignacio Pérez Constanzó

Estudió Filosofía en la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino (Argentina) y en la Universidad de Navarra (España), con estancias de estudio en la Universitat de Barcelona (España) y en la Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg (Alemania). Fue profesor en universidades de Argentina, España y Uruguay. Su área de investigación es la escolástica desde el siglo XIII hasta el Renacimiento Italiano: en especial la recepción latina de Avempace y Averroes, Tomás de Aquino, la recepción humanista de textos bizantinos, el aristotelismo de fines del siglo XV y comienzos del XVI y la disputas sobre la inmortalidad del alma en el renacimiento. Entre otras tareas, expuso en más de 20 congresos y publicó traducciones de autores medievales como Tomás de Aquino y Siger de Brabante.

Susana B. Violante

Es Profesora en Filosofía por la Universidad de Morón; Licenciada, Magister y Doctora en filosofía –*Summa Cum Laude*– por la universidad de Barcelona, España. Título de tesis: *Duda y dialéctica en De suis tentationibus de Otloh de San Emeramo*. Se ha desempeñado como profesora universitaria desde 1976. Ha sido profesora en Filosofía Medieval desde el año 1984 hasta 2021, fecha de su jubilación, siendo profesora titular regular concursada. Se desempeña desde 1984 como investigadora en diferentes grupos nacionales y

extranjeros. Desde 2014 es directora del Grupo de investigación “Δίκαιόν ἐστι ἐμέ: es justo que yo...” en UNMDP. Ha asistido a más de 110 Congresos – Encuentros – Jornadas – Simposios, nacionales e internacionales. Ha dictado más de 40 Seminarios en universidades nacionales y extranjeras. Posee más de 30 trabajos publicados con finalidad docente y una multiplicidad de publicaciones en revistas periódicas especializadas nacionales y extranjeras, todas indexadas a la fecha. Asimismo posee numerosas publicaciones en actas de congresos, 21 capítulos de libros, 3 libros propios y ha coordinado otros 6. Ha ofrecido 23 conferencias en universidades extranjeras. Ha sido distinguida por: *A Publication of the Philosopher’s Information center: The Philosopher’s Index. The Philosopher’s Index*, Ohio. 2011. Dirige a becarios; tesistas doctorales y tesis de Licenciatura. Jurado en tesis doctorales, jurado externo en CONICET. Jurado en Concursos Docentes. Participa en actividades de supervisión de estudiantes; dirección de auxiliares en la docencia y también ha ofrecido capacitación docente a distancia y en el Programa Pro-ciencia - CONICET. Es miembro del Consejo Asesor y del Comité Evaluador de artículos para Revistas indexadas nacionales y extranjeras. Se desempeña como Coordinadora por Argentina en la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval, RLFM. Conformo el consejo de redacción de la revista *Mediaevalia Americana*, de la RLFM y forma parte de la Comisión Directiva del *Centro de Investigaciones de Estudios Europeos -CIEsE-* en la UNMDP.

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, “Florençia” (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 *Mediaevalia 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,	l. /ll.	linea/ lineae

	cancellatum, etc.		
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 fôlio 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 caráteres: *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,	l. /ll.	linea/ lineae

	cancellatum, etc.		
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

ÍNDICE

<i>Juan Manuel Campos Benítez</i>	5
Presentación	
Filosofía y Edad Media	9
<i>Susana B. Violante</i>	
¿Se puede hacer Filosofía ignorando los modos diversos de filosofar?	11
Resumen	27
Resumo	29
Abstract	31
<i>Ignacio Pérez Constanzó</i>	
¿Hurto famélico en Marsilio de Padua? Su vinculación con la el derecho natural	33
Resumen	53
Resumo	55
Abstract	57
Enseñanza medieval y vida	59
<i>Silvia Contaldo</i>	
A Filosofía hoje me auxilia	61
Resumen	67
Resumo	68
Abstract	71
Lógica medieval	73
<i>Juan Manuel Campos Benítez</i>	
Los octágonos medievales: su estructura externa e interna	75
Resumen	87
Resumo	89
Abstract	91
<i>José David García Cruz</i>	
Un análisis abstracto del octágono modal de Jean Buridan	93
Resumen	115
Resumo	117
Abstact	119

Teología y mística	121
<i>Celina A. Lértora Mendoza</i>	
El opúsculo <i>Templum Dei</i> de Grosseteste, una propuesta clasificatoria	123
Resumen	135
Resumo	137
Abstract	139
<i>Nicolás Moreira Alaniz</i>	
Tres dimensiones y recursos del silencio en el pensamiento medieval	141
Resumen	157
Resumo	159
Abstract	161
Documentos	163
Resúmenes Coloquio Argentino de Filosofía Medieval 2022	165
Escriben en este número	197
Normas para autores	201