

Versiones

Revista del Centro de Traducciones Filosóficas
“Alfonso el Sabio”

Año 16, N. 16

Diciembre 2014

Índice

Traducciones

Ricardo de San Víctor, <i>De Trinitate</i> , Prólogo Marta Daneri y Ana Mallea	3
Othloh de San Emeramo, <i>Libro de las visiones</i> (XIV y XV) <i>Susana Violante y Santiago Bazzano</i>	8
Roberto Grosseteste, Comentario a los <i>Posteriores Analíticos</i> (I, 4) <i>Celina A. Lértora Mendoza</i>	26
Reseñas	34

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

fundacionfepai@yahoo.com.

El Prólogo del *De Trinitate* de Ricardo de San Víctor

De Ricardo de San Víctor, solo sabemos la fecha de su muerte, el año 1173. Fue discípulo y sucesor de Hugo de S.V.; dejaba traslucir además que el espíritu anselmiano lo inspiraba y lo acompañaba a través de su obra. Fue un teólogo trinitario eminente que se destacó por su mística especulativa, uniendo a esto una sólida y convincente dialéctica. Su manera de teologizar era usando en la medida de lo posible argumentos racionales, empleaba la vía racional buscando las “razones necesarias”, dialécticamente elaboradas, aun para los dogmas de fe, como en el *De Trinitate*.

Ricardo de San Víctor es un autor medieval del siglo XII en el que encontramos algunos rasgos que pueden sonarnos muy actuales. Así por ejemplo dialoga con el lector en segunda persona. A veces lo interroga sobre lo dicho y le pide su opinión. Otras veces lo reprende si piensa que el lector ha malentendido lo que él refiere, y aun algunas veces piensa que debe repetir de otra manera algo ya explicado para una mejor comprensión. Este rasgo es bastante frecuente en el *De Trinitate*. Relacionado con este encontramos otro rasgo: su obsesividad. Este aspecto psicológico se hace notorio a lo largo de la obra. Dice lo mismo de varias maneras, una tras la otra, a veces repite y repite como para convencerse que ha sido bien entendido. Y de un libro a otro también repite. La fórmula *sicut diximus* o *sicut dixit* está presente en cada página remitiendo a otro lugar, cercano o lejano. También usa mucho el *constat* con el sentido de corroborar lo dicho.

En este corto *Prologus*, se perfila uno de esos rasgos, en cinco páginas expresa cuatro veces que debemos “entender lo que creemos”, “comprender por la razón aquello que tenemos por la fe”, “a no ser que se nos dé también corroborar aquellas verdades de fe por el testimonio de la razón”. Y antes de terminar: “Pero como no nos satisface el conocimiento de las realidades eternas que nos es dado sólo por la fe, tratemos de aprehender también aquel conocimiento que puede darnos la inteligencia, si acaso no basta el que nos da la experiencia”.

Como la obra de Ricardo destila inteligencia su repetición no molesta, es como un estribillo que ayuda a comprender la importancia y prioridad del asunto y si en algún momento cansa no es por eso sino por la densidad de su exposición.

A continuación se presenta este Prólogo, traducido al español por **Marta Daneri** y por **Ana Mallea**.

Prólogo

De la fe a la inteligencia de la fe¹

Mi justo vive por la fe (Rm 1, 17; Ha 2, 4). Esta cita es a la vez apostólica y profética. En efecto el Apóstol dice lo que el profeta ha anunciado, porque el justo vive por la fe. Si esto es así, y justamente porque es así, debemos meditar con fervor y considerar una vez más, con continuidad, los misterios de nuestra fe. *Sin la fe es imposible agradar a Dios* (Hb 11, 6), pues allí donde no hay fe no puede haber esperanza. Es preciso entonces que *el que se acerca a Dios crea que existe y que recompensa a los que lo buscan* (ib.) pues de otra manera ¿qué esperanza podrá haber? Empero allí donde no hay esperanza no puede haber caridad. ¿Quién amará aquello de lo cual no se espera algún bien? Entonces a través de la fe somos promovidos a la esperanza y, a través de ésta, avanzamos hacia la caridad². *Pues si tuviera no importa qué pero no tuviera amor, no me serviría para nada* (1 Co 13, 3). Cuál es el fruto de la caridad, escúchalo de boca de la Verdad: *el que me ame será amado de mi Padre; y yo lo amaré y me manifestaré a él* (Jn 14, 21). De este modo el amor lleva a la manifestación, la manifestación, a la contemplación y la contemplación, al conocimiento. *Cuando Cristo aparezca en nuestra vida, entonces también nosotros apareceremos con él, en la gloria* (Col 3, 4) *y seremos similares a él porque lo veremos tal como es* (Jn 14, 21). Ves así desde dónde y de qué modo podemos alcanzar, es decir cuáles son los grados por los que se asciende, a través de la esperanza y de la caridad, desde la fe hasta el conocimiento divino y a través del conocimiento divino hasta la vida eterna: *Esta es la vida eterna: que te conozcan a ti, el único Dios verdadero, y al que tú has enviado, Jesucristo* (Jn 17, 3). La vida viene por la fe y la vida viene también por el conocimiento. Por la fe viene la vida interior; por el conocimiento, la vida eterna. Por la fe viene aquella vida por la cual entre tanto vivimos mirando el bien; por el conocimiento, aquella vida por la cual,

¹ Tomado de la versión francesa de Richard de Saint Victor *De Trinitate* Texte latín, Introduction, Traduction et Notes de Gaston SALET s.j., Édition du Cerf, Paris, 1999, p. 51.

² Vide Augustinus *De Trinitate* XIII, 20, 25-26, PL 42: 1034-1036.

en el futuro, viviremos en beatitud. Así la fe es el inicio y el fundamento de todo bien.

Entonces ¿cuán esforzados debemos ser en nuestra fe de donde deriva todo bien y fundamento y captamos su firmeza? Pero, así como en la fe se halla el comienzo de todo bien, así en el conocimiento, la consumación y la perfección de todo bien. De esta manera somos llevados a la perfección, podemos avanzar en los distintos grados, y nos apresuraremos a ir desde la fe al conocimiento, nos esforzaremos, en cuanto podamos, para entender lo que creemos. Pensemos cuánto se esforzaron en este conocimiento o hasta dónde avanzaron los filósofos de este mundo y avergoncémonos de encontrarnos, en este punto, siendo inferiores a ellos³. *Pues lo que de Dios se puede conocer, está en ellos manifiesto* (Rm 1, 19), como lo atestigua el Apóstol: *Habiendo conocido a Dios, no lo glorificaron como a Dios* (Rm 1, 21)¹. Entonces lo conocieron. Luego ¿qué haremos ahora nosotros que hemos recibido la tradición de la verdadera fe desde la cuna? En nosotros el amor de la verdad debe ser más grande que lo que en ellos pudo lograr el amor de la vanidad; demostremos que, en estos temas en los que nos dirige la fe, nos arrastra la esperanza e impulsa la caridad, nosotros podemos ser más capaces que ellos. Entonces para nosotros es insuficiente creer en aquello que verdadera y rectamente se refiere a Dios; debemos poner nuestro empeño, como dijimos, en entender lo que creemos. Apoyémonos siempre, en cuanto es o puede llegar a ser la voluntad divina, en comprender por la razón aquello que tenemos por la fe. Pero ¿qué hay de sorprendente si nuestro espíritu está en la oscuridad ante los misterios de la divinidad, si casi en todo momento se mancha con el polvo de los pensamientos terrenos? *Sacúdete el polvo, virgen hija de Sión* (Is 52, 2). Si somos hijos de Sión, erijamos aquella escalera sublime de la contemplación, asumamos, como el águila⁴, las plumas, con las cuales podremos elevarnos de lo terreno y ascender hacia lo celestial. Gustemos las cosas celestiales, no aquéllas que están sobre la tierra. Gustemos las cosas celestiales donde Cristo está sentado a la derecha de Dios, sigamos por donde nos precedió Pablo, quien voló hasta lo secreto del tercer cielo donde escuchó aquellos misterios que

³ Ricardo, como Abelardo, creen que los filósofos paganos, por la sola fuerza de su razón, pudieron alcanzar tanto el conocimiento de Dios como el de la Trinidad (Vide Richard de Saint Victor, *De Trinitate*, Texte critique avec introduction, notes et tables par Jean Ribaillier, Paris, J. Vrin, 1958, p. 20).

⁴ Is 40, 31.

al hombre no le está permitido repetir⁵. Ascendamos detrás de nuestra cabeza pues él ascendió al cielo para invitarnos y atraer nuestro deseo detrás de sí. Cristo ascendió y el espíritu de Cristo descendió. Cristo nos envió su Espíritu para que nuestro espíritu se elevara detrás de sí. Cristo ascendió con el cuerpo, ascendamos nosotros con el espíritu. Su ascensión fue corporal, la nuestra es espiritual, pues ¿para qué mostró al Espíritu como maestro y conductor de nuestra ascensión sino porque quiso que entre tanto nuestro ascenso fuera espiritual? Para aquella ascensión corporal, que en nosotros ocurrirá en el futuro, Cristo vendrá corporalmente en esta carne que asumió por nosotros, según aquello: *vendrá de la misma manera como le visteis subir al cielo* (Hch 1, 11). Entonces ascendamos espiritualmente, ascendamos con nuestro intelecto porque de momento no podemos ascender corporalmente.

Además será para nosotros algo pequeño ascender a los misterios del primer cielo con la contemplación del espíritu. Ascendamos del primero al segundo y de éste al tercero con la contemplación de los que ascienden de lo visible a lo invisible, de lo corporal a lo espiritual. En primer lugar consideremos la inmortalidad; en segundo lugar, la incorruptibilidad. El tercero será la consideración de la eternidad. He aquí la triple región de la inmortalidad, de la incorruptibilidad y de la eternidad. La primera es la región del espíritu humano, la segunda, la del espíritu angélico, la tercera, la región del Espíritu divino. Puesto que el espíritu humano posee la inmortalidad como cierta herencia a la cual tiene derecho, que no podrá serle quitada en ningún tiempo ni en ninguna duración por más prolongada que sea. Pues a él corresponde siempre o vivir en la gloria o durar en la pena. Así todas las veces que este espíritu se inclina a lo terreno y a lo transitorio parece desertar de sí mismo y descender por debajo de sí mismo. Para él, ascender al primer cielo no es sino retornar a sí mismo, pensar y obrar mirando su inmortalidad, mirando lo que es digno de sí. Empero la incorruptibilidad está muy por encima de él y mientras tanto no la puede poseer. Ahora bien por el mérito de las virtudes puede obtener aquello que mientras tanto no tiene, puede así ascender al segundo cielo y procurar alcanzar por sus méritos la gloria de la incorruptibilidad. El espíritu angélico ya posee la incorruptibilidad casi por derecho hereditario. La obtuvo por el mérito y la condición de su perseverancia, de modo que, en adelante nunca podrá perderla. El tercer cielo pertenece a la sola divinidad

⁵ 2 Co 12, 4.

pues está escrito que sólo él habita la eternidad (Is 57, 15)⁶. En cambio todas las otras cosas que comenzaron en el tiempo, no pueden poseer la eternidad, pues no fueron desde la eternidad. Pero es un don singular y superior a todos los demás el volar hasta este cielo con las plumas de la contemplación y fijar los ojos intelectuales en sus rayos. Y así se asciende ahora al primer cielo, al segundo, por las virtudes y al tercero de manera intelectual.

El Espíritu de Cristo levanta a los hombres espirituales hasta este último cielo, a aquellos que, por la prerrogativa de la gracia que revela, ilumina con más profundidad y más plenamente que a los demás. A veces somos elevados hasta este cielo por el Espíritu que nos levanta, otras veces somos promovidos a la inteligencia de las cosas eternas por medio de la gracia de la contemplación. Puede parecer pequeño a nuestros ojos creer aquellas verdades sobre las realidades eternas, a no ser que no se nos dé también corroborar aquellas verdades de fe por el testimonio de la razón.

Pero como no nos satisface el conocimiento de las realidades eternas que nos es dado sólo por la fe, tratemos de aprehender también aquel conocimiento que puede darnos la inteligencia, si acaso no basta el que nos da la experiencia.

En el prólogo de nuestra obra hemos incluido todas estas consideraciones de modo que nuestro ánimo se torne más atento y más fogoso para este estudio. Pensamos que en el esfuerzo que ponemos en esta indagación el mérito es grande, aún si el resultado no es tan perfecto como lo deseamos.

⁶ 57, 15: *Que así dice el Excelso y Sublime, el que mora por siempre y cuyo nombre es Santo.*

Othloh de San Emeramo
Libro de las visiones, visión XIV y XV

Estudio biográfico y ubicación del fragmento en la obra

Susana B. Violante¹

Su vida

Othlonus Sancti Emeramomi Ratisponiensis (Otlone – Othloh – Othlohn – Otlon - Othlo); es un monje benedictino nacido en Freising, Alta Baviera, hacia 1010. Provenía de una familia noble que, según los estudios consultados y lo que el propio Othloh nos relata, sumado a la importancia que aún revestía la cultura carolingia, permitirían calificar como buena a la educación que recibió en los monasterios de Hersfeld y Tegernsee. En éste último monasterio le adscriben al *scriptorium* y allí, siendo aún niño, aprende a escribir a escondidas, una ejercitación que poco a poco le permite acceder a la calificación de ser un hábil escritor cultivado en Artes Liberales.

Othloh es enviado a Francia en 1024 y regresa a Baviera donde se desempeña como canónigo y copista, al servicio de Mainard, obispo de Würzburg. En 1032, cuando logra superar la duda debido a las crisis y visiones que padece, después de haber leído y de haberse permitido influir por la lectura de los textos de los filósofos, sobre todo Lucano, contradice el deseo paterno y se hace monje en el Monasterio de San Emeramo, siendo abad Buchardo, según consta en el *Liber visionum* (347 B – 348 B). No lo hace en su juventud porque, como nos confiesa en columna 29 B de *De suis Tentationibus*, su voluntad de conversión estaba bastante adormecida y desprevenida, se siente muy joven y considera una imprudencia que “un hombre de esa naturaleza asumiera tan peligroso deseo”². Como Agustín, prefiere esperar. A partir de esa conversión, redacta varias obras espirituales como resultado de las crisis.

¹ Dra. en Filosofía por la U. de Barcelona y Prof. de Filosofía Medieval por la U. de Mar del Plata.

² *De suis tentationibus*, varia fortuna et scriptis, Ediciones Monte Casino. 2007, 29 C. Traducción de Santiago A. Bazzano, estudio preliminar de Susana B. Violante.

Una vez monje, es maestro de la escuela monástica y responsable eclesiástico de San Emeramo entre 1052 y 1056, donde tiene de discípulo a Guillermo de Hirschau³. Sus viajes lo llevan a Montecasino (probablemente antes de 1049). En 1062 se retira del monasterio de San Emeramo a causa de los enfrentamientos que había tenido con el abad y pide asilo en Fulda donde escribe el compendio de las *Visiones*, el *Manual*, los *Proverbios* y la *Vida de San Bonifacio*. En 1066, de regreso a Ratisbona, pasa por el Monasterio de Amorbach en el que redacta el sermón *Quomodo legendum sit in rebus visibilibus*. En 1067 regresa a San Emeramo, allí retoma sus actividades de estudio y compone la primera parte de *De suis tentationibus*, el *De cursu Spirituali*, la carta *Cur Deus bona et mala accidere permittat* y la segunda parte de *De suis tentationibus*, que se considera su obra principal y primera autobiografía. Su lectura pormenorizada, nos muestra cómo su amor por la lectura y el conocimiento van comprometiendo su vida, sobre todo, por las hesitaciones que allí describe. Estos relatos y el conocimiento de los acontecimientos histórico-culturales que rodean su vida, nos permitirán comprender la lucha interior que lo acompañará hasta su muerte, acaecida el 23 de noviembre de 1070/1073.

Su obra

Indicaremos la cronología de la obra de Othloh y una breve reseña de su contenido:

1. *De doctrina spirituali liber metricus cum aliis diversi generis carminibus*: Dividida en treinta y nueve capítulos de diferente longitud es una exhortación en versos hexámetros en los que desarrolla consideraciones sobre la vida espiritual de monjes y cristianos y sus experiencias personales.
2. *Dialogus de tribus quaestionibus*: Tratado en prosa sobre la capacidad que tiene el hombre de sobrellevar las dificultades que encuentra para hacer el bien.
3. *Summa dictorum de mysteriis numeri ternarii*: Tratado sobre los números y su relación con la Trinidad.
4. *Vita S. Nicolai de Myre*.
5. *Vita S. Wolfkangi*.
6. *Vita S. Altonis*.

³ Guillermo nació en Baviera a principios del siglo XI y murió en 1091. Fue abad de Hirschau. Escribió varios tratados sobre música y ciencia, inventó un reloj astronómico. En relación con la dialéctica se mantuvo en una postura intermedia entre los que la aceptan y los que la rechazan.

7. *Liber visionum tum suarum, tum aliorum*: Contiene comparaciones de su vida con la figura del Papa y relata apariciones sobrenaturales que ha experimentado. Muchas de estas historias permiten comprender ciertas concepciones medievales como la vida en el claustro, su juventud y la relación con los otros monjes; la pobreza, las relaciones en las jerarquías político-eclesiásticas, el valor de las ciencias y la inteligencia humana para desarrollarlas.

8. *Vita Sancti Bonifacii. Episcopi moguntini*.

9. *Liber manualis de admonitione clericorum et laicorum*: La admonición se vuelve muy necesaria por el estado de decadencia en que ha caído la Iglesia. Desarrolla la necesidad de volver a las reglas de la fe.

10. *Liber proverbiorum*: El prefacio expresa sus ideas sobre la formación de los jóvenes monjes. Uno de sus principios es no temer sustituir los escritos profanos –que han de conocerse– por los textos escogidos en la Sagrada Escritura.

11. *Quomodo legendum sit in rebus visibilibus*: Sermón de Semana Santa, se lo encuentra localizado entre las obras de Beda el Venerable. El tema es encontrar, mirando alrededor, el sentido cristiano hasta en las más ínfimas circunstancias, que llevan a pensar en Dios. Termina con un tratado sobre la Trinidad.

12. *Vita S. Magni*.

13. *Liber de cursu spirituali*: Desarrolla la idea de que los monjes, cristianos o simples laicos deben esforzarse por alcanzar la victoria sobre el mal. Contiene el relato de sus experiencias personales, sobre todo las dificultades para alcanzar la perfección, para ello trata de mantener su alma unida a Dios.

14. *De suis tentationibus, varia fortuna et scriptis*: Retoma las confidencias ya hechas por él de los estados del alma en *De cursu spirituali*. Contiene análisis psicológicos bastante elaborados.

15. *Precatio theodisea*.

16. *Sermo «in natali apostolorum»*: Se lo encuentra entre los escritos de Beda el Venerable.

17. *Narratio de miraculo, quod nuper accidit cuidam laico*.

18. *Fragmentum relationis de translatione Dionysii e Francia in Germaniam, ad monasterium S. Emmerammi*.

19. *Epistola de permissionis bonorum et malorum causis*.

En cuanto a la *Relatio de Translatione Dionysii e Francia in Germaniam*, sólo hallamos algunas líneas en la *Patrología Latina* compilada por Migne, columna 387 del Tomo CXLVI. En el mencionado

escrito intentó probar que la Abadía de San Emeramo poseería el cuerpo de San Dionisio. Cappuyns comenta que “la tradición manuscrita es muy abundante. Los copistas de la *Versio Dionysii* no han cesado entre el siglo X y el XVI en los principales centros teológicos de Europa”. Menciona a L. Traube quien ha creído poder separar el conjunto de la tradición copista en tres familias: la galicana, la italiana y la germánica. De la primera derivarían las otras dos. La tercera estaría dada por iniciativa de Othloh de San Emeramo puesto que al parecer los ejemplares de Othloh habrían servido de modelo a un cierto grupo de copistas⁴.

La obra *De suis tentationibus*, redactada entre 1068 y 1070, aparece por primera vez en su escrito *De cursu spirituali*, en la biblioteca de San Emeramo y otra copia en la biblioteca del Monasterio de Tegernsee. Othloh dirige este texto a aquellos que no siguen la regla inspirada por san Benito y a los que son poseídos por inclementes dudas. Al iniciar la escritura de su texto en tercera persona y no nombrar al protagonista de tales pesares se la consideró anónima hasta que Bernard Pez en el siglo XVIII, tras haberla contrastado con otras obras del monje y haberla valorado positivamente, se la asigna a Othloh⁵. *De suis tentationibus* es considerada como la primera autobiografía y un tratado sobre la tentación en la que el monje necesita dar cuenta del por qué de las elecciones y los cambios que le va dando a su vida, inclusive como defensa frente a las acusaciones de que fuera objeto. Expone temas que surgen de la dialéctica en su relación con la retórica y la teología y cómo la utilización de esta ciencia sirve para defender las acciones simoníacas llevadas a cabo por obispos, abades y monjes que contradecían lo impuesto por la reforma que tanto defendía⁶.

La narración de Othloh no sólo incluye argumentaciones de tipo teológico sino también descripciones de la vida en el claustro y acontecimientos históricos que le tocó vivir. Se centra en la autoridad de la reforma benedictina y en la estructura semántica que le da la dialéctica. La

⁴ Maieul Cappuyns, *Jean Scot Èrigene, sa vie, son œuvre, sa pensée*, Bruxeles. Impression Anastaltique, Culture et civilisation. 1969, pp. 150-159.

⁵ Sabine Gäbe, *Othloh von St. Emmeram «Liber de temptatione cuiusdam monachi»*. Untersuchung, kritische Edition und Übersetzung. Bern. Peter Lang. 1999, pp.13 y 55 para seguir el recorrido del manuscrito desde San Emeramo hasta su redescubrimiento en el siglo XVI.

⁶ Georg Misch, *Geschichte der Autobiographie*, Frankfurt, Verlag G. Schulte – Bulmke, 1959. “Erster Abschnitt. Das Hervortreten förmlicher Autobiographien und ihre additive, aus heterogenen Elementen zusammengesetzte Form“. pp. 55-107.

aceptación y el rechazo de esta ciencia del *Trivium* que va efectuando en el transcurso de sus obras y la peculiaridad de su duda, lleva a algunos estudiosos, como es el caso de Gustavo Vinay, a caracterizarlo como un monje neurótico.

Tengamos en cuenta que la obra de Othloh surge en medio de crisis espirituales que luchan por afianzar el dogma cristiano e intenta mostrar la ambigüedad que todo discurso conlleva y que genera como resultado que a la verdad se puede arribar de forma variada porque la interpretación es múltiple; ante esta insoslayable ambigüedad, se convalida la aplicación de la dialéctica para el esclarecimiento de la significación del texto.

En otros escritos encontramos diálogos sobre los atributos y los juicios divinos en cuanto a su equidad y severidad; también biografías sobre algunos abades reformistas que llevaron una vida ejemplar y hagiografías, todo ello en el marco de lecciones a los monjes, inclusive su autobiografía basada en la relación entre la lectura pagana, la divina y la necesidad de conversión, la cleroatura y el monacato.

Liber visionum tum suarum, tum aliorum

De esta obra escrita en Fulda entre 1062-1066, presentamos dos visiones: la XIV y la XV.

En *De suis tentationibus* relata en qué circunstancias la escribió:

“...dirigiendo enteramente mi espíritu a darle gracias a Dios, y buscando largo tiempo con cuidado y diligencia, en caso que apareciera algún material apto para componer, finalmente encontré una ocasión de dictar algo; es decir, las visiones, que también yo ví y oí en cierta ocasión, que fueron dadas a conocer por otros en distintos lugares. En efecto, pensaba comunicarlas para conocimiento de muchos por ser útiles, porque creo que a todos los

hombres les concierne siempre que uno es visitado por Dios⁷, o mediante el castigo o por consuelo...”⁸.

Con ella nos permite acceder a ciertos detalles de su vida en los monasterios de Tegernsee, Hersfeld, Würzburg y Ratisbona. Cuenta en veintitrés visiones que él mismo experimentó, cuatro extraídas de una carta de san Bonifacio y de Beda el Venerable, que confirman con ejemplos las enseñanzas de otra de sus obras: *De doctrina spirituali*. Habla de la vida de los laicos, de la inconducta de los clérigos, del lujo insensato de los obispos y canónigos. Muestra al obispo de Ratisbona en el infierno junto con el de Praga porque ninguno de los dos había hecho nada digno de hombres probos, teniendo a sus pueblos sujetos a su ignorancia, adelantándose de este modo en el relato al célebre *Infierno* del gran Dante Alighieri.

Contiene comparaciones de su vida con la figura del papa; apariciones sobrenaturales; y los motivos de su conversión. Muchas de estas historias permiten comprender ciertas concepciones medievales, pero sobre todo, muestra su deseo de reformar la Iglesia y de que los monasterios marchen bien. La última visión es muy llamativa porque el diablo invita a nueve histriones a su caverna. Los nueve que habían viajado a Alemania llevando regalos para la boda de un gran personaje, y hacen gala de todas sus riquezas provenientes del saqueo de las Iglesias y ponen en manos de los agasajados los bellos regalos, pero cuando éstos abren sus bolsas no encuentran más que telas de araña. Un simbolismo que habrá de ser analizado teniendo en cuenta que la escribe treinta años después de la profunda hesitación y en plena querrela simoníaca.

Podemos señalar dos significaciones del *Liber*: una referida a las visiones provocadas por las lecturas “prohibidas”, por ejemplo Lucano de quien siente que lo impulsa a rechazar la cultura clásica, proponiendo a los monjes mantenerse alejados del pensamiento pagano (*De doctrina spirituali* 270 A-C) y no padecer el *omnimodo terribili*, aunque a su vez, defiende la lectura de Horacio, Sócrates, Boecio... tan distantes de él por cultura,

⁷ Sturlese, Loris, *Storia della filosofia tedesca nel medioevo. Dagli inizi alla fine del XII secolo*. Accademia Toscana di Scienze e Lettere “La Colombaria”. Firenze, 1990. Capítulo 5. “Le ragioni della fede. 1. *Otloh di St. Emmeram e la cultura classica*”. p. 54.

⁸ *De suis tentationibus*, 53C. Op cit Gäbe, S. *Otloh von St. Emmeram «Liber de temptatione cuiusdam monachi»*. Untersuchung, kritische Edition und Übersetzung. Bern. Peter Lang. 1999, p. 326 .

tiempo y pensamiento, pero a quienes, sin embargo, también había considerado maestros⁹. En esta ambigüedad de criterios que le impulsa a defender y a atacar a la filosofía y a los filósofos, sus visiones demoníacas adquieren una importancia capital como acceso a su vida interior: miedos, malestares y deseos, posiblemente surgidos de su amor a las letras paganas. Su duda es “teológica, existencial y semiótica”.

La otra significación la hallamos en su referencia a la política y a quiénes enviaría Othloh al infierno y por qué.

El *Libro de las visiones* es un relato de los hechos transcurridos en Germania, de las características de los monasterios por los que pasó, de las visitas de papas y reyes. Nos relata un incendio que destruyó un monasterio en 1014 y cómo este tipo de acontecimientos eran interpretados como signos que se enviaban del cielo a modo de castigos por las acciones mal realizadas. Una explicación punitiva sobre acciones pecaminosas, ligadas a una búsqueda de efectos positivos y útiles que intentaran corregir las acciones peligrosas de un grupo humano en defensa de otro grupo humano. Analiza a algunas instituciones como estando constituidas por un conjunto de personas con un determinado poder para esclavizar, humillar, subestimar. De este modo, Othloh nos permite entrar en el detalle de la visión medieval a través de su relato de las mismas, para darnos cuenta que se trata de visiones diferentes, aunque tengan apariencias similares, referidas por cada uno de acuerdo con aquellas situaciones de su vida que les generaban molestias. En la tradición monástica este tipo de *visiones* no fueron extrañas, las encontramos en Odilón (878-942) y también el mismo sueño lo encontramos en Hugo de Cluny (1024-1109), los protagonistas de estas visiones fueron acusados de “vano ejercicio de la filosofía” “ob inanem philosophiae executionem”¹⁰. Sin embargo, lo que Odilón veía como serpientes saliendo de un vaso, para Gerberto de Aurillac era la sabiduría que un cristiano podía y debía aprovechar. En el emeramiense, consideramos que su visión es la de impedir el ejercicio “vano” de la

⁹ *Liber visionum, Liber visionum tum suarum, tum aliorum*. En PL 146. París. Jacques-Paul Migne. 1853. Columnas: 341A-388C. Recurso electrónico: Chadwyck-Healey, 1995. *Liber visionum*. Herausgegeben von Paul Gerhard Schmidt. En MGH Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters; 13. Münster. 1977, 279B-C.

¹⁰ Schauwecker, Helga: *Othloh von St. Emmeram. Ein Beitrag zur Bildungs- und Frömmigkeitsgeschichte des 11. Jahrhunderts*. München. Abadia St. Bonifazi. S/D. pp.193-196.

filosofía supeditando el estudio de los poetas paganos a la guía de las Escrituras y los dichos de los santos Padres.

Othloh relata en el *Libro de las visiones*, 363, el paso del cardenal Humberto en 1056, a quien Othloh escuchó hablar sobre la insolencia del siglo y sobre todo acerca de la negligencia de los príncipes. En 370-371, leemos acerca del paso del papa León IX. Sus controversias con los abades relatadas junto al soñado castigo que Dios les habría de infligir por su injusto proceder. Una concepción amparada en la máxima de que la acción buena ha de ser divinamente compensada así como su contraria, divinamente castigada. Una moral de intercambio entre acciones humanas y divinas. Estos sueños tanto podían ser enviados por los demonios como por los dioses generando una literatura de **visión** que le permite revelar su alma atormentada, las luchas a favor de la reforma, la denuncia y los castigos que quienes no acataban la regla que ellos mismos habían elegido, recibirían. Un universo de reglas que está destinado a satisfacer la esperanza de la instalación de un paraíso terrenal. En muchos casos encontramos que la historia posterior nos señala que la regla no termina por suprimir la violencia en la aceptación e institución de leyes que mantengan la tolerancia y armonía. La regla, muchas veces termina instalando su contraria.

Morris, en su breve comentario, interpreta esas crisis relatadas por Othloh como signos de una enfermedad mental y a sus expresiones las designa “episodios psicóticos” que, dice, superó para darnos una “lúcida” descripción de su depresión y alucinaciones.

También Gurevich¹¹ considera que los relatos sufrimientos de Othloh, acompañados de las visiones en las que era asediado por espíritus malignos, le provocaron una fuerte crisis psicológica y agrega que es importante tener en cuenta el psicoanálisis como herramienta hermenéutica para este periodo. Vinay también adhiere a la existencia de cuadros neuróticos –o trastornos de la personalidad– muchos de ellos causados por tensiones condicionadas histórica y culturalmente¹².

¹¹ Gurevich, Aaron: *Los orígenes del individualismo europeo*. Barcelona. Crítica. Grijalbo Mondadori. 1997. Título original: *Individ v Evrope (Srednevekove)*. (1994). Traducción del ruso María García Barris. Director de la colección: Jacques Le Goff, p. 130

¹² Gurevich, op cit, p. 129.

Nuestro *amator dubitationis totius*¹³ aplica a su interpretación y análisis la fuerza dialéctica que aprendió en el *scriptorium* y que, convertida en “visiones”, convergen en provocarle una serie de dudas que lo atormentan al sentir que se separa del perfil deseado por algunos abades y autoridades de la época.

Sin dejar de lado las advertencias de Dios –consistentes en las visiones y enfermedades– abandona el consejo de conversión emanado de estas señales porque las visiones le resultan increíbles y sostiene que nadie más que él ha dudado de esas advertencias hasta que los más crueles tormentos le llevaron a creer¹⁴. La duda fue un vínculo poderoso que en su imposibilidad de resolución y en relación constante con la intolerancia, propia e impuesta, le conduce a la certeza.

Le Goff hace hincapié en que los monjes viven en un universo simbólico que les genera visiones. Un universo que mezcla los niveles de visible/invisible y les provoca sueños que intentan ser controlados desde los ámbitos religiosos usando para su interpretación a especialistas¹⁵. Othloh lo refiere con claridad en *De tribus quaestionibus*, cuando pide que los monjes se aboquen a la lectura sagrada porque sólo ella es suficiente para alcanzar la salvación¹⁶ y en el *Liber visionum* al relatar ciertos acontecimientos y su deseo de justicia divina.

Los sueños, las metáforas, los poemas, las visiones místicas, son representaciones de cómo los monjes vivían su mundo, por eso las visiones de Othloh junto al relato de sus tentaciones son tomadas por los filósofos, psicólogos e historiadores como documentos de la vida del siglo, bastante opuesta a los “recuerdos” del paraíso que se busca rehacer. Para algunas personas la vida no es más que la búsqueda de ese paraíso; para otras es su destrucción.

El mundo medieval se caracteriza por poseer muy pocos «ilustrados», sin embargo no fueron escasos los que han perseverado por la educación en la lecto-escritura comprensiva de los hombres en el monasterio, para que

¹³ Como se hace llamar por Dios en *De suis tentationibus*, 41 A.

¹⁴ *Liber visionum*, II, 342A-242B. Herausgegeben von Paul Gerhard Schmidt. En MGH Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters; 13. Münster. 1977. p. 38-42.

¹⁵ Le Goff Jacques: *L'homme médiéval*. París. Éditions du Seuil. 1989. p. 40.

¹⁶ *Dialogus de tribus quaestionibus*. En PL 146. París. Jacques-Paul Migne. 1853. 63A. Recurso electrónico: Chadwyck-Healey, 1995.

podrían interpretar por sí mismos la multiplicidad de signos con que hablan las Escrituras y poder debatir con los *peritii* sobre ellas, como lo hizo Othloh.

**Del libro de las visiones de Othloh de San Emerano:
Visiones XIV y XV**

Traducidas del original latino por *Santiago Bazzano*¹⁷

Texto original-

OTHLONI MONACHI SANCT-EMMERAMMENSIS ORDINIS S. BENEDICTI LIBER VISIONUM TUM SUARUM, TUM ALIORUM. Ex ipso autographo, in imperiali monasterio Sanct-Emmerammi Ratisbon. asservato, nunc primum in lucem prolatus a R. D. P. Ludovico Moidinqs, Benedictino Mellicensi.

(Apud R. P. Bernardum Pezium, Thesaurus Anecd. no iss., tom. III parte II, pag. 545).

(368 C) Visio decima quarta

Quorundam etiam sanctorum purgatorium beati Guntheri discipulo Isaaco revelatum

A beato Gunthari eremita coenobium quoddam constructum est in Bohemia. In quo videlicet coenobio fuisse fertur monachus, Isaac dictus, praedicti viri disciplina tanto magis instructus, quanto prolixiora tempora gerebat cum eo conversatus. Hic igitur, ut a plerisque fidelibus in Ratispona agnovi spiritaliter raptus multa vidit miranda, quorum ad notitiam nostram pervenerunt haec pauca.

Vidit namque se subito positum in amoenissimo prati loco, ubi beatum Guntharium reperit solum. Qui, ut eum vidit, benigne appellavit, dicens: Bene veni, dilecte fili. Crede mihi, per multum tempus hoc a Deo petii ut aliquis fratrum nostrorum in **(368 D)** saeculo commoratum huc ad me veniret. Quem monachus interrogans, quid, inquit, domine, significat quia solus hic resides? At ille respondens ait: Exspecta paulisper et forsitan aliquos concives nostros huc venire videbis. Postea non longe quidam praeclari, nec non venerando seniores, inter quos Sanctus Mauricius atque

¹⁷ Profesor en Letras y Adjunto de Lenguas clásicas en la U. N. de Mar del Plata.

Adelpertus esse dicebatur, ad eum venientes cum eo aliquandiu secreta quaedam locuti sunt. Deinde colloquio finito iterum beatus Guntharius dixit ad monachum: Quia, Deo annuente, huc venisti, debes utique aliqua hic considerando discere, qualiter nos primum transeuntes per ignem **(369 A)** purgatorium, exinde ducti sumus in istud quod vides refrigerium. Quibus dictis repente vecti sunt beatus scilicet Guntharius et monachus in montem excelsum valde, unde pars maxima infernalium poenarum desuper conspici posset. Quo dum positi fuissent et undique ejulatus dicentium vae, vae, audiretur, exhorruit et expavit monachus, audiens talia. Vir vero sanctus dixit ad eum: Si tu in momento brevi tantam miseriam audiens atque videns exhortes et pavescis, quid putas mihi fuiste, qui haec per quinquennium in isto loco positus incessanter audivi? Non igitur summa mercamur vi sine magna. Intuere ergo quam horrenda sint ista, ut reversus incredulis et contumacibus referas ipsa. Ad haec etiam alia demonstrabo tibi mira. Et subito in alium locum asportati sunt, ubi innumerabilis convenerat multitudo **(369 B)** tam beatorum quam reproborum spirituum. Sed beatorum quidam quasi iudices in thronis residebant; alii vero quasi causas proprias relaturi coram eis astabant. Tunc astantes sancti queritando singuli sua referebant causantes aliquem reproborum praesentium hoc modo: Ecce hic monasterio mei destructor erat; hoc Deo vobisque omnibus conquerens denuntio. Cumque eisdem verbis omnes sancti, qui astabant contra omnes reprobos simul astantes querimonias suas singulariter peregissent digitoque accusatos notassent, maligni spiritus pariter advenientes accusatione tanta laetificati, accusatos simul omnes singuli singulos catenis igneis carpebant, et ad infernales poenas retrahebant; sicque concilio finito isti ad inferna, alteri **(369 C)** vero remeabant ad superna.

Quibus peractis sanctus Guntharius rediit cum Mónaco ad locum, ubi primum inventus est ab eo, ubi etiam duo sedilia ignea videbantur posita, unum quidem majus altero. Sed beatus Guntharius referebat Mónaco majus episcopi Ratisponensis; minus vero episcopi Pragensis esse, pro eo scilicet quod ille prior habens plebem subjectam ad convertendum faciliorem; alter autem indoctiorem, neuter quidquam doctore dignum fuiste, et ideo uterque deputatus esset gehennae. Quae postquam vidit, subito excitus remeavit.

Fertur et hic monachus vidisse et dicere plura, quae non ex ullo potui rescire sciente. Pauca tamen dicta possunt hos aedificare qui, quo subvertant prorsus loca sancta, laborant. Quod, pro dolor! Non solum **(369 D)** laici sacrae Scripturae ignari, sed etiam clerici ad superna omnimodo instructi et ad regendam fidelium plebem constituti jam maxime faciunt, non curantes

quanta tormenta quandoque sint passuri, dummodo sua expleant desideria in dignitate adipiscenda.

Obtineant ergo nunc quaecunque velint; laetentur in donis et praediis qualibet arte vel fraude acquisitis; affluent divitiis; quaerant sapientiae saecularis argumenta, ut convincant simplicia justorum corda; sedeant in incidid, ut decipiant pauperes et inores; et, ne quid voluptati forum desit, exornent se modo rosis atque liliis, ubique laetitiae suae signa relinquunt, (370 A) nullusque locus sit, quo non pertranseat luxuria vel avaritia eorum; iudicabit tamen et vincet illos quandoque Deus, qui modo ab eis iudicatur et spernitur quique pro eo quod nunc peccantes clementer sustinet omnes, peccata eorum aut sine poenitentia dimittere vel prorsus nescire putatur. Haec igitur ex occasione visionis, quam proxime jam dixi, compulsus dolendo subjungit ut, si quis forte aures audiendi habens etiam lecturas adveniat, mecum doleat, mecum, si quem possit, admonendum aedificare studeat.

Visión decimocuarta

El Purgatorio del Beato Gunthario y también de algunos santos, revelado a su discípulo Isaac (Sch, pp. 82-85).

Un monasterio fue construido en Bohemia por el Beato Gunthario, monje eremita. En este monasterio fue monje, según dicen, el llamado Isaac, quien fue tanto más instruido en la disciplina del Beato, cuanto más tiempo pasaba conversando con él. Supe pues, que éste en sus raptos espirituales vio muchas cosas que habían de ser admiradas por la mayoría de los fieles en Ratisbona, de las cuales llegaron a nuestro conocimiento sólo estas pocas.

De pronto pues, se vio ubicado en un prado amenísimo donde encontró al beato Gunthario en soledad y que, al verlo, lo llamó con bondad diciéndole: “Bien, ven, hijo querido. Créeme, durante mucho tiempo le pedí a Dios esto: que alguno de nuestros hermanos que aún permanecen (368 D) en el siglo viniera hasta mí, aquí”. Entonces, el monje le preguntó: “¿Qué significa, Señor, que permanezcas sentado aquí solo?”. A su vez él le respondió: “Espera un momento y quizás veas llegar aquí a algunos conciudadanos nuestros”. Después de no mucho tiempo llegaron hasta él algunos ilustres y venerables señores, entre los cuales se decía que estaban San Mauricio y Adalberto, quienes durante unos momentos hablaron con él algunas palabras en secreto. Después, terminada la conversación,

nuevamente el B. Gunthario le habló al monje: “Puesto que por voluntad de Dios has llegado hasta aquí, debes aprender examinando atentamente algunas cosas: de qué modo nosotros en un primer momento pasamos por el fuego (369 A) purgatorio, de ahí hemos sido conducidos hasta este lugar fresco que estás viendo”. Dicho lo cual el beato Gunthario y el monje fueron transportados repentinamente, hasta un monte muy elevado, desde lo alto del cual podían observarse la mayor parte de las penas infernales.

Mientras iban en dirección a ese lugar, se escuchaba de todas partes el grito de los que decían “¡Ay! ¡Ay!”, el monje se horrorizó y espantó, oyendo tales cosas. El santo varón, por su parte le dijo: “Si tú oyendo y viendo tanta miseria un breve instante te horrorizas y espantas, ¿qué piensas que fue para mí, que he oído incesantemente estos gritos estando en este lugar durante cinco años? No adquirimos, pues, las cosas superiores sin un gran esfuerzo. Por lo tanto, observa atentamente cuán horribles son estas cosas para que cuando regreses las refieras a los incrédulos y obstinados. Para ello también te mostraré otras cosas asombrosas”. Y súbitamente fueron trasladados a otro lugar donde se había reunido una innumerable multitud, (369 B) tanto de espíritus bienaventurados como de réprobos. Algunos de los bienaventurados estaban sentados en sus troncos como jueces, otros, sin embargo, se hallaban de pie en su presencia como si estuvieran a punto de referir sus propias causas. En ese momento, los santos que presentaban sus querellas sin interrupción, referían cada uno sus causas acusando de este modo a alguno de los réprobos presentes: “He aquí el destructor de mi monasterio: Denuncio este hecho presentando mis quejas ante Dios y ante todos vosotros”. Y con idénticas palabras todos los santos, que se hallaban frente a todos los réprobos que estaban allí presentes, en el mismo momento que expusieron sus particulares demandas y señalaron con su dedo a sus acusados, se presentaban a la vez los espíritus malignos contentos de tanta acusación. Cada uno de ellos arrebatava al mismo tiempo a todos los acusados uno por uno, atormentándolos con cadenas de fuego y los obligaban a regresar a las penas infernales. De este modo, terminado el consejo, regresaban unos a los infiernos, otros, (369 C) empero, a regiones más elevadas.

Una vez que sucedió todo esto, San Gunthario volvió con el monje al lugar donde anteriormente se había encontrado con él. Allí se podían ver colocados dos asientos de fuego, por cierto uno mayor que el otro. El B. Gunthario le comentaba al monje que el mayor era del obispo de Ratisbona, en tanto que el menor, del obispo de Praga por aquello de que, el primero,

tenía un pueblo mucho más fácilmente sujeto a su conversión; el otro, por el contrario, un pueblo algo más ignorante, pero ninguno de los dos había hecho algo digno de un hombre docto, y por eso uno y otro habían sido condenados a la gehenna. Después de ver esto el monje que salió súbitamente de ese lugar, regresó.

Se cuenta también que este monje vio y dijo muchas otras cosas, de las que no pude informarme por ninguno de los que las conocían. Sin embargo pocas palabras pueden ser edificantes para aquellos que se esfuerzan por completo en destruir los lugares sagrados. Por eso, ¡Ay dolor!, no sólo **(369 D)** los laicos que ignoran la Sagrada Escritura, sino también los clérigos instruidos por entero en temas elevados y constituidos para gobernar la plebe de los fieles, ya viven al extremo sin preocuparse por cuán grandes tormentos sufrirán alguna vez, con tal de que se cumplan sus deseos de adquirir un cargo. Obtengan, por lo tanto, ahora lo que deseen; alégrese por sus dones y predios adquiridos por medio de cualquier arte o fraude; abunden en riquezas; busquen los argumentos de la sabiduría secular para convencer los corazones simples de los justos; siéntense a asechar, para engañar a los pobres y a la gente sin recursos y, para que no falte nada a su voluptuosidad, adórnense ahora con rosas y lirios y, por todas partes, dejen tras de sí señales de su alegría, **(370 A)** y no dejen ningún lugar, por medio del cual, no pase su lujuria y su avaricia. No obstante los juzgará y los vencerá algún día Dios, que al presente es juzgado y despreciado por ellos, y porque, por ahora conserva con clemencia a todos los que pecan, se piensan que perdona sus pecados sin que hagan penitencia o los ignora por completo. Estas cosas, pues, en ocasión de la visión que acabo de relatar, compungido y condolido, se añade para que, si alguien por casualidad que tenga oídos para oír también llegue a leerlas, se conduela conmigo, y conmigo, si puede, trate de mover a la virtud a otro, previniéndolo».

Visio decima quinta

De Caesare Henrico III. Quomodo eius in audiendis pauperum causis et precibus negligencia a Deo punita fuerit.

Visionem quoque quamdam terribilem et cunctis **(370 B)** saeculi principibus verendam de Caesare Henrico proxime defuncto factam, quam in narratione praeterita, cum de eo quaedam visa referre, oblitus eram apponere, jam volo dicere. Hunc autem a venerabili Humperto episcopo, illo videlicet qui beati Leonis nuperrime papae comes jugis consiliariusque acceptissimus exstit, agnovi. Illo namque cum papa Victore in Ratispona posito et ad eum multis confluentibus, accessi etiam ego pro causa quadam

et audivi eum plura de hujus saeculi insolentia et maxime de principum negligentia loquentem, inter quae addidit ista, dicens: Videtur mihi nulla major regue vel aliorum principum culpa quam quod pauperum querelam student contemnere. Solent enim, proh dolor! imperatores vel reges nostri pauperibus **(370 C)** causas necessitatis suae sibi referentibus nihil aliud solatii praebere nisi tantum dicere: Exspecta donec tempos congruum mihi veniat, quo tuas querimonias possim audire teque a tuis persecutoribus eruere. Et ut haec ita esse sciatis, referam vobis visionem de illo, qui nuperrime defunctus est, Caesare Henrico; ex qua satis conijcere potestis quantum peccatum sit pauperum causas negligere et de die in diem ad regendum differre.

Eo namque tempore, quo iste noster papa, qui hic jam commoratur, mansit cum preadicto Caesare Henrico in partibus istis Germaniae, profectus est hic quidam ex principibus Romanis. Cum autem non longe ad illum locum, quod tunc papa Cum Caesare jam in extremis constituto mansit, haberet in quodam vico hospitatus, ibi se sopori, utpote longo **(370 D)** itinere fatigatus, in meridie tradidit. In quo videlicet sopore, ut postea evigilans retulit, eundem Caesarem in solio regali residentem, nec non multa procerum turba circumdatum vidit. Ubi, cum plurima de lucris saecularibus disputarentur, subito quidam pauper advenit clamans ad Caesarem et petens ut dignaretur necessitatis suae causas audire et regere. At ille indignanter respondit, dicens: Exspecta, stolide, donec tempos mihi concedatur audiendi te. Ad haec pauper, quomodo, inquit, o Caesar, hic diutius exspectare valeo qui, hic per dies multos jam commoratus, omnia quae habui pro victu meo expendi?

Cui **(371 A)** iterum responsa dantur: Vade, improbe, in odium Dei et exspecta usque dum possim te audire. Nam tanta mihi cura modo alia audiendi et regendi ut tu frustra me invocas. Haec ergo audiens pauper tristis abscessit. Moxque accessit et alius pauper, qui eodem modo, ut prior, ad Caesarem clamavit; sed similiter in vanum laboravit. Post pusillum quoque venit pauper tertius eadem narrans, eadem rogans quae et anteriores. Sed et ille in vanum laborans discessit moestus, Domine mox talia questus. Adhuc illo queritante et Dominum invocante vox de coelo sonuit, dicens: Auferte istum rectorem et facite cum inter poenarum moras discere quomodo pauperes valeant judicia sua exspectare; quae dedit accipiat; quae sit dilatio discat. His dictis subito raptus est a conventu illo.

(371 B) Interea vero, cum Italicus dormiens talia in somnis vidisset, intimatus est in eadem domo, qua hospitatur, Caesaris obitus. Cumque vigilans audisset omnes de eodem obitu flebiliter sermocinantes, nec tamen, quia linguam non noverat, sentire posset, interrogavit unum de suis comitibus linguae Teutonicae gnarum quid tam luctuosa sermocinatio significaret. At ille respondit, dicens: Noviter, domine, cum tu somno deditos esses, nuntiatum est hic quia Caesar, ad quem tu volebas pergere, defunctus sit. Pro hoc ergo tristantur cuncti, super hoc sunt tanta locuti. Et mihi, inquit, modo dormienti de obitu ejus quaedam per visionem revelata sunt. Statimque suis eadem visionem, quam praefatus sum, retulit et ad defunctionis ejus locum quantocius properavit. **(371 C)** Praedictus igitur princeps Italicus talia mihi in eodem tempore nuntiavit. Unde nimis invocandus est Deus ut misereatur nobis dando principes tales qui et se et sibi subditos tam pauperes quam divites regere valeant. Nam in isto parvulo rege nostro per multa tempora, proh dolor! nil regiminis habere possumus. Haec itaque egomet a praedicto venerabili Humberto episcopo referente agnoscens aliis quoque ad aedificationem credidi esse intimanda.

Visión decimoquinta

Acerca de César Enrique III¹⁸. Cómo fue castigada por Dios su negligencia en oír las demandas y súplicas de los pobres.

Ahora deseo contar también cierta visión terrible acerca de César Enrique, que murió hace poco y **(370 B)** que debe ser oída con temor por todos los príncipes seculares. Visión que en la narración anterior me había olvidado de adjuntar cuando referí algunas visiones sobre él. A él lo conocí por el venerable obispo Humberto, es decir, quien fue muy bien recibido como uno de sus acompañantes permanentes y consejero del bienaventurado León, hasta hace poco Papa. Estando en Ratisbona con el Papa Víctor y llegando muchos hasta él, también llegué yo por cierta causa y lo oí hablando sobre muchos despropósitos de este siglo, principalmente acerca de la negligencia de los príncipes. Al respecto dijo: “Me parece que no existe ninguna culpa mayor en reyes o príncipes que aquella por la que

¹⁸ César Enrique III: (1017-1056) Rey de Germania, coronado Emperador en Roma en 1046, hijo y sucesor de Conrado II. Reforzó su autoridad frente a los señores feudales de Lorena y Baviera. Apoyó el reformismo eclesiástico y la orden de Cluny, e intervino directamente en cuestiones religiosas: depuso a tres Papas y nombró a otros, entre ellos a León IX y Víctor II, alemanes y fieles a su idea imperial.

tratan de descuidar las quejas de los pobres”. ¡Ah dolor!, porque suelen nuestros emperadores y reyes no darles ningún otro alivio a los pobres **(370 C)** que acuden a presentarles las demandas de su necesidad, sino sólo decirles: “Espera a que llegue para mí el momento adecuado para que pueda escuchar tus demandas y pueda librarte de tus perseguidores”. Y para que sepan que estas cosas son así, les referiré la visión de aquel César Enrique, que hace muy poco murió. De esto pueden conjeturar suficientemente cuán gran pecado es descuidar las causas de los pobres y diferir día tras día la administración de justicia.

En efecto, en aquel tiempo en que este nuestro Papa, que ahora vive acá, permaneció con el mencionado César Enrique en estas regiones de Germania, llegó aquí uno de los príncipes romanos. Éste, habiéndose hospedado en un barrio no lejos del lugar en que el Papa permanecía en ese momento con César, ya en extrema gravedad, se entregó al sueño del mediodía, puesto que estaba fatigado a causa del **(370 D)** largo camino. En ese sueño, como después contó al despertar, vio al mismo César que estaba sentado en el trono real, y rodeado de una gran cantidad de cortesanos. Cuando estaban disputando asuntos de la mayor importancia sobre ganancias seculares, súbitamente llegó un pobre para implorar a César y pedirle que se dignara oír y administrar justicia respecto a las demandas de su necesidad. Pero él, indignándose, le respondió diciendo: “Espera, estúpido, a que tenga un momento para atenderte”. A esto el pobre le dijo: “¿Cómo podré César, esperar más tiempo, yo, que he permanecido aquí durante tantos días y ya gasté todo lo que tenía para mi sustento?”

Y una vez más César **(371 A)** le responde: “¡Vete, maldito, al odio de Dios, y espera hasta que pueda escucharte. Pues tengo ahora tan grande empeño de escuchar y ordenar otras cosas como para que tú en vano me supliques!” Por consiguiente, oyendo esto el pobre se retiró triste. Luego llegó otro hombre pobre, que del mismo modo como el primero suplicó a César; pero de igual manera lo hizo en vano. Y poco después también llegó un tercer pobre diciendo lo mismo, suplicando las mismas cosas que los anteriores. Pero éste que también se había esforzado en vano, se alejó afligido quejándose al Señor por tales cosas. Aún él estaba quejándose y suplicando al Señor, cuando sonó una voz desde el cielo que decía: “Quitad a este gobernante y haced que en el tiempo que demoren sus castigos aprenda de qué modo los pobres pueden esperar sus juicios; que reciba lo que dio y aprenda qué es dilación”. Dicho lo cual fue rápidamente arrebatado de aquella reunión judicial.

(371 B) Pero entre tanto, el italiano que dormía y habiendo visto en sueños tales cosas en la misma casa en que se hospedaba, se dio a conocer la muerte de César. Y como al despertar oyó a todos que conversaban llorando sobre ese deceso y no pudiendo comprender, porque no conocía la lengua, le preguntó a uno de sus compañeros, que sí conocía la lengua teutónica, qué significaba tan luctuosa conversación. Su compañero le respondió diciendo: “Recientemente señor, mientras tú estabas entregado al sueño, se anunció aquí que César, hasta quien tú deseabas llegar, está muerto. Es por esto que todos se entristecen y sobre esto han hablado tantas cosas”. “Y a mí –dijo– que hace un instante estaba durmiendo, me han sido reveladas algunas de ellas por medio de una visión sobre su muerte”. Y al instante relató a los suyos la misma visión que yo di a conocer anteriormente, y cuanto antes se apresuró a ir al lugar del deceso de aquél.

(371 C) Así pues, el mencionado príncipe italiano me comunicó tales cosas en ese mismo momento. Por eso se ha de pedir mucho a Dios para que tenga misericordia de nosotros dándonos príncipes tales que puedan gobernarse no solamente a sí mismos sino también a sus súbditos, tanto pobres como ricos. Pues con este, nuestro rey infante, durante mucho tiempo, ¡Ah dolor!, no podemos tener gobierno en absoluto. Y de este modo, yo mismo siendo conocido del mencionado obispo, el venerable Humberto, que relataba estas cosas, creí que debían darse a conocer también a otros para incitarlos a la virtud.

Traducción
Comentario de Roberto Grosseteste
a los *Posteriores Analíticos* de Aristóteles (I, 4)

Celina A. Lértora Mendoza

Introducción

En el número anterior de *VersioneS* ofrecí la traducción de fragmentos del Comentario de Roberto Grosseteste a los *Posteriores Analíticos* de Aristóteles (I, 1-3), con una breve introducción, cuya parte pertinente por lo que hace a esta nueva entrega reproduzco a continuación.

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). Ellos 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 Magnos y Medios 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*.

En esta obra del Lincolniense se aprecian tres de las características generales de los comentarios de este autor: la enumeración de conclusiones o tesis principales, la explicitación de los contenidos implícitos del original y la aclaración terminológica.

Los fragmentos que ahora se presentan corresponden al capítulo 4 del Libro Primero. Grosseteste entra de lleno en una amplia explicación de la concepción aristotélica de la ciencia como conocimiento universal y necesario, tesis que constituye la quinta conclusión científica de todo el texto. Se puede apreciar su esfuerzo por formalizar silogísticamente cada paso del Estagirita, para exhibir su carácter apodíctico. Puede verse también el cuidadoso trabajo de análisis textual, ya que la traducción le presentaba ciertas ambigüedades que se debían aclarar. Además, dado el alto nivel de abstracción del original y del comentario, considera necesario introducir ejemplos, que toma, en este caso, de los *Elementos* de Euclides, una obra muy conocida y comentada desde fines del siglo anterior.

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.

Libro I

[Capítulo 4]

17. Este [capítulo] está ligado al capítulo segundo, con relación a la ciencia aquí desarrollada; y Aristóteles demuestra al principio de este capítulo la 5ª conclusión de este libro, que se sigue inmediatamente a las cuatro anteriores. Esta 5ª conclusión es¹: toda demostración es silogismo en materia de lo necesario. Y esta conclusión tiene fácil explicación, porque toda demostración es silogismo que concluye lo necesario; lo que se evidencia por su definición, que es conocer en sentido absoluto lo que antes se ha puesto. Pero lo necesario no se sigue sino de los necesarios, luego la demostración procede a partir de los necesarios. Esta explicación se ordena silogísticamente así. Toda demostración es silogismo que hace conocer, pero todo silogismo que hace conocer es silogismo a partir de los necesarios, luego toda demostración es silogismo a partir de los necesarios. La mayor de este silogismo se muestra así. Todo silogismo que hace conocer concluye lo que es imposible de otro modo, y esto es evidente por la definición de lo que es conocer, como que el silogismo que hace conocer concluye la cosa conocida; pero lo que no puede darse de otra manera es lo necesario, luego todo silogismo que hace conocer concluye lo necesario. Todo silogismo que concluye lo necesario procede a partir de necesarios, porque lo necesario no se sigue sino de los necesarios, como se puede ver en el libro de los *Primeros* [*Analíticos*]², luego todo silogismo que hace conocer procede a partir de los necesarios. Los medios del silogismo y de los prosilogismos de esta conclusión son tocados por Aristóteles brevemente, según su modalidad, poniéndolos en tres frases unidas en un antecedente así: “Como es imposible que de otro modo se adquiriera ciencia en sentido absoluto” [*Quoniam autem impossibile est aliter se habere cuius scientia simpliciter*]³, y como resume *-utique-* que es según la ciencia demostrativa⁴, es decir aquello sobre lo que cae la ciencia demostrativa, es necesario que sea cognoscible, es decir cognoscible en sentido absoluto y máximamente propio, como la palabra *illud* demuestra que conocer es aquello que es conocer en sentido absoluto de lo cual se ha hablado, y como la ciencia demostrativa es aquella que poseemos al tener silogismos

¹ *Anal. Post.*, I, 4; 73 a 24-25.

² *Anal. Post.*, I, 8-12.

³ *Anal. Post.*, I, 4; 73 a 21.

⁴ *Anal. Post.*, I, 4; 73 a 22-25.

demonstrativos, por eso, digo, así es: la demostración es silogismo a partir de los necesarios.

18. He aquí un orden cuidadoso. Primero demostró que la demostración es silogismo a partir de los verdaderos. Pero la primera división de lo verdadero es según lo contingente y lo necesario, por esto consiguientemente demuestra que la demostración procede a partir de necesarios: pero la necesidad se encuentra primera y máximamente en las proposiciones que cumplen estas tres condiciones: universalidad (tanto de parte del sujeto como de parte del tiempo), que el predicado se diga del sujeto por sí y que [sea] con respecto al sujeto primero. Por lo cual consiguientemente debe demostrarse que la demostración procede a partir de proposiciones que cumplen en sí estas tres condiciones. Pero antes de demostrar esto, es necesario definir a estos tres, porque sin las definiciones no serían entendidos correctamente. Luego define primero “decirse de todo”, porque esto es más universal que “decirse por sí”; después define “decirse por sí”, porque esto es más universal que “universal” y “decirse primero”. La definición de “decirse de todo” es evidente y no requiere explicación; pero luego dirá de qué modo se salva esta definición en las demostraciones de aquellos que no existen siempre, como los eclipses. El “por sí” excluye la causa copartícipe. Se dice ser por sí aquello que no es por una causa eficiente, y así solo la primera causa es por sí; en segundo lugar se dice ser por sí aquello que no es por la causa material, y así las inteligencias se dicen entes por sí o permanentes por sí; también se dice ser por sí lo que no es por [en] un sujeto, y así se dice que toda y solo la sustancia es ser por sí. Pero es por sí uno con relación a otro; y se dice por sí uno de otro cuando la esencia de uno deriva de la esencia del otro esencialmente y no por accidente. Y aquello cuya quiddidad deriva de la quiddidad de otro esencialmente y no por accidente, obtiene su ser de aquel del cual deriva como de su causa o eficiente, o formal, o material, o final; y aquello de lo cual obtiene el ser debe incluirse en la definición que dice qué es o qué es el ser. Luego⁵ por sí es y se dice uno de otro, cuando uno incluye al otro en su definición. Por tanto, como el género o la diferencia sustancial -de las cuales deriva sustancialmente y no por accidente la esencia de la especie- se predica de la especie, es el primer modo de ser o de decirse por sí uno de otro. Pues la especie deriva de la esencia del género y la diferencia; y la diferencia es causa formal de la especie, y el género es causa material, como forma material o materia formal. Confirmamos este

⁵ Cf. Themistius, *Super lib. Post.*, I, p. 255.

argumento de otro modo por la razón y la autoridad. Y en este primer modo de ser o de decirse por sí uno de otro, caen todas aquellas predicaciones que predicán oblicuamente por sí la causa eficiente, o material, o formal, o final de su causado. Pues en todos estos modos de predicar, el predicado es tal que se incluye en la definición del sujeto que tiene ser por el predicado mismo. Pero como el accidente, que deriva esencialmente y no por accidente de la esencia del sujeto, se predica de su sujeto, es el segundo modo de ser por sí o decirse uno de otro, y en este segundo modo se incluyen todos aquellos que predicán oblicuamente lo causado por sí de la causa por sí; pues todos aquellos predicados toman sus sujetos de quienes tienen ser en sus definiciones. Y es evidente que no hay más modos de ser o de decirse por sí uno de otro; por esto sólo estos dos modos se dan en la demostración.

19. Dice pues⁶: “Son por sí” [*Per se autem sunt*] suple: o se dicen uno de otro, “los que son en lo que es la esencia” [*quaecumque sunt in eo quod quid est*], esto es, que se toman en la definición de aquellos de quienes son o se dicen, “como triángulos” [*ut triangulos*], etc.; “pero la sustancia de ellos proviene de estos” [*substantia enim ipsorum ex his est*]; este *ex* se toma en general con relación a las cuatro circunstancias causales; y en otro lugar⁷ expusimos de qué modo la línea se produce por multiplicación infinita de puntos y del mismo modo la superficie por infinita multiplicación de líneas, y de por qué, según otro modo, la línea no proviene de puntos ni la superficie de líneas.” Y los que están en la razón” [*Et que insunt in ratione*] etc., suple: y estos, es decir, la línea y el punto, sino esos *que insunt in ratione dicente quid est*, esto es, de algo dicente que es dativo, es decir, por ablativo absoluto; o si es allí *dicente*, entonces se añade la palabra *ratione*, y el sentido es: la esencia de la superficie proviene de la línea, y la esencia de la línea proviene de puntos, así como de sus causas materiales, de un modo; de otro modo, es decir, en cuanto la línea y el punto son términos, en los formales. Y estas causas son las que definen sus causados. *Et quibuscumque* etc.⁸, resume: y por sí son o se dicen unos de otros cualquiera sea el número “de los que están en los mismos” [*eorum que insunt ipsis*], es decir, los sujetos, y esto es así cualquiera sean los predicados, *ipsa* (los sujetos), *insunt in ratione demonstrante quid est*, como diciendo: cualesquiera sujetos ingresen en sus predicados, no digo que entren en sentido absoluto, sino que

⁶ *Anal. Post.*, I, 4; 73 a 35 ss.

⁷ El editor no lo halló.

⁸ *Anal. Post.*, I, 4; 73 a 37 ss.

entran en razón de los predicados, los mismos predicados por sí son de los sujetos (o si es allí *demonstranti*, se lee por el ablativo como antes), como recto y circular por sí corresponden a la línea y los seis accidentes que siguen por sí entran en el número. “Y de todos” [*Et que omnibus*], etc.⁹ hasta: “digo que es cada uno por sí” [*unicuique per se dico esse*], se ordena así: y cada cosa por sí del sujeto, digo que es predicado por sí; y que los sujetos, “se incluyen en la razón de decir qué es” [*insunt in ratione dicentí quid est*], entran todos estos cuatro predicados antedichos, como por ejemplo de una parte entra este predicado -la línea- en razón de los mismos, de otra parte el número “y del mismo modo los demás del mismo tipo” [*et similiter in aliis huiusmodi*], es decir, en el sujeto, afirmo que son predicados por sí, como diciendo: y en todos los sujetos digo que son predicados por sí los que conectan en los mismos sujetos en razón de los mismos predicados; *quocumque vero neutraliter* etc. porque no tienen relación esencial de unión y ninguno da el ser al otro.

20. “Además que no” [*Amplius que non*], etc.¹⁰. Digo, con los comentadores, que para completar su exposición sobre el por sí, Aristóteles añade el modo de ser por sí, por el cual toda sustancia o sustancia primera, que no se predica de nada, es por sí. Y añade también el modo de causar por sí y pone un ejemplo¹¹: “como si algún herido muere por la herida” [*ut si aliquid interfectum interiit, secundum interfectionem*], lo que se explica así: si alguien lastimado o herido muere no por otra causa sobrevenida, por ejemplo una enfermedad, sino por la lastimadura o herida, entonces la herida es por sí causa de la muerte. El resto del texto es evidente.

21. “Luego, los que se dicen” [*Que ergo dicuntur*], etc.¹², como diciendo: habiéndose enunciado los cuatro modos de lo que es por sí, solo dos modos se toman en las demostraciones. Dice entonces: “Los que se dicen por sí” [*Que ergo dicuntur per se*], suple: uno de otro, “en los cognoscibles absolutos así son, como” [*in scibilibus simpliciter sic sunt, sicut*], suple: lo que se ha establecido, “en su ser con los predicados” [*in esse suo predicantibus*], esto es, por los han de predicarse, o sea por los predicados. Y éste es el primer modo de decir por sí, cuando el predicado da

⁹ *Anal. Post.*, I, 4; 73b 1 et 73b 3 ss.

¹⁰ *Anal. Post.*, I, 4; 73b 5.. Cf. Themistius, *Super lib. Post.* I, p. 255; Philoponus *Comm. in Anal. Post.*, I, p. 65, 8-10.

¹¹ *Anal. Post.*, I, 4; 73b 14.

¹² *Anal. Post.*, I, 4; 73b 16 ss.

el ser al sujeto y lo define. “Pero en el ser por ellos mismos” [*Autem in esse propter ipsa*], resume: o son así como los que se han establecido en su ser por esas mismas cosas, es decir, los sujetos. Y éste es el segundo modo de decir por sí, en el cual el sujeto da el ser al predicado y lo define; *que*, o sea los predicados que se establecen en su ser por los sujetos, “son por necesidad” [*sunt ex necessitate*] dichos de sus sujetos, porque los accidentes por sí, o vuelven con igualdad sobre los sujetos limitados por condiciones, o sobre la disyunción con sus opuestos. Los necesarios lo son de los sujetos no limitados, porque el accidente por sí con respecto a su accidente opuesto por sí, tiene contrariedad, o privación, o contradicción en el género de su sujeto. Pues si ambos accidentes opuestos por sí se consideraran propiedad, entonces hay oposición de contrariedad; si uno se considera propiedad y el otro negación de la misma propiedad, con aceptación de potencia ordenada a aquel hábito, hay oposición de privación; y si uno se considera propiedad y el otro negación total de esa propiedad en el género sujeto, entonces hay contradicción en ese género.

22. “Pero el universal” [*Universale autem*] etc¹³. En ambas formas del antedicho modo de ser o decirse por sí uno de otro, lo que es por sí se da de dos modos: cuando dos se relacionan entre sí de modo que la esencia de uno es por la esencia del otro, o es de tal modo que a ninguno de los dos se añade algo que es no causa, o no causado, con respecto al otro, o al otro se le añade algo que es no causa, o no causado, respecto del otro. Por ejemplo: de toda la esencia de triángulo se deriva toda la esencia de la propiedad de tener tres ángulos iguales a dos rectos, y nada hay en el triángulo que sea no-causa con respecto a la propiedad de los tres ángulos, etc., ni hay algo en la propiedad de los tres ángulos, etc. que sea no causado respecto del triángulo. Pero del triángulo isósceles se deriva la propiedad de los tres ángulos etc., mas no de todo el isósceles, sino que hay en el isósceles algo que es no-causa respecto de su predicado. Se dice entonces que tanto el triángulo como el isósceles por sí tienen etc., porque de la esencia de ambos proviene la propiedad de los tres ángulos, etc., Pero se dice del triángulo, en cuanto que de él mismo se dice que tiene etc., porque de toda la esencia del triángulo se deriva la propiedad de los tres ángulos, etc. No en cambio del isósceles, en cuanto según que él mismo es tiene tres ángulos etc., porque no lo tiene por toda su esencia [de isósceles], sino que lo tiene en cuanto es triángulo, el cual según sí mismo tiene tres ángulos, etc. Luego, propiamente dicho por sí y según lo que es en sí mismo y primariamente,

¹³ *Anal. Post.*, I, 4; 73b 26.

son lo mismo; pero por sí dicho en general, como género, es al segundo lo que el por sí es también con relación al primario.

23. Entendido esto, todo el texto es claro hasta¹⁴: “Pero es necesario que no se oculte” [*Oportet autem non latere*]. Y sépase que lo que dijo Aristóteles antes, que los accidentes por sí son necesarios con respecto a sus sujetos y que los universales son necesarios cuando son por sí, no se afirma aquí a modo de ciencia demostrativa, sino a modo de incidentes derivados de las definiciones establecidas; pero luego lo hará de modo demostrativo.

¹⁴ *Anal. Post.*, I, 4; 74 a 4.

Reseñas

FRAY ALONSO DE LA VERA CRUZ, *Del Cielo*, traducción de Mauricio Beuchot Puente; colaboraciones de Mauricio Beuchot Puente, Roberto Heredia Correa, Ambrosio Velasco Cómez y Marco Arturo Moreno Corral; coordinadora María de la Paz Ramos Lara, México, UNAM, 2010, 166 pp + Facsímil.

El *Tratado del Cielo* es la parte cosmológica de la *Physica Speculatio* de fray Alonso, cuya edición mexicana ha sido editada en facsímil recientemente. Además de ser, como se ha repetido muchas veces, el primer libro académico de filosofía editado en América, tiene interés por sí mismo, en cuanto muestra de la temática y nivel de la enseñanza impartida en los primeros lustros de existencia de la Real Universidad de México (segunda mitad del siglo XVI). Y dentro de esa extensa obra, dedicada a exponer el *corpus* físico aristotélico, el breve tratado sobre el cielo, correspondiente al homónimo del Estagirita, tiene un interés especial, pues –a diferencia del caso de la *Physica*– no se atiene a seguir paso a paso al original, sino que introduce otras noticias e informaciones, que incluyen las primeras referencias publicadas en América sobre su propia geografía.

La traducción de Mauricio Beuchot está precedida de una “Presentación” de su autoría, donde expone el marco cultural de la obra de fray Alonso, su biografía y una descripción somera del libro. Roberto Heredia Correa traza una más extensa semblanza biobibliográfica, conteniendo la totalidad de su obra y una amplia bibliografía. Ambrosio Velasco Gómez presenta los aspectos de humanismo y filosofía política en la obra de fray Alonso, mientras que Marco Arturo Moreno Corral hace un análisis científico de la *Physica Speculatio* en general y en especial del *De Caelo*, mostrando los aspectos más avanzados de la obra, que la colocan como punto de partida de la ciencia mexicana y americana. Todos estos aportes tienen por objeto situar adecuadamente la traducción que sigue.

El trabajo del traductor ha sido cuidadoso y ceñido al original, aunque aligerando a veces el estilo excesivamente seco de las cuestiones escolásticas. Acompaña su versión con notas histórico críticas que clarifican algunos aspectos del original. La versión facsimilar que se edita en anexo permite tener el texto latino completo, compulsar la traducción y apreciar el estilo de notas marginales cuyo interés analítico, para los estudiosos, no es

de poco valor. Los diseños geográficos y cosmológicos han sido tomados del original. En conjunto, se trata de un emprendimiento valioso que merece ser reconocido y agradecido.

Celina A. Lértora Mendoza

* * *

Milindapanha ou As perguntas do rei Menandro, Tradução, introdução e notas, João Lupi, Florianópolis, Editora Insular, 2010, 95 pp.

Como señala el traductor en su Introducción, este diálogo entre un gobernante del mundo helénico del siglo II aC y un monje del norte de la India es uno de los textos más antiguos y clásicos del budismo. Menandro (o Milinda) es un personaje real, que hacia 150 aC gobernaba uno de los reinos del Asia Central, tal vez el actual Afganistán, o Paquistán. Era inquisitivo, siempre preguntaba a los sabios de su corte y en este caso a un sabio hindú que lo instruyó sobre la doctrina de Buda. El original fue redactado probablemente en sánscrito o en algún dialecto del norte de la India y se hicieron muchas traducciones, al chino (las más antiguas) al cingalés, al siamés y al pâli. En Occidente la primera traducción se hizo al inglés, en 1880 y en ella se basan las demás: Rhys-Davids (1890-1894 al inglés), Finot (1923 al francés) y Nolot (1995 al francés), que utiliza el traductor.

El texto consta de un Prólogo que explica la historia de Menando y el sabio Nâgasena, y el diálogo entre los dos personajes, que se divide en tres secciones. En la primera se explican los antecedentes de los dos personajes y las circunstancias de su encuentro, en la segunda, el sabio responde a algunos temas característicos del budismo, como la inexistencia del individuo, los números, la causa de los renacimientos, los medios de liberación, la fe, la energía, la reflexión, la sabiduría; en la tercera sección el sabio soluciona las dificultades que le plantea el rey, por ejemplo el origen de la desigualdad entre los hombres, quién alcanza el Nirvana, si existe el alma, dónde está Buda y otras semejantes. Termina el libro con una breve bibliografía.

La importancia de las obras en que los sabios budistas más antiguos y más cercanos a la experiencia de Buda, contestan sobre su doctrina, tiene particular importancia teniendo en cuenta que el propio Buda no escribió nada, y que los escritos sistemáticos son muy posteriores, reduciéndose la tradición segura a unas pocas doctrinas (tal vez el Noble Óctuple Sendero sea la más conocida). De todos modos, el budismo siempre ejerció una notable fascinación cuando y en la medida en que fue difundido. No extraña entonces que un rey helenista se interesara, como no extraña que la obra mantuviera el interés luego de ser conocida en Europa, lo que ha sucedido tardíamente. La tarea de traducirla al portugués, idioma más accesible a lectores de habla hispana o latina en general, es una idea excelente que merece total aprobación. El traductor, que opera a su vez con traducciones, ha logrado sin embargo darle un matiz adecuado dentro de las posibilidades del portugués. Señala que como se trata de un texto de divulgación, ha resumido algunos pasajes más extensos de la traducción de Finot, por lo cual advierte, con sinceridad, que este libro no puede ser usado para estudios avanzados. Por la misma razón no usa aparato crítico ni signos complicados para expresar la fonética del pâli. En conjunto, la obra se lee con agrado y da una buena idea del tipo de textos que contribuyeron a la difusión de la sabiduría budista en Oriente y el por qué de su interés occidental.

Celina A. Lértora Mendoza

* * *

ORÍGENES, *Tratado sobre os Princípios*, Tradução de João Eduardo Pinto Basto Lupi e Introdução “Sobre os Princípios de Orígenes” de Bento Silva Santos, São Paulo, Paulus Editora, 2012, 330 pp.

El tratado *Peri Arjón* de Orígenes es una de las obras de irrecusable conocimiento para todos los estudiosos del pensamiento cristiano antiguo. Esto es hoy algo más que reconocido, pero hasta c. 1940, no era tan así. Es entonces cuando Henri de Lubac y Jean Danielou se preocupan por revalorar a los Santos Padres, lo que recuerda la Editorial en su “Apresentação”, destacando la importancia de su proyecto editorial de volver a las fuentes del cristianismo, a través de traducciones seguras y de

notas histórico críticas que ayuden al lector a situar al autor y al texto en su contexto, en su auténtico alcance y su real importancia histórica y actual.

La importancia de Orígenes es señalada en el primer párrafo de Silva Santos: “Entre los escritores eclesiásticos de la Iglesia antigua, la figura de Orígenes (c. 185-253) se destaca en especial, sea por su personalidad impar, sea por su vastísima producción literaria, sea, en fin, por la profundidad teológica, espiritual y exegética de sus escritos, cuando lo comparamos con sus contemporáneos y evaluamos su recepción a lo largo de la historia de la teología” (p. 9). Silva Santos nos presenta, en breves y certeros trazos, el perfil de su personalidad, y el del texto que se traduce, que ha llegado a nosotros por testimonios posteriores, de los siglos IV al VI. Analiza también la versión latina de Rufino, los fragmentos de Jerónimo, las citas del emperador Justiniano y la recensión de Focio. La redacción de la obra se fija entre 220 y 230, en Alejandría y, como su título lo indica, se trata de una obra destinada a especular sobre los Principios, que para Orígenes lo son en sentido amplio: la Trinidad, las criaturas racionales, el mundo, mientras que en sentido estricto sólo el Padre es Principio. Tradicionalmente se divide en cuatro libros. El primero trata el mundo sobrenatural antes de la creación del mundo natural: la Trinidad y los ángeles. El segundo se ocupa de la creación y la redención del mundo, y los aspectos del hombre caído. El tercero es un compendio de vida moral, la libertad humana, el pecado y la restauración escatológica. El cuarto trata la revelación divina, la inspiración de las Escrituras y nuestros modos de interpretarlas. Al hilo de este desarrollo, Orígenes se hace cargo y combate errores y herejías, mostrando, como dice Silva Santos, tanto una metodología dogmática como una filosófica.

La traducción fue realizada por João Lupi, profesor de la Universidad Federal de Santa Catarina y profundo conocedor de Orígenes y su entorno, cotejando dos ediciones críticas modernas: Margherite Harkl, Giles Dorival & Alain Le Boulluec, *Origène, Traité des Principes (Peri Archôn)*, Paris, Études Augustiniennes, 1976 y Henri Crouzel & Manlio Simonetti, *Origène, Traité des principes I-IV*, Paris, Éditions Du Cerf, 1978-1984. Se advierte que al no disponer del original griego, debe basarse en la reconstrucción crítica de estos especialistas. La traducción incluye los Prólogos de Rufino a los libros I y III.

La tarea de Lupi ha sido ardua, porque el lenguaje de Orígenes, vertido por Rufino, presenta algunas dificultades filológicas y otras exegéticas que

se han solucionado adecuadamente. De varias de estas cuestiones dan cuenta las notas críticas, además de otras que proveen información histórica de interés para centrar tanto el texto como la tarea del traductor latino. Lupi ha optado por seguir la prosa más bien seca y poco florida de Rufino, lo que da una idea de la estrictez redaccional que seguramente tenía el original perdido.

Es encomiable la tarea de haber proporcionado un texto portugués claro, ceñido a su original latino y que se hace cargo de la intermediación lingüística en relación al pensamiento –nada simple- del autor. Una tarea que debe ser valorada y en lo posible imitada.

Celina A. Lértora Mendoza

* * *

TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo: la Encarnación del Verbo y la obra de la Redención*, volumen III/1, Pamplona, 2013, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, n 39, EUNSA, 798 pp.

Es ya un lugar común dentro de los círculos filosóficos y teológicos subrayar la importancia de las *Sentencias* –como habitualmente se las conoce- de Pedro Lombardo (el nombre latino es *Sententiae in quatuor libris distinctae* o *Quattuor libri Sententiarum*. Entre las distintas ediciones que existen de esta obra se destaca la del Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata, cuya primera edición data de 1882 y la última de 1971)

. Asimismo en los círculos dedicados a la filosofía medieval es muy conocida la división de esta obra que, como se muestra en sus títulos completos, consta de cuatro libros y que abarca diversos temas teológicos en un contexto sistematizado dentro de una unidad. Pedro Lombardo se ubica entre dos corrientes predominantes en su época: la de aquéllos que solo se basan en los argumentos de autoridad y la de los así llamados dialécticos que acentúan y apoyan los razonamientos especulativos. Así, expone los diferentes puntos de la doctrina de manera racionada, siguiendo a Abelardo pero distanciándose de sus errores. El primer libro se

refiere a El misterio de Dios, la Trinidad y los atributos divinos; el segundo, a La creación, la creación del ángel, las realidades corpóreas y los seres humanos; el pecado y la justificación; el tercero –el que nos ocupa- a la Encarnación del Verbo y la Redención. Finalmente, el cuarto se refiere a Las virtudes y los Sacramentos y la escatología. De estos cuatro libros el último que ha publicado la Universidad de Navarra es el III/1, que se comenta ahora.

Esta obra de Lombardo –de gran predicamento en el Medioevo latino- se convirtió en objeto de estudio de la Universidad de París, la cual entre sus requisitos para alcanzar el grado de “bachiller” obligaba a comentarla. Así los Comentarios a las Sentencias (que alcanzarían los 1600) van desde Alejandro de Hales hasta Lutero, pasando naturalmente por los dos egregios maestros mendicantes: Tomás de Aquino y Buenaventura.

La originalidad de Lombardo radica en citar las fuentes patrísticas latinas más importantes, no todas y entre los padres griegos sólo a Juan Damasceno. Es a través de la lectura de las Sentencias que la mayoría de los teólogos medievales tomaron contacto con los Padres, pudiendo citarlos como “fuentes”.

La Universidad de Navarra ha tenido la feliz iniciativa de traducir y publicar el Comentario de Aquino a las Sentencias. En lo que respecta al Libro III/1 donde se aborda la encarnación del Verbo y la obra de la redención, cuya primera y hasta ahora única edición en nuestra lengua data de enero de 2013, ha de destacarse la muy buena Introducción Preliminar de Ma. Idoya Zorroza. Resulta de mucho interés la síntesis que realiza y el abordaje de la noción de persona. Al respecto Zorroza muestra cómo el Angélico –de alguna manera- utiliza las dos nociones con las que cuenta: la tradicional y varias veces secular de Boecio y la más nueva para la época de Ricardo de San Víctor.

En relación con la traducción de Ana Mallea encontramos un lenguaje cuidado y unificado, fiel al sentido del original. En lo personal, agradezco también que, desoyendo las recomendaciones de la Real Academia de la Lengua, se hayan acentuado los llamados, en otro tiempo, pronombres demostrativos. Sin las correspondientes tildes la lectura de este tipo de obras se dificulta y mucho.

Observo que a continuación del título de la obra se lee que “han colaborado en la traducción *Pedro Arias; Jesús Garitaonandía; Ana Mallea; M. Idoya Zorroza*”. Me sorprende este listado porque habiendo colaborado personalmente con la traductora me consta el empeño con el que trabajaba Ana Mallea mientras traducía las Distinciones 6 a 22 las que prácticamente, constituyen todo el volumen. Esta irregularidad cometida por miembros del Consejo Editorial constituye un agravio para la traductora ya que desmerece la ímproba tarea llevada a cabo por ella.

A la fecha de la publicación de esta reseña, Ana Mallea se encuentra a la espera de la resolución de los reclamos correspondientes para que se dé cumplimiento al contrato firmado entre ella y la secretaria de la Línea Especial de Investigación de la Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, Idoya Zorroza. Ha de destacarse que, según la documentación que obra en poder de Mallea, la obra una vez traducida y entregada fue aprobada por la Junta Directiva de la colección mencionada.

Esta edición es la primera versión al castellano que habrá del Comentario completo de Tomás de Aquino a las Sentencias de Lombardo. Es muy laudable que lo haya hecho la Universidad de Navarra subsanando un enorme vacío cultural que los estudiosos de toda España como de Hispanoamérica pueden ahora celebrar con justa alegría.

Marta Daneri

* * *

PLATÓN, *Alcibiades*, Edición crítica del texto griego, traducción y comentarios de Óscar Velásquez, Colección de Ediciones Tácitas, Santiago de Chile, 2013, Primera edición, 274 pp.

Cuando en la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino en Tucumán, durante el XIV Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval, la profesora Giannina Burlando presentó esta obra del profesor Óscar Velásquez, a poco surgió mi admiración: era la reseña de alguien que también se sintió tocada. Que en pleno siglo XXI, sobre un autor como Platón que hace más de veinte siglos es estudiado y comentado y traducido a incontables lenguas, hacer los elogios que la profesora Burlando

manifestó sobre el trabajo que estaba presentando con sólidas bases documentadas, me hizo dar cuenta que no me alcanzan los conocimientos que poseo para encarar otra reseña tan completa.

Tan entusiasta estaba yo que el Profesor Velásquez me brindó un ejemplar de su *Alcibiades*, amablemente dedicado. Desde ese momento supe que iba a leerlo y reseñarlo a fin de que más “literatos, estudiosos, historiadores del pensamiento filosófico y humanistas” a quienes está dirigido el libro por el propio Velásquez, se acercaran a valorarlo.

Debo aclarar que de este *Alcibiades* hubo una doble edición de dos volúmenes independientes: una de tapas rojas y otra de tapas blancas. La de tapas rojas edita el texto griego. Presenta un Prefacio en latín de Óscar Velásquez, y está dedicada a investigadores y filólogos avanzados. La elaboración crítica ha analizado seis códices medievales de los que derivan las tres familias de los manuscritos principales de las obras de Platón. Dos de ellos, los códices Bodleianus Clarkianus 39 (B) transcrito en el año 895 y el código Parisinus 1807 (A), de una época muy cercana, se distinguen por su gran autoridad. Solo el Bodleiano contiene el texto del *Alcibiades*. Estos códices medievales provienen de “hiparquetipos desaparecidos, son los sobrevivientes de los más antiguos textos” (p. 49) que se perdieron en el tiempo.

La de tapas blancas, que se comenta aquí, es una edición crítica del texto bilingüe (griego-español), con traducción y comentarios de Velásquez. En la opinión de la profesora Burlando, esta edición crítica puede alcanzar “la incorregibilidad”. Es decir, el aparato crítico que despliega la edición habla de un trabajo que difícilmente pueda ser mejorado no solo por los completos análisis de los códices y manuscritos, sino también por las cuarenta páginas que contienen las excelentes e imperdibles 152 notas.

En la página 33 el autor nos dice que intenta presentar una traducción conceptual más que literal a fin de que el lector entienda antes el sentido que la letra. De esta manera es una versión que entronca con una tradición ya valorada en la Edad Media por Tomás de Aquino, por poner un ejemplo, así como por la célebre familia de traductores de Bagdad varios siglos antes.

No todos los estudiosos pueden hacer una edición crítica, especialmente sobre un clásico de la antigua Grecia que ha tenido cientos de ediciones en muchísimos idiomas a través de cientos de siglos. Pues bien OV ha hecho

esta edición crítica la cual, comparada con otras ediciones críticas de autores medievales, por ejemplo, no tiene nada que envidiar, y más aun, es encomiable porque no es la obra de una institución en la que colaboran en equipo muchos miembros que se distribuyen el trabajo, sino la obra de un estudioso que ha logrado hacer él solo, a través de su dedicación, lo que en casos similares es obra de muchos juntos.

Este diálogo platónico nos coloca en el centro del asunto que le da contenido: la inscripción delfica *conócete a ti mismo* –*gnothi sautón*, en latín *scito te ipsum*. Porque el *Alcibíades* intenta develar el alcance filosófico del conocimiento de sí. Ese *conócete a ti mismo* del Sócrates platónico parece consistir para el autor en que el hombre conozca su propia alma (vide 130c-132c). Al culminar el diálogo se reitera el papel esencial de la divinidad en la búsqueda de nosotros mismos porque es precisamente reconociendo al dios como el hombre reconoce su alma y a sí mismo (vide 133e-final).

Invito a todos a leer esta obra y disfrutar su excelencia. Y deseo expresar mi satisfacción de que en una nación hispano americana, la república hermana de Chile, se haya gestado este *Alcibíades* fruto de la sabiduría y la dedicación de Óscar Velásquez y se haya editado allí. Este hecho señala un muy laudable reconocimiento del grado cultural y filosófico que esta querida república está alcanzando. ¡Enhorabuena!

Ana Mallea

*

JOSÉ ANTÔNIO DE C. R. DE SOUZA, BERNARDO BAYONA AZNAR (eds.), *Doctrinas y relaciones de poder en el Cisma de Occidente y en la época conciliar (1378-1449)*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2013, 386 pp.

Dos años antes de esta obra, el Dr. de Souza organizó y coordinó una publicación titulada *As relações de poder: do Cisma do Ocidente a Nicolau de Cusa* (Porto Alegre, Est Edições, 2011; puede verse mi reseña en *Boletín de Filosofía FEPAI*, 33, N. 66, 2013: 49-51), que se difundió sobre todo en Brasil. El interés de esa publicación movió al grupo editorial vinculado a la Universidad de Zaragoza a la tarea de traducirla y editarla allí con destino al mundo de habla española. De ese proyecto surge este libro, que no es

exactamente la traducción del otro, si bien el núcleo está constituido por trabajos de ambos. Esta diferencia se aprecia tanto en el título como en el hecho de que esta publicación no se presenta como traducción, aunque la mayoría de sus trabajos sí lo sean.

Se incluyen los trabajos de: José Antônio de C. R. de Souza, traducido por Celina A. Lértora Mendoza [“El Cisma de occidente: los antecedentes y sus consecuencias inmediatas”]; Luis A. de Boni sobre Wiclef, traducido por Celina A. Lértora Mendoza [“Juan Wiclef (ca. 1320-1384) cuestionando el poder del Papa”]; Bernardo Bayona Aznar, que ya figuraba en castellano en la publicación de 2011 [“Las lealtades de Francesc Eiximenes (1328-1409) en el Cisma y su doctrina del poder”]; Fátima Regina Fernández, traducido por Elaine Senko y André Luís Leme [“Ni Roma ni Aviñón. El camino de Pisa a Constanza”]; Gregorio Piaia, traducido por Jorge Macchetta [“Francisco Zabarella, teórico del conciliarismo”]; Thiago Soares Leite, traducido por él mismo [“La teoría conciliar de Pedro de Ailly (1350-1420): La obediencia al Papa en *De materia*”]; Alfredo Culleton, traducido por Rafael Ramón Guerrero [“La contribución de Juan Gerson (1363-1429) al pensamiento conciliarista”]; Marcela Lopes Guimarães, traducido por André Luís Leme y Elaine Cristina Senko [“El pensamiento eclesial de Juan Hus (1369-1415) y su condena por el Concilio de Constanza”]; Esteban Peña Eguren, en castellano en la obra de 2011 [“El Concilio de Constanza (1414-1418), la relación Papa-Concilio y los Decretos *Haec Sancta* y *Frequens*: ¿vía media constanciense?”].

Hasta aquí los dos libros siguen el mismo orden, aquí se intercala un trabajo nuevo de Bernardo Bayona Aznar [“La base doctrinal de Juan de Segovia (1393-1458)”], terminando ambas obras con el mismo trabajo de Estevão C. de Resende Martins, traducido por Lucas Oro Herstein y Claudia D’Amico [“Nicolás de Cusa (1401-1464): política y poder en la *Concordancia Católica*”].

La introducción de 2011 de F. Bertelloni, ha sido reemplazada por un escrito de Bernardo Bayona, donde explica los motivos de la publicación: los acuerdos de Bolonia, ya en plena aplicación en la Unión Europea, han determinado un notable decrecimiento de las Humidades, concretamente de la Filosofía y su historia, pese a que el gran público reclama relatos con escenario medieval. Parece consecuente, entonces, brindar información seria y actualizada sobre uno de los aspectos más resonantes de la época: los conflictos de poderes religiosos y laicos y en especial el conciliarismo,

haciendo una breve presentación de cada trabajo. Al final, Bayona hace una referencia a la publicación de 2011, señalando que “no es una mera traducción”, porque dos trabajos fueron reelaborados (Fernández y Piaia) y se añadió otro, el suyo; agrega a esto su propia tarea de “revisar y armonizar” las traducciones de los otros. El propósito de la edición es loable y el resultado es muy satisfactorio, tanto como la publicación de 2011 con la cual ésta no guarda significativas diferencias. Al menos no las suficientes, a mi juicio, como para hablar de una novedad editorial en sentido estricto. Esencialmente es una traducción revisada, con un añadido y un nuevo prólogo. El reconocimiento de esto no menoscaba el valor de la edición; al contrario, le añade el mérito precisamente de difundir el original traduciéndolo y adaptándola al público hispanoparlante.

Celina A. Lértora Mendoza