

# Versiones

Revista del Centro de Traducciones Filosóficas  
“Alfonso el Sabio”

Año 15, N. 15

Diciembre 2013

## Índice

Presentación	3
Las traducciones del <i>feror</i> agustiniano... <i>Silvia Magnavacca</i>	4
<b>Traducciones</b>	
San Jerónimo, <i>Prólogo al Evangelio de San Juan</i> <i>Ana Mallea, Marta Daneri-Rebok</i>	13
Roberto Grosseteste, <i>Com. Post. Analyt. de Aristoteles</i> (I, 1.3) <i>Celina. Lértora Mendoza</i>	17
Alberto Magno, <i>Com. Prólogo del Evangelio de Juan</i> <i>Ana Mallea, Marta Daneri-Rebok</i>	28
Reseñas	42

**Buenos Aires**  
**Ediciones del Rey**

## **VersioneS**

**Revista del Centro de Traducciones Filosóficas “Alfonso el Sabio”**

**Directoras** Celina A. Lértora Mendoza y Ana Mallea

### **Comité Científico**

Miguel Candel San Martín (U. de Barcelona- España)

Mauricio Langón (U. de la República - Uruguay)

Josep Puig Montada (U. Complutense - España)

NOTA: A las instituciones que reciban esta revista se les sugiere el envío de noticias e informaciones que correspondan a esta área de interés. Asimismo recibiremos libros para comentar, discusiones de tesis, artículos y traducciones para publicar, material que será evaluado previamente por la Dirección y el Comité Científico.

Copyright by EDICIONES REL REY

Marcelo T. de Alvear 1640, 1ª E

1060 Buenos Aires - Argentina

Tel: 54.11. 4777.3025; Ce. 15.5036.3025

Fax: 54.11.4812.9341

E. mail:

[amallea@ciudad.com.ar](mailto:amallea@ciudad.com.ar)

[fundacionfepai@yahoo.com](mailto:fundacionfepai@yahoo.com).

## **Presencia de VersioneS**

**en el XIV Congreso latinoamericano de Filosofía Medieval.  
Tucumán 11-15 septiembre 2013**

Es un verdadero gusto presentar hoy el último número de la Revista **VersioneS**. Porque es un número dedicado al XIV Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval. Como un especial presente todo el contenido se refiere al medioevo, tres traducciones, una tesis que aclara un problema suscitado por una peculiar expresión del autor, e incluso tres reseñas que se refieren a obras medievales.

Este Congreso es una feliz continuación de la serie de Congresos Latinoamericanos que se han realizado regularmente en varios países de Latinoamérica, incluido el nuestro en otras dos ocasiones (1999 y 2008). La propuesta es cultivar, fortalecer y afianzar los estudios filosóficos medievales en esta región de habla española, generando así una tradición de investigación, docencia y divulgación de la filosofía medieval, y a la vez abrir un espacio para que los medievalistas nos conozcamos y atraigamos a otros jóvenes estudiosos, a fin que la gran riqueza del universo medieval siga viva en sus mentes y eventuales realizaciones

Este encuentro es convocado por la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval, la Sociedad Brasileña de Filosofía Medieval –SBFM-, la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino –UNSTA- y la Fundación para el Estudio del pensamiento argentino e iberoamericano –FEPAL.

Y lo han organizado la Universidad del Norte S. Tomás de Aquino y la Fundación para el Estudio del Pensamiento Argentino e Iberoamericano –FEPAL, que es también editora de *VersioneS*.

Bienvenidos todos los que de una u otra manera participan, y el deseo de que en el próximo congreso podamos reencontrarnos y seguir constatando los frutos que a lo largo de los años hemos ido sembrando.

***La Dirección***

## Las traducciones del *feror* agustiniano y la persistencia de un viejo error

Silvia Magnavacca

UBA – Conicet, Buenos Aires

Hace muchos años George de Plinval ha llamado la atención sobre la opacidad de una traducción, la del *Pondus meum amor meus, eo feror quocumque feror* de *Conf.* 13, 9, 10; más aún, añadiríamos que se puede hablar de una serie de traducciones erróneas a idiomas modernos de esa célebre afirmación agustiniana<sup>1</sup>. Para sintetizar la cuestión se puede decir que el problema consiste en que, si bien en esa proposición se reitera el mismo verbo, *feror*, conjugado de igual manera, una lectura respetuosa de la perspectiva agustiniana no permite repetir la traducción casi automáticamente, como si no hubiera matiz alguno de diferencia entre el primero y el segundo uso de él.

En efecto, Plival subraya que,

“c’est alors à la philologie de nous rappeler que le latin, comme le grec et la plupart des anciennes langues indo-européennes, à côté des formes du passif et se confondant morphologiquement avec elles, connaissait aussi une **voix moyenne** destinée à exprimer, sous des désinences identiques à celles du passif, l’intérêt spécial que le sujet, l’auteur ou l’opérateur porte à son action propre, nuance psychologique que nous rendons maintenant par l’emploi des tournures pronominales”<sup>2</sup>.

Ahora bien, la posibilidad de traducir el primer *feror* pensándolo como voz pasiva y el segundo como voz media, dado que son morfológicamente idénticos, es sólo eso, una posibilidad que la mayor parte de las lenguas indoeuropeas consiente. Pero ¿debemos hacerlo? Nuestra respuesta es: definitivamente sí, ya que lo contrario sería distorsionar el pensamiento de

<sup>1</sup> G. de Plinval, “Mouvement spontané ou mouvement imposé? Le ‘*feror*’ agustinien”, *Revue des Études Augustiniennes* V, 1959: 13-19.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 17, subrayado del autor.

Agustín en uno de los puntos cruciales de su doctrina. Por eso, hemos propuesto en más de una ocasión:

“Mi peso es mi amor, por él soy llevado adondequiera yo me dirija”.

Y ello por las mismas razones que aduce George de Plinval en el artículo citado para su versión francesa “*je suis emporté; je me porte*”, las cuales, fundamentalmente, remiten a una sola: si el segundo *feror* se pudiera traducir también como habiendo sido concebido en voz pasiva, entonces, se desmoronaría toda la tesis del libre albedrío que Agustín precisamente consagra como legado del que Occidente no se habría de desprender.

Por otra parte, cabe preguntarse por qué traducir el primer *feror* en voz pasiva. El amor es peso en el sentido de energía que impulsa un movimiento. Por esa energía -o sea, en virtud de ese motor- nos ponemos en movimiento, somos dinamizados por ella sin que eso dependa de nuestra elección, así como tampoco depende de una piedra el caer ni del fuego el elevarse. “En efecto, como el alma es llevada por el amor -dice Agustín- adondequiera que es llevada, así lo es también el cuerpo por el peso”.

Desde luego, el peso es noción tomada de la física. Pero Agustín hace una extrapolación de ella a otros planos; más aún, a todos los planos ya que *pondus* es en él un trascendental. Sin recurrir a otros textos -como en cambio lo hace el artículo citado- se puede seguir al hiponense mientras él mismo da cuenta en *Confessiones* de sus procedimientos para convertir esa categoría física en metafísica. Veamos.

En primer lugar, hay que recordar que la expresión clave que nos ocupa está inserta en el libro decimotercero de la obra, es decir, aquel en el que culmina. Importa tener en cuenta que ese libro sucede inmediatamente al dedicado a la creación del cielo y la tierra, con particulares consideraciones sobre la materia y sobre todo lo que es material, para pasar luego a cuestiones exegéticas en las que se debate el significado del Génesis. Un discurso de este tipo prepara el terreno para el uso que Agustín hace de la categoría de *pondus*, ya que, de un lado, se mencionan asuntos como los de la gravedad o la pesantez; del otro, se baraja la posibilidad de la lectura alegórica.

En segundo lugar, y para volver al libro que nos ocupa, lo que se acaba de decir se retoma en XIII, 7, 8, donde ya se abre la cuestión específica del

*pondus* humano, señalándose para él dos únicas y generales direcciones posibles:

“¿A quién hablaré yo, y cómo, del peso de la concupiscencia hacia el abismo abrupto, y de la elevación de la caridad por medio de tu Espíritu que es llevado sobre las aguas? ¿A quién lo diré? ¿Cómo lo diré? Pues no es que haya lugares en los que nos sumerjamos o de los que emerjamos. ¿Qué es más semejante y, a la vez, menos semejante? Son afectos, son amores; la impureza de nuestro espíritu fluye hacia lo más bajo por amor a los afanes, la santidad del tuyo nos eleva a lo más alto por amor a la seguridad, para que tengamos el corazón arriba, hacia ti, donde tu Espíritu es llevado sobre las aguas, y lleguemos al preeminente descanso...”.

Con la mención de lo semejante y lo desemejante prepara Agustín la transposición metafórica de la que se hablaba. Todo procedimiento de este tipo, en efecto, se basa sobre una similitud o analogía compleja. Así, por ejemplo, “las sonrisas del árbol” pueden remitir a las flores, ya que sonrisas y flores se asemejan en la alegría que expresan o inspiran, las primeras en un rostro; las segundas en un árbol. Sin embargo, consideradas en sí mismas, en sus respectivos contextos naturales de un rostro humano y un árbol, es decir, prescindiendo de la comparación o relación proporcional, sonrisas y flores son muy disímiles. El hiponense establece una analogía entre el plano físico y el metafísico, antropológico y espiritual, para mostrar la similitud entre un impulso físico y un movimiento anímico en lo que hace a sus respectivas direcciones, con especial énfasis, en este caso, en los lugares de arribo y consecuente quietud.

Tenemos, pues, ya convertida la noción física del peso en una categoría metafísica, y, como se verá a continuación, Agustín explicita años más tarde su condición de trascendental desplegando las diversas especies que atraviesa y la modalidad que asume en cada una:

“Si fuéramos bestias, amaríamos la vida carnal y lo que les conviene a los sentidos; esto sería un bien suficiente para nosotros, y si nos encontráramos bien con esto, no buscaríamos otra cosa. Igualmente, si fuéramos árboles, no amaríamos ciertamente nada con un movimiento sensible, aunque parecería como que apeteciéramos aquello que nos hiciera más fecundos y fructuosos. Si fuéramos piedras, olas, viento, llama u otra cosa semejante, sin vida ni sentido

alguno, no nos faltaría, sin embargo, algo así como cierta tendencia hacia nuestros lugares y nuestro orden. Son *como* amores [*velut amores*] de los cuerpos la fuerza de sus pesos, ya tiendan hacia abajo por la gravedad, ya hacia arriba por la levedad”<sup>3</sup>.

Así pues, el peso es aquello que determina al fuego a elevarse, pero también a los árboles a florecer, mientras que en los animales asume la forma del instinto. Por el peso son llevados, como por tendencia ineluctable, a los fines propios de sus respectivas especies. Una vez alcanzados, cesa el movimiento de su desarrollo y descansan puesto que, entonces, todo está en su lugar, esto es, “en orden”. Si para todos los seres no humanos el *peso* es como el amor, se puede decir que, para el hombre, el amor es como un peso.

Pero en el caso del hombre, este trascendental presenta precisamente un final abierto. En efecto, el Hiponense había afirmado bastante tempranamente que la extrapolación metafórica se basa sobre una semejanza pero también implica una desemejanza. El movimiento del amor como peso humano

“es semejante al de la fuerza de la gravedad en que éste es propio de ella, y aquel lo es del alma. Pero se diferencia en que la piedra no tiene en su mano el impedir ser arrastrada por la fuerza de la gravedad; en cambio el alma, si no quiere, nadie la obliga a este movimiento, de preferir los bienes inferiores volviendo la espalda a los superiores. He aquí por qué el movimiento de la piedra es natural, y el del alma, voluntario”<sup>4</sup>.

Agustín toma los elementos que le permiten construir esta doctrina suya del *pondus* como trascendental de las nociones recibidas durante su formación intelectual a través de los estoicos, quienes solían basarse en este punto sobre la tesis acerca de los “lugares naturales” que Aristóteles expone en el libro IV del *De Caelo*<sup>5</sup>. Precisamente porque el *pondus* responde al determinismo natural -o, en términos de Agustín, al determinismo de lo creado- su dirección no puede torcerse, aunque puede ocurrir que un ente en particular se frustre, es decir que no llegue a su *locus* o “lugar” y, por tanto,

<sup>3</sup> *De civ. Dei* XI, 28, trad. Del Río-Lanero, Madrid, BAC, 1977. Subrayado nuestro.

<sup>4</sup> *De lib. arb.* III, 2, trad. M. Capánaga *et alii*, Madrid, BAC, 1963.

<sup>5</sup> Hemos desarrollado este aspecto del tema en “Antecedentes e innovación agustiniana en la noción de *pondus*”, *Pat. et Med.* VI, 1985: 3-18.

no alcance su “*quies*” o reposo. Así, por ej., una llama puede apagarse antes de alcanzar altura, pero no dirigirse hacia abajo; un rosal puede secarse antes de florecer, pero, si lo hace, no dará otra flor más que rosas, porque eso es lo que su naturaleza, su especie, “*pide*”.

Es interesante recordar la datación de los dos textos que acabamos de citar. Según la cronología comúnmente aceptada, el penúltimo, que es del libro XI de *De civitate Dei*, fue redactado por Agustín alrededor del año 420, es decir, al comenzar la etapa final de su vida; el último pertenece al *De libero arbitrio*, obra correspondiente a la etapa temprana de los diálogos filosóficos, cuya fecha de composición gira en torno del 390. Añádase que las *Retractationes* no mencionan el tema justamente por no ofrecer éste dificultades de interpretación ni vacilaciones por parte del autor. Si, por otra parte, se tiene en cuenta que las *Confessiones* están datadas poco antes del año 400, se puede concluir, pues, que las menciones del tema en esta obra constituyen el pensamiento agustiniano maduro sobre él, o sea, una doctrina largamente meditada y que el doctor de Hipona seguirá sosteniendo hasta el final.

Retomemos así el texto elegido del libro XIII, donde se confirma lo anticipado en los diálogos filosóficos en el pasaje que culmina con la expresión que nos ocupa:

“Por su peso el cuerpo tiende a su lugar. El peso no lleva solamente hacia abajo, sino al lugar propio. El fuego tiende hacia arriba; la piedra, hacia abajo: obran según sus pesos, piden sus lugares. El aceite que se vierte bajo el agua tiende a ir sobre ella; el agua que se vierte sobre el aceite se sumerge debajo de él: obran según sus pesos, piden sus lugares. Las cosas menos ordenadas son inestables; se las ordena y descansan. Mi peso es mi amor, por él soy llevado adondequiera yo me dirija”<sup>6</sup>.

Se reitera aquí que también el hombre está atravesado por el peso. Pero, en primer lugar, no se trata en realidad del hombre, cuyo cuerpo está, en última instancia, sujeto a la ley de gravedad, o sea que tiene peso en el sentido de pesantez; se trata del alma humana, puesto que sólo ella convoca el interés filosófico de Agustín. Con todo, su carácter excepcional hace que,

<sup>6</sup> *Conf.* XIII, 9, 10. Se transcribe la versión propia publicada en Buenos Aires, Losada, 2005.



en este caso, el peso sobre una condición también excepcional. Ella consiste en que, a diferencia de lo que sucede con los entes puramente naturales, el hombre está dotado de conciencia y libertad. Así, puede y debe elegir hacia dónde dirigir su vida, o sea, descubrir cuál es su punto de arribo último, el lugar de reposo y paz, y encaminarse a él.

Ahora bien, de hecho, empleamos la fuerza, el *pondus* del amor para dirigirnos a diversas cosas que nos atraen. Esto ya había sido mencionado por Agustín en el libro IV de las *Confesiones*: “¿Cómo se distribuyen esos pesos [esas inclinaciones] de amores variados y diversos en una única alma? [*Ubi distribuuntur ista pondera variorum et diversorum amorum in anima una?*]”<sup>7</sup>. La respuesta agustiniana es la siguiente: a lo largo de una vida se va eligiendo un amor prioritario respecto de todo lo demás, de modo que él se convierte en norte de esa existencia. Puede ocurrir que ese objeto absoluto sea, por ejemplo, la riqueza; en ese caso, el alma, aunque única, quedará desgarrada por haberse apegado a múltiples -y pasajeras- cosas materiales. Pero puede suceder también que ese objeto absoluto sea Dios mismo. Esto no significa que el amor prioritario por lo máximamente bueno excluya otros objetos posibles sino que hace que ellos confluyan en él, dando sentido, unidad y coherencia a una vida. Se disfruta de ese objeto amado de manera absoluta; en cambio, todas las cosas que llevan a eso son amadas en términos relativos, ya que se las utiliza como peldaños para alcanzar lo que se considera supremo bien. Y en realidad, desde la perspectiva agustiniana, sólo dos direcciones del amor del hombre -ser intermedio entre lo celestial y lo terreno- son posibles: una, hacia abajo, termina por conducir a una nada disolvente porque se hace una, se identifica con lo finito y temporal; la otra, ascendente, es la que lleva a Dios y, por ende, a los bienes que conducen a Él. Al afirmar que el peso del hombre -o, de lo que para Agustín es, como decíamos, casi lo mismo- del alma humana es su amor, el hiponense alude por cierto a aquello que se ama prioritariamente, por encima de todas las cosas.

Así como se apaga el fuego al que se le impide remontarse en busca del aire, así como el rosal se puede frustrar si no florece, es convicción agustiniana que el hombre está hecho para Dios y que su vida de alguna manera se frustra si *él mismo* no encauza la fuerza del primer *feror* en un segundo *feror* ascendente. Cabe recordar esto a la hora de pensar en el “Nos hiciste para Ti, Señor, y nuestro corazón estará inquieto hasta que no

<sup>7</sup> *Ibíd.*, IV, 14, 22.

descanse en Ti”, tan emblemático de las *Confessiones*, para advertir la importancia que tiene la expresión que nos ha ocupado.

El amor como *pondus* humano es, decía el hiponense, voluntario, lo que en su literatura significa “libre”. Por eso, se ha traducido el “*eo feror quocumque feror*” como “por él soy llevado adondequiera yo *me dirija*”. Se entiende el primer *feror* en voz pasiva porque el amor humano en cuanto *pondus* es una condición, una fuerza dada: no hay nadie que no ame algo, que no se dirija -de hecho, inclusive- hacia algo. Pero el segundo *feror* se ha de entender en voz media, ya que el hombre se dirige a sí mismo, esto es, se encamina, debe decidir en definitiva la dirección a imprimir a dicha fuerza. De esa manera se rescata la libertad -y por ende la responsabilidad- del hombre respecto de su propia vida, cosa que Agustín enfatiza al aludir, en la inmediata continuación de este pasaje, a la “*voluntas*”<sup>8</sup>.

De ahí que, en otra célebre afirmación, Agustín haya dicho, irónicamente, “Muéstrame un amor que no ame nada” [*Da mihi vacantem amorem et nihil operantem*] aludiendo al amor en el sentido del primer *feror*, ya que, en cuanto trascendental, el *amor-pondus* hace que necesariamente todos amemos algo. Sin embargo, añade: “Amad, pero ved qué amáis” [*Amate, sed quid ametis videte*], ahora en el sentido del segundo *feror*, lo cual es reforzado por la admonición intermedia entre ambas proposiciones, donde se confirma lo dicho acerca de las dos direcciones posibles: “Limpia, entonces, tu amor: el agua que fluye hacia la cloaca reconducéla hacia el huerto; que el impulso que tenía hacia el mundo lo tenga hacia el artífice del mundo” [*Purga ergo amorem tuum: aquam fluentem in cloacam, converte ad hortum: quales impetus habebat ad mundum, tales habeat ad artificem mundi*]<sup>9</sup>.

Volvamos ahora por un momento al viejo e iluminante artículo que ha dado pie a estas reflexiones. Nos encontramos con otro problema de traducción. Pero esta vez relativo a la lengua moderna en la que está escrito el artículo mismo. De hecho, para señalar la diferencia esencial que Agustín establece entre el peso de los demás entes y el del hombre, Plinval opone el

<sup>8</sup> ¿Sería válido este planteo en el último Agustín, en el autor del *De praedestinatione*? Entrar en este tema nos llevaría lejos de la cuestión que nos hemos propuesto. Pero, una vez más, ella muestra su carácter axial, de donde los múltiples escorzos, también teológicos, que ofrece.

<sup>9</sup> *En. In Ps. XXXI, 2, 5.*

*mouvement imposé* de los primeros al *mouvement spontané* del segundo; por otra parte, ya desde el inicio de esas páginas asimila lo espontáneo con lo libre. Ahora bien, si nuestra idea acerca del *pondus* como trascendental en el hiponense es acertada, también se presenta en el mundo animal, las aves, por ejemplo. En ese ámbito, el volar forma parte de la naturaleza de los pájaros y es, en ellos, algo espontáneo. Pero lo espontáneo es sólo una forma de proto-libertad: indica únicamente la ausencia de coacción, de todo tipo de imposición. La libertad de la que habla Agustín es, en cambio, la decisión más radical del libre albedrío y, por eso, la más consciente.

No obstante todo lo dicho hasta aquí, muchas de las más frecuentadas traducciones contemporáneas a lenguas romances que consienten el uso de la voz media ignoran el matiz de diferencia entre ambas apariciones del verbo en el “*eo feror quocumque feror*”. Tomemos algunos ejemplos. Entre las versiones en español, “por él soy llevado dondequiera que soy llevado”, dice la de Francisco Montes de Oca; “él me lleva doquiera soy llevado”, insiste Custodio Vega, mientras que la vieja y literaria traducción de Eugenio Ceballos refuerza el equívoco al escribir “a cualquier parte adonde soy llevado, con el peso de mi amor soy llevado”<sup>10</sup>. Entre las francesas, se pueden escoger dos de las clásicas, así, por ejemplo, Pierre de Labriolle opta también por un “*où que je sois porté, c’est lui qui m’emporte*”; siguiéndolo, en la de Tréhorel-Bouissou, anotada por Solignac, se lee “*c’est lui qui m’emporte où qu’il m’emporte*”<sup>11</sup>. En italiano, una de las más empleadas es la de Carlo Carena que dice “*esso mi porta dovunque mi porta*”; sólo se distingue la de Roberta De Monticelli, quien propone “*da lui son mosso dovunque io muova*”<sup>12</sup>, lo cual, si bien es algo diferente de la pasividad denotada por las anteriores, no llega a subrayar la determinación personal de la voz media “dirigirse” o “encaminarse”.

Cabe plantearse finalmente la razón por la que se ha persistido en la reiteración de esa voz pasiva cuya atribución al pensamiento agustiniano

<sup>10</sup> La primera corresponde a la publicada en México, Porrúa, 1995; la segunda es la de Madrid, BAC, 1988; la tercera, la publicada en Buenos Aires por Difusión en 1946.

<sup>11</sup> La de Labriolle, París, Belles Lettres, es una versión reiterada en varias ediciones, por ej., la sexta es de 1961; la otra pertenece al número 14 de la colección de obras agustinianas de Desclée de Brouwer, 1962.

<sup>12</sup> La de Carena está publicada en Milano por Mondadori en 1994; la de Monticelli es de Garzanti, donde ha tenido varias reediciones desde 1991 a 2004.

hemos intentado mostrar como errónea. Arriesgamos una hipótesis: la de que en nuestra civilización hoy se asocia el amor sobre todo con la emoción, con el sentimiento por el que precisamente se es afectado de manera casi pasiva. Se suele dar por sentado que no podemos evitar amar o dejar de amar a tal o cual persona, amar la riqueza, el arte, la fama. En cambio, cuando el Hiponense usa el término *amor* en sentido estricto, esto es, en sentido humano, no se refiere precisamente a hojas arrastradas por el viento de las circunstancias sino a la más importante de las autodeterminaciones del hombre, las que, por otra parte, se confirman en una dirección similar a lo largo de toda una existencia, como ahondando una huella. Así, Agustín nos enfrenta a un desafío dramático, el de decidir el rumbo de la propia vida. Esto es lo que se juega en el segundo *feror*.

## **Traducción del *Prólogo al Evangelio de San Juan* San Jerónimo**

### **Introducción**

San Jerónimo nació en Dalmacia ca 342 y murió en Belén en el 420. Si bien su lengua natal era el ilirio<sup>1</sup>, llegó a dominar el griego y el latín, aprendió también el hebreo y aun el arameo, a los que leía y comprendía cómodamente. El papa San Dámaso le encargó la traducción de la Escritura Santa. Desde el hebreo vertió el Antiguo Testamento. En el Nuevo Testamento no se sabe si lo hizo directamente del griego y del arameo o se limitó a tomar diferentes versiones (códices) ya existentes queriendo compaginarlas entre sí. Su obra de traductor, de explicación y de comentador de la Biblia le valió que se lo nombrara en el siglo XIII Doctor de la Iglesia, y luego Patrono de los traductores. Durante quince siglos la Iglesia se sirvió de la Vulgata como de la versión oficial de la Palabra revelada de Dios. En 1546 el Concilio de Trento declaró auténtica a la *Vulgata editio* con preferencia a otras versiones latinas, sin excluir los textos originales en hebreo y en griego.

Hubo varias revisiones papales posteriores hasta llegar a la edición Sixto-clementina de 1592, fusión de la obra de Sixto V y Clemente VIII.

El concilio Vaticano I de 1870 confirmó la autenticación de la Vulgata latina.

En 1979 el Papa Pablo VI hizo editar la Nova Vulgata, dado que la revisión filológica de los textos permitió un conocimiento exegético mayor.

La Vulgata constituye, pues, la “versión oficial” de la Iglesia hasta la actualidad. Hoy hay nuevas traducciones en uso y aprobadas, que no invalidan la traducción de la Escritura hecha por Jerónimo, que ha tenido a lo largo de los siglos numerosos comentarios y glosas de muchísimos

<sup>1</sup> El ilirio era una lengua europea claramente diferente del latín y del griego, hablada en la antigua Iliria, que parece ser hoy la de los albanos y epirotas. Cf el *Catálogo de las lenguas de las naciones conocidas: lenguas y naciones europeas*, escrito por Lorenzo Hervás y Panduro, Madrid, 1802, t 3, c 7, p. 343. Versión digital de E book.

Santos<sup>2</sup> y de teólogos. Entre todos ellos también está el del propio Jerónimo de quien, además de haber escrito muchos otros comentarios, hemos traducido su Prólogo al Evangelio de San Juan.

Que este Prólogo sea auténtico es algo que ahora se considera dudoso, sin embargo no fue así en el siglo XIII, en el que autores como Alberto Magno y Tomás de Aquino lo trasciben y lo comentan.

El Evangelio de Juan se destaca sobre los demás evangelistas especialmente por el enfoque con el que se encara su Evangelio. “Los otros evangelistas escriben sobre lo divino, sin embargo no escriben sobre lo divino del Verbo encarnado, por eso Juan es más insigne entre los evangelistas, como su Evangelio es más insigne entre las otras Escrituras divinas”, dicho en palabras de Alberto Magno<sup>3</sup>. Esta perspectiva luce su cima en el Prólogo, que comienza así: *In principio erat Verbum...*

El Prólogo que hace Jerónimo al Evangelio de Juan contiene una alusión a la misión que Jesucristo le encomendó a Juan evangelista, es posible que en las Bodas de Caná, misión que como tal no se halla en la Escritura, pero parece que la tradición ha conservado. Es decir, Jesucristo llamó al discípulo virgen a servirlo de otra manera que “tomando el velo de las nupcias”<sup>4</sup>. Jerónimo en este prólogo deja entrever la importancia que tuvo la virginidad de Juan en el llamado de Dios y en haber sido el escritor del cuarto Evangelio, consagrado a exaltar la divinidad de Jesucristo.

Ana Mallea  
Marta Daneri-Rebok

### **Prólogo al Evangelio de San Juan Traducción**

<sup>2</sup> Ver, por ejemplo, hasta el siglo XIII, *la Glossa continua super evangelia* (Catena aurea), de Tomás de Aquino.

<sup>3</sup> Alberto Magno, palabras traducidas del comentario al *Prólogo al Evangelio de Juan*, Paris, Borgnet, 1890, p 8.

<sup>4</sup> “Una versión medieval conservada en la *Leyenda áurea* propone que Juan era el novio, y que habría abandonado a la esposa, que sería María Magdalena”, nota de Pablo Adrián Cavallero, quien traduce el *Comentario* de Tomás de Aquino *al Evangelio según San Juan*, Buenos Aires, 2009, Agape, p 37.

Este es Juan evangelista, uno de los discípulos del Señor que siendo virgen fue elegido por Dios, al que, queriendo tomar el velo de las nupcias, Dios llamó.

De cuya virginidad hay dos testimonios en el Evangelio: se dice que él fue amado por Dios más que los otros, y él es a quien, pendiendo en la cruz, el Señor encomendó a su madre para que el virgen sirviera a la virgen.

Entonces, expresando en el Evangelio que él era incorruptible, al comenzar la obra acerca del Verbo, sólo él testimonió que el Verbo se hizo carne y que la luz no fue comprendida por las tinieblas. Juan expuso el primer signo que el Señor hizo en las bodas, revelando quién era él, y mostrando a los lectores que allí donde el Señor es invitado debe faltar el vino del festejo nupcial para que, una vez cambiado lo viejo, aparezca todo lo nuevo instituido por Cristo.

Escribió este Evangelio en Asia, después de haber escrito el Apocalipsis en la isla de Patmos, de modo que aquél que al comenzar los libros canónicos, en el Génesis, es designado como principio incorruptible, volviera a ser designado como fin incorruptible en el Apocalipsis, por su virginidad, al decir Cristo: *Yo soy el Alfa y la Omega* (Ap 1, 8, 17; 21, 6 y 22, 13).

Y este es Juan quien, sabiendo que se aproximaba el día de su partida, convocados sus discípulos a Éfeso, habiendo mostrado a Cristo por las múltiples pruebas de los signos, descendiendo al lugar cavado para su sepultura, hecha la oración, fue puesto junto a sus padres, hallándose tan extraño al dolor de la muerte cuanto ajeno a la corrupción de la carne.

Sin embargo escribió el Evangelio después de todos y esto se debía a su virginidad.

De estos escritores, entonces, no exponemos en detalle el orden cronológico de sus libros ni su ordenamiento, a fin de que por el puro deseo de saber se reserve a los estudiosos el fruto de su trabajo y, a Dios, la enseñanza del magisterio.

### **Texto latino**

Hic est Joannes evangelista, unus ex discipulis Domini, qui virgo a Deo electus est, quem de nuptiis volentem nubere vocabit Deus.

Cui virginitatis in hoc duplex testimonium in Evangelio datur: quod et prae caeteris dilectus a Deo dicitur: et huic matrem suam pendens in cruce commendavit Dominus, ut virginem virgo servaret.

Denique manifestans in Evangelio quod erat ipse incorruptibilis, Verbi opus inchoans, solus Verbum carnem factus esse, nec lumen a tenebris comprehensum fuisse testator: primum signum ponens, quod in nuptiis fecit Dominus, ostendens quod ipse erat, vel legentibus demonstraret, quod ubi Dominus invitatus est, deficere nuptiarum vinum debeat, ut et veteribus immutatis, nova omnia quae a Christo instituuntur appareant.

Hoc autem evangelium scripsit in Asia, post quam in Pathmos insula Apocalypsim scripserat, ut cui in principio canonis incorruptibile principium praenotatur in Genesi, ei etiam incorruptibilis finis per virginem in Apocalypsin redderetur, dicente Christo: Ego sum Alpha et Omega (1, 8, 17 y 21, 6 y 22, 13).

Et hic est Joannes qui sciens supervenisse diem recessus sui, convocatis discipulis suis in Epheso, per multa signorum experimenta promens Christum, descendens in defossum sepulturae suae locum, facta oratione positus est ad patres suos, tam extraneus dolore mortis, quam a corruptione carnis invenitur alienus.

Tamen post omnes Evangelium scripsit, et hoc virgini debebatur.

Quorum tamen vel scriptorum temporis dispositio vel librorum ordinatio ideo a nobis per singula non exponitur, ut sciendi desiderio collato, et quaerentibus fructus laboris, et Deo magisterii doctrina servetur.



**Traducción**  
**Comentario de Roberto Grosseteste**  
**a los *Posteriores Analíticos* de Aristóteles (I, 1-3)**

**Introducción**

El género del comentario expositivo tiene una fuerte presencia en la escolástica medieval, éste asumiendo las siguientes formas: a) comentario explicativo; b) comentario aumentativo (desarrollo); c) comentario integrativo (con la finalidad de usarlo como premisa en una argumentación); d) comentario reafirmante (muestra la concordancia de la doctrina establecida con determinadas autoridades). Ellas se relacionan tanto con el objetivo como con el criterio de abordaje del texto original y con recaudos hermenéuticos que -en virtud de los objetivos- resultan específicos.

Los comentarios del período que solemos llamar “escolástico”, y en especial en el siglo XIII, por otra parte, pueden distinguirse también en comentarios sintéticos (que se aproximarían a los Epítomes de Averroes) y en comentarios “paso a paso” (cuyos modelos serían los comentarios Magno y Medio de Averroes).

Dentro de los comentarios “paso a paso”, a su vez, pueden distinguirse diversas formas de ordenación del texto para su exposición. Una de ellas es la usada tempranamente por Grosseteste, consistente en la ordenación sistemática por unidades teóricas o tesis. Siguiendo el principio del comentario “paso a paso” y designando cada paso por el inicio del respectivo texto aristotélico, la exposición pone el acento en señalar las “conclusiones” o tesis principales del mismo. De este modo el texto queda ordenado según sus tesis principales, siendo el resto del texto –tanto del Estagirita como del comentador- la argumentación que lleva a ellas, o bien corolarios y tesis derivadas.

Sin que dé a primera vista la impresión, en realidad es una ordenación *more geometrico* posiblemente dependiente de la influencia euclidiana presente en los medios académicos latinos desde el siglo XII. En cuanto al criterio de citar sólo el comienzo de la unidad significativa a analizar, se asemeja a los Comentarios Medios averroístas. De estos escritos, el que puede considerarse un ejemplo acabado es el de los *Posteriores Analíticos*, porque se aplica a toda la obra del mismo modo, nos permite apreciar un

modelo expositivo vinculado con las formas expositivas y aumentativas y, en consecuencia, muestra de qué modo podía lograrse aumento teórico sin recurrir a la forma ya bastante estandarizada de la *quaestio*.

Se presenta a continuación la traducción de los tres primeros capítulos del libro I. En ellos se aprecian tres de las características generales de los comentarios del Lincolniense: la enumeración de conclusiones o tesis principales, la explicitación de los contenidos implícitos del original y la aclaración terminológica. Se han tenido en cuenta las dos versiones disponibles: *Commentarius in Posteriorum Analyticorum Libros*, Introduzione Ed. Venetia, 1574, y el texto crítico de Pietro Rossi, Firenze, Leo S. Olschki editore, 1981.

Celina A. Lértora Mendoza

## Traducción

### Libro primero

#### Capítulo 1

1. La intención de Aristóteles<sup>1</sup> en este libro es investigar y explicar lo esencial de la demostración; por ello en la ciencia contenida en este libro el género sujeto es la demostración. Luego, como es necesario suponer que el sujeto mismo existe, necesariamente Aristóteles supone en este libro que la demostración existe. Y como demostración es el silogismo que hace conocer, en consecuencia es necesario presuponer que hay conocimiento, lo cual contradecían los Académicos, al afirmar que se ignora todo y los Platónicos, al sostener que no se aprende lo desconocido sino que se recuerda lo olvidado. Y como hay contradicción entre los filósofos acerca de qué es conocer, y Aristóteles por necesidad asumió en este libro que existe el conocimiento, pero aquí no puede demostrar que existe el conocimiento porque ningún artífice establece su sujeto o lo que antecede a su sujeto, para no transgredir el arte ni suponer sin razón algo dudoso o falso, antes de iniciar esta ciencia, Aristóteles debía establecer al menos que conocemos algo y aprendemos algo, y resolver las objeciones que niegan el conocer y el aprender. El modo por el cual se conoce algo

<sup>1</sup> *Omnis doctrina et omnis disciplina intellectiva fit preexistente cognitione*, I, 1; 71a 1.

científicamente [*per disciplinam*] -y las soluciones a las objeciones que niegan el conocimiento- se expresa en esta proposición: todo lo que conocemos por ciencia lo conocemos antes en su universal, pero lo ignoramos en sí mismo. Por eso la intención de Aristóteles en este capítulo, hasta donde dice “Consideramos que conocemos...” etc. [*Scire autem arbitramur* etc.]<sup>2</sup> es explicar la antedicha proposición, y la mayor parte de esta explicación consiste en mostrar de qué modo adquirimos ciencia por demostración, a partir de lo preconocido y también mostrar a partir de qué cosas previamente conocidas llegamos a las ciencias y dividir los modos de preconocer.

2. Por tanto comienza así. Toda ciencia adquirida por doctrina y disciplina, no sensitiva sino intelectual, se genera a partir de un conocimiento preexistente. Y afirmo que la ciencia de los principios no se adquiere por doctrina, porque no enseñamos ni aprendemos sino aquello que, cuando primeramente lo concebimos, se nos aparece como dudoso o falso y luego de la duda o de la opinión contraria se nos manifiesta su verdad. No sólo llamo doctrina a lo que oímos por boca del docto, sino que tomo también la escritura del docto; y, si queremos decir mejor, no enseña lo que suena exteriormente ni enseña la letra externa de la escritura vista, sino que ambas sólo mueven y excitan; y más bien es el doctor quien ilumina la mente interiormente y muestra la verdad.

3. Aristóteles explica por inducción esta proposición con la cual comienza, porque las ciencias matemáticas y también las mecánicas subalternadas a las matemáticas, por medio de silogismos, inducciones, ejemplos y entimemas -que según su verdadera esencia son silogismos, porque no difieren del silogismo sino como lo imperfecto o disminuido difiere de lo completo- hacen conocer, a partir de lo preconocido, lo que antes se ignoraba.

4. Hay una doble vía de la precognición y del conocimiento, es decir, de lo más simple a lo más compuesto y a la inversa, lo cual se indica en estas palabras: “Pues ambas, por los primeramente conocidos, forman ciencia” etc. [*Utraque enim per prius nota faciunt doctrinam, hec quidem* etc.]<sup>3</sup>. También la precognición se divide en dos, conforme aquello que se preconoce de lo preconocido, que son dos: lo que corresponde a los

<sup>2</sup> *Anal. Post.* I, 2, 71 b 9.

<sup>3</sup> *Anal. Post.*, I, 1, 71 a 6-7.

principios y lo que se dice de la propiedad; y estos se conjugan en un tercero, el sujeto. Estos se expresan aquí sólo por modo de división, pero luego, en su lugar, se explicarán por modo de verificación. Adjunta Aristóteles el ejemplo de la propiedad buscada del triángulo, porque esto es lo primero que se investiga en geometría. Pues éste es el primer teorema<sup>4</sup>: sobre cualquier línea dada hay un triángulo equilátero; se concede la línea dada, y se concluye no solo equilátero, sino este conjunto: triángulo equilátero. Y son dos los silogismos para demostrar, primero, que sobre toda línea dada hay un triángulo, y después otros tres para demostrar que es equilátero. El ejemplo del sujeto es la unidad, porque ésta es el primer sujeto a partir del cual se concluye en aritmética; pues la primera proposición aritmética se prueba por imposible, y es imposible que se concluya esto: la unidad es numerada por otro número. Luego el primer sujeto acerca del cual se concluye algo directamente en aritmética es la unidad, porque en la prueba por imposible se concluye uno directamente, es decir, imposible, y otro se verifica indirectamente, es decir, lo propuesto; y lo mismo esta [proposición] es primer principio: de cualquier afirmación, etc.

5. Se divide también la precognición por el tiempo anterior y simultáneo. Pues hay alguna prioridad de conocimiento con anterioridad temporal, y alguna precognición con tiempo simultáneo entre lo conocido y lo preconocido por el mismo. Por ejemplo este conocimiento: “este triángulo que se describe en este semicírculo tiene tres ángulos iguales a dos rectos” depende de esta precognición: todo triángulo tiene tres ángulos, etc. y de esta otra: esta figura descrita en este semicírculo es un triángulo. La primera de estas precogniciones era conocida mucho tiempo antes, pero la segunda precognición se preconoce en tiempo simultáneo cuando se la induce de este universal: todo triángulo etc., y se conoce que este triángulo que está en el semicírculo tiene tres ángulos, etc.

6. Luego, como todo lo que se conoce por disciplina intelectual se conoce a partir de preconocidos, sean ellos preconocidos con anterioridad temporal a lo conocido o no, y los preconocidos a partir de los cuales se conoce lo antes ignorado son tres principios de los cuales se forma el silogismo, (existencia, qué es lo que se dice del sujeto y qué es lo que se dice sólo de lo buscado) los principios a partir de los cuales se forma el silogismo se relacionan con la conclusión al modo del universal, es evidente

<sup>4</sup> Euclides, *Elementa*, Prop. 1.

entonces que lo que se conoce por doctrina era de algún modo preconocido en su preconocimiento, es decir, en lo universal, y de algún modo ignorado, o sea, en sí mismo. Cuando se dice: todo lo que se aprende era preconocido en el universal, pero ignorado antes en sentido absoluto, no debe entenderse aquí el universal que es primero en la obra de la naturaleza y de mayor ámbito en la predicación, porque según esto no habría demostración en tales términos, ni se conocería algo a partir de los posteriores en la obra natural; sino que aquí se llama universal todo lo que en el intelecto está menos determinado por diferencias, y así la definición formal es más universal que la definición material de la misma cosa, siendo ambas iguales en la predicación, y para el intelecto analítico el todo tomado en general es más universal que las partes en las cuales se resuelve. Pero estas palabras: preconocido en el universal e ignaro en la propia persona, no son en este lugar palabras de Aristóteles sino de sus expositores.

7. Mostrado esto, se resuelve la objeción de Platón en el libro llamado *Menón*<sup>5</sup>, que objeta así: lo que alguien aprende o lo conocía antes o no; si lo conocía primero, no lo aprende, luego, lo que alguien aprende no lo aprende. Y si no lo conocía antes, ocurre que él no sabe si es aquello que busca o no. Y pone Platón el ejemplo del jefe de familia que persigue a un siervo fugitivo que, si no fuera conocido por el perseguidor, aunque lo encontrara en la calle, no lo aprehendería a él más bien que a algún otro. Pero debe responderse que quien aprende algo no lo conoce en sentido absoluto ni lo ignora totalmente, sino que conoce relativamente [*secundum quid*] aquello que aprende, y según aquello que [ya] conoce no aprende, sino que según aquello que conoce, conoce lo ignorado en sentido absoluto, si sucede eso, porque es lo buscado.

## Capítulo 2

8. Explicado el modo según el cual acontece el conocer, y resueltas las objeciones que lo niegan, comienza Aristóteles a enseñar la ciencia sobre la cual versa este libro<sup>6</sup>, poniendo primero dos definiciones y una asunción, de las cuales consecuentemente deriva la primera conclusión de esta ciencia. La primera definición es qué es conocer, porque conocer es por sí el fin de esta ciencia; pero es necesario que el fin sea lo primero en la

<sup>55</sup> Plato, *Meno*, 80d

<sup>6</sup> *Anal. Post.*, I, 2; 71 b 9.

intención y el conocimiento, porque corresponde tratar todas las demás cosas según la exigencia del fin.

**9.** No se nos oculta que conocer se dice en general, en sentido propio, más propio y máximamente propio. Ciencia en general es la comprensión de la verdad, y así se conocen las contingencias erráticas; se llama ciencia en sentido propio a la comprensión de la verdad de aquellas cosas que siempre o frecuentemente se dan de modo determinado, y así se conocen las cosas naturales, es decir, los contingentes, acerca de los cuales hay demostración en general. Se llama ciencia más propiamente a la comprensión de la verdad de aquellas cosas que siempre se dan de modo determinado, y así se conoce en matemáticas tanto los principios como las conclusiones. Como verdad es aquello que es, y comprensión de la verdad es la comprensión de eso que es, y el ser de aquello que depende de otro no se conoce sino por ese del cual depende, es evidente que se llama conocer en sentido máximamente propio a la comprensión de lo que es inmutable por medio de la comprensión de aquello por lo cual eso tiene ser inmutable, es decir, por la comprensión de la causa inmutable en el ser y en el causar. Por tanto esto es conocer en sentido absoluto y máximamente propio: conocer la causa inmutable de la cosa en sí e inmutable al causar; y con relación a este conocimiento Aristóteles llama a los otros modos de conocer sofisticos y por accidente<sup>7</sup>. Y este conocimiento es fin especialísimo de esta ciencia y se adquiere por demostración en sentido más propio. Que conocer se dice de este modo se explica por el uso del sentido del vocablo.

**10.** A continuación añade Aristóteles<sup>8</sup> esta asunción: todo lo que se conoce, se conoce por demostración. Esta suposición está tomada en parte del libro de los Primeros [Analíticos] y en parte se conoce al conocer qué se significa con el término “demostración”. Pues se ha demostrado en los Primeros Analíticos que todo lo que se conoce después de haber sido dudoso o de opinión contraria, se conoce por silogismo; luego, sabido que la demostración es un silogismo que hace conocer, no puede haber duda de que lo que se conoce, se conoce por demostración. Y así, por la explicación de la asunción anterior y de lo siguiente, añade Aristóteles<sup>9</sup> esta definición: la demostración es un silogismo que hace conocer; y para explicar de qué modo hace conocer, añade: “en cuanto conocemos algo habiéndolo

<sup>7</sup> *Anal. Post.*, I, 2; 71 b 10.

<sup>8</sup> *Anal. Post.*, I, 2; 71 b 16.

<sup>9</sup> *Anal. Post.*, I, 2; 71 b 17-18.

aprehendido” [*secundum quem scimus in habendo ipsum*]<sup>10</sup>. Sentados estos preliminares, expone aquí la primera conclusión<sup>11</sup>: la ciencia demostrativa procede a partir de [principios] verdaderos, primeros, inmediatos, anteriores, más conocidos y causas de la conclusión. Si ciencia demostrativa y demostración son lo mismo y “a partir de” se toma en general, como “a partir de” dicho material y originalmente, digo entonces que en esta proposición se prueba la definición material de su definido por la definición formal antes expuesta. Pero si ciencia demostrativa es el hábito adquirido por demostración, “a partir de” significa la relación a la causa eficiente original del causado; pues algo es origen y eficiente al modo como el padre lo es del hijo, y algo es eficiente no siendo origen. Y el conocimiento de las premisas en el alma es eficiente como origen de la ciencia de la conclusión, pues la ciencia de las premisas en el alma parece generar la ciencia de la conclusión. El predicado de esta primera conclusión, dado que está compuesto de muchos [conceptos] se divide para probarlo en particular más fácilmente, como se hace a menudo en las ciencias demostrativas; y después de haber considerado las partes individualmente, quedará manifiesta esta proposición: todo lo que hace conocer procede a partir de [principios] verdaderos, primeros, inmediatos, anteriores, más conocidos y causas de la conclusión; y ésta es evidente: toda ciencia demostrativa es silogismo que hace conocer, o procede de un silogismo que hace conocer; por tanto, por la definición formal de demostración se concluye por silogismo que toda ciencia demostrativa parte de verdaderos, primeros, etc.

**11.** Mostrado esto, para explicarlo define Aristóteles lo primero e inmediato, y como la definición de inmediato es evidente, define luego la proposición, sea dialéctica o demostrativa, en contradicción, afirmación y negación. Y como esta palabra “inmediato” es ambigua y también lo es su definición, para poder determinar mejor la definición, añade una división de “inmediato” para eliminar su ambigüedad. Hecho esto añade la segunda conclusión: conocemos más las premisas del silogismo demostrativo que las conclusiones. Se prueba así: por las premisas, en tanto conocidas, conocemos las conclusiones; pero aquello por lo cual, siendo conocido, conocemos las conclusiones, es más conocido que las conclusiones, luego conocemos más las premisas que las conclusiones. Y esta proposición<sup>12</sup>: aquello por lo cual, siendo conocido, etc., se puede probar fácilmente

<sup>10</sup> *Anal. Post.*, I, 2; 71 b 19-20.

<sup>11</sup> *Anal. Post.*, I, 2; 71 b 20 ss.

<sup>12</sup> Cf. *Metaph.* II, 1; 993 b 23 ss.

aquello de la filosofía primera: si la causa y lo causado fueran unívocos, la causa en lo unívoco se dice según lo más; y ten en cuenta que aquí se dice conocer propiamente, o más propiamente, cuando se dice: conocemos más los principios que las conclusiones.

12. La tercera conclusión es ésta: nadie puede conocer más las conclusiones que los principios de las conclusiones; se sigue inmediatamente de la anterior, porque si es necesario que se conozcan más las premisas, es imposible conocer más la conclusión. Para exponer la letra de este lugar, que es un tanto oscura, digo que los principios de las conclusiones a veces son primeros y otras veces no son primeros, sino probados por los primeros; los que son primeros no acontecen, es decir, no se siguen de otro. En este sentido toma a menudo Aristóteles el verbo “acontecer”, para significar que algunas cosas acontecen a partir de otras que se siguen de aquellas. Además, para indicar la diferencia entre conocer propia y más propiamente dicho con respecto a máximamente propio, para el conocer propiamente dicho usó “creer”. Dice pues<sup>13</sup>, “No puede” [*Non potest*] alguien “creer más que aquello que sabe” [*magis credere ea que scit*], es decir las conclusiones, por ellas suple *que non contingunt* es decir las premisas de aquellas conclusiones, sean aquellas premisas absolutamente primeras y no contingentes, o consiguientes a algunas otras, que sean no absolutamente primeras sino con relación a la conclusión. Y el conocimiento de los primeros principios, que es la intelección, es mejor disposición que la ciencia; pero los principios no absolutamente primeros no se conocen por intelección [intuición intelectual] sino por ciencia, que es peor disposición que la intelección. Luego lo que dice<sup>14</sup>: “ni sabiendo ni mejor dispuesto que si aconteciera saber” [*neque sciens neque melius dispositus quam si contigerit sciens*] es lo mismo que decir: ni teniendo ciencia de las premisas no primeras, ni teniendo intelección de los primeros principios, que es mejor disposición que la ciencia, se puede conocer más la conclusión que las premisas. “Y sucede esto” [*Accidet autem hoc*]<sup>15</sup>, esto es, que algo está mejor dispuesto acerca de los principios que con relación a la ciencia, si no conoce también los primeros principios por demostración, como cuando no son primeros principios en sentido absoluto.

<sup>13</sup> *Anal. Post.*, I, 2; 72 a 32-33.

<sup>14</sup> *Anal. Post.*, I, 2; 72 a 33-34.

<sup>15</sup> *Anal. Post.*, I, 2; 72 a 34.



**13.** La cuarta conclusión es ésta: nada es más conocido que los primeros principios mismos, y la razón es que el conocer en sentido absoluto en la ciencia no se da por medios disminuidos sino completos, por eso necesariamente los primeros principios son conocidos según la utilidad para la ciencia. Estas palabras<sup>16</sup>: “tampoco los principios opuestos más conocidos, de los cuales”, etc. [*neque notius oppositis principiis, ex quibus*] etc. debe entenderse de modo que la palabra “opuestos” sea caso ablativo, y la palabra “principios” dativo; y así esta palabra “opuestos” suple por “principios verdaderos” con respecto a los cuales nada hay más conocido, y la palabra “principios” suple por “principios opuestos verdaderos”, a partir de los cuales principios opuestos verdaderos se forma un silogismo contrario al error.

### Capítulo 3

**14.** Este capítulo<sup>17</sup> no trata sobre lo esencial de esta ciencia, sino que sirve como complemento de ella, eliminando un error vinculado a la ciencia antes adquirida. Pues suponiendo lo que se ha demostrado antes, es decir, que hay más conocimiento de los principios que de las conclusiones y que nada es más conocido que los principios y que la ciencia es de los principios, y no distinguiendo en alguien en su mente la ambigüedad de la palabra “conocer”, necesariamente, por la falacia de la equívocidad, se cae en una de estas dos incongruencias: o que no se conoce nada, o que hay demostración de todo lo que se conoce; y de esta segunda incongruencia, como corolario, resulta que hay demostración circular, lo que es inadmisibile. El modo como se dan estas incongruencias es el siguiente. Los primeros [principios] son conocidos, pero todo lo que se conoce, se conoce por demostración, luego los primeros [principios] se conocen por demostración. Luego también los principios a partir de los cuales se hacen las demostraciones, se conocen por la segunda de estos; luego, por el antedicho raciocinio, hay a su vez otras demostraciones de aquellos principios, y así al infinito. La vía al infinito es, o vía recta o circular; pero la vía recta al infinito se da por infinitos en número, y no se puede atravesar los infinitos en número. Entonces, según una vía recta infinita no se puede llegar a los primeros; pero los posteriores no se conocen si no se conocen antes los primeros; y no es posible alcanzarlos; luego nada se conoce. En cambio, si dicha vía al infinito es circular, entonces cualquiera de los que

<sup>16</sup> *Anal. Post.*, I, 2; 72 b 1-2.

<sup>17</sup> *Anal. Post.*, I, 3; 72 b 5.

están en esa vía es conocido por otro, y así hay demostración circular y para cualquiera de ellos hay demostración, lo que es imposible, como Aristóteles lo mostrará poco después. Él evita ambos inconvenientes por la distinción de la ambigüedad de la palabra “conocer”. Pues los primeros [principios] se conocen, pero ese conocimiento no es hábito adquirido por demostración, ni lo que se conoce se conoce por demostración; si conocer se dice en general, y entonces “conocer” corresponde a los principios; de otro modo, lo que se conoce, se conoce por demostración, si “conocer” se dijera en sentido máximamente propio. Aristóteles prueba que no toda ciencia es adquirida por demostración. Pues si los infinitos no se atraviesan, es necesario detenerse en algunos, de los cuales no hay demostración, que no sólo son conocidos, sino que son también principios del conocimiento de otros. Pero esta proposición que prueba aquí, no es una proposición de esta ciencia en sí misma, porque está implícita en la primera proposición, en la cual se dice que la ciencia demostrativa se da a partir de los inmediatos; y como esta expresión de la primera proposición aquí fue probada expresamente, su prueba anterior era menos expresa.

15. Eliminado el paralogismo que resultaba en los dos absurdos dichos, queda un absurdo evidente; explica pues un absurdo menos evidente por los absurdos expresos. Muestra primero, que supuesta la demostración circular por lo que ha demostrado antes en la primera proposición, es decir, que la demostración se hace por medio de los [principios] anteriores y más conocidos, que algo es primero y más conocido en sí mismo, que es opuesto a esto conocido por sí<sup>18</sup>: nada es anterior y más conocido por sí con el mismo modo de anterioridad y cognoscibilidad. Y por tanto si hay demostración circular, ninguna otra cosa prueba la demostración, sino que si esto es, esto es lo mismo demostrado, porque si se ha mostrado que de A se sigue B y de B se sigue C, se ha mostrado por lo primero que de A se sigue C, por lo cual si C y A son uno y lo mismo, se ha mostrado primeramente que de A se sigue A y no se ha mostrado nada más. Y es necesario afirmar A en cuanto se sigue de B y C, porque esto es demostrar circularmente: mostrar B a partir de A y A a partir de B. Pero el texto de Aristóteles que demuestra esto es un poco oscuro por su brevedad y redacción abreviada; por eso suplo aquí la falta de su redacción<sup>19</sup>: “siendo A, necesariamente es B” [*cum sit A, ex necessitate sit B*], como si dijera: de A necesariamente se sigue B; “pero éste” [*hoc autem*], o sea, B, suple, cuando se da,

<sup>18</sup> *Anal. Post.*, I, 3; 72 b 27-28.

<sup>19</sup> *Anal. Post.*, I, 3; 72 b 38 ss.

necesariamente es C. Pues este suplemento de la cláusula próxima debe asumirse y añadirse en medio de lo que dice: “pero este C” [*hoc autem C*]. Luego de estas dos condiciones, por el argumento del primero al último, se sigue que cuando A es necesariamente por B, el medio sería C. Supuesta esta condicional, indica el modo por el cual se produce el círculo diciendo<sup>20</sup>: “Si cuando es A, necesariamente es B, pero esto” [*Si cum sit A, necesse est B esse, hoc autem,*] es decir B, “como es” [*cum sit*], suple: es necesario que sea A; porque ésta es la circularidad: de A se sigue B y a la inversa de B se sigue A, “y se pone A” [*et ponatur A*] en cuanto él mismo es consiguiente a B, igual con C cuando C, en la anterior condicional, se puso como siguiendo a B. “Luego siendo B, A debe decirse que es C mismo”, [*B igitur cum sit, A esse dicere est ipsum C dicere*], esto es, decir que de B se sigue A circularmente -o sea, que de B se sigue C- y esto, por la primera condicional, es decir “porque como es A, es C” [*quoniam cum sit A, est C,*] esto es, en cuanto de A -puesto como antecedente a B- se sigue C. Pero C y A son lo mismo, luego al decir si A es, es C, no se dice otra cosa que si A es, A es.

**16.** El tercer absurdo por el cual Aristóteles niega la circularidad es que por el modo de circularidad no habría demostración sino en los términos similares, como se ha mostrado en los *Primeros Analíticos*<sup>21</sup>; y así no habría demostración de todo lo conocible; aunque se dice que hay demostración circular de todo, sin embargo se demuestra poco en círculo, sólo los similares. Lo que afirma<sup>22</sup>, que pocos son los similares en las demostraciones, se evidencia analizando los casos singulares demostrados. Pues en la primera proposición de la geometría el predicado es mayor que el sujeto y no revierte con igualdad sobre el sujeto, porque “sobre toda línea dada hay un triángulo equilátero” no se convierte con “todo triángulo equilátero está sobre una línea dada”; pues el triángulo equilátero dado en especie y no en magnitud, no se constituye sobre la línea dada. Lo mismo se ve tanto en los casos matemáticos como en los naturales. Pues en los [libros] naturales muestra que los cuerpos celestes son incorruptibles, pero esto no se convierte en que todo lo incorruptible sea cuerpo celeste; pues la inteligencia no es un cuerpo celeste.

<sup>20</sup> *Anal. Post.*, I, 3; 72 b 39.

<sup>21</sup> *Anal. Pr.*, II, 5-7.

<sup>22</sup> Cf. Euclides, *Elementa*, I, Prop. 1.

**Traducción**  
**Alberto Magno**  
**Comentario al Prólogo del Evangelio de Juan**

**Introducción**

El prolífico autor medieval que fue Alberto Magno también escribió un comentario sobre el Evangelio de Juan, del que hemos traducido el Prólogo. La edición Brognet al presentar el comentario este Evangelio expresa que es una “*luculenta expositio, ad instantiam Alexandri IV extirpandis haeresibus tunc vigentibus Romae lecta*”.

El Prólogo ha atraído a muchísimos teólogos a ocuparse de él. Constituye una pieza teológica que, considerando que Juan escribió el Evangelio a finales del siglo I, ya anciano, solo pudo surgir de un espíritu eminentemente inspirado por Dios, y de un corazón que siguió enamorado de su Maestro de la misma manera que, en la última cena, se recostó sobre el pecho del Señor.

Alberto encontró en el texto de Ezequiel -17,3- tanta inspiración que le dedicó un comentario casi palabra por palabra. Una exposición de estas características sobre la figura de Juan, basada en ese texto, no se halla de esta manera en otros teólogos aun cuando todos mencionan a Juan en la figura del águila. El texto de Ezequiel sobre el águila, considerada tradicionalmente figura de Juan, es glosado por Alberto paso por paso. De allí el elogio tan pormenorizado que le dedica y que forma una unidad con valor propio, que por eso presentamos en separata ahora.

Con relación a la edición, recurrimos a la Editio a cura Augusti Borgnet - Opera omnia, Albertus Magnus, Parisiis, Vivès, 1890. *Ennarrationes in Joannem* (vol. 24), 1899.

No hemos podido emplear la Editio Coloniensis que es la edición más nueva, de 1951, programada para integrar las obras completas que, aunque es mejor, no es crítica<sup>1</sup> y aún está incompleta.

<sup>1</sup> Así lo sugiere René-Antoine Gauthier dado que no revisa, ni coteja y agrupa los manuscritos encontrados. Cf el “Préface” de Gauthier en Tomás de Aquino *Sententia libri de anima*, Opera Omnia, vol XLV, 1, edición leonina, Roma-París, 1984, p. 257\*.

La versión bíblica que usó Alberto es la Vulgata; él mismo menciona cuando usa otra traducción para comparar, por ejemplo la Sptuaginta<sup>2</sup>. Ahora bien, ¿podría ser la versión parisina de la Vulgata o Biblia de Paris, la que Alberto consultaba? Se sabe que es la que usaba Tomás de Aquino, su discípulo.

Ana Mallea y Marta Daneri-Rebok

**Traducción  
Alberto Magno**

***Comentario al Prólogo del Evangelio de Juan  
Prólogo en elogio del evangelista***

*El águila grande de enormes alas, extendiendo sus alas, plena de variadas plumas, vino al Líbano y tomó la cima del cedro<sup>3</sup>.*

En estas palabras de la Escritura se elogia a Juan el Evangelista como escritor del Evangelio, según seis puntos que sobresalen al escribir.

El primer punto destaca la figura que Juan tiene entre los evangelistas al llamarlo *águila grande*.

El segundo, lo alto de su mirada, expresado al decir *de enormes alas*.

El tercer punto, destaca el orden de la disposición de las partes del texto escrito, según se dice *extendiendo sus alas*.

El cuarto, los varios misterios y sacramentos, al decir *plena de variadas plumas*.

El quinto, el logro de su intención al escribir el Evangelio, por lo cual se dice de manera metafórica *vino al Líbano*.

<sup>2</sup> Vide el *Prólogo al Evangelio de Juan*, pp. 71 y 82 de la edición que estamos usando.

<sup>3</sup> Ezequiel 17, 3.

El último y sexto punto es la consumación de la integridad, que busca al describir los misterios, que se destaca en la alegoría usada *tomó la cima del cedro*.

La figura que señala a Juan como escritor se indica al llamarlo *águila grande*. En esta figura se marcan dos puntos: la característica propia de la figura y su grado de perfección.

Lo propio de la figura se atribuye a Juan por las seis características del águila.

1. El águila ve agudamente, de manera que se dice que puede mirar al sol en el disco reflejado en el brillo de su ojo. Y se llama águila por lo agudo de su vista, pues su nombre se toma de agudeza, y se dice que por eso prueba que sus pichones sean los propios de ella. En efecto una vez salidos del huevo ya tienen ojos provistos por la naturaleza, pues cualquiera de las crías está dispuesta para ver el disco del sol. Empero el águila rechaza la cría a la que vea lagrimear, y reconocerá a la que experimenta la luz del sol reflejada en su pupila. A ésta, el águila abriga y alimenta como suya.

De esta manera Juan por el reflejo de su estilo atrae sobre sí la luz del Verbo, que según la Sabiduría es *reflejo de la luz eterna* (7, 26). Y rechaza del nido de la Iglesia a los herejes que no pueden ver esta luz; empero a los católicos que ven esta luz con sincera fe, su enseñanza los abriga y alimenta en el nido de la Iglesia. De allí que *los cuatro desde lo alto tenían cara de águila*, (Ez 1, 10).

Los otros evangelistas describen la humanidad del hombre Jesucristo, elevándose poco hacia su divinidad. Pero Juan se eleva hacia la divinidad eterna, e introduce poco de su nacimiento humano, y Ezequiel añade que *su cara y sus alas estaban desplegadas hacia lo alto* (1, 11). De allí que tan extendidas hacia lo alto estaban, como dice Agustín, que si resonaran a más altura, nadie se daría cuenta. Por eso en la prosa se dice de él:

El hombre puro más puro  
Nunca vio tantos misterios  
Plenos y acabados

Se dice que esta águila es *grande* por su alto grado de perfección. La visión intelectual posee tres dimensiones: ver las cosas intelectuales divinas

en una visión corporal o sensible, ver las cosas intelectuales divinas en una visión imaginada y ver las cosas intelectuales divinas en una visión intelectual simple. Por estas visiones, al ver lo divino, Pablo se gloría de haber sido arrebatado hasta el tercer cielo (2 Co 12, 2).

Juan alcanzó todas estas visiones. De la visión corporal dice que *lo que oímos, lo que vimos con nuestros ojos, lo que contemplamos y lo que nuestras manos tocaron del Verbo de Vida... esto os anunciamos* (1 Jn 1, 1 y 5). De la visión imaginada dice el Apocalipsis: *escribe en el libro lo que ves y envíalo a las siete iglesias de Asia* (1, 11). De la visión intelectual dice Juan *El que lo vio dio testimonio... y sabe que dice la verdad* (19, 35). Por eso en la visión intelectual contempló lo eterno del Verbo. En la visión imaginada, la administración y el gobierno de la Iglesia hasta el final. Y en la visión corporal vio lo humano del Verbo. Por estas tres en las epístolas instruyó a la Iglesia en la fe, y extendió su comprensión por tres iluminaciones. En primer lugar, por inspiración del Espíritu Santo, en segundo lugar, por iluminación angélica y en tercer lugar, por la enseñanza corporal de Jesucristo.

Sobre el primer punto dice Job: *Para que vea que el Espíritu está en los hombres y la inspiración del Omnipotente es la que otorga la inteligencia* (32, 8), y: *Nosotros no recibimos el espíritu de este mundo sino el Espíritu que viene de Dios para que conozcamos las gracias que Dios nos ha otorgado* (1 Co 2, 12). Sobre el segundo punto se lee en Daniel, *Gabriel, explícale a éste esta visión* (8, 16). Sobre el tercero dice Juan: *Vosotros me llamasteis Maestro y Señor y decís bien porque lo soy* (13, 13), e Isaías: *El Señor Dios me abrió los oídos para que lo escuche*, y añade, *como Maestro* (50, 4 y 5).

Por lo primero que se dijo Juan es el evangelista más *eminente*, por lo segundo, el profeta más *eximio* y por lo tercero el maestro, más *egregio*, Isaías: *He aquí que prosperará mi siervo, será enaltecido, será levantado y ensalzado sobremanera* (52, 13). Sin duda será *enaltecido* en la visión corporal, *levantado* en la imaginada y *ensalzado sobremanera* en la visión intelectual pura y simple. De esta manera es un *águila grande* según los tres grados de la aguda visión divina, grande, más grande, la más grande.

2. La segunda propiedad es volar tan alto que, como dice Dionisio en *La jerarquía celeste*, significa el alto vuelo de la contemplación divina. Juan no describe lo divino por medio de lo visible creado, en lo cual se encuentra un

vestigio de Dios, ni tampoco lo hace por medio de lo invisible creado, en lo que lo divino se opone a la manera de un espejo, ni describe lo divino por medio de enigmas ocultos en los que lo divino está velado por un misterio alegórico, sino que lo describe por la luz divina misma y por eso su vuelo es elevadísimo. *Como el águila atrae a sus pichones a volar sobrevolando alrededor de ellos* (Dt 32, 11), así nos enseñó a elevarnos partiendo del vestigio, a trascender el espejo y los enigmas y a volar a través de la contemplación en la luz inabarcable misma. *Oí la voz de un águila que volaba en lo alto del cielo* (Ap 8, 13). Pues se oye volar a esta única águila en lo alto del cielo, no tocando el vestigio en lo ínfimo y trascendiendo el espejo y los enigmas en medio de las creaturas espirituales, elevándose hasta el cielo de la Trinidad cuando describe la propiedad y la divinidad de la persona intermedia en la Trinidad, es decir, del Verbo. *¿Por orden tuya se remonta el águila y coloca su nido en las alturas?* (Jb 39, 27). El intelecto no pudo llegar a tal elevación sino solo Dios, el intelecto que pusiera su nido en lo más alto. Por eso en la prosa se dice de él

Sin límites vuela el ave  
Por eso ni el vate ni el profeta  
Voló tan alto

3. La tercera propiedad es que el águila, aunque es un ave rapaz, no obstante comparte su presa como hace el león. Y Juan es elogiado porque aunque solo él viera lo divino, no lo retuvo sólo para sí sino que lo comunicó para beneficio de la Iglesia, de los obispos y doctores, escribiendo de tal modo y con tales palabras que pudiera ser entendido. *Toma el libro grande y escribe en él con el buril del hombre* (Is 8, 1), vale decir para que el intelecto humano pueda aprehender las grandezas que contemplaste en el libro de la eternidad. *Escribe lo que has visto y ponlo claro en tablillas para que se pueda leer de corrido* (Ha 2, 2). *Pues yo cuando fui a vosotros no fui con el prestigio de la palabra o de la sabiduría a anunciaros el testimonio de Cristo* (1 Co 2, 1). *En la Iglesia quiero hablar cinco palabras con sentido para instruir a otros, más que hablar en lenguas diez mil palabras* (1 Co 14, 19). *En tu garganta hay una trompeta como el águila sobre la casa del Señor* (Os. 8, 1). Dice *en la garganta* hay una trompeta cuando la palabra se refiere a la comprensión del corazón. Y que está *sobre la casa del Señor* cuando se pronuncia para la comprensión de toda la familia de la casa, así como el águila vuela abiertamente no ocultándose ante ninguno de los suyos.



Tres son los modos de escribir: el demostrativo, que es el modo de enseñar, el persuasivo, por el que se vuelca lo razonable y lo probable, y el narrativo por el cual se escriben las historias que no pueden demostrarse y no pueden persuadir. Juan eligió el modo más simple de la narración detallada, como dice Crisóstomo “Para que muchos se beneficien de modo que sepan que estas cosas no pueden ser objeto de persuasión ni pueden probarse por el ingenio humano, sino que son enseñadas por revelación divina”<sup>4</sup>. Como dice Agustín “Mayor es la autoridad de esta Escritura que la perspicacia de todo el ingenio humano”<sup>5</sup>. Y en otro lugar “Lo que creemos lo debemos a la Escritura, lo que entendemos lo debemos a la verdad, lo que opinamos lo debemos al error”<sup>6</sup>.

La cuarta propiedad del águila es que es un ave que vuela y reposa solitaria, no con otras como es costumbre en muchas aves. Y en esto se observa el misterio de la contemplación, en el hecho que aun quiere estar separada de los muy cercanos. *Reposará solitario y callará porque se elevó sobre sí* (Lm 3, 28). Porque quien quiere elevarse sobre sí mismo reposará solo, separado del mundo y silenciará el fragor de las concupiscencias y de las tentaciones. *La conducirá en soledad y le hablará a su corazón* (Os 2, 14). *Menosprecia la multitud de las ciudades, no escucha el clamor de los arrieros* (Jb 39, 7).

La quinta propiedad es que nidifica en lugares escarpados e inaccesibles. Esto compete solo a Juan. Lo escarpado señala la altura de la divinidad y de la propiedad personal, porque no es escarpada en sí misma sino que escarpado es el acceso a ella por el camino de la razón. Como la razón no puede llegar a ella por eso se dice *inaccesible*. *Admirable fue hecha tu ciencia para mí, tan grande que no podré llegar a ella* (Sal 138, 6). *Mora en escarpados peñascos e inaccesibles rocas. Desde allí acecha a su presa, desde lejos la divisan sus ojos* (Jb 39, 28-29). El intelecto ve en altísimas teorías a las que la razón no puede llegar, y mira la solidez de la divinidad que es como una refección deleitable y desde lejos los ojos de su espíritu divisan la eternidad más allá del tiempo. Figura de lo dicho se lee en Juan, quien en la cena se recostó sobre el pecho de la sólida verdad del Señor sobre el cual fue fundada la Iglesia (21, 20). En efecto la piedra y la roca son sólidas, de las que se dice en los Números: *Lo veré desde las altas rocas*

<sup>4</sup> Homilía sobre el Evangelio de Juan.

<sup>5</sup> Interpretación literal del Génesis, II, c. 5

<sup>6</sup> De utilitate credendi, c. 11.

y lo consideraré desde los collados (23, 9). Se compara la verdad primera con la roca por su solidez, y el collado por su elevación. Y al escribir estas cosas el bienaventurado Juan descendió a la planicie. Se lee en el Éxodo: *Hay un lugar junto a mí, tú te colocarás sobre la piedra* (33, 21), y allí puso Juan su nido, porque en la solidez de la verdad eterna descansó su espíritu. Y así descendió a la planicie de la humanidad cambiando la dirección de su vuelo y por la gloria de la resurrección de nuevo volvió a volar a las alturas y recondujo su vuelo hacia el cielo.

La sexta propiedad es, según dicen, que frecuentemente el águila pone entre los huevos una amatista, con la piedra en el nido obliga a la serpiente a mantenerse fuera del nido, para impedir que pueda destruir o envenenar los huevos. Así Juan, el último entre los evangelistas al escribir, puso este Evangelio en el nido de la Iglesia para que la vieja serpiente no arroje el virus de la perversidad de la herejía, que destruyó lo escrito por otros evangelistas. Y esto es lo que dice Crisóstomo<sup>7</sup> y está significado en el Apocalipsis, donde la amatista es el último fundamento de la ciudad celestial (21, 20). En esta figura de la amatista Juan escribió su Evangelio en último lugar para escapar del virus de la herejía, como dijimos. Esta es la piedra cortada de la montaña de la eminencia divina sin las manos de la obra humana. Y demolió la estatua ficticia de la vanidad del mundo y de la perversidad de la herejía (Dn 2, 34). Por eso Juan es llamado *águila grande*.

*De enormes alas*. Se destaca aquí lo alto de la contemplación. Ésta usa dos alas, la pureza de corazón es una de ellas, la revelación de la verdad, la otra. De la primera dice Mateo *Bienaventurados los de corazón limpio porque verán a Dios* (5, 8). En la Sabiduría se dice *A través de las naciones se transmite a las almas santas, constituye a los amigos de Dios y a los profetas* (7, 27). El alma santa es sede de la sabiduría, como allí mismo se dice, y ésta está en el alma de corazón puro y limpio, porque la santidad, según dice Dionisio, es lo mismo que la pureza limpia y libre de toda mancha<sup>8</sup>. Pues ¿quién más pura y limpia que una virgen que menosprecia lo lícito de las nupcias? *La mujer virgen medita las cosas del Señor para ser santa de cuerpo y espíritu* (1 Co 7, 34).

De la segunda ala se dice: *Nosotros que con el rostro descubierto reflejamos como en un espejo la gloria del Señor, y somos transformados a*

<sup>7</sup> Crisóstomo, ibídem.

<sup>8</sup> *De divinis nominibus*, c. 12

*su propia imagen como un esplendor cada vez más glorioso por el Espíritu del Señor* (2 Co 3, 18). De estas dos alas dice el Apocalipsis: *Se le dieron dos alas a la mujer del águila grande para que volara al desierto a su lugar* (12, 14). Esta mujer es la Iglesia, las alas son la pureza de corazón y la revelación de la verdad descrita en el Evangelio de Juan, con las cuales la Iglesia vuela con un vuelo de contemplación al desierto de la morada celestial, separada del mundo, al lugar de la beatitud de la deidad eterna en el que Dios *mora en la luz inaccesible* de la iluminación espiritual (1 Tim 6, 16). Por eso Juan es *el águila grande de enormes alas*, con las cuales en la cena se recostó sobre el pecho del Señor *en el que están todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia*, es decir, del Dios *escondido*, como se dice en Colosenses 2, 3.

*Extendiendo sus alas*. Este es el tercer rasgo que presenta el orden de la disposición de las partes que describe. En efecto describe, en orden, la propiedad tanto esencial como personal del Verbo, su virtud operativa, la manifestación del Verbo tanto en sí mismo cuanto en la carne asumida, la potestad del Verbo, la sabiduría del Verbo, la santificación del Verbo y finalmente la gloriosa consumación de la inmortalidad hecha por el Verbo. Esta división se verá claramente más adelante. El Verbo tiene alas extendidas porque primero las acogió en sí, luego descendió a la creatura en la operación esencial, y tanto en espíritu como en gracia se manifiesta *lleno de gracia y de verdad* (v. 14), es conocido como poderoso y sabio en la enseñanza y los milagros, se muestra santificante en la verdad de la Pasión y por la gloria de la Resurrección prueba haberlo consumado todo. Como dice Jerónimo<sup>9</sup>, el Verbo significa muchas cosas. Es razón, es también suputación y causa de cada una de las cosas, por la que son singulares y subsisten. Y las alas extendidas señalan la eternidad del Verbo (que era antes que el mundo comenzara), que fue mostrada por la creación del mundo (que fue hecha por el Verbo), que fue hecha por Jesucristo con todas las clases de gracia y de verdad, hasta la gloria de la Resurrección que después, a través de la revivificación del Verbo, habrá de ser en el futuro. Por eso se ajusta a esta águila lo que dice el Eclesiástico *Haré brillar como la aurora la enseñanza, llevaré su luz lo más lejos que pueda* (24, 44). La aurora mezcla de tinieblas es la enseñanza de la generación eterna que no puede conocerse plenamente, en cambio la narración detallada hacia lo más lejos posible es el orden de la enseñanza a través del ser de la naturaleza y de la gracia, y de la gloria hecha por el Verbo. Juan, al escribir, completa

<sup>9</sup> *Ep. ad Paulinum*

este orden: *El primero no ha acabado de descubrir la sabiduría cuando todavía no la ha hallado el último* (Sir 24, 38). Juan fue el primero y el único en hacerlo, comenzando desde la eternidad. Su estilo al escribir condujo de nuevo la sabiduría de Dios a través de todo efecto de la sabiduría en el ser de la naturaleza, de la gracia y de la gloria.

*Plena de variadas plumas.* En este cuarto punto se elogia la plenitud de los muchos misterios y la variedad de los sacramentos que describe. En las virtudes místicas del Verbo muestra en general y en especial al Verbo *lleno de gracia y de verdad* (v. 14), porque *la gracia y la verdad fueron hechas por Jesucristo* (v. 17). La gracia, en el dar forma al amor, la verdad, en la iluminación del intelecto, que después muestra particularmente en cada virtud y enseñanza. La variedad de los sacramentos, el Bautismo, la Penitencia se describen en la absolución de los pecados y en la vivificación de Lázaro; la Eucaristía y el Orden en la dación de la potestad para consagrar el cuerpo del Señor; la Confirmación se describe en el soplo del Espíritu Santo; la Extrema Unción en el valor que tuvo la unción de María que vino a unirlo en el sepulcro y la santificación del Matrimonio en cuanto asistió a las nupcias. Por eso en lo escrito por Juan la Iglesia es presentada cual reina revestida de variedad. *Hijas de reyes hay entre tus preferidas, a tu diestra una reina, con el oro de Ofir* (Sal 44, 10). Esta variedad irradia en todas partes el oro de la operación divina. *Te puse vestidos recamados* (Ez 16, 10). Ésta es la túnica damascada que el gran patriarca hizo para su hijo muy amado (Gn 37, 3). Estas plumas las deseó quien dijo: *Se renovará tu juventud como el águila* (Sal 102, 5). Y en Isaías: *Tomarán las plumas como el águila, correrán y no trabajarán, caminarán y no se cansarán* (40, 31).

*Vino al Líbano.* En este quinto punto se señala el logro de su intención al escribir el Evangelio. Líbano se interpreta como *vestido de blanco*, y los misterios evangélicos son conducidos en el Evangelio de Juan hasta el brillo de la gracia, gracia que fue consumada por la sangre de Cristo, y hasta el candor de la gloria, que se manifestó en la Resurrección. En esto el Evangelio tiene puesta toda su intención. Sobre la sangre que blanquea se dice en el Apocalipsis: *Lavaron sus estolas y las blanquearon en la sangre del Cordero* (7, 14). Del candor de la gloria dice la Sabiduría *El reflejo es propio de la luz eterna, y el espejo sin mancha, de la majestad de Dios* (7, 26). De esta manera, en el Evangelio de Juan es producido el Verbo desde el útero del Padre, engendrado en todo el brillo de los Santos. *Te engendré desde el útero antes de la estrella de la mañana* (Sal 109, 3). Así por la

reunión de la palabra del Señor resplandeció todo el rostro de Moisés<sup>10</sup>. Porque por la enseñanza de Juan el varón de Iglesia participará eficazmente del esplendor del Verbo en la consumación de la gracia por la ablución de la sangre y por la gloria de la Resurrección. De este modo el Evangelio alcanza su intención y su finalidad. Cristo expone a su esposa el misterio de su Pasión y la oblación de su amor y fragancia diciendo: *Me iré al monte de la mirra, a la colina del incienso* (Ct 4, 6 y ss.). Enseguida llama a la esposa a la pureza, diciendo *Toda bella eres, amiga mía, no hay mancha en ti. Ven del Líbano* (ib.).

*Tomó la cima del cedro.* Es el sexto y último punto en el cual es elogiado por la consumación de la incorrupción a la que tiende por los misterios descriptos. Sin duda se dice que el cedro no se pudre. La primera incorrupción se da en la divinidad misma del Verbo, como dice Agustín,<sup>11</sup> porque la verdadera incorrupción e inmortalidad es la verdadera inmutabilidad, porque en aquello que se muda la mudanza misma es alguna muerte. *Quien solo tiene inmortalidad e inhabita en la luz inaccesible* (1 Tim 6, 16). Y por esta incorrupción empieza Juan y la pone como raíz de toda incorrupción, por la que las demás participaciones de la incorrupción se producen por la gracia y la gloria, tanto en el espíritu como en el cuerpo, y la extiende a la incorrupción de la gloria por la Resurrección, en la que Dios incorruptible las realiza todas en todos. *La incorrupción hace estar cerca a Dios* (Sab 6, 20), y hace que la esposa se gloríe en el Cántico: *Puro verdor es nuestro lecho* (1, 16). Porque toda la morada de la Iglesia brilla en estas incorrupciones, de las que participan los fieles, y en éstas está toda la consumación de la naturaleza racional, de la Escritura y de la perfección de los sacramentos de Cristo. Y esto es lo que dice Ezequiel *Así dice el Señor Dios. También yo tomaré de la copa del alto cedro ... y lo plantaré yo mismo en una montaña elevada y excelsa, en la alta montaña de Israel lo plantaré* (17, 22 y 23). La cima de la incorrupción es una fuerza propia de la deidad por cuyo poder oculto en sí Cristo también resucitó a la incorrupción. *Tengo potestad de dar mi alma y tengo potestad de tomarla de nuevo* (Jn 10, 18). Ésta está plantada *sobre el monte*, sc. Cristo, *elevado* en los más altos beneficios de la gracia, y *excelso* en la altura de la majestad divina, *en el alto monte* de la dignidad de la naturaleza humana, que asumió inmune de pecado, porque el monte es la casa o la familia de *Israel*, o por participación de todos los fieles, para que todos devengan partícipes de la

<sup>10</sup> Ex 34, 29.

<sup>11</sup> No se encontró la cita.

incorrupción, como se dice en Efesios *...hasta que todos lleguemos... al estado de hombre perfecto, a la madurez de la plenitud de Cristo* (4, 13).

De lo dicho es claro lo que en los principios de los libros suele buscarse: cuál es la causa eficiente de este libro, cuál es su materia o sujeto, cuál es la forma, cuál el orden, cuál el fin o utilidad, qué títulos tiene, qué parte de la sabiduría está supuesta.

Pues la causa eficiente primera es la sabiduría divina, que se manifiesta a Juan en el Verbo increado y que en el Verbo encarnado instruye y mueve a Juan a escribir. *Vosotros no sois los que habláis sino el espíritu de vuestro Padre es quien habla en vosotros* (Mt 10, 20). El *Espíritu del Padre*, el Espíritu es propio de la sabiduría que habla, porque lo indudable de su escritura es la autoridad. Y como toda ciencia brilla en los principios conocidos por sí, por los que el que aprende la ciencia es dirigido, a fin de devenir a lo propuesto en su intención, es claro que todos los principios de esta ciencia son verdades de la sabiduría divina reveladas por el Espíritu y por eso son certísimos. *Para llevar al pleno conocimiento de la verdad, que es conforme a la piedad... prometida desde toda la eternidad por Dios que no miente* (Tt 1, 1, 2). La causa eficiente próxima exterior es Juan quien bebió de la fuente sagrada misma del pecho del Señor lo arcano del Verbo. *Quien se recostó en la cena sobre el pecho del Señor* (Jn 21, 20). *Es mi lengua la pluma de un escriba veloz* (Sal 44, 2). Y en el Salmo 84 dice: *voy a escuchar de qué me habla Dios* (9). Y por eso el testimonio de Juan es fiel. *Quien vio dio testimonio y su testimonio es verdadero y sabe que dice la verdad* (Jn 19, 35). Entonces esta escritura es auténtica desde lo interior por su Autor, y desde lo exterior por el testimonio fiel.

La materia o sujeto es el Verbo considerado en sí mismo tanto en sus propiedades personales como en las esenciales, como también en aquello que acaba en la carne asumida en el ser de la gracia y de la gloria. Por eso es perfecta esta enseñanza que no omite nada de las propiedades y efectos del Verbo. *La fuente de la sabiduría es el Verbo de Dios en lo alto, y sus caminos son mandamientos eternos* (Sir 1, 5). Así la entrada del Verbo es el cumplimiento de los mandatos eternos del Padre que predestina al hombre, por los misterios del Verbo, a ser conducido nuevamente a la luz y a la vida del Verbo.

Y debido a esta unidad del Verbo esta ciencia es una, y única, no discursiva o desglosada, como las ciencias seculares que piden otras ayudas para expresar su propuesta.

Por la libertad de su sujeto es también libre. Cualquier otra ciencia que se refiere al ente creado, esclaviza y es esclava, en cambio ésta, a la cual todas las otras se refieren, es libre o es única, o la mejor, por eso esta ciencia libera. *Si vosotros permanecéis en mi palabra, en verdad seréis mis discípulos, y conoceréis la verdad, y la verdad os hará libres* (Jn 8, 31 y 32).

También por el sujeto es la más excelente, porque es el Verbo encarnado que es el sujeto más excelente. *Su esposo es estimado en toda la ciudad* (Pr 31, 23). En efecto, aunque los otros evangelistas escriben sobre lo divino, sin embargo no escriben sobre lo divino del Verbo encarnado, por eso Juan es más insigne que los otros evangelistas, como su Evangelio es más excelente que las otras Escrituras divinas.

De lo dicho también se desprende que, como una ciencia es más excelente que otra, según dice Aristóteles en el comienzo del libro *Del Alma*<sup>12</sup>, porque es más cierta demostrando, o debido a las admirables y más eminentes partes y propiedades en el sujeto, esta ciencia es la mejor entre todas, debido a la causa necesaria de su excelencia.

El Verbo de Dios es la luz primera, y razón de la manifestación, y de entender todas las cosas que se manifiestan y son entendidas. Y de esta manera es el principio certísimo del probar y del demostrar, por el cual todas las otras tienen lo que son, y son principios. También el Verbo de Dios es el más eminente y admirable entre todas las cosas que pueden ser consideradas como sujetos. *Admirable fue hecha tu ciencia para mí*, etc. (Sal 138, 6).

Empero, la forma a la que se reduce el modo de obrar y su orden es digno de toda aceptación, según se dijo, dado que el modo de obrar enunciativo es propio de aquellas cosas que revela lo íntimo del Espíritu de sabiduría a través del Verbo. *Esta afirmación es cierta y digna de ser aceptada por todos* (1 Tim 1, 15) Y en Corintios *¿Buscas una prueba de que en mí habla Cristo?* (2, 13, 3). Y en Pedro se lee *Inspirados por el*

<sup>12</sup> *Del Alma* 402 a.

*Espíritu Santo han hablado los hombres de Dios* (2, 1, 21). Por eso, como dice Crisóstomo “No requiere los pensamientos y argucias humanas”<sup>13</sup>. *El Señor sabe que los pensamientos de los hombres son vanos* (Sal 93, 11). Y en Romanos: *Jactándose de sabios se volvieron estúpidos* (1, 22), *porque habiendo conocido a Dios no lo glorificaron como a Dios ni le dieron gracias, antes bien se ofuscaron en sus razonamientos* (21). Y en Isaías leemos: *Estarán confusos los que trabajan el lino, cardadores y tejedores palidecerán* (19, 9). Pues el lino (que está en la tierra en delgados hilos) alude a la delgada reflexión compleja del ingenio humano en el orden silogístico, que es confusa e incierta con respecto a la revelación divina.

Por lo dicho es evidente cómo procede el orden acerca de las propiedades del Verbo increado para la manifestación del Verbo, que no se muestra sino en sus propiedades. Y del Verbo que se ha manifestado en los milagros se muestra su poder y su enseñanza, y de esta manera muestra la santificación y la consumación del poder y la sabiduría del Verbo en la gloria. Que el orden es de por sí muy apropiado puede ser demostrado por cualquiera. *Después de hablar ya no replicaban y sobre ellos mi palabra caía gota a gota* (Jb 29, 22), en efecto, así como ordenadamente las gotas caen una a una, así Juan considera a fondo y ordenadamente hasta el fin los misterios del Verbo de Dios.

Ahora bien, el fin y la utilidad se dan de dos maneras. El fin en sí, que siempre se alcanza es la declaración suficiente de los misterios del Verbo. *Estoy limpio de la sangre de todos* (Hch 20, 26 y 27), es decir, de la vuestra, *pues no me acobardé de anunciaros todo el designio de Dios*. El fin en otro, que a veces se alcanza en el que escucha y a veces no, es la edificación de la fe. *Esto ha sido escrito para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre* (Jn 20, 31). Y en el Eclesiastés: *Basta de palabras, todo está dicho. Teme a Dios, guarda sus mandamientos que eso es ser hombre cabal* (12, 13). *El fin de la ley es Cristo para justificación de todo creyente* (Rom 10, 4). También es fin la refutación de las perversas afirmaciones de los herejes sobre la deidad de Cristo, el Verbo de Dios, según dice Jerónimo. Nada impide, como dice Aristóteles en los *Tópicos*<sup>14</sup>, que en una ciencia estén los dos fines, uno como fin, el otro como aquello que es para el fin. Y así es aquí, porque la refutación del error se produce al declarar la verdad.

<sup>13</sup> Crisóstomo, ibídem.

<sup>14</sup> Libro 2.



El título, (en griego *titan*<sup>15</sup>), en alusión al sol o al rayo de luz porque ilumina todo el contenido de este libro), se refiere al *inicio del Evangelio de Juan*. No se dice *inicio* tanto por la primera parte de este libro cuanto porque al empezar por el Verbo da *inicio* a todo ser y enseñanza, así como Moisés al comenzar sus palabras dijo desde el principio que el Verbo es el inicio de la enseñanza (Gn 1, 1). Y en esto el fin de lo escrito vuelve al principio, porque Juan, ya anciano, fue el último en escribir este Evangelio, como será evidente en lo que sigue, y así se verifica aquello del Apocalipsis: *Yo soy el alfa y la omega, el primero y el último, el principio y el fin* (22, 13). Imperfecta sería la palabra sagrada si no comenzara en Dios Verbo y no terminara en Dios Verbo.

Ahora bien, lo que se busca, qué parte de la filosofía está supuesta, ha de responderse que si se atiende a la filosofía humana, no se supone la sabiduría de nadie. *Ningún príncipe de este mundo la conoció* (1 Co 2, 8), es decir, ninguno de los filósofos, como al respecto dice Agustín<sup>16</sup>. En cambio si la filosofía es la sabiduría divina, entonces la Teología está supuesta en cuanto a aquella parte que trata del Verbo de Dios junto a sus misterios. De lo dicho antes se dice más propiamente superponerse que suponerse, por la eminencia de su dignidad.

De esta manera es evidente todo aquello que en el comienzo del libro debe ser buscado.

<sup>15</sup> Desconocemos si la derivación del término *titulus* del griego *titan* es un error del autor o de esta edición. Τίτων, ἄνοσ, mostly in pl. Τίτανες, titanes. En segunda acepción, cometa. Fuente: Liddle Scott, *A greek-english lexicon*, Oxford at the Clarendon Press, New edition 1946, reprinted 1961; Bailly, A., *Dictionnaire grec-français*, Hachette, París, 1960.

<sup>16</sup> *De Trinitate*, L XV.

## RESEÑAS

JENS HOYRUP, *Jacopo da Firenze's Tractatus Algorithmi and Early Italian Abacus Culture*, Basel – Boston – Berlin, Birkhäuser, 2007 – Science Networks. Historical Studies, Volume 34, 482 pp.

La matemática tardomedieval y renacentista es un campo notablemente fértil en hallazgos documentales, que permiten nuevas lecturas de la historia de la disciplina. En los últimos treinta años se percibe un particular interés por las relaciones entre la revolución comercial y el desarrollo de las matemáticas prácticas en Occidente. Hay interés tanto en los escritos matemáticos prácticos, como teóricos. Entre estos últimos sobresale Jordano Nemorino, cuyo *De numeris datis*, editado por Barnabas Hughes, en 1981, constituye un referente decisivo para trabajos posteriores, incluyendo los de Hoyrup, quien dedicó a Jordano y a la matemática del siglo XIII, un importante trabajo en 1988.

Jens Hoyrup es un investigador de reconocida trayectoria como historiador de la matemática, cuyo campo de trabajo se extiende desde la matemática tardoantigua a la moderna. Su interés se centra en el análisis de los procesos de transmisión del conocimiento matemático desde el antiguo Oriente hasta la configuración de la matemática moderna en el siglo XVII. La lectura de un artículo de Karpinski, de 1929, sobre el tratado de Jacobo de Florencia, lo motivó a examinar más profundamente el tratado de Jacobo, dando por resultado este libro. Hoyrup ha tenido en cuenta los tres manuscritos conservados (vaticano, florentino y milanés), editando el primero con traducción inglesa en paralelo.

La amplia introducción ubica el tratado de Jacobo en la tradición calculista. Hoyrup presenta y analiza detalladamente el contenido del tratado de Jacobo (pp. 45-186) capítulo por capítulo, 22 en total, que contiene los siguientes temas principales: introducción a los números y lugar del cero, escritura arábiga y romana, valor posicional y tablas ejemplificativas, tablas de multiplicación, división, fracciones y sus respectivos gráficos, regla de tres, diversos tipos de cálculos, problemas, geometría práctica, álgebra, reglas para los cuatro grados, progresión geométrica, diversos problemas suplementarios. La edición del manuscrito vaticano, con traducción paralela, ocupa las pp. 193-376. Incluye los simpáticos dibujos con que se ilustran los problemas. El Incipit está en latín,

y el manuscrito en toscano antiguo. En la introducción ya Hoyrup hace mención al uso un poco errático del idioma y las variantes de algunas palabras, tanto dentro del manuscrito como en relación a las otras dos copias. El Incipit completo es el siguiente: “Incipit tractatus algorismi, huius autem artis novem sunt speties, silicet, numeratio, addictio, substractio, <mediatio,> duplatio, multiplicatio, divixio, progrexio, et radicum extractio. Conpilatus a magistro Jacobo de Florentia apud Montem Phesulanum, anno domini m<sup>o</sup>ccc<sup>o</sup>vij<sup>o</sup> in mense septembris”. Este encabezamiento muestra también un bajo latín, no académico.

El texto de Jacobo es sencillo y directo; la presentación, de tono religioso y exhortativo, dedica la tarea a la mayor honra de Dios; explica brevemente la significación de la palabra “algoritmo” y el orden que propone Boecio para el estudio de la aritmética. El estilo es docente, se dirige a un supuesto alumno tratándolo de “tú”, si bien con reminiscencias del estilo académico: “dovete sapere” reiterado en los primeros capítulos, suprimido en las exposiciones y resoluciones de los problemas, cuya fórmula se reitera: “Dimi quando...”, “Et sappi che...” Algunas expresiones parecen más propias de los tratados árabes que cristianos, los cuales no suelen invocar el nombre de Dios sino al principio y al final. Así, por ejemplo, el primer párrafo del capítulo 10 enuncia lo que ha tratado y tratará. Y el segundo párrafo se inicia: “Primeramente comenzaremo nel nomi di Dio. Et diremo cosi, dimme quando...” (p. 230). Cada una de las variantes que amplían un tema se introduce por “Ancora diremo...” o “Ancora mostraremo”. Los problemas se exponen en forma práctica. El apéndice presenta la versión revisada de los manuscritos de Milán y Florencia. El libro se completa con una bibliografía especializada, los índices de siglas, de fuentes citadas, de nombres personales y geográficos y de temas.

En su conjunto, la obra representa un significativo aporte a la historia de la transmisión de los saberes matemáticos y enriquece nuestro conocimiento del período tardomedieval, especialmente de los grupos que desarrollaron una cultura matemática comercial en Provenza y Cataluña, y que eventualmente pudieron servir de inspiración a los trabajos decisivos de los siglos XVI y XVII.

*Celina A. Lértora Mendoza*

\*

*Maimónides Esencial. Una filosofía para judíos y gentiles*, Introducción y antología por Josep Puig Montada, España, Montesinos / Esencial, 2011, 199 pp.

La Colección Esencial de Montesinos ofrece un nuevo título, añadiendo a Maimónides en una nómina de medievales “esenciales” que incluye a Anselmo de Canterbury, Tomás de Aquino y Avicena. El esquema es similar: en una introducción relativamente breve se presenta al pensador, sus principales ideas y obras, sus ecos en la posteridad. La mayor parte de la edición se dedica a una selección de sus pasajes más importantes, de acuerdo al criterio del introductor. Josep Puig Montada tiene una larga trayectoria como especialista en lengua y cultura árabe y pensamiento islámico y judío. No es, pues, la primera vez que dedica su interés investigativo a la obra del Rambam y a la traducción de sus textos. En este caso, la peculiaridad estriba en que no se reduce a su obra filosófica, sino que concede un lugar muy especial a sus aportes estrictamente judíos. Al exponer su pensamiento global, comienza por los principios e ideas más generales, para pasar luego a aquellas que implican su compromiso religioso.

El orden de la breve presentación es pues, paralelo al de la selección textual y abarca los siguientes temas: Capacidad y límites de la inteligencia humana; La concepción racional de Dios y del universo; La conducta moral racional. Hasta aquí, entonces, los temas generales. A continuación siguen los judaicos: La tradición judía; Naturaleza de la profecía; Un mejor conocimiento del mundo y el hombre por revelación; La filosofía de la mitología; Castigo y arrepentimiento; La teoría naturalista del Mesías; Resurrección de los muertos y mundo venidero.

Los textos correspondientes a estos temas están tomados de la *Guía de los perplejos*; *Mishneh Torá* y el *Gran comentario a la Mishnah*, en este orden que no se identifica con el cronológico de producción, que es exactamente el inverso. Las traducciones de Puig están basadas en las mejores ediciones actuales: de la *Guía* (textos 1 a 10), la edición de S. Munk, revisada por I. Yoel y publicada por I. Yunowitch, Jerusalén, 1930-1931; de la *Mishneh* (textos 11 a 21), la edición bilingüe de Moses Hyamson (Oxford – Jerusalén - New York, 1981) y las ediciones de Shabtai Frankel (New York, 1975-2007, v. 12) y Shemu’el T. Rubisntein (Jerusalén 1962); del *Comentario* (texto 22), la edición parcial de Edgard Pococke

(Oxford, 1641-1700) y la Selección editada por Israel Friedlaender (Leiden – New York, 1909).

Traducir textos tan dispares en su andamiaje terminológico y conceptual no es fácil. Desde luego, la estructura mental de la *Guía* nos es más cercana, al menos en los aspectos estrictamente filosóficos; también el pensamiento latino elaboró largamente algunos de los problemas que se tratan en los pasos seleccionados, como la creación del mundo, su eternidad, el fin del universo y del hombre. Puig Montada presenta una versión clara y comprensible, sin eludir los giros retóricos de tinte religioso que son habituales en el judaísmo y el islamismo.

Otro carácter muestran los restantes textos, dedicados a la presentación y explicación de la Torah. Mientras que los anteriores son principalmente argumentativos, ahora se trata de exposiciones asertivas, históricas o textuales. La versión de Puig se muestra aún más ceñida a un original con significativas particularidades idiomáticas, como son las preguntas y respuestas breves, la sucesión de frases cortas, indicadas con un punto equivalente al *vau*, por ejemplo: “Entre los grandes sabios que estaban en el tribunal de nuestro santo rabino [... continúa con la lista] Rav compuso la *Sifrá* y el *Sifré*, para dar a conocer los fundamentos de la Mishnah. Rabino Hiya compuso la *Toseftat* para explicar los contenidos de la Mishnah. Rabino Hoshaiya y Ben Qappara compusieron *baraitot* para explicar las palabras de la Mishnah. Rabino Yohanan compuso el Talmud jerosolimitano...” (p. 117). Imposible decir más con menos palabras, y la versión castellana da una clara idea del estilo del original. Toda la *Mishneh* es igualmente sintética y a la vez clara, destinada a la instrucción de un buen judío. La misma tesitura empleada en los pasajes históricos se emplea en los normativos, incluso los más complejos, que aúnan la norma principal, su justificación en términos argumentativos y concordancias con otros pasajes bíblicos. Baste un ejemplo: “A este Dios, ensalzado y venerado sea, se nos manda amarlo y temerlo, tal como se dice ‘Y amarás a Iahvé tu Dios’ (Deut. 6.5) [...] ¿Cuál es el camino para amarlo y temerlo? Cuando el hombre contempla sus obras y sus criaturas, admirables y grandes, y en ellas vea su sabiduría, la cual es inestimable e ilimitada, el hombre, enseguida amaré, alabará y glorificará y ansiará enormemente conocer al gran Nombre, como David dijo: ‘Mi alma tiene sed de Dios, del Dios vivo’ (Ps. 42.3)” (p. 126).

El *Gran Comentario*, finalmente, muestra un tercer estilo redaccional, mucho más amplio y explícito, haciéndose cargo a la vez de las disputas hermenéuticas; por ejemplo, acerca de la felicidad, la venida del Mesías, sobre la resurrección de los muertos. Las dificultades de comprensión se deben también, al menos en parte, a los diversos sentidos del texto (literal y metafóricos). Maimónides se muestra duro y la versión de Puig lo destaca, mostrando diferencias con los textos anteriores: “Quienes más daño hacen son los predicadores que explican a la frente algo que ellos mismos no entienden. ‘Ojalá os calláseis del todo porque sería sabiduría para vosotros’ (Job, 13.5). Al menos deberían decir: No sabemos qué es lo que nuestros sabios querían decir con estas palabras, ni cómo explicarlo. Sin embargo pretenden entenderlo y se esfuerzan en enseñar a la gente según ellos lo entienden, y no lo que los sabios realmente dijeron” (pp. 184-185).

Estos breves ejemplos muestran la variedad textual del original y el desafío de su presentación a un lector hodierno. Puig ha cumplido su proyecto: “Mi propósito es que el lector conozca a un hombre empeñado en descubrir los principios y las leyes de la naturaleza y de la sociedad, convencido de que nada de ello iba en contra de la doctrina mosaica. Quería así poner al día la religión en la que creía, pero a la vez nos ha dejado un ejemplo de espíritu racional y crítico válido para todas las circunstancias y momentos” (p. 10).

*Celina A. Lértora Mendoza*

\*

SAN ALBERTO MAGNO, *Sobre el alma*, traducción, introducción y notas de Jörg Alejandro Tellkamp, Pamplona, EUNSA, 2012, 517 pp.

Esta obra es el comentario que hace Alberto Magno del *De anima* de Aristóteles que, en traducción inédita, ha sido vertida al español por el profesor Tellkamp, en un muy buen castellano, sencillo, pulido, ajustado, ahorrando palabras prescindibles. Dado que no se trata de una edición bilingüe, esto es lo que transmite su lectura. En palabras del traductor, Alberto es un autor “notoriamente difícil, incluso confuso”, de espinoso acceso, agregaría.

Como el profesor Tellkamp en el muy buen Prólogo que compuso insinúa, por el importante espacio que le dedica, el tema que suscita mayor interés filosófico es la controversial naturaleza del intelecto. Por eso el libro III del *De anima* fue muy especialmente estudiado entre los escolásticos medievales del siglo XIII. Allí se planteaban cruciales y medulares problemas sobre la naturaleza del intelecto que, exacerbados sobre todo por Averroes y los averroístas latinos, fueron detonantes para originar fuertes debates entre lo filosófico y la Revelación de la Palabra de Dios; incluso planteó serias dificultades al propio Tomás de Aquino hasta que su discorrir dio los frutos esperados y pudo compaginar las verdades de la fe con la libertad y la inmortalidad individual del alma humana.

Para Alberto “el intelecto posible no es una mezcla, es decir no se mezcla con cuerpo alguno, ... es separado, ... es impasible aunque pueda recibir los objetos inteligibles”, p. 383, y “no es un individuo determinado (*hoc aliquid determinatum*)”, p. 412. Lo dicho significa que el intelecto posible no es algo individual. Con relación al intelecto agente dice que “también es separado, sin mezcla, completamente impasible y es sustancia que existe en acto”, p. 433. Alberto comenta acá los pasajes 429 a18-429 b9 y 430 a10-a26 de la obra de Aristóteles, según lo consigna el traductor.

Otro aspecto que suscitó muchas polémicas es el modo y la causa de la unión del intelecto posible y del agente con nosotros y nuestro cuerpo, dado que parte de la concepción de que el alma humana no es forma del cuerpo sino que “es la perfección del cuerpo (así como el capitán conduce la nave a su perfección) y se une a él por medio de otras facultades naturales suyas”, p 410. No habla de unión sustancial hilemórfica, cuya aplicación al hombre es obra posterior de su discípulo más importante.

Sería de desear que la obra Alberto tuviera una edición crítica en la que se revisen, cotejen y clasifiquen los manuscritos y sea además una edición comparada entre sus respuestas a los principales temas y las resoluciones que a los mismos problemas ofrecen otros autores, especialmente medievales.

En el comentario del libro II, hablando de los sentidos internos, por ejemplo, Alberto se muestra seguro y original, es decir, en el plano cercano a las ciencias es donde da más de sí, plano que le ha valido el reconocimiento de su vasto saber y de su “magna” y abierta obra de cultura.

Debe destacarse el enorme valor que mostró Alberto al recibir y al acoger las obras de Aristóteles sin reticencias, desbrozando así un camino que ya no tuvo retorno, y que posibilitó llevar a cabo un estudio más elaborado del saber filosófico del Estagirita, cuya cima se dio en Tomás de Aquino, y que en el maestro fue más meritoria que acabada.

El no ser una traducción bilingüe dificulta opinar sobre ella. Solo hay un pasaje en el que el propio traductor consigna que tradujo el *quod quid erat esse* de los latinos como lo hace Eduardo Forment en *El ente y la esencia* de Tomás, Pamplona, EUNSA, 2002, p. 269: "... la definición del *ser aquello que era*", p. 425. Tellkamp remite a los *Analíticos Posteriores* (91 a25-92 a23), y a la *Metafísica* (1028 b34- 1032 a29) donde Aristóteles habla del *to ti ên einai*, base de la expresión latina. Porque soy traductora vierto la expresión latina *quod quid erat esse* o *quod quid est esse* (94 b4) al español como "qué es lo que es", que me parece refleja más fiel y más claramente su significado.

Con relación a la edición presentada observo que es casi impecable, y ese 'casi' engloba pequeñas y reiteradas faltas y omisiones (en pp. 53, 58, 385, 360, 385, 411 como muestra) que se hubieran subsanado con una última lectura editorial previa a la impresión, que evidentemente faltó.

Por último, me parece muy importante este aporte editorial a la obra del Doctor Universal, y es auspicioso que este importante y vasto comentario haya sido el elegido. Esperamos y deseamos que esta contribución sea seguida por otras obras de Alberto, autor muy conocido pero poco traducido a nuestra lengua hasta la fecha.

|  
*Ana Mallea*