





**TEMAS MEDIEVALES**

**22**





# **TEMAS MEDIEVALES**

**22**

**CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS Y TECNICAS  
INSTITUTO MULTIDISCIPLINARIO DE HISTORIA Y CIENCIAS HUMANAS**

**BUENOS AIRES, 2014**

*Ilustración de tapa:* Diagrama del tímpano de la fachada oeste - Priorato de Villesalem (Vienne - Francia)

*Diseño y diagramación:* Juan Pablo Lavagnino

*Temas Medievales* se propone como un ámbito interdisciplinario de reflexión, discusión y divulgación de asuntos referidos a historia, filosofía, literatura, arte medievales... Creada por un grupo de investigadores argentinos, intenta nuclear y acoger los trabajos y contribuciones de estudiosos de la especialidad.

Artículos y notas críticas aspiran a dar razón de los intereses actuales de la historiografía del período, de sus tendencias y realizaciones, constituyendo volúmenes en que prime un eje temático sin dejar de incorporar otros varios enfoques.

El presente volumen ha sido parcialmente financiado por la Sociedad Argentina de Estudios Medievales (SAEMED).

*TEMAS MEDIEVALES*

*Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas (IMHICIHU)*

*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)*

*Director*

**Nilda Guglielmi**

*Consejo Consultivo*

**Carlos de Ayala Martínez**

*(Universidad Autónoma de Madrid – España)*

**Michel Balard**

*(Universidad Paris I, Panthéon Sorbonne – Francia)*

**Franco Cardini**

*(Università degli Studi di Firenze – Italia)*

**Carla Casagrande**

*(Università di Pavia – Italia)*

**Salvador Claramunt**

*(Universitat de Barcelona – España)*

**Jean Delumeau**

*(Collège de France – Francia)*

**Peter Dinzelbacher**

*(Universität Wien – Austria)*

**Léopold Gégicot (†)**

*(Université Catholique de Louvain – Bélgica)*

**Jacques Heers (†)**

*(Université Paris I, Panthéon Sorbonne – Francia)*

**Denis Menjot**

*(Université Lyon 2 – Francia)*

**María Giuseppina Muzzareli**

*(Università di Bologna – Italia)*

**Gherardo Ortalli**

*(Università Ca'Foscari di Venezia – Italia)*

**Geo Pistarino (†)**

*(Università di Genova – Italia)*

**Adeline Rucquoi**

*(C.N.R.S. – Francia)*

**Jean-Claude Schmitt**

*(E.H.E.S.S. – Francia)*

**María Isabel del Val Valdivieso**

*(Universidad de Valladolid – España)*

*Comité de Redacción*

**María Silvia Delpy**

*(CONICET – Universidad de Buenos Aires – Argentina)*

**Nelly Egger de Iölstner**

*(Universidad de Buenos Aires – Argentina)*

**Renan Frighetto**

*(Universidade Federal do Paraná – Brasil)*

**Ariel Guiance**

*(CONICET – Universidad Nacional de Córdoba – Argentina)*

**Silvia Magnavacca**

*(CONICET – Universidad Nacional de Córdoba – Argentina)*

**Ofelia Manzi**

*(Universidad de Buenos Aires – Argentina)*

**Nelly Ongay**

*(Universidad Nacional de Cuyo – Argentina)*

**Flocel Sabaté**

*(Universitat de Lleida – España)*

**Pablo Ubierna**

*(CONICET – Universidad de Buenos Aires – Argentina)*

*Secretario de Redacción*

**Ariel Guiance**

*Temas Medievales dará cuenta de todos los libros que se le envíen y reseñará aquéllos que se reciban por duplicado.*

CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES  
CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS (CONICET)  
INSTITUTO MULTIDISCIPLINARIO DE HISTORIA Y  
CIENCIAS HUMANAS (IMHICIHU)

*Director:* Dr. Ariel Guance  
*Vicedirector:* Dr. Luis Borrero  
*Coordinador del Area de*  
*Investigaciones Medievales:* Dr. Pablo Ubierna

*Correspondencia y suscripciones a:*  
*Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas*  
*Saavedra 15-5° piso – C1083ACA Buenos Aires, Argentina.*  
*Tel./Fax: (54-11) 4953-2042/8548, ints. 202/216*  
*imhicihu@conicet.gov.ar*

© *Los Autores*

*Revistas* **Temas Medievales**  
*Fundada por Nilda Guglielmi*

*ISSN: 0327-5094*



## PRIM BERTRAN ROIGÉ (1948-2014)

A la edad de 66 años y de manera inesperada, falleció en Barcelona Prim Bertran Roigé, figura destacada del medievalismo español y persona entrañable para quienes tuvimos el placer de conocerlo. Profesor Titular de Historia medieval en la Universidad de esa ciudad desde 1983, Prim Bertran se graduó de maestro de escuela primaria en la Escola Normal de Lleida en 1968 (formación que sin dudas influyó en el resto de su vida profesional, dada su capacidad para transmitir conocimientos y, sobre todo, para hacer de la historia un placer académico más que un oficio). Se licenció en la Universidad de Barcelona en 1973, obteniendo el grado de doctor en la Universidad de Bolonia en 1976 (ciudad en la que fuera becario del Colegio de España radicado en ella). Vuelto a la urbe catalana, ingresó como Profesor Adjunto de Historia medieval en 1982, alcanzando luego el grado de Profesor Titular, que desempeñaría hasta su deceso.

Entre sus muchas publicaciones, caben destacar sus libros *Catálogo del Archivo del Real colegio de España* (Zaragoza, 1981), *Ermengol d'Urgell, l'obra d'un bisbe del segle XI* (Lérida, 2000), *Dos estudis d'autors catalans sobre Feliu d'Urgell* (La Seu d'Urgell, 1999), *Mil·lenari de la butlla del papa Silvestre II (1001-2001)* (Andorra, 2001) y *Els càtars. Vida quotidiana i espiritualitat* (Barcelona, 2003). Consagrado a temas como alimentación, vida estudiantil, historia religiosa de Aragón, los judíos en Cataluña, la sociedad barcelonesa medieval y otros tantos, Prim Betran supo volcar en ellos su pasión por la historia de la Edad Media y su relevante labor de historiador –todo ello demostrado por un profundo análisis documental y su amplio conocimiento de la bibliografía específica–.

Poseedor de un carisma inigualable, Prim fue capaz de disponer todo su saber y, sobre todo, su generosidad a quienes necesitábamos su ayuda o consejo para temas que iban desde una investigación científica hasta un detalle cotidiano. Quienes –procedentes de tierras lejanas– tuvimos la ocasión de acercarnos hasta él, sabemos bien de

su apoyo desinteresado y de su atención permanente para auxiliarnos en nuestra labor.

Queda de Prim un destacado legado académico como historiador y, más importante aún, un recuerdo imborrable como gran ser humano.

ARIEL GUIANCE

# PROBLEMAS DE FILOSOFÍA MEDIEVAL



**ID QUOD E ID QUO: LA ESPECIE INTELIGIBLE  
Y SU PROBLEMÁTICA ANEXA EN SUMA TEOLÓGICA I Q.  
85, A. 2**

JULIO A. CASTELO DUBRA  
(CONICET - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES)

*“... de algunas cosas no es el que las hace el único juez ni el mejor; tal es el caso de todos aquellos de cuyas obras entienden también los que no poseen ese arte; por ejemplo, entender de la casa no es solo cosa del que la ha hecho, sino que la juzga también mejor el que la usa (y el que la usa es el dueño)”*

ARISTÓTELES, *POLÍTICA*, III 11, 1282a17-21

Pocos textos relativos a la teoría medieval del conocimiento son tan célebres como el artículo segundo de la cuestión 84 de la *prima pars* de la *Suma de Teología* de Tomás de Aquino, donde se discute si las especies inteligibles son aquello *que* es entendido (*id quod intelligitur*) o aquello por lo cual algo es entendido (*id quo intelligitur*). La cuestión versa sobre una noción central de la noética de Aquino y, en general, de la teoría del conocimiento intelectual que es resultado de la incorporación del nuevo Aristóteles —el de los *libri naturales*, en este caso, el *De anima*— por parte del medio universitario latino occidental: la *species intelligibilis*, esto es, la forma inteligible de la cosa que, por la acción abstractiva del intelecto agente, se imprime en el intelecto posible y da cuenta así del primer contacto del intelecto con el objeto de conocimiento. Acerca de ella, se pregunta si ha de ser considerada aquello mismo que es conocido, el verdadero objeto de conocimiento, en detrimento de la cosa real externa de la cual procede o, más bien, aquello por lo cual la cosa es conocida, un medio

*Temas Medievales*, 22 (2014), 15-49

o un instrumento interior al intelecto, a través del cual se alcanza el conocimiento de la cosa real externa. Es difícil sustraerse a la tentación de considerar este texto como una respuesta *avant la lettre* al representacionalismo moderno clásico, que consideraría que nuestro conocimiento no va más allá de las “ideas” o impresiones que se forman en nosotros. Como veremos, la doctrina aludida en la refutación corresponde a un interlocutor contemporáneo preciso. También puede pensarse en una lúcida toma de conciencia sobre un inconveniente que podría derivarse de las propias posiciones asumidas. Si ese fuese el caso, la fortuna histórica de la teoría de Aquino no parece haberle concedido un gran éxito a esas precauciones. El curso posterior del pensamiento medieval mostrará un fuerte debate sobre la necesidad de postular la especie inteligible previa al acto conceptual.

En lo que sigue voy a emprender una reconstrucción general de la estructura argumentativa y del contenido del artículo segundo de la cuestión 85, analizando cada uno de sus momentos tal como constan en el texto y trayendo a colación, en cada caso, las aclaraciones y elementos provenientes de otros contextos que considero pertinentes para una comprensión profunda de la tesis que Tomás de Aquino se propone defender. A través de este análisis, intentaré demostrar, por una parte, que Aquino es plenamente consciente de las principales dificultades implicadas en su propia propuesta, manifestadas sobre todo en las objeciones basadas en principios o premisas a las que él mismo adscribe; por la otra, que la doctrina aquí defendida es perfectamente compatible con desarrollos tempranos como la adhesión a la doctrina aviceniana de la indiferencia de la esencia o con una distinción sostenida hasta obras más tardías entre la especie inteligible y el verbo mental. Antes del análisis específico, como es natural, vamos a reconstruir el contexto en el que este tratamiento se inserta.

## **I. El contexto de la cuestión**

El pasaje que analizamos pertenece al denominado “tratado de la naturaleza humana”, el ciclo de cuestiones de la primera parte de la *Suma* donde es posible hallar la antropología filosófica de Aquino. Aunque es indudable la relevancia filosófica de la *Suma*, en vista de la abrumadora presencia de contenido y argumentación filosóficos,

no debe perderse de vista que se trata de una obra de teología, más específicamente, de teología cristiana. Desde este punto de vista, acerca del hombre, al teólogo le interesa fundamentalmente el alma y, eventualmente, el cuerpo, solo en su relación con el alma<sup>1</sup>. En el tratamiento del alma se destaca el análisis de sus facultades y operaciones, entre las cuales se cuentan las relativas al conocimiento, tanto sensible como intelectual.

La cuestión 84 da comienzo, pues, al tratamiento del conocimiento humano intelectual, en una secuencia ascendente respecto del nivel de los posibles objetos de conocimiento: primero se investiga el conocimiento intelectual que el hombre tiene de las realidades inferiores, esto es, de los seres corpóreos; luego el conocimiento intelectual que el alma puede tener de sí misma y, finalmente, el conocimiento de las realidades superiores como las inteligencias angélicas.

Por influencia de los intereses de la filosofía contemporánea se tiende a dar por descontado que el ámbito de tratamiento de la teoría del conocimiento es el del conocimiento humano, y, preferentemente, el del conocimiento que el hombre tiene del mundo externo. El ámbito en el cual coinciden las teorías medievales del conocimiento lo hacen como para ofrecer un punto de comparación es, en verdad, solo uno de los niveles en que el fenómeno del conocimiento puede ser analizado, y no precisamente el superior. No solo cabe considerar una diversidad de objetos para el conocimiento humano sino que éste no agota el panorama de la intelectividad. El intelecto humano pertenece al grado inferior de las inteligencias, junto a los ángeles y a Dios. Y en cada uno de ellos es posible indagar sus respectivos objetos de conocimiento: el conocimiento que el ángel tiene de los seres que le son inferiores —entre ellos, el hombre, del cual está al cuidado—, el que el ángel tiene de sí mismo y, finalmente, de la esencia divina y, de modo análogo, el conocimiento que Dios tiene de Sí mismo y de todo otro ser distinto de Él.

Es importante advertir esto para comprender el desafío particular al que se enfrentan los autores medievales: la dificultad de hallar, hasta donde sea posible, una teoría integral del conocimiento que abarque en un único universo conceptual casos tan diversos y

<sup>1</sup>Tomás de AQUINO, *Summa theologiae* [ST] I q. 75, proem.

disímiles. Ello requiere un considerable esfuerzo por encontrar analogías y elementos comunes para niveles intelectivos dispares, lo que quizá explique buena parte de las ambigüedades y vacilaciones en que a veces parecen incurrir.

El desarrollo que Aquino hace, a lo largo de las cuestiones 84 a 86, está caracterizado por una perspectiva general que domina el punto de partida del abordaje. La situación del intelecto humano frente al desafío de captar la naturaleza inteligible de la realidad corpórea se expone a una dificultad derivada de un conjunto de datos iniciales. Aquino asume una toma de posición ontológica que es consecuencia de la crítica aristotélica a la teoría platónica de las Ideas: no hay esencias inteligibles existentes en sí y por sí, a las cuales el intelecto podría captar de manera inmediata. De ello resulta una fuerte heterogeneidad entre las condiciones que presenta la realidad a inteligir y las exigencias de un conocimiento al que debe aspirar el intelecto. La realidad corporal que se ofrece es sensible, singular y contingente; el conocimiento que debe obtener el intelecto tiene que llegar a ser inteligible, universal y necesario.

La necesidad de plantear un puente o una mediación frente a esa heterogeneidad inicial permite explicar por qué Aquino suele abordar la respuesta a diversos tópicos con una metodología recurrente. Él suele encarar la respuesta de varios de estos artículos con la exposición de doctrinas antiguas, sus motivaciones y sus fundamentos pero en un esquema muy particular. En primer lugar, presenta el materialismo y sensualismo de algunos filósofos presocráticos, en particular, Demócrito; a continuación, contrapone el apriorismo y el intelectualismo de índole platónica o aviceninana y, finalmente, acude a una línea superadora intermedia (*via media*) que recoge los mejores elementos de ambas sin caer en sus extremos o errores, línea representada invariablemente por Aristóteles.

## II. Organización del artículo: la estructura de la *quaestio*

La estructura de la *quaestio*<sup>2</sup> se abre con un título que enuncia su objeto de indagación bajo la forma de una oración interrogativa indirecta introducida por la conjunción *utrum*. La naturaleza bimembre de esta conjunción indica que el tema se está enunciando a partir de una disyunción entre dos opciones. Así, en la *quaestio* que se interroga por “si el alma es inmortal” se sobrentiende que se pregunta si el alma es inmortal *o no*. En consecuencia, se asume la discusión en torno de dos tesis contrapuestas, sobre las cuales se volcará un correspondiente aparato argumentativo.

En la forma más usual de la *quaestio* –al menos, como predomina en Aquino, particularmente en la *Suma teológica*–, inicialmente se desarrollan los argumentos que defienden la tesis contraria a la que se va a adoptar en el cuerpo del artículo. La tesis contraria es anunciada con un ambiguo “parece que”. Luego, el andamiaje argumentativo que parecía sostener la tesis contraria es contradicho o restringido por el *sed contra*, un momento de referencia a la autoridad, generalmente una cita de la Escritura o de una autoridad en materia doctrinaria o filosófica.

Sin embargo, en otros casos la estructura es más compleja. No todas las cuestiones tienen una respuesta simple. La alternativa propuesta como un dilema encubre alguna distinción que no es percibida y permite una respuesta que escapa a la alternativa planteada inicialmente. Tal el caso, por poner un ejemplo, de la cuestión sobre si el trascendental *verum* es totalmente idéntico al ente *o no*<sup>3</sup>. El desarrollo de la argumentación despliega, en primer término, una serie de razones que podrían avalar la identificación lisa y llana entre ambas nociones para luego, a partir de un *sed contra*, generar una segunda serie de razones que parecería indicar que en ningún senti-

<sup>2</sup> La *quaestio* como forma o estructura metodológica no debe confundirse con la *quaestio* como unidad textual que suele ser subdividida en artículos, cada uno de los cuales está desplegado bajo aquella forma o estructura de *quaestio*. Para evitar malentendidos, utilizaremos la palabra latina *quaestio* para denominar esa estructura metodológica y la palabra castellana “cuestión” para designar las unidades textuales a las que se hace referencia en cada caso.

<sup>3</sup> *Quaestiones disputatae de veritate* [De ver.] q. 1, a. 1.

do son idénticas. La respuesta quedará en un plano de mayor precisión: lo verdadero y el ente son idénticos en la realidad pero difieren en su concepto. En otros casos, la alternativa no es superable pero es demasiado para el alcance de la razón humana. Tal la cuestión acerca de si el mundo es eterno o tiene un comienzo en el tiempo<sup>4</sup>. Ambas series de argumentaciones no harán sino adelantar razones probables a favor de una y otra posición, que no alcanzan el nivel de la certeza demostrativa. El tipo de despliegue argumentativo de estos dos ejemplos citados preanuncia la estructura formal bastante más compleja que es usual en teólogos del S. XIV como Duns Escoto y Guillermo de Ockham, en donde se contraponen directamente dos líneas argumentativas: el *quod sic* y el *quod non*.

### III. Dificultades

Los argumentos enumerados en favor de las tesis opuestas deben considerarse independientes. Por más que presenten relaciones o elementos comunes, no inciden uno en el otro ni se precisan mutuamente. Desde este punto de vista lógico, ninguno de los argumentos añade nada a la validez o la verdad de los otros. Desde una posición que excede el plano lógico, difícilmente puede decirse que la multiplicación de argumentos de peso en una misma línea no conduce a nada ni agrega nada. En un plano pragmático de la argumentación, la mayor cantidad de argumentos volcados contra una opinión es un elemento decisivo para considerarla insostenible. Por otra parte, la cantidad de argumentos forjados depende del género de obra en que se insertan. Como es natural, en las cuestiones disputadas, verdaderos registros de un ejercicio escolar asiduo, el promedio de los argumentos *in contrario* que Tomás de Aquino elabora está entre los quince y los veinte, mientras que, en una obra sintética por su objetivo “didáctico”, como la *Suma Teológica*, el promedio está entre tres y cinco.

Los argumentos en favor de la tesis contraria pueden estar basados en líneas filosóficas opuestas, como los postulados fundamentales de la teoría platónica de las Ideas o en el platonismo larvado

<sup>4</sup> *Scriptum super libros Sententiarum [In Sent.]* II d. 1, q. 1, a. 5.

de un Agustín de Hipona o de Avicena. Pueden también consistir en una reconstrucción de argumentos pertenecientes a maestros contemporáneos, de tendencias o extracción rivales, como los intelectuales agustinianos de la orden franciscana o los maestros de artes influidos por el denominado aristotelismo heterodoxo o averroísmo latino. Pero también puede tratarse de argumentos que llevan a una dificultad aparentemente insuperable ciertas posiciones personales asumidas, es decir, argumentos que están basados en premisas propias. Este tipo de argumentaciones es de particular interés porque revela un grado sutil de reflexión sobre la propia construcción filosófica, un ejercicio crítico que supone una auténtica internalización de la figura del “oponente” con el cual se dialoga. Como veremos, los tres argumentos esgrimidos en el artículo pertenecen a esta clase.

### ***III.1. Primera dificultad: lo inteligido en acto***

El punto de partida del primer argumento *in contrario* se basa en un principio central de la noética del libro III del *De anima*: la identificación entre “lo inteligido en acto” y “el intelecto en acto”. Según ello, lo inteligido en acto estaría en el intelecto en acto. Pero lo que hay en el intelecto que entiende actualmente es precisamente la especie inteligible. La conclusión que parece imponerse es que la especie inteligible es aquello mismo que es inteligido.

La dificultad se basa, pues, en un principio aristotélico que es plenamente asumido: el acto de lo inteligible —la dimensión de lo real que puede ser inteligida— y el acto de lo intelectivo —la facultad del alma que está en condiciones de entender— es uno y el mismo. El acto de conocimiento intelectual es concebido como la actualización simultánea de dos potencialidades: la de la realidad para ser conocida intelectualmente y la del intelecto humano para conocerla. El argumento asume de alguna manera que si la realidad es solo potencialmente inteligible —como efectivamente se desprende de la crítica a las Ideas platónicas—, su inteligibilidad actual viene a coincidir con el ámbito de la intelección actual, es decir, con el del intelecto. Por tanto, la especie inteligible, que vendría a ser esa dimensión inteligible de lo real actualizada no existe sino en el intelecto, como para constituirse en aquello mismo que es inteligido.

### **III.2. Segunda dificultad: la especie debe existir en algo**

El segundo argumento retoma el principio del anterior aunque elabora una estrategia diferente. Es preciso que la especie inteligible exista en algo, que tenga su ser en alguna cosa; lo contrario valdría tanto como decir que no existe en absoluto. La especie debe residir en alguna zona o territorio de lo real. Pero no caben muchas posibilidades: o existe en la realidad exterior al alma o en el intelecto. El primer caso aparece como imposible, puesto que la cosa exterior es material, de modo que nada de lo que hay en ella podría constituir lo entendido en acto. No cabe sino la segunda opción, que la especie exista en acto solo en el intelecto, con lo cual termina confundándose con lo inteligido mismo en acto.

### **III.3. Tercera dificultad: los significados de las voces**

La tercera objeción parte de uno de los textos fundamentales para toda la semántica medieval, destinado a cruzarse con los desarrollos de la noética y la teoría del conocimiento: el célebre “triángulo semántico” con que se abre el *De interpretatione* de Aristóteles<sup>5</sup>. Según este pasaje, lo que hay en la palabra (*phoné/vox*) es símbolo de las afecciones del alma (*pathémata tês psykhês/passiones animae*), las cuales, a su vez, son semejanzas de las cosas (*prágmata/res*). Tomás de Aquino sigue la tradicional interpretación boeciana, que establece una mediación intelectual entre el nombre y la referencia a la cosa: la palabra puede que designe o *refiera*, en última instancia, a la cosa externa pero *significa*, propiamente, el concepto que el intelecto ha podido formarse de ella. Por ello, dice Aquino que “significamos con la palabra aquello que entendemos”, vale decir, con nuestras palabras nombramos las cosas en la medida en que las concebimos intelectualmente. Ahora bien, según la interpretación también predominante entre los medievales, aquellas “afecciones del alma” de las que habla el *De interpretatione* se identifican con las concepciones del intelecto que constituyen el significado de los nombres. De ello parece seguirse que aquello que el intelecto entiende acerca de la cosa real no es más que su propia afección.

<sup>5</sup> *De interpr.* I, 16<sup>a</sup>3-8.

#### **IV. El *sed contra***

Hemos señalado que el momento de la autoridad suele estar dado por una cita bíblica o alguna referencia a una autoridad en materia teológica o filosófica. En algunas situaciones extremas, el autor no encuentra una cita expresa que respalde la posición que va a defender. Es el caso del artículo que nos ocupa. Estos casos límite evidencian claramente que el tema es lo suficientemente complejo y carece de los antecedentes como para encontrar en las autoridades una guía que oriente argumentación hacia la propia posición.

Aquino insiste en algo que constituye el punto de partida de su abordaje del conocimiento humano: el paralelismo entre lo que ocurre en el ámbito de la sensibilidad y el del intelecto, fundado en el análisis que hace Aristóteles en el *De anima*. El mencionado paralelismo lo lleva a nuestro autor a moverse siempre en una línea fluctuante. En realidad, se trata de plantear una *analogía* entre los elementos estructurales de uno y otro ámbito —la relación entre la facultad y su objeto, la acción que los vincula, etc.— como base para destacar las diferencias que precisamente se encuentran entre ellos. En este caso, el paralelismo le permite a Aquino trasladar la relación que la especie sensible tiene con la facultad sensitiva a la relación que la especie inteligible debe tener con la facultad intelectual. Si la especie sensible, manifiestamente, no es “lo sentido” sino aquello por lo cual el sentido siente, análogamente habrá que esperar que la especie inteligible no sea “lo inteligido” sino aquello por lo cual el intelecto entiende. Por cierto, no pasa de ser una pista, una indicación de cómo y en qué sentido debe desplegarse la argumentación que hallará su verdadero lugar en el momento central de la respuesta.

#### **V. El cuerpo del artículo**

El tratamiento del cuerpo del artículo comprende varias secciones. En primer lugar, Aquino hace una breve mención doxográfica a las doctrinas que habrían sostenido la opinión contraria. Esta referencia implícita a los presocráticos oculta, en verdad, el auténtico destinatario que será manifiesto en pasajes paralelos de otras obras. A continuación, viene una parte argumentativa que reconstruye dos razones en contra de la opinión contraria. Finalmente, sigue la sec-

ción en la que Tomás de Aquino desarrolla su propia posición sobre la base de ciertos principios y distinciones concernientes al proceso intelectual. En último término se formula una concesión relativa, un sentido secundario y limitado en el que únicamente cabría hablar de la especie inteligible como algo conocido o inteligido, que no afecta la validez de la tesis principal que hace funcionar a la especie como el medio por el cual la cosa es conocida o inteligida.

### ***V.1. El origen de la doctrina de refutar***

Aquino comienza su respuesta con una referencia doxográfica a algunos que afirmaron que nuestras facultades cognitivas no conocen más que los propios estados internos, al modo en que el sentido no siente más que su propia afección en el órgano corporal. La doctrina aludida parecería ser una generalización de esta característica del sentido a todas las facultades del alma, en especial, al intelecto. Con ello, el intelecto no conocería más que su propia afección, esto es, la especie inteligible, la cual se convertiría de inmediato en aquello que es inteligido. Según lo que se argumentará en el cuerpo, la referencia podría apuntar a un tipo de relativismo como el protagórico. Si es éste el caso, es curioso que, en la *Suma*, Aquino oculte la fuente que en otras obras constituye el verdadero destinatario de la refutación, que no es otro que la doctrina averroísta sobre la unicidad del intelecto agente<sup>6</sup>. En los términos de nuestro autor, el Comentador pretende deducir de la universalidad de las formas inteligibles la unicidad del intelecto. La motivación teológica de la polémica es manifiesta: si se remueve la diversidad de intelectos humanos, siendo que el intelecto es la única parte incorruptible e inmortal del alma, nada individual permanecerá de ésta después de la muerte, con lo que se suprime la retribución de premios y penas en la otra vida<sup>7</sup>. Sin embargo, la estrategia argumentativa que Aquino moviliza en contra del flagrante “error” de Averroes es estricta y totalmente filosófica: una impugnación de

<sup>6</sup> *Summa contra Gentiles* [SCG] 1I cap. 75; *Sententia libri De anima* [In De an.], III lect. 8; *Quaestiones disputatae de spiritualibus creaturis* [De spir. creat.], a. 9, ad 6<sup>um</sup>; *Compendium Theologiae* [Comp. Theol.], cap. 85.

<sup>7</sup> *De unitate intellectu contra averroistas*, proem.

la fertilidad explicativa de la teoría averroísta para dar cuenta del fenómeno del conocimiento intelectual, tal como éste puede y debe ser atribuible al hombre *individual*. En este sentido, la imputación lanzada al averroísmo es un contragolpe hacia sus objetivos: se trataba de fundamentar cómo es posible la validez universal de los conceptos postulando una instancia única que sería su sujeto y ello, desemboca finalmente en una suerte de relativismo en el cual el intelecto humano individual —el de este hombre concreto en su acto de entender— no conoce la cosa real sino su propia afección, en la medida en que, para “conectarse” con aquel Intelecto separado, tiene que convertir a la especie inteligible en aquello mismo que conoce. De allí la necesidad de distanciar la propia posición de Tomás de Aquino de este error que será duramente combatido.

## ***V.2. Inconvenientes de la doctrina expuesta***

A continuación, Aquino presenta dos argumentos que muestran la imposibilidad de esta doctrina. El primero señala que aquello que es inteligido viene a coincidir con aquello sobre lo cual son las diversas ciencias. Si lo que inteligimos es meramente aquello que está en nuestra alma, nos quedaríamos sin ciencia de las realidades exteriores a ella. Todo nuestro conocimiento se reduciría a lo que está en nosotros y habríamos perdido conocimiento de la realidad externa, al modo en que lo perdían los platónicos por reducir todo conocimiento a las Ideas. El segundo argumento apunta en la misma dirección pero con un blanco más importante. La doctrina objetada equivaldría a un relativismo en el que toda opinión resultaría verdadera, en última instancia, una negación del principio de no contradicción. Si la facultad del alma no conoce más que su propia afección, el juicio no sería sino sobre ésta, con el resultado de que sería imposible atribuirle algún tipo de error al juicio tal como se le presenta a la facultad. En efecto, carece de sentido decir que el juicio sensible sobre la dulzura de la miel, de parte de quien tiene un gusto sano, es más verdadero que el juicio sobre su amargura de parte de quien tiene un gusto enfermo si, en definitiva, uno y otro no juzgan sino sobre su propia afección. Sin mayores reparos, Aquino traslada este análisis sobre el juicio sensible al nivel del cono-

cimiento intelectual.<sup>8</sup> Si todo fuese como enuncia la doctrina, toda opinión o, en general, toda comprensión (*acceptio*) sería verdadera.

Este tipo de razonamientos pertenece a una clase de argumentos que no es infrecuente en Tomás de Aquino y que podríamos llamar de tipo “cuasi-trascendental”. Se trata de refutar una doctrina señalando su imposibilidad para dar cuenta de algún tipo o nivel de conocimiento que se presupone como válido y necesario. De una exigencia epistémica se infiere cuál debería ser la estructura misma de la realidad congruente con ella. Fácilmente se advierte que el tenor de estos argumentos no alcanza para lograr una refutación estricta o absoluta de la opinión impugnada. Tan solo suman un inconveniente, exponen su infertilidad explicativa, a partir de premisas que el oponente quizá no comparte. Por ello es que los hemos denominado argumentos “cuasi-trascendentales”, porque no tienen, ni pretenden tener la validez absoluta de una argumentación trascendental en sentido kantiano. En todo caso, están más cerca de tener una naturaleza dialéctica, en sentido aristotélico y, en tal medida, deben ser tomados como un elemento más de una estructura argumentativa mayor, que incluye una argumentación positiva basada en premisas propias y que aporta la solución definitiva a la cuestión. Es en ese contexto mayor en donde este tipo de argumentos adquiere su verdadero sentido. Si ése es el caso, la exposición que Tomás de Aquino hace de estas razones ciertamente habla más de sus propios intereses y expectativas que de las opiniones objetadas. En tal sentido, no está demás insistir en que la preocupación fundamental que subyace a la cuestión es la necesidad de garantizar un conocimiento objetivo acerca de la realidad externa. Ello refuerza la interpretación que debemos hacer de los argumentos vertidos *in contrario*, como una anticipación de las dificultades que podrían derivarse de premisas o principios propios.

<sup>8</sup> Personalmente, no me queda clara la validez de esta traslación. El paso a un nivel como el intelectivo podría significar un conocimiento que, a pesar de remitirse a un estado interno, podría ser de naturaleza objetiva. Después de todo, ¿no sería algo semejante al caso del idealismo trascendental kantiano? Por cierto que, con otras bases bastante más lejanas que las que Aquino puede conjeturar...

### ***V.3. El principio de la solución: distinción entre la acción inmanente y la transitiva***

Como es frecuente en Tomás de Aquino y, en general, en el procedimiento escolástico, la solución pasa principalmente por una distinción. Es preciso distinguir entre dos tipos de acciones: una, que podríamos llamar inmanente, que permanece en quien actúa y otra, que podríamos llamar transitiva, precisamente porque trasciende hacia una cosa exterior. Significativamente, ejemplos de la primera son acciones cognitivas como el ver y el entender —a los que quizá uno podría agregar actos de las facultades apetitivas como el querer o el desear—; ejemplos de la segunda son acciones físicas como el calentar y el cortar. Tras distinguir netamente entre ambas y, quizá presuponer su diferente naturaleza, Aquino señala, sin embargo, un cierto elemento común, que está dado por un principio general de su ontología: ambos tipos de acciones se realizan según una cierta forma, vale decir, en ambas se da una forma que constituye el principio de la operación.

Cuando se dice aquí que la forma es “principio de operación”, la palabra principio no debe tomarse tanto en el sentido coloquial del comienzo o el punto de partida de la operación sino en el sentido técnico en que “principio” pertenece al vocabulario general de la causalidad, junto a “causa” y “elemento”. La forma es, efectivamente, el principio que responde por, da cuenta de la operación que emana de la cosa. La forma es el acto primero de la cosa, en cuanto principio determinante que la hace ser en acto lo que es, en tanto que la operación es el acto segundo.

En tal sentido, el paralelismo planteado entre la acción física y la acción cognitiva no busca promover la asimilación de la segunda a la primera sino, por el contrario, destacar su diferencia y especificidad, en razón del diferente papel que cumple la forma como principio de operación en una y otra. Mientras que la acción física o transitiva tiende a actualizar una forma que está en potencia en un sujeto distinto, la acción cognitiva o inmanente tiende a actualizar una forma que está potencialmente en el mismo agente, o mejor, una dimensión activa del sujeto de la acción —el intelecto agente— tiende a actualizar una dimensión potencial del mismo sujeto —el intelecto

posible—. Entendemos que en ese preciso sentido cabe calificar a la acción de “inmanente”. El intelecto no actúa sobre el objeto de conocimiento, que queda en algún sentido “intacto”, inmodificado, a no ser por el hecho no menor de que, solo en el intelecto, el objeto ve plenamente realizada su inteligibilidad, que en la realidad se da solo en potencia y es en el intelecto y por la acción del intelecto que llega a ser en acto.

Pues bien, Aquino lleva el paralelismo entre la acción inmanente y la transitiva al plano de las relaciones de semejanza. Cuando uno esperaría que dijera que el efecto adquiere una forma semejante al agente que es su causa, Aquino lo formula en sentido inverso, quizá con el objeto de facilitar el paralelismo: la forma que es principio de la acción —v.g., el calor que tiene el fuego— es semejante a la forma que se da en el efecto —v.g., el calor producido en el paciente—. Del mismo modo, la forma que es principio de la operación intelectual —la especie inteligible— es una semejanza del objeto de conocimiento —la cosa real externa, o mejor, su aspecto inteligible, la quiddidad o esencia de la cosa—. Pero la diferencia crucial es que, como aquí la acción es inmanente, aquello a lo cual el principio formal de operación es semejante ya no constituye el término de la acción, en otras palabras, el objeto de conocimiento no es aquí el efecto de la acción causal del intelecto. Así es como queda salvada la distinción entre el *id quo* y el *id quod*. La forma que es principio de conocimiento es aquello mediante lo cual el intelecto conoce, por ser una semejanza de la cosa real externa que sigue siendo el objeto de conocimiento, aquello que el intelecto conoce.

La clave de la respuesta reside, entonces, en la noción de forma como principio de operación. Pero el análisis hecho hasta aquí —que es el nivel general de análisis en el que se queda el pasaje que nos ocupa— no ha revelado aún toda la complejidad de la cuestión. La especie inteligible es la forma por la cual el intelecto está en acto. Ahora bien, en una serie de contextos complementarios, Aquino elabora una crítica a la opinión de Avicena, según la cual no hay una memoria intelectiva, esto es, los inteligibles no permanecen en acto en el alma intelectiva humana, la cual debe volverse nuevamente hacia la fuente que se los provee —la cual, recordemos, es para Avicena un Intelecto Agente separado— toda vez que quiere entenderlos

actualmente. La negación de esta tesis implica que las especies inteligibles se conservan en el intelecto posible ya informado mientras no están siendo inteligidas actualmente. Este intelecto que dispone de inteligibles ya adquiridos pero que no los presenta en conocimiento actualmente es en Aquino un intelecto *in habitu*, una suerte de intelecto en estado de “potencia intermedia”, entre la potencialidad absoluta del intelecto posible —aquel que es, de cierta forma, todas las cosas, como una tabla rasa en la cual no hay nada escrito— y el intelecto en acto en el sentido de la actualización de una “potencia segunda” —como el gramático que está ahora ejerciendo la gramática, actualizando la disposición habitual que adquirió al aprender la gramática—<sup>9</sup>.

En estos términos, se da la siguiente paradoja: el intelecto ejerce una acción antes de que pueda comenzar a ejecutar la acción de conocimiento intelectual propiamente dicha. En efecto, el intelecto agente realiza una acción sobre los *phantasmata* de la imaginación —en verdad, una doble acción de iluminación y abstracción<sup>10</sup>— como resultado de la cual los inteligibles se imprimen en el intelecto posible. Este intelecto “informado” por la especie está en condiciones de relacionarse con su objeto de conocimiento, pues la especie es una semejanza del mismo. Por contar con esa forma, el intelecto puede empezar a operar, lo que insinúa que debe haber un término de esa operación. Eso está llamando a un invitado que no ha hecho aparición en el cuerpo del artículo y que hará su entrada en la respuesta a la tercera dificultad.

#### ***V.4. Una concesión secundaria***

La respuesta no termina en esta declaración negativa respecto de que la especie inteligible *no es* aquello mismo que es conocido. A título de precisión, el cuerpo del artículo se cierra con una salvedad. En la medida en que el intelecto es capaz de volverse sobre sí mismo e inteligir su propia intelección, la especie inteligible puede eventualmente llegar a constituirse en el objeto de su intelección, vale decir,

<sup>9</sup> *De ver.* q. 10, a. 2; *SCG* II 74, 16; *ST* I q. 84, a. 3.

<sup>10</sup> *ST* I q. 85, a. 1.

en aquello mismo que es inteligido, se entiende, no en el sentido primario y absoluto con el que se ha respondido a la cuestión sino en un sentido secundario y relativo. Uno estaría tentado a decir que si Aquino ha podido escribir todo el artículo, es decir, si ha podido pronunciarse acerca del *status* de la especie inteligible, es en la medida en que ha podido objetivarla como el término de la acción de conocer. De modo que esa perspectiva reflexiva también ha de poder salvarse. Desde luego, ello no va en perjuicio del alcance de la respuesta general, sobre todo en función de los objetivos que la han motivado, esto es, garantizar un conocimiento objetivo de la realidad externa.

## **VI. Respuestas a las dificultades**

Las respuestas a las dificultades o razones esgrimidas *in contrario* cierran el esquema argumentativo de la *quaestio*. Se trata de “desanudar”, sobre la base de las elaboraciones desplegadas en el cuerpo del artículo, los problemas que estaban en su base. La dimensión y la calidad de las respuestas son diversas, en proporción directa con las de las respectivas dificultades. En algunos casos, puede uno encontrar respuestas algo formales, que solo retoman aquello que ya ha quedado en claro en la solución principal. Otras veces, el desarrollo de alguna de las dificultades adquiere proporciones considerables o bien aporta elementos sustanciales que no aparecen en el cuerpo del artículo. Como veremos, las respuestas a las tres objeciones presentadas darán lugar a algunos de los elementos más significativos del texto que tratamos.

### ***VI.1. Primera respuesta: la noción de semejanza***

Los dos primeros argumentos apelaban, a su modo, a un principio aristotélico aceptado por Aquino, la identidad entre lo inteligido en acto y el intelecto en acto. La respuesta a la primera dificultad establece lo siguiente:

*A lo primero hay que decir que lo entendido está en el que entiende por medio de su semejanza. Y de este modo se dice que el entendimiento en acto es lo entendido en*

*acto, en cuanto la semejanza de la cosa entendida es forma del entendimiento, tal como la semejanza de la cosa sensible es la forma del sentido en acto. Por ello, no se sigue que la especie inteligible abstraída sea aquello que es entendido, sino que sea su semejanza*<sup>11</sup>.

La estrategia de Aquino consiste en relativizar la identidad presuntamente planteada por el *dictum* aristotélico de que lo inteligido en acto es el intelecto en acto, reduciendo aquella identidad formal a una semejanza. Lo que está en el intelecto *no* es la cosa misma sino una *semejanza* de ella, o mejor, que la cosa se hace presente al intelecto no significa sino que una semejanza de la cosa está en el intelecto y esa semejanza resulta ser la especie inteligible. Aunque el contexto general de las cuestiones 84-85 no lo aclara, a la vista de otros pasajes de Aquino uno debiera entender que la semejanza en cuestión es la que suele llamar “semejanza por representación”<sup>12</sup>. En efecto, por mucho que, en el cuerpo del artículo, Aquino haya planteado un paralelismo entre la función de la forma como principio de operación en la acción inmanente cognitiva y en la acción transitiva física y haya destacado que, en ambas, la forma hace las veces de una cierta semejanza, no cabe duda de que no se trata del mismo tipo de similitud. La semejanza cognoscitiva no convierte o transforma al intelecto en algo de la misma especie de lo que recibe. Al igual que, al nivel sensitivo, el ojo no se vuelve rojo por recibir el color, tampoco el intelecto se vuelve un ser pétreo por conocer la naturaleza de la piedra. Desafortunadamente, Aquino no suele aportar mayores precisiones sobre en qué consiste este tipo peculiar de semejanza, a más del hecho meramente enunciado de que debe distinguirse de la semejanza ontológica o constitutiva.

En cualquier caso, lo importante es que aquí la semejanza parece tener la función de distanciar aquello que está presente en el intelecto de la cosa exterior al intelecto que es objeto de intelección o aquello *que* es entendido (*id quod*), de manera que a la especie-semejanza presente en el intelecto le queda solo el papel de aquello *por lo*

<sup>11</sup> *ST I* q. 85, a. 2, ad 1<sup>um</sup>.

<sup>12</sup> *De ver.* q. 2, a. 3, ad 9<sup>um</sup>; q. 2, a. 5 y ad 5<sup>um</sup>; q. 7, a. 5, ad 2<sup>um</sup>; q. 8, a. 1 y ad 3<sup>um</sup>; q. 10, a. 4, ad 4<sup>um</sup> y ad 5<sup>um</sup>.

*cual (id quo)* aquella cosa es entendida. Podría decirse que el precio que decide pagar Aquino en este caso es bastante alto: al distinguir la especie inteligible de aquello que es entendido se ve obligado a relegarla a la condición de un ítem distinto de la cosa e incorporado de alguna manera a la naturaleza del intelecto. En términos del esquema hilemórfico que Aquino suele preferir, la especie inteligible es una forma que “se imprime” en el intelecto posible. El intelecto que ya ha sido actualizado, en el que se conserva la forma inteligible, es un intelecto “in-formado”, una suerte de compuesto hilemórfico donde el intelecto viene a ser el sustrato o materia y la especie inteligible la forma que lo actualiza. Pasando ya a una terminología en la que Aquino no suele abundar, quizá porque no la prefiere, nos veríamos obligados a decir que la especie inteligible es un accidente, probablemente una cualidad de aquella sustancia que es el intelecto.

En un segundo momento, Aquino necesitará remontar este distanciamiento y aproximar nuevamente la especie inteligible a la cosa externa de la que proviene, a la cual ha sido “asimilada”. Esto es precisamente lo que intentará hacer la respuesta a la próxima objeción.

## ***VI.2. Segunda respuesta: la identidad de la natura***

Pasemos a la respuesta a la segunda dificultad:

*A lo segundo hay que decir que, cuando se dice “lo entendido en acto” quedan implicadas dos cosas, a saber, [a] la cosa que es entendida, y [b] el hecho mismo de ser entendida. Del mismo modo, cuando se dice “lo universal abstraído”, se entienden dos cosas, a saber, [a] la naturaleza misma de la cosa, y [b] la abstracción o la universalidad. Por tanto, [a] esta naturaleza a la cual le acontece el ser entendida o abstraída, o <a la cual le acontece> la intención de universalidad, no está sino en los singulares, pero [b] aquello mismo que es el entender o abstraer, o la intención de universalidad, está en el entendimiento. Y esto podemos verlo mediante un símil con el sentido. En efecto, la vista ve el color de la manzana sin su olor. Si se preguntara dónde está el color que es visto sin el olor, es manifiesto que el color*

*que es visto no está sino en la manzana pero el que sea percibido sin el olor le acontece de parte de la vista, en cuanto en ella hay una semejanza del color y no del olor. Del mismo modo, la humanidad que es entendida no está sino en este o en aquel hombre, pero el que la humanidad sea aprehendida sin las condiciones individuales —lo cual es <precisamente> abstraerla—, a lo cual le es consecuente la intención de universalidad, le acontece a la humanidad en cuanto es percibida por el entendimiento, en el cual hay una semejanza en cuanto a la naturaleza de la especie y no de los principios individuales<sup>13</sup>.*

La objeción pretendía acorralar la posición de Tomás de Aquino preguntando por el lugar donde tenía su ser lo inteligido en acto, a lo que respondía ubicándolo en el mismo intelecto en acto. La respuesta “desdobra” lo inteligido en acto en dos componentes: el contenido de aquello que es inteligido —una piedra, un árbol, o, más precisamente, la esencia de la piedra o del árbol— y las formalidades que éste adquiere en tanto es inteligido —la abstracción, y, a consecuencia de ésta, la universalidad—. Lo inteligido en acto se asimila así al universal que es abstraído, donde cabe distinguir entre el contenido determinado de ese universal —el que se trate del universal “piedra” a diferencia del universal “árbol”— y la forma misma de la universalidad, la universalidad del universal —la característica o la propiedad por la cual decimos que “piedra” o “árbol” son universales y que precisamente se la atribuimos—. Así es posible responder que el primer aspecto, la determinación esencial de cada cosa que eventualmente es inteligida, es algo que tiene existencia en los singulares, como un componente esencial que los constituye pero el hecho de que adquieran la propiedad de la universalidad es algo que solo se entiende en la medida en que se los considera como concebidos por el intelecto. La noción o *intentio* misma de universalidad —la predicabilidad de muchos— es algo consecuente al modo de existencia que tiene ese contenido en el intelecto, esto es, en tanto abstraído, o sea, despojado de las particularidades en las que está envuelto en su existencia en la realidad, viene a ser un “uno dicho de muchos”, por

<sup>13</sup> *ST I* q. 85, a. 2, ad 2<sup>um</sup>.

la relación que guarda ese contenido presente en el intelecto con los múltiples individuos que se hallan en la realidad.

El pasaje utiliza una distinción de origen aviceniano entre dos sentidos de “universal”. Un término concreto como “blanco” significa tanto la cualidad de lo blanco como aquello que es blanco —v.g, el hombre o el papel—, en tanto que el término abstracto “blancura” refiere exclusivamente a la cualidad misma, con independencia de aquello en lo cual se da. Análogamente, el universal, aquel predicable porfiriano por excelencia que ha dado lugar a la célebre querella medieval, cuando es tomado concretamente, comprende aquella propiedad de ser predicado de muchos, en conjunción con aquello a lo cual esa propiedad es aplicada, una determinada esencia, naturaleza o contenido inteligible como “hombre”, “animal”, etc. Tomado abstractamente, debemos hacer referencia de manera estricta y exclusiva a la propiedad en sí misma, a la universalidad del universal, la definición misma de la universalidad. Por tanto, en el universal tomado concretamente cabe distinguir entre la universalidad que estamos atribuyendo y *aquello* a lo cual se le está atribuyendo dicha universalidad, aquello “a lo cual *le acontece* la universalidad”.

Esta última expresión es la fórmula clave que abre el importante desarrollo del tratado V del *Liber de philosophia prima sive scientia divina* de Avicena en el que, al tratar sobre la naturaleza del universal, se expone la denominada doctrina de la “indiferencia” de la naturaleza o esencia. En efecto, aquello “a lo cual le acontece” la universalidad es algo que, en sí mismo y en cuanto tal, no es universal, más precisamente, no es universal ni singular aunque pueda eventualmente ser cualquier de los dos, no ya bajo una “consideración absoluta” de su esencia sino en cuanto ya es otra cosa. La esencia del caballo, la caballidad, en cuanto tal, es decir, en cuanto caballidad, no es más que la caballidad, no contiene ninguna nota fuera de las que entran en su definición. La esencia no es en sí misma universal sino solo en cuanto adquiere un determinado modo de existencia, a saber, la existencia mental, por el hecho de ser concebida en el intelecto.

Aunque la doctrina aviceniana de la indiferencia de la esencia tiene una fuerte presencia en las obras tempranas de Aquino —como el *De ente et essentia*— hay una tendencia en algunos intérpretes a

desestimarla o negarla en las obras más maduras. Giorgio Pini ha sostenido que Tomás de Aquino evolucionó de una interpretación “ontológica” de la doctrina aviceniana a una interpretación “gno-seológica” de la misma en sus obras más tardías<sup>14</sup>. En forma más categórica, Deborah Black considera que la teoría aviceniana de la identidad de una *natura* es incompatible con una doctrina escolástica como la de la especie inteligible, que constituiría una representación de la cosa en el alma<sup>15</sup>. El presente pasaje de la *Suma teológica* es considerado un ejemplo en este sentido, quizá por el hecho de que no hay mención a un estadio “intermedio” entre la existencia de la *natura* o esencia en los singulares y la universalidad que es relegada al ámbito del intelecto o bien porque se dice que la humanidad que es inteligida no existe sino en los singulares, esto es, en este o aquel hombre. Pero el mero hecho de que aquí no encontremos un esquema “triple” (en el que se distinga una consideración absoluta de la esencia, distinta de las dos formas de existencia que adquiere en la realidad) no significa que no esté implícito precisamente como el puente que garantiza la *correspondencia* entre aquella esencia que es captada universalmente en el intelecto y la que constituye a los singulares existentes en la realidad, lo cual es, cabría agregar, el sentido y el propósito fundamental de esta doctrina. Tanto más si se considera que lo característico de la doctrina de la indiferencia de la esencia es que no concede a la esencia absoluta o en cuanto tal un *tercer* modo de existencia al lado de los otros dos, la existencia real y la mental, particularmente en el abordaje de Tomás de Aquino, quien tiende a presentar ese estadio intermedio como una *consideración* absoluta de la esencia, en tanto se hace “abstracción de cualquier ser”<sup>16</sup>, es decir, de los dos modos de la existencia real y mental.

Quizá la principal objeción que puede formularse a la interpretación que quiere ver en este pasaje la doctrina aviceniana de la *natura* sea la alusión final a la noción de semejanza. En efecto, se

<sup>14</sup> Giorgio PINI, “*Absoluta consideratio naturae: Tommaso d’Aquino e la dottrina avicenniana dell’essenza*”, *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 15 (2004), 387-438.

<sup>15</sup> Deborah L. BLACK, “Mental Existence in Thomas Aquinas and Avicenna”, *Medieval Studies*, 61 (1999), 45-79.

<sup>16</sup> *De ente et essentia*, cap. 3.

dice allí que lo que hay en el intelecto es una semejanza, uno podría agregar, no la *natura* idéntica sino aquella especie-semejanza que fue la clave de la respuesta anterior. En tal caso, es extraño que Aquino mantenga el lenguaje proveniente de la doctrina aviceniciana, en la medida en que expresa que a la humanidad “le acontece la universalidad”, como consecuencia de que es abstraída de los principios individuantes. ¿A qué le acontece la universalidad? ¿a la semejanza de humanidad que existe en el intelecto o a la *natura humanitatis*, como dijo unas líneas antes? En realidad, la noción de semejanza, si acaso es introducida aquí para relativizar nuevamente la identidad entre lo inteligido en acto y el intelecto en acto, lo es con otra función. En la respuesta anterior, la semejanza tenía por objetivo distinguir entre la cosa que era entendida y aquello que existía en el intelecto. Aquí la función es más bien la contraria: admitido que lo existe en el intelecto aparece como distinto a lo que existe en la realidad —porque en la realidad existe de modo singular y, en el intelecto, en forma separada o abstraída, lo que implica la universalidad—, se trata de mostrar que aquello que es entendido universalmente en el intelecto tiene una *correspondencia* con aquella esencia que se encuentra en la realidad. En tal sentido, es ilustrativa la comparación que Aquino establece con el sentido, un ámbito en el que no hay abstracción ni universalidad y, sin embargo, se da un “modo de ser conocido” del objeto que resulta distinto del “modo de ser” que tiene fuera del alma, sin que ello ponga en peligro la objetividad del conocimiento. Cuando Aquino pregunta dónde existe el color que es visto sin el olor, uno estaría tentado a responder “en el sentido de la vista”, que es la que lo separa del olor. La respuesta es, sin embargo, que el color visto sin el olor existe en la manzana, solo el hecho de estar separado del olor es lo que existe exclusivamente en el sentido. El color que existe en la manzana es y no es el percibido por la vista. La manera de explicarlo es que, en la vista, hay una semejanza *respecto* del color y no del olor.

Del mismo modo, la esencia de lo inteligido existe en la modalidad singular que caracteriza a lo real pero es inteligida separadamente de las condiciones individuantes. La esencia que está en los singulares es y no es lo captado por el intelecto. Ello se expresa diciendo que en la esencia abstraída hay una semejanza *respecto* de la naturaleza de la especie y no la hay *respecto* de los principios in-

dividuales. La función de la noción de semejanza es la de vincular el contenido de aquello que es inteligido y delimitarlo respecto de aquello que escapa a la consideración del intelecto, de aquello en lo cual “no coincide” con lo que está en realidad.

El uso que Tomás de Aquino hace de la noción de semejanza, a la hora de dar cuenta del fenómeno del conocimiento, ha dado lugar a discusión. Tras estudiar detenidamente la doble serie de pasajes en los que Aquino explica el conocimiento tanto en términos de una identidad formal como en términos de semejanza, Claude Panaccio concluye que la proclamada identidad debería entenderse más bien en términos de semejanza en conexión con la noción de representación<sup>17</sup>. Por el contrario, Dominik Perler cree que las presuntas declaraciones sobre la semejanza deberían interpretarse más bien en la forma de una cierta identidad<sup>18</sup>. En realidad, lo que se verifica en Tomás de Aquino es un continuo desplazamiento entre ambas nociones. El uso de ese lenguaje presuntamente inconsistente quizá pueda entenderse mejor si, por una parte, se minimiza el alcance de la identidad en cuestión a una identidad *formal* y no a una absoluta; por la otra, si se tiene en cuenta la definición de semejanza como la unidad en la cualidad de cosas diferentes<sup>19</sup>. Así como la identidad formal ciñe la mismidad a un aspecto formal, presuponiendo un sustrato diferente —lo que está en el alma no es la piedra sino la forma de la piedra—, del mismo modo la semejanza implica alguna conformidad entre dos cosas que siguen siendo diferentes. La respuesta al primer argumento retiene el aspecto de diferencia contenido en la noción de semejanza: lo que está en el intelecto no es la cosa sino una semejanza, algo inherente al intelecto que no transforma al intelecto en la cosa conocida. La respuesta al segundo argumento retiene el aspecto de comunidad o de conformidad igualmente contenido en la noción de semejanza: lo que está en el intelecto es una abstracción

<sup>17</sup> Claude PANACCIO, “Aquinas on Intellectual Representation”, en Dominik PERLER (comp.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Leiden, Brill, 2001, pp. 185-201.

<sup>18</sup> Dominik PERLER, “Essentialism and Direct Realism: Some Late Medieval Perspectives”, *Topoi* 19 (2000), 111-122.

<sup>19</sup> Con las reservas del caso, pues estamos aplicando por analogía la definición de semejanza ontológica al caso de la semejanza por representación.

de la esencia que existe singularizada en lo real pero es semejante a ella desde un punto de vista relativo, en cuanto al contenido determinado de aquello que es captado intelectualmente.

Los dos aspectos contenidos en la especie inteligible como semejanza –su diferencia con la cosa en tanto adquiere una existencia en el intelecto y su conformidad con la misma en cuanto al contenido inteligible que representa– vienen a ocupar los dos momentos que, en un cuadro terminológico y conceptual diferente, serán reelaborados por Duns Escoto: la especie inteligible como accidente del alma o *qualitas mentis* y su ser conocido o ser representado o el *esse obiectivum*. La diferencia estriba nada más y nada menos que en el lugar en donde se ubica la intencionalidad. Mientras que Aquino acude al *esse intentionale* para justificar el primer aspecto —la presencia inmaterial de la cosa en el intelecto sin que por ello éste se “transforme” en lo conocido—, Escoto canaliza inicialmente esa primera presencia como una presencia ontológica —y en tal medida, encuadrable en alguna categoría, como todo lo real— y más bien apela a la intencionalidad para precisar aquel otro costado por el cual el contenido que *determina* al acto mental es el ser mismo de la cosa que se hace objetivamente presente al intelecto<sup>20</sup>.

### ***VI.3. Tercera respuesta: el verbo mental***

En la tercera respuesta nos vamos a encontrar con un protagonista no esperado, un invitado imprevisto en esta consideración de la especie inteligible. Aquino comienza nuevamente con una comparación con el sentido. Allí también cabe distinguir entre una primera operación aprehensiva y una segunda operación formativa ejecutada por la imaginación. De manera análoga, a nivel del intelecto hay una primera operación en la cual el intelecto posible es informado por la especie inteligible. A ella le sigue una segunda operación, en la que el intelecto forma algo, que puede de ser de naturaleza simple, como la *ratio* que corresponde a la definición de la cosa, o de naturaleza

<sup>20</sup> Juan Duns ESCOTO, *Ordinatio* I d. 3, p. 3, q. 1; *Reportata Parisiense* I-A d. 3, q. 4.

compuesta, como la composición y división que corresponden a la afirmación y la negación de la proposición.

El vocabulario y las nociones involucradas confirman que Aquino está aludiendo aquí a lo que, en otras obras, denomina la concepción del intelecto o el verbo mental. Con excepción de un pasaje ambiguo perteneciente al temprano *Comentario a las Sentencias*<sup>21</sup>, Aquino irá distinguiendo cada vez con mayor énfasis y claridad entre la especie inteligible, forma impresa en el intelecto posible como resultado de la operación intelecto agente, y este verbo mental, que viene ser como un producto elaborado por el intelecto posible, como algo que el intelecto forma en sí mismo<sup>22</sup>. Si la especie inteligible es el principio de la operación intelectual, el verbo mental constituirá el término de dicha operación. A los efectos de despejar la dificultad de la objeción planteada, la respuesta despacha simplemente el asunto señalando que lo significado por el nombre —las pasiones del alma del triángulo semántico del *De interpretatione*— no es la especie inteligible sino el verbo mental. Con ello se satisface el punto requerido: la especie inteligible no es aquella *passio animae* a la que se refiere el *De interpretatione* y, por tanto, no es aquello que es entendido. Pero el invitado insospechado aporta una dificultad nueva. ¿Acaso lo que es entendido es este verbo mental, un producto forjado al interior del intelecto? ¿De qué valieron, entonces, todos los argumentos anti-escépticos y anti-relativistas lanzados en función de la especie inteligible? ¿Servirán acaso también para el verbo mental?

La doctrina del verbo mental está firmemente desarrollada en la obra madura de Aquino. Sin embargo, el preciso lugar que la noción de verbo mental ocupa dentro de la teoría del conocimiento intelectual humano ha sido objeto de discusión. Para algunos intérpretes, el contexto teológico en el que casi invariablemente aparece —en función de la comprensión, hasta donde es posible, de la naturaleza del Verbo divino— sugiere que es incorrecto aplicarla de manera irrestricta al caso del intelecto humano<sup>23</sup>. Evidentemente, se trata de

<sup>21</sup> *In Sent.* I d. 27, q. 2, a. 2.

<sup>22</sup> *Quaestiones disputatae de potentia Dei [De pot.]* q. 8, a. 1; q. 9, a. 5; *SCG IV* 11; *Super Evangelium S. Ioannis [In Evang. Ioan.]* cap. 1, lect. 1.

<sup>23</sup> John O'CALLAGHAN, "Verbum mentis", *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 74 (2000), 103-119.

una noción que parece comprometer toda interpretación de la teoría del conocimiento de Tomás de Aquino como un “realismo directo”, como es el caso de John O’Callaghan<sup>24</sup>. Por ello, no es casualidad que ocupe un lugar más importante en la reconstrucción de aquellos intérpretes que no tienen mayores reparos en calificar la teoría de Aquino como una forma de “representacionalismo”. Tal la postura de Claude Panaccio, quien trabaja el verbo mental de Aquino en su reconstrucción de la evolución de la noción de un “lenguaje mental”<sup>25</sup>. La cuestión se agrava ni bien se considera que, en uno de los pasajes más importantes, perteneciente a las cuestiones disputadas *De potentia Dei*, Aquino caracteriza el verbo mental como “aquello que es entendido por sí” (*per se intellectum*)<sup>26</sup>. A esta altura, la contradicción con los objetivos primarios de nuestro artículo segundo de la cuestión 85 parece insalvable. Como era de esperar, una de las contribuciones más lucidas en cuanto al examen atento de todas las dificultades del asunto (y con una mirada no complaciente hacia la posición de Aquino) es la de Lawrence Dewan, quien señala con acierto que una noción como el verbo mental parece encajar poco y nada en una perspectiva como la que se propone un artículo que intenta justamente superar la idea de que el conocimiento solo alcanza un producto interior del alma<sup>27</sup>. Ello explicaría por qué el invitado molesto hace su entrada “encubierto” en la respuesta a una de las dificultades y está totalmente ausente del cuerpo del artículo o, en general, de la mayor parte del desarrollo de las cuestiones 84-86. A mi entender, uno de los pocos que ha considerado la dificultad que presenta el mencionado pasaje del *De potentia* y propone una tentativa de solución digna de atención ha sido Cyrille Michon aunque a un precio un tanto alto: postular que, en dicho pasaje, el término *intelligere* debe entenderse en un sentido distinto del general que es aplicado en la cuestión 85 de la *Suma*. En el *De potentia*, *intelligere*

<sup>24</sup> John O’CALLAGHAN, *Thomist Realism and the Linguistic Turn: Toward a More Perfect Form of Existence*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2003.

<sup>25</sup> Claude PANACCIO, *Le discours intérieur de Platon à Guillaume d’Ockham*, París, Seuil, 1999.

<sup>26</sup> *De pot.*, q. 9, a. 5.

<sup>27</sup> Lawrence DEWAN, “St. Thomas and Pre-Conceptual Knowledge”, *Études Maritainiennes/Maritain Studies*, 11 (1995), 220-233.

significaría “conocer intelectualmente” en el sentido de producir con el intelecto un resultado que es el término de su acción; mientras que, para todos los restantes casos, *intelligere* significaría conocer propiamente aquella cosa externa que constituye el objeto y la finalidad de la intelección. El verbo mental es “lo inteligido por sí” en el sentido de lo producido por el intelecto, sin perjuicio de que la acción cognitiva del intelecto es *acerca de* la cosa externa y no de este producto interior del intelecto<sup>28</sup>.

Si esta distinción de Michon es válida, podría uno preguntarse si no sería posible aplicarla —con las diferencias del caso— a la especie inteligible, a fin de responder a interpretaciones polémicas como las de Robert Pasnau quien, a pesar de la letra manifiesta de Tomás de Aquino, ha volcado un considerable esfuerzo argumentativo para sostener que “en algún sentido” las especies inteligibles deben ser algo “conocido” por el intelecto<sup>29</sup>. Si conocer o inteligir las especies inteligibles significa lisa y llanamente lo mismo que conocer o inteligir la cosa, no veo cómo podríamos hacer escapar a Aquino de las argumentaciones anti-escépticas y anti-relativistas que él mismo ha formulado. Más allá de la controversia, la discusión nos lleva al punto crucial en el que quizá se juega toda la gloria o la pérdida de la posición de Aquino.

## Conclusión

La teoría del conocimiento de Tomás de Aquino se despliega bajo la forma de un “análisis de facultades”, esto es, la distinción de potencias del alma a partir de sus respectivos *obiecta*. La distinción de dos grandes niveles, el de la sensibilidad y el del intelecto, y la multiplicación, al interior de cada uno de ellos, de distintas facultades —sentido externo, imaginación, intelecto agente, posible— va

<sup>28</sup> Cyrille MICHON, “Les représentations rendent-elles indirecte la connaissance des choses?”, en J. BIARD (ed.), *Le langage mental du Moyen âge a l'âge classique*, Lovaina, Institut supérieur de philosophie, 2009, pp. 45-60.

<sup>29</sup> Robert PASNAU, *Theories of cognition in the later Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997; IDEM, “Id quo cognoscimus”, en S. KNUUTTILA y P. KÄRKKÄINEN (eds.), *Theories of Perception in Medieval and Early Modern Philosophy*, Dordrecht, Springer, 2008, pp. 131-149.

determinando distintas etapas por las que se configura el objeto de conocimiento. Cada uno de los respectivos objetos —la forma sensible, la imagen de la fantasía, la especie inteligible en acto o conservada habitualmente, el verbo mental— pueden ser considerados como “partes” o, mejor, como “momentos” de un mismo proceso de conocimiento de aquello que constituye el objetivo último: alcanzar la inteligibilidad de la cosa real externa. Si de cada una de esas partes o momentos de este proceso se quiere hacer un objeto o una unidad independiente en sí misma, una “cosa” que el intelecto debiera conocer, surge naturalmente la dificultad de que parece haberse multiplicado todo lo que hay para conocer antes de llegar al conocimiento de aquella cosa externa. En otras palabras, las mediaciones que parecían necesarias para vincular el intelecto con la cosa se convierten en algo que se interpone entre el intelecto y la cosa. El medio o instrumento insinuado por el *quo* pasa de ser un medio “puente” a un medio “obstáculo”. Así lo deben de haber entendido los ulteriores críticos de la teoría de la especie inteligible. Por ese camino se llegó finalmente al resultado inverso al que, para Aquino, era el principio de la solución: lejos de la necesidad de postular la especie inteligible, se considerará necesario eliminarla para garantizar el acceso directo del intelecto a la cosa.

La teoría que Tomás de Aquino elabora sobre la especie inteligible es una formidable construcción teórica en la que, una vez más, brilla el genio de Tomás de Aquino para lograr una sofisticada síntesis entre fuentes filosóficas diversas y para detectar y proponer vías de solución de profundos nudos conceptuales. Al mismo tiempo, el análisis cuidadoso pronto comienza a revelar las lagunas y los puntos oscuros que exigen mayor elaboración. Como el gran “edificio” teórico que es, la teoría admite la observación de Aristóteles en la *Política*: no siempre juzga mejor sobre una obra el que la ha construido sino el que le da uso. La teoría de la especie inteligible de Aquino es un imponente edificio, cuya dimensión se revela en su potencialidad para ser refaccionado, re proyectado o, por qué no, finalmente desestimado con vistas a la construcción de otro edificio sobre distintas bases. El examen de la pertinencia de las críticas que recibió y de los principios que sustentaron construcciones opuestas queda para otra ocasión.

## APÉNDICE

Tomás de Aquino, *Suma teológica* I q. 85, a. 2<sup>30</sup>

*Ad secundum sic proceditur. Videtur quod species intelligibiles a phantasmatibus abstractae, se habeant ad intellectum nostrum sicut id quod intelligitur.*

*Intellectum enim in actu est in intelligente, quia intellectum in actu est ipse intellectus in actu. Sed nihil de re intellecta est in intellectu actu intelligente, nisi species intelligibilis abstracta. Ergo huiusmodi species est ipsum intellectum in actu.*

*Praeterea, intellectum in actu oportet in aliquo esse, alioquin nihil esset. Sed non est in re quae est extra animam, quia, cum res extra animam sit materialis, nihil quod est in ea, potest esse intellectum in actu. Relinquitur ergo quod intellectum in actu sit in intellectu. Et ita nihil est aliud quam species intelligibilis praedicta.*

Respecto de lo segundo se procede así. Parece que las especies inteligibles abstraídas de las imágenes se relacionan con nuestro entendimiento como aquello que es entendido.

**[III.1.]** Lo entendido en acto está en quien entiende, porque lo entendido en acto es el mismo entendimiento en acto. Pero acerca de la cosa entendida nada hay en el entendimiento que entiende en acto, a no ser la especie inteligible abstraída. Por lo tanto, este tipo de especie es lo entendido en acto.

**[III.2.]** Además, es preciso que lo entendido en acto exista en algo, de lo contrario no sería nada. Pero no está en la cosa exterior al alma, pues como ella es material, nada hay en ella que pueda ser entendido en acto. Resta, por tanto, que lo entendido en acto está en el entendimiento. Y así no es otra cosa que la especie inteligible abstraída.

<sup>30</sup> Los números en negrita intercalados entre corchetes corresponden a las secciones de este trabajo.

*Praeterea, philosophus dicit, in I Periherm., quod voces sunt notae earum quae sunt in anima passionum. Sed voces significant res intellectas, id enim voce significamus quod intelligimus. Ergo ipsae passiones animae, scilicet species intelligibiles, sunt ea quae intelliguntur in actu.*

*Sed contra, species intelligibilis se habet ad intellectum, sicut species sensibilis ad sensum. Sed species sensibilis non est illud quod sentitur, sed magis id quo sensus sentit. Ergo species intelligibilis non est quod intelligitur actu, sed id quo intelligit intellectus.*

*Respondeo dicendum quod quidam posuerunt quod vires cognoscitivae quae sunt in nobis, nihil cognoscunt nisi proprias passiones; puta quod sensus non sentit nisi passionem sui organi. Et secundum hoc, intellectus nihil intelligit nisi suam passionem, idest speciem intelligibilem in se receptam. Et secundum hoc, species huiusmodi est ipsum quod intelligitur.*

[III.3.] Dice el Filósofo en el [libro] primero de *Acerca de la interpretación*, que las palabras son notificativas de lo que está en las pasiones que se hallan en el alma. Pero las palabras significan las cosas entendidas. En efecto, con la palabra significamos aquello que entendemos. Por lo tanto, esas pasiones del alma, a saber, las especies inteligibles, son aquello que es entendido en acto.

[IV.] Pero en contra, la especie inteligible se halla con respecto al entendimiento como la especie sensible al sentido. Pero la especie sensible no es aquello que es sentido sino más bien aquello por lo cual el sentido siente. Por tanto, la especie inteligible no es aquello entendido en acto sino aquello por lo cual el entendimiento entiende.

[V.] Respondo. [V.1.] Debe decirse que algunos afirmaron que las facultades cognoscitivas que están en nosotros no conocen sino las propias pasiones, v.g., que el sentido no siente sino la pasión propia de su órgano. Y según esto, el entendimiento no entiende sino su pasión, esto es, la especie inteligible recibida en él. Y según esto, la especie de tal naturaleza es aquello mismo que es entendido

*Sed haec opinio manifeste apparet falsa ex duobus. Primo quidem, quia eadem sunt quae intelligimus, et de quibus sunt scientiae. Si igitur ea quae intelligimus essent solum species quae sunt in anima, sequeretur quod scientiae omnes non essent de rebus quae sunt extra animam, sed solum de speciebus intelligibilibus quae sunt in anima; sicut secundum Platonicos omnes scientiae sunt de ideis, quas ponebant esse intellecta in actu. Secundo, quia sequeretur error antiquorum dicentium quod omne quod videtur est verum; et sic quod contradictoriae essent simul verae. Si enim potentia non cognoscit nisi propriam passionem, de ea solum iudicat. Sic autem videtur aliquid, secundum quod potentia cognoscitiva afficitur. Semper ergo iudicium potentiae cognoscitivae erit de eo quod iudicat, scilicet de propria passione, secundum quod est; et ita omne iudicium erit verum. Puta si gustus non sentit nisi propriam passionem, cum aliquis habens sanum gustum iudicat mel esse dulce, vere iudicabit; et similiter si ille qui habet gustum infectum, iudicet mel esse amarum, vere iudicabit, uterque enim iudicat secundum quod gustus eius afficitur. Et sic sequitur quod omnis opinio aequaliter erit vera, et universaliter omnis acceptio.*

[V.2.] Pero esta opinión aparece como falsa por dos [razones]. En primer lugar, porque aquellas cosas que entendemos son las mismas de las cuales hay ciencias. Por tanto, si aquellas cosas que entendemos fuesen solamente las especies que están en el alma, se seguiría que todas las ciencias no serían acerca de las cosas exteriores al alma sino solo de las especies inteligibles que están en el alma, tal como, según los platónicos, todas las ciencias son acerca de las Ideas, las cuales afirmaban que están en el entendimiento en acto. En segundo lugar, porque se seguiría el error de los antiguos que decían que es verdadero todo lo que parece y así los contradictorios serían simultáneamente verdaderos. En efecto, si la facultad no conoce sino la propia pasión, solo juzga acerca de ella. Pero algo parece [lo que es] según cómo la facultad cognoscitiva es afectada. Por tanto, el juicio de la facultad cognoscitiva siempre será de aquello sobre lo cual juzga, a saber, de la propia pasión, en cuanto es [tal]; y así todo juicio será verdadero. V.g., si el gusto no siente sino su propia pasión, cuando alguien que tiene el gusto sano juzga que la miel es dulce, juzgará con verdad; y del mismo modo, si aquel que tiene el gusto enfermo juzga que la miel es amarga, juzgará con verdad, pues ambos juzgan en cuanto su gusto es afectado. Y así se sigue que toda opinión es igualmente verdadera y, en general, toda comprensión.

*Et ideo dicendum est quod species intelligibilis se habet ad intellectum ut quo intelligit intellectus. Quod sic patet. Cum enim sit duplex actio, sicut dicitur IX Metaphys., una quae manet in agente, ut videre et intelligere, altera quae transit in rem exteriorem, ut calefacere et secare; utraque fit secundum aliquam formam. Et sicut forma secundum quam provenit actio tendens in rem exteriorem, est similitudo obiecti actionis, ut calor calefacientis est similitudo calefacti; similiter forma secundum quam provenit actio manens in agente, est similitudo obiecti. Unde similitudo rei visibilis est secundum quam visus videt; et similitudo rei intellectae, quae est species intelligibilis, est forma secundum quam intellectus intelligit.*

*Sed quia intellectus supra seipsum reflectitur, secundum eandem reflexionem intelligit et suum intelligere, et speciem qua intelligit. Et sic species intellectiva secundario est id quod intelligitur. Sed id quod intelligitur primo, est res cuius species intelligibilis est similitudo.*

[V.3.] Por ello, hay que decir que la especie inteligible se halla, con respecto al entendimiento, como aquello por lo cual el entendimiento entiende. Lo cual es manifiesto por lo siguiente. Puesto que la acción es de un doble tipo, como se dice en el [libro] noveno de la *Metafísica*, una que permanece en el que actúa —como el ver y el entender— y otra que trasciende hacia una cosa exterior —como el calentar y el cortar—, ambos [tipos de acción] se realizan en virtud de alguna forma. Y así como la forma en virtud de la cual tiene lugar la acción que tiende hacia la cosa exterior es una semejanza del objeto de la acción —como el calor de lo que calienta es una semejanza de lo calentado—, del mismo modo, la forma en virtud de la cual tiene lugar la acción que permanece en el que actúa es una semejanza del objeto. De allí que la semejanza de la cosa visible es aquello en virtud de la cual la vista ve; y la semejanza de la cosa entendida —que es la especie inteligible— es la forma en virtud de la cual el entendimiento entiende.

[V.4.] Pero como el entendimiento reflexiona sobre sí mismo, conforme a esa misma reflexión entiende tanto su entender como la especie por la cual entiende. Pero aquello que es entendido primariamente es la cosa de la cual la especie inteligible es una semejanza.

*Et hoc etiam patet ex antiquorum opinione, qui ponebant simile simili cognosci. Ponebant enim quod anima per terram quae in ipsa erat, cognosceret terram quae extra ipsam erat; et sic de aliis. Si ergo accipiamus speciem terrae loco terrae, secundum doctrinam Aristotelis, qui dicit quod lapis non est in anima, sed species lapidis; sequetur quod anima per species intelligibiles cognoscat res quae sunt extra animam.*

*Ad primum ergo dicendum quod intellectum est in intelligente per suam similitudinem. Et per hunc modum dicitur quod intellectum in actu est intellectus in actu, in quantum similitudo rei intellectae est forma intellectus; sicut similitudo rei sensibilis est forma sensus in actu. Unde non sequitur quod species intelligibilis abstracta sit id quod actu intelligitur, sed quod sit similitudo eius.*

Y esto también es manifiesto por la opinión de los antiguos, que afirmaban que lo semejante es conocido por lo semejante. En efecto, afirmaban que el alma por medio de la tierra que está en ella podría conocer la tierra que está fuera de ella, y así de lo restante. Por tanto, si tomamos la especie de la tierra en vez de la tierra —conforme a la doctrina de Aristóteles, quien dice que no está la piedra en el alma sino la especie de la piedra—, se seguirá que el alma por medio de las especies inteligibles conoce las cosas exteriores al alma.

[VI.1] A lo primero hay que decir que lo entendido está en el que entiende por medio de su semejanza. Y de este modo se dice que el entendimiento en acto es lo entendido en acto, en cuanto la semejanza de la cosa entendida es forma del entendimiento, tal como la semejanza de la cosa sensible es la forma del sentido en acto. Por ello, no se sigue que la especie inteligible abstraída sea aquello que es entendido sino que sea su semejanza.

*Ad secundum dicendum quod, cum dicitur intellectum in actu, duo importantur, scilicet res quae intelligitur, et hoc quod est ipsum intelligi. Et similiter cum dicitur universale abstractum, duo intelliguntur, scilicet ipsa natura rei, et abstractio seu universalitas. Ipsa igitur natura cui accidit vel intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus; sed hoc ipsum quod est intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis, est in intellectu. Et hoc possumus videre per simile in sensu. Visus enim videt colorem pomi sine eius odore. Si ergo quae-ratur ubi sit color qui videtur sine odore manifestum est quod color qui videtur, non est nisi in pomo; sed quod sit sine odore perceptus, hoc accidit ei ex parte visus, inquantum in visu est similitudo coloris et non odoris. Similiter humanitas quae intelligitur, non est nisi in hoc vel in illo homine, sed quod humanitas apprehendatur sine individualibus conditionibus, quod est ipsam abstrahi, ad quod sequitur intentio universalitatis, accidit humanitatis secundum quod percipitur ab intellectu, in quo est similitudo naturae speciei, et non individualium principiorum.*

[VI.2] A lo segundo hay que decir que, cuando se dice “lo entendido en acto”, quedan implicadas dos cosas, a saber, [a] la cosa que es entendida y [b] el hecho mismo de ser entendida. Del mismo modo, cuando se dice “lo universal abstracto”, se entienden dos cosas, a saber, [a] la naturaleza misma de la cosa y [b] la abstracción o la universalidad. Por tanto, [a] esta naturaleza a la cual le acontece el ser entendida o abstraída, o [a la cual le acontece] la intención de universalidad, no está sino en los singulares pero [b] aquello mismo que es el entender o abstraer, o la intención de universalidad, está en el entendimiento. Y esto podemos verlo mediante un símil con el sentido. En efecto, la vista ve el color de la manzana sin su olor. Si se preguntara dónde está el color que es visto sin el olor, es manifiesto que el color que es visto no está sino en la manzana pero el que sea percibido sin el olor le acontece de parte de la vista, en cuanto en ella hay una semejanza del color y no del olor. Del mismo modo, la humanidad que es entendida no está sino en este o en aquel hombre pero el que la humanidad sea aprehendida sin las condiciones individuales —lo cual es [precisamente] abstraerla—, a lo cual le es consecuente la intención de universalidad, le acontece a la humanidad en cuanto es percibida por el entendimiento, en el cual hay una semejanza en cuanto a la naturaleza de la especie y no de los principios individuales.

*Ad tertium dicendum quod in parte sensitiva invenitur duplex operatio. Una secundum solam immutationem, et sic perficitur operatio sensus per hoc quod immutatur a sensibili. Alia operatio est formatio, secundum quod vis imaginativa format sibi aliquod idolum rei absentis, vel etiam nunquam visae. Et utraque haec operatio coniungitur in intellectu. Nam primo quidem consideratur passio intellectus possibilis secundum quod informatur specie intelligibili. Qua quidem formatus, format secundo vel definitionem vel divisionem vel compositionem, quae per vocem significatur. Unde ratio quam significat nomen, est definitio; et enuntiatio significat compositionem et divisionem intellectus. Non ergo voces significant ipsas species intelligibiles; sed ea quae intellectus sibi format ad iudicandum de rebus exterioribus.*

[VI.3] A lo tercero hay que decir que en la parte sensitiva se halla una doble operación. Una, en cuanto a la sola inmutación, y así la operación es llevada a cabo por el sentido por el hecho de que es inmutado por lo sensible. Otra operación es la formación, en cuanto que la facultad imaginativa forma en sí alguna imagen de la cosa ausente o incluso nunca vista. Y cada una de estas operaciones se conjugan en el entendimiento. Pues, en primer lugar, se considera la pasión del entendimiento posible en cuanto es informado por la especie inteligible. Una vez informado por ella, [el entendimiento] forma, en segundo lugar, la definición o la división o composición, la cual es significada por el vocablo. Por ello, la noción que significa el nombre es la definición y la enunciación significa la composición o la división del entendimiento. Por tanto, las palabras no significan las especies inteligibles mismas sino aquello que el entendimiento forma en sí para juzgar acerca de las cosas exteriores.



# LAS CUESTIONES MORALES DE SIGER DE BRABANTE. EL CONFLICTO ENTRE LA ÉTICA CRISTIANA Y LA ÉTICA ARISTOTÉLICA

NATALIA JAKUBECKI  
(CONICET - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES)

VIOLETA CERVERA NOVO  
(CONICET - UNIVERSIDAD DEL LITORAL - UNIVERSITÉ LAVAL)

Siger de Brabante, maestro de la Facultad de Artes en París (ca. 1263-1265)<sup>1</sup>, es conocido principalmente por sus obras metafísicas, como las *Quaestiones in Metaphysicam*, el *Tractatus de aeternitate mundi* o bien las *Quaestiones in tertium De anima* y el *De anima intellectiva*<sup>2</sup>. Tales obras le han valido por muchas décadas la vinculación directa con el mal llamado “averroísmo latino”<sup>3</sup> o “aristotelismo heterodoxo”<sup>4</sup>. El tema principal de estas dos últimas es el intelecto

<sup>1</sup> Cf. Fernand VAN STEENBERGHEN, *Maître Siger de Brabant*, Lovaina-París, Publications Universitaires/Vander-Oyez, 1977, p. 30 (Philosophes Médiévaux, XXI).

<sup>2</sup> Obras editadas en los siguientes volúmenes: SIGER DE BRABANTE, *Quaestiones in tertium de anima, De anima intellectiva, De aeternitate mundi* (ed. Bernardo Bazán), Lovaina-París, Publications Universitaires/Béatrice-Nauwelaerts, 1972 (Philosophes Médiévaux, XIII); id., *Questiones in Metaphysicam. Vol. I* (ed. William Dunphy) y *Vol II. Texte inédit de la reportation de Cambridge, édition revue de la reportation de Paris* (ed. Armand Maurer), Lovaina la Nueva, Institut Supérieur de Philosophie, 1981 y 1983 respectivamente.

<sup>3</sup> Esta “etiqueta” historiográfica, cuya vigencia afortunadamente está siendo dejada a un lado, fue introducida principalmente por E. Renan y P. Mandonnet. Ver Pierre MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*, Lovaina, Institut Supérieure de Philosophie, 1908-1911; Ernest RENAN, *Averroès et l'averroïsme. Essai historique*, París, Michel Lévy, 1866 y su traducción española, *Averroes y el averroísmo* (trad. de Héctor Pacheco Pringles), Buenos Aires, Lautaro, 1946.

<sup>4</sup> Categoría introducida por F. Van Steenberghen, quien critica el retrato que, del averroísmo latino, hacen Renan y Mandonnet. Ver F. VAN STEENBERGHEN,

y su unión con el cuerpo, problemática con la que se inserta en un debate que, alrededor de 1270, está en plena ebullición: la discusión sobre la unidad del intelecto, que algunos autores derivaban de la interpretación del *De anima* llevada a cabo por Averroes en su *Gran comentario*<sup>5</sup>. A pesar de ser éste un debate que se dirime en el campo metafísico y gnoseológico, es posible derivar de su tratamiento importantes consecuencias que repercuten en el ámbito de la ética. El hecho de suponer que el intelecto es una substancia separada implica, necesariamente, que ésta es única, puesto que ya sea que se una al cuerpo mediante los *phantasmata*, ya sea como motor<sup>6</sup>, no por ello tiene la necesidad de multiplicarse junto con los individuos. Por tanto, el intelecto, esto es, aquello que hace al hombre pertenecer a su propia especie, es uno solo y único para todos los seres humanos, lo que repercute directamente en la consecución de la Salvación y en

---

*La philosophie au XIIIe siècle*, Lovaina-París, Publications Universitaires/Béatrice-Nauwelaerts, 1966, pp. 362-373 (Philosophes Médiévaux, IX). En español, puede consultarse Omar ARGERAMI, "Aristóteles y las disputas escolásticas del siglo XIII", *Sapientia*, XXXVI (1981), 263-272 (p. 267). Ver también Luca BIANCHI y Eugenio RANDI, "Gli aristotelismi della scolastica", en id., *La verità dissonanti. Aristotele alla fine del Medioevo*, Bari, Laterza, 1990, pp. 3-31 y de Alain DE LIBERA y Maurice-Ruben HAYOUN, "L'influence d'Averroès: mythes et réalités", en id., *Averroès et l'averroïsme*, París, Presses Universitaires de France, 1991, pp. 78-82.

<sup>5</sup> La historiografía tradicional no ha sabido distinguir entre dos formas de la recepción de Averroes que se dieron de forma sucesiva: la primera (ca. 1225-1250) hace del intelecto agente, que según Avicena era un intelecto único y separado, una potencia del alma; la segunda (ca. 1250-1260) sostiene la separación y la unidad del intelecto posible. Averroes jamás sostuvo la primera posición, y no está claro si alguna vez sostuvo la segunda. Ver DE LIBERA y HAYOUN, *op. cit.*, pp. 78-80; René-Antoine GAUTHIER, "Notes sur les débuts (1225-1240) du premier 'averroïsme'", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 66/3 (1982), 321-374.

<sup>6</sup> Estos son, simplificando, los argumentos que esgrime respectivamente en las obras en cuestión. De todas maneras, habrá que notar que, como afirma Imbach (retomando a Van Steenberghe), la única obra en la que Siger "*professe ouvertement*" la tesis de la unicidad del intelecto es en las *Quaestiones in tertium De anima*, pues en el *De anima intellectiva* se muestra más bien vacilante, y en las *Quaestiones* in libros tres Aristoteles *De anima* directamente abandona dicha postura. Van Steenberghe considera la influencia de Tomás de Aquino como uno de los factores que pudo haber llevado a Siger a abandonar su posición original. Cf. Ruedi IMBACH, "L'averroïsme latin du XIIIe siècle", en *Gli studi di filosofia medievale fra otto e novecento, contributo a un bilancio storiografico* (ed. de R. Imbach y Alfonso Maieri), Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1991, pp. 191-208 (Storia e Letteratura, 179); reimpr. en Id., *Quodlibeta*, 1996, p. 56.

el sistema de recompensa o castigos que ésta supone<sup>7</sup>. Siger, que es consciente del problema moral que entraña postular que el intelecto es una substancia separada, escribe en las *Quaestiones in tertium De anima* la famosa cuestión 11 “Si el alma separada puede arder en el fuego”, que él mismo trata de “no muy filosófica”<sup>8</sup>. Más aún, según Petagine, esta cuestión, que se aleja del análisis del *De anima* e introduce, en realidad, una temática obligada para los teólogos a partir de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, le sirve a Siger para seguir discutiendo sobre la manera en la que el alma se une con el cuerpo y no, como se hubiera esperado, para introducir una reflexión ética<sup>9</sup>.

Ahora bien, superando las consecuencias éticas implícitas en sus obras más estudiadas, es interesante señalar que el mismo Siger ha abordado directamente algunas cuestiones sobre problemáticas morales aunque lo que hoy poseemos al respecto es muy poco. Agostino Nifo, en un retrato que G. Fioravanti describe como “fantasioso”<sup>10</sup>, le atribuye un *Liber de felicitate* pero solo las *Quaestiones morales*, cuya traducción aquí presentamos, atestiguan la

<sup>7</sup> Tomás se da perfecta cuenta de ello, y es por eso que, en el comienzo del *De unitate intellectus contra averroistas*, apunta directamente contra Siger: “*Subtracta enim ab hominibus diversitate intellectus, qui solus inter animae partes incorruptibilis et immortalis apparet, sequitur post mortem nihil de animabus hominum remanere nisi unicam intellectus substantiam; et sic tollitur retributio praemiorum et paenarum et diversitas eorumdem*”, en TOMÁS DE AQUINO, *Tractatus de unitate intellectus contra Averroistas* (ed. de Leo W. Keeler), Roma, Pontificia Universitas Gregoriana, 1936, §2 (Series Philosophica, 12). Se debe notar que los argumentos del Aquinate se dirigen también contra las ruinosas consecuencias gnoseológicas que supone el hecho de aceptar la tesis de la unidad del intelecto: el hombre no podría conocer.

<sup>8</sup> “*Et est quaestio non multum philosophica, scilicet utrum anima separata pati possit ab aliqua natura elementari, ut ab igne*”, SIGER DE BRABANTE, *Quaestiones in tertium de anima*, ed. cit., p. 31. Incluso en la respuesta, Siger admite que se aleja de la filosofía peripatética, pues afirma que Aristóteles no trató este problema: “*Non videmus quod ARISTOTELES aliquid dixerit de ista quaestione, quia non invenimus quod ipse alicubi determinaverit de statu separationis*” (ib., p. 32).

<sup>9</sup> Cf. Antonio PETAGINE, “Introduzione”, en *Sigeri de Brabante, Anima dell'uomo: Questioni sul terzo libro del “De anima” di Aristotele; L'anima intellettuale*, Milán, Bompiani, 2007, p. 45 y ss.

<sup>10</sup> Gianfranco FIORAVANTI, “La felicità intellettuale: storiografia e precisazioni”, en *La felicità nel medioevo* (ed. de M. Bettetini y F. D. Paparella), Lovaina la Nueva, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, 2005, pp. 1-12 (p. 11, junto con las notas 21 y 22).

posición asumida por Siger en las discusiones éticas de su tiempo. Esta obra consiste en cinco cuestiones que versan sobre temas variados y sin ninguna articulación intrínseca aparente. Las mismas nos han llegado a través de un solo manuscrito, el MS. *Lisboa, Bibl. Nac., Fondo Gral. 2299*, ff. 85ra-89ra (en el que se encuentran también las llamadas *Quaestiones naturales* de Lisboa)<sup>11</sup>, identificado y descrito por Stegmüller. Éste quien las ha considerado como un mismo bloque dentro del manuscrito y como provenientes de la misma sesión académica, posiblemente dictada en 1274<sup>12</sup>. Si descartamos los inciertos avatares históricos que con lleva toda transmisión material de textos, el hecho de que solo conservemos esta única copia denota que estas cuestiones no fueron muy difundidas ni estudiadas<sup>13</sup>. Algunas razones que se han alegado son la brevedad del tratamiento<sup>14</sup> y la falta de originalidad<sup>15</sup>.

En efecto, si observamos el artículo 2 de la q. 152, de la IIa-IIae de la *Summa Theologica* de Tomás, “Si es lícita la virginidad”, veremos que, en la cuarta cuestión aquí presentada, “Qué estado compete más al filósofo”, las dos razones que Siger recoge en favor de la tesis (una que se funda en el derecho natural y otra que sostiene que la virginidad se aleja del justo medio), así como sus respectivas soluciones, se condicen con las del Aquinate. Por otra parte, la cuestión llega a la misma respuesta del artículo 4 de la citada cuestión de la *Summa*, “Si la virginidad es más excelente que el matrimonio”. Pero, mientras que la pregunta del teólogo es general,

<sup>11</sup> Llamadas así para diferenciarlas de las homónimas halladas en París.

<sup>12</sup> Friedrich STEGMÜLLER, “Neugefundene Quaestiones des Siger von Brabant”, *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 3 (1931), 162-168. Cf. también B. BAZÁN, “Chronologie des textes édités”, en *Introducción a la edición crítica* de B. BAZÁN cit. en nota 2, p. 29.

<sup>13</sup> No obstante, R. A. Gauthier considera la *quaestio* I como una de las fuentes principales del aristotelismo integral posterior, suponiendo la existencia de una *reportatio* más completa de esta primera cuestión. Ver R. A. GAUTHIER, “Trois commentaires ‘averroïstes’ sur l’*Éthique à Nicomaque*”, *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, XVI (1947-1948), 187-342 (p. 324).

<sup>14</sup> Al referirse a ellas, Putallaz e Imbach afirman que fueron “*déconsidérées presque pour leur insignificance*” pero inmediatamente subrayan que, con todo, son “*révélatrices*”. Cf. François-Xavier PUTALLAZ y Ruedi IMBACH, *Profession: Philosophie. Siger de Brabant*, París, Cerf, 1997, p. 72.

<sup>15</sup> Cf. BAZÁN, *op. cit.*, p. 30.

nuestro autor determina el sujeto e inquiera directamente por la figura del filósofo. Alain de Libera se ha interesado particularmente en este tema, en tanto éste refleja parte del programa filosófico de los maestros de artes que pretendían “formular un ascetismo filosófico [...] potencialmente susceptible de entrar en competencia con el ascetismo cristiano”<sup>16</sup>. Aunque también sostiene que Siger no hace más que copiar a Tomás “palabra por palabra”, señala que, de todas maneras, la insospechada respuesta del primero a favor de la virginidad tiene un sello personal<sup>17</sup> pues, mientras el Aquinate argumenta en favor del ascetismo por la vía religiosa, el Brabantino logra hacerlo desde un punto de vista únicamente filosófico<sup>18</sup>. La apropiación filosófica de los argumentos de Tomás, retomados casi literalmente en este y otros textos, puede explicarse, tal vez, si atendemos a las razones dadas por Costa (quien vuelve sobre un tópico iniciado por Gauthier) de manera indirecta: la IIa- IIae, que correspondería al “verdadero” comentario de Tomás a la *Ética* (siendo la *Sententia* una mera paráfrasis), habría servido de fuente

<sup>16</sup> Alain DE LIBERA, *Pensar la Edad Media* (trad. de José María Ortega y Gonçal Mayos), Barcelona, Anthropos, 2000, p. 155.

<sup>17</sup> Que se inscribe dentro del ascetismo filosófico impulsado por los maestros de artes en su conjunto. Sobre la *quaestio* acerca de la virginidad de Siger en relación con este contexto, ver Luca BIANCHI, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Bérnago, Pierluigi Lubrina, 1990, p. 154. Este ideal, que propone alejarse de los placeres bestiales para cumplir adecuadamente con el fin propio del hombre, *i.e.*, la especulación intelectual, aparece en otros maestros de la universidad de París, como Boecio de Dacia, que lo retoma en su *De summo bono*, o Jacobo de Pistoia que, unos años más tarde, en Bolonia, protagoniza una *questio disputata* sobre la felicidad; esta última está dedicada al poeta Guido Cavalcanti, quien refleja el ideal de los *artistaes en su canzone 'Donna me prega'*. Los maestros de artes sostienen así una moral sexual muy diferente de la que les atribuye el censor Esteban Tempier en el conjunto de proposiciones condenadas 166, 168, 169, 172, 181 y 183 de su *syllabus*. Cf. DE LIBERA, *Pensar la Edad Media*, pp. 125-126. Las tesis de la condena citadas aquí siguen la numeración establecida por David PICHE en *La condamnation parisienne de 1277. Nouvelle édition du texte latin, traduction, introduction et commentaire*, París, Vrin, 1999.

<sup>18</sup> Cf. DE LIBERA, *Pensar la Edad Media*, pp. 152-156. También sostiene al respecto que, en la elección de los argumentos que esgrime acerca de la cuestión ética propuesta en la *I Epístola a los Corintios*, el “compañero de discusión” de Siger es Aristóteles y no Pablo, es decir, la filosofía y no la moral cristiana; Siger se mantiene así dentro de los límites de la disciplina filosófica, tal como se exigía a los maestros de artes.

a otro comentario producido por un maestro de artes que, habiendo depurado el texto de Tomás de sus fuentes teológicas, introdujo tesis filosóficas ajenas a las del Aquinate. De esta manera, habría constituido la llamada “fuente K”, desaparecida (pero cuya existencia Costa considera probada), que debe ser necesariamente una de las bases de los comentarios de fines de siglo<sup>19</sup>.

Más llamativa aún resulta la relación que existe entre la primera cuestión de Siger, cuyo enunciado es “Si la humildad es una virtud”, y el a. 1 de la q. 161 de la IIa-IIae de la *Summa*. Además de preguntarse lo mismo, tanto el elenco de la tesis, como la respuesta y parte de las soluciones son, por demás, similares. Si bien en principio se sugirió que la cuestión de Tomás derivaba de la de Siger, dado el prestigio de Tomás, Van Steenberghen y Bazán han concluido, inversamente, que esta cuestión sigeriana no solo es posterior a la redacción de la *Summa* sino que, incluso, es un poco esmerado resumen de la cuestión del primero<sup>20</sup>. La importancia de esta misma cuestión es, sin embargo, puesta de relieve por Gauthier, que ve en ella (a través de una *reportatio* diferente de la conservada en el manuscrito de Lisboa, cuya existencia es postulada de manera hipotética) la fuente de la doctrina de la magnanimidad y la humildad sostenida por comentarios posteriores<sup>21</sup>. Según Gauthier, Siger aprovecha la debilidad de la argumentación de Tomás en la *Summa* –argumentación que, a través de la identificación del *temperatus* con el humilde, deja la puerta abierta a la apropiación filosófica de esta identificación–: volviendo a Aristóteles, los maestros afirman que humildad y magnanimidad son dos virtudes que no pueden darse en la misma persona. La magnanimidad es, entonces, la virtud de los perfectos, mientras que la humildad es “*le fait de gens moins parfaits*”<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> De todas maneras, la argumentación de Radulfo Brito (uno de los maestros que dependería en cierta medida de la hipotética “fuente K”) es, en su *quaestio* sobre la virginidad, bastante diferente. Ver Iacopo Costa, “La *Ética Nicomaquea* en París (1271-1300)”, en Celina A. LÉRTORA MENDOZA, Natalia JAKUBECKI y Gustavo FERNÁNDEZ WALKER (eds.), *Filosofía Medieval: continuidad y rupturas: XIV Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval. Actas*, Buenos Aires, FEPAL, vol. I, pp. 113-126.

<sup>20</sup> Cf. BAZÁN, *op. cit.*, p. 30 junto con n. 28.

<sup>21</sup> Cf. GAUTHIER, “Trois commentaires ‘averroïstes’...”, pp. 321-326.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 325.

Sea de ello lo que fuere, lo interesante de estas dos cuestiones es la inserción que cada una de ellas tiene en una problemática que las excede ampliamente. Se trata de la tensión que existía entre las facultades de Artes y de Teología en la Universidad de París. En efecto, el hecho mismo de plantear si la humildad es o no una virtud y compararla con la magnanimidad es un síntoma (señala, entre otros, Piché) de la puja que teólogos y artistas sostenían en relación con el sistema de valores aristotélicos<sup>23</sup>. Por su parte, que Siger haya retomado el viejo problema de la virginidad del filósofo –problema que databa de la Antigüedad clásica y la patrística y que, en el s. XII, la indignada Eloísa (casi con los mismos argumentos que nuestro autor esgrime) recupera ante la propuesta de matrimonio que le hiciera Abelardo<sup>24</sup>– demuestra que se había iniciado ya el camino hacia el ascetismo intelectual que profesaban filósofos árabes como Avicena o Averroes<sup>25</sup>.

Por otra parte, en la quinta cuestión (“descuidada por los historiadores”<sup>26</sup>, según denuncia de Libera) pretende Siger determinar si alguien *puede* amar a otro más que a sí mismo. Encontramos en este caso el motivo del “egoísmo virtuoso”, en el cual de Libera ve el fundamento de la *quaestio* IV sobre la virginidad<sup>27</sup>: al entregarse al celibato, el filósofo se elige a sí mismo y, más aún, elige la mejor parte de sí mismo: el intelecto. Siger omite además cualquier referencia a la carta paulina a los Corintios, en la que gran parte del cristianismo ha encontrado sustento para debatir acerca del amor

<sup>23</sup> Cf. PICHÉ, *op. cit.*, cap. III, pp. 277-278. El autor identifica, además, otros dos puntos de litigio: el elitismo intelectualista y el humanismo filosófico. Sobre la dialéctica establecida entre magnanimidad y humildad, véase *ibidem*, p. 278, n. 1.

<sup>24</sup> Cf. PEDRO ABELARDO, *Historia calamitatum mearum*, VII.

<sup>25</sup> Cf. BIANCHI, *Il vescovo e i filosofi...*, p. 155: “La prescrizione di un vero e proprio ascetismo intellettuale, largamente ispirato ad Al Farabi, Avicenna e Averroè, diveniva così componente essenziale e caratteristica di quella sistematica costruzione dell'ideale di una vita filosofica che rappresenta uno dei più notevoli, e malgrado tutto più duraturi lasciti dell'averroismo duecentesco”. Otros dos pensadores medievales que han retomado la pregunta han sido Radulfo Brito en sus *Questiones super Librum Ethicorum Aristotelis*, l. III, q. 80; Juan Buridan en *Quaestiones in Aristotelis Ethica Nicomachea*, III, 30 y Nicolás de Oresme en *Le livre des Ethiques d'Aristote*, III, 25, 2.

<sup>26</sup> DE LIBERA, *Pensar en la Edad Media*, p. 158.

<sup>27</sup> De hecho, A. de Libera propone leer estas dos cuestiones como un conjunto. Ver *Pensar en la Edad Media*, p. 158.

al prójimo. Además, esta *quaestio* podría, a nuestro criterio, vincularse a la primera (sobre la humildad), pues en ella vemos aparecer al hombre magnánimo, capaz de entregarse (aun a costa de la muerte) a los grandes actos de virtud de los que solo él es capaz. Aquí puede apreciarse (si se nos permite aplicar el razonamiento de Gauthier a este caso particular) otro punto de competencia entre la moral filosófica y la moral cristiana: así como para el santo es mejor aceptar la muerte que pecar (lo que equivale a elegir un breve momento de dolor y una recompensa eterna, en lugar de una breve prolongación del placer terrenal y un sufrimiento eterno), para el filósofo es mejor llevar a cabo una sola gran acción, alcanzando la perfección de la virtud (una perfección de *esta* vida), que realizar durante más tiempo muchas acciones mediocres<sup>28</sup>.

Las dos cuestiones restantes han tenido menor repercusión entre los historiadores pero no por ello resultan poco sugestivas a la hora de analizar la ética sigeriana. La segunda se pregunta si la virtud moral es generada por las acciones. La tercera cuestión es bastante curiosa dado su objeto de indagación (“Si el padre ama al hijo más que a la madre”) y más aún por su respuesta: “en esta ocasión no se puede ofrecer una razón enteramente universal”. A pesar de que no es la primera vez que un escolástico no encuentra razones suficientes para apoyar uno u otro término de *utrum*, sí es poco frecuente encontrarse con este tipo de respuestas.

Finalmente, nos queda por señalar que, aunque este grupo de cuestiones no alcanza para hablar de una teoría ética articulada (a pesar de que, al menos, las cuestiones 1, 4 y 5 son sin duda una expresión acabada de la moral de los *maîtres ès arts*), no por ello deja de ser testimonio de una parte de la actividad filosófica desarrollada por Siger. Y, en este sentido, resultan un fuerte punto de apoyo tanto para completar las investigaciones acerca de los alcances de las temáticas trabajadas por el propio Siger, como para ampliar el conocimiento general de los estudios éticos en las Facultad de Artes y de Teología de París, puesto que siempre son pasibles de ser leídas a la luz de cuestiones similares de maestros y teólogos contemporáneos al Brabantino, tal como hemos hecho con Tomás en este caso.

<sup>28</sup> Ver GAUTHIER, “Trois commentaires...”, pp. 296-297.

SIGER DE BRABANTE  
CUESTIONES MORALES  
QUAESTIONES MORALES

Traducción española de Natalia Jakubecki (cuestiones 1-3) y Violeta Cervera Novo (cuestiones 4 y 5), revisión de Valeria Buffon a partir de la edición de B. Bazán, *Siger de Brabant. Écrits de logique, de morale et de physique*, Lovaina-París, Publications Universitaires-Béatrice-Nauwelaerts (Philosophes Médiévaux, XIV), 1974, pp. 98-105<sup>29</sup>.

<Quaestio prima>  
<Utrum humilitas sit virtus>

*Quaeritur de quibusdam quaestionibus moralibus. Et queritur primo utrum humilitas sit virtus.*

*Et arguitur quod non, nam opponitur virtuti ut magnanimitati quae tendit ad magna, humilitas autem refugit magna.*

*Et iterum: virtus est dispositio perfecti ad optimum, secundum ARISTOTELEM septimo Physicorum; est ergo virtus perfectorum, humilitas autem imperfectorum; ergo etc.*

**Cuestión primera**  
**Si la humildad es una**  
**virtud**

Se pregunta sobre algunas cuestiones morales. Y se pregunta en primer lugar si la humildad es una virtud.

Y se sostiene que no, pues se opone a una virtud como la magnanimidad, que tiende a lo magno, mientras que la humildad rehúye lo magno.

Además, según Aristóteles en el séptimo libro de la *Física*, la virtud es la disposición de lo perfecto hacia lo óptimo<sup>1</sup>; por tanto, la virtud es propia de los perfectos pero la humildad <lo es> de los imperfectos.

<sup>29</sup> Para las remisiones a los textos aristotélicos seguimos mayormente las notas de Bazán, aunque hemos introducido algunas variaciones.

*Praeterea, si est virtus moralis, aut est circa actiones, aut circa passiones; non autem continetur sub hac nec sub illa, ut patet inspicienti librum Ethicorum.*

*Et praeterea, humilitas opponitur superbiae, ut videtur, sicut extremum; quod videtur esse manifestum ex ratione nominis.*

*Oppositum supponatur.*

*Dicendum est ad hoc quod, cum nomina valde de facili accommodentur, bene possumus uti nomine humilitatis ad aliquid tale quod in illa significatione non praetenderet nobis virtutem: ut videlicet cum aliquis praetendit minora bona de se quam in eo sint, dicimus eum aliquando esse humilem, et hoc transmutando nomen humilitatis. Sed ipsa humilitas, non extendendo nomen eius, nomen virtutis est; et hoc patet in Rhetoricis, quod implicat quod aliquando impellitur ad bonum arduum et aliquando aliquomodo retrahitur a bono. Unde enim bonum est hunc impellere appetitum et hoc sperando, ratione autem arduitatis repellit ipsum aliquando propter difficultatem adipiscendi, et hoc desperando.*

Además, si es una virtud moral, lo es en lo concerniente a las acciones o bien a las pasiones; pero <la humildad> no está comprendida bajo éstas ni bajo aquéllas, como es manifiesto para el que considera atentamente el libro de la *Ética*<sup>2</sup>.

Además, tal parece que la humildad se opone a la soberbia en tanto extremo, lo que se estima que es manifiesto en razón del término.

Se supone lo opuesto.

A esto se debe decir que, puesto que los términos se acomodan muy fácilmente, bien podemos hacer uso del término “humildad” para <designar> algo tal que, en aquella significación, no represente una virtud para nosotros: como sin duda cuando alguien alega bienes menores de los que tiene, de éste decimos a veces que es humilde, y esto <lo hacemos> tergiversando el término “humildad”. Pero la humildad misma, sin extender su nombre, es el nombre de una virtud; y esto aparece en la Retórica, que implica que a veces <alguien> se precipita hacia un bien elevado y a veces, de algún modo, se aleja del bien<sup>3</sup>. De allí que, en efecto, es bueno que el apetito lo impulse y por esto tiene esperanza <de alcanzar el bien>; pero a veces, en razón de su elevación, lo rechaza a causa de la dificultad para alcanzar<lo> y por esto pierde la esperanza.

*Ulterius est quod circa motum appetitus inappetendo requiruntur virtutes ipsum reprimentes, circa autem motum appetitus in refugiendo requiruntur virtutes impellentes, ut fortitudo. Et hoc sic dico in proposito quod, circa appetitum boni ardui et fugam ipsius quia arduum, sunt duae virtutes, scilicet humilitas et magnanimitas; idest quod magnanimitas impellit ad ardua secundum rectam rationem et humilitas reprimat appetitum, ne tendat in magna extra rectam rationem, seu ut fugiat magna et nimis ardua secundum rectam rationem. Unde circa eadem circa quae est magnanimitas est ipsa humilitas; et sic quia convenit aliquando appetere minus ardua, ideo eget virtute humilitatis ut reprimatur; quia etiam convenit aliquando appetere ardua quibus dignus est, eget magnanimitate ut impellatur.*

*Ad illud quod arguitur primo in oppositum dicendum quod humilitas magnanimitati non opponitur, ut patet ex praedictis.*

Ulteriormente, está <el hecho de> que, con respecto al movimiento del apetito al apeteer, se requieren virtudes que lo refrenen; con respecto, en cambio, al movimiento del apetito al apartarse, se requieren virtudes que lo impulsen, como la fortaleza. Y a propósito de esto digo que, sobre el apetito del bien elevado y la huida de él mismo porque es elevado, son dos las virtudes, a saber, la humildad y la magnanimidad. Esto es, que la magnanimidad impulsa hacia lo elevado según recta razón y la humildad reprime el apetito para que no tienda a lo grande fuera de la recta razón, o bien para que huya de lo magno y lo demasiado elevado según recta razón. De allí que, las mismas cosas que se relacionan con la magnanimidad, también lo hacen con la humildad misma y de este modo: puesto que a veces conviene apeteer lo menos elevado, por ello <el apetito> necesita la virtud de la humildad para que sea reprimido; y puesto que a veces conviene apeteer las cosas elevadas de las que es digno, <el apetito> necesita la magnanimidad para ser impulsado <hacia ellas>.

A aquello que se argumenta en primer lugar, se debe responder diciendo que la humildad no se opone a la magnanimidad, como es manifiesto por lo antedicho.

*Quod arguitur ulterius, dicendum quod humilitas est virtus et etiam magnanimitas, sed perfectior virtus est magnanimitas quam humilitas sive temperantia circa honorem. Sic enim notat eam ARISTOTELES in quarto Ethicorum, capitula de magnanimitate. Non tamen est humilitas imperfectorum, licet non sit tam perfectorum sicut magnanimitas.*

*Ad illud quod arguebatur ulterius patet solutio per praedicta. Est enim humilitas circa passionem appetitus sensitivi, ut circa appetitum honorum, magnanimitas autem impellit appetitum nimis refugientem honores sive ardua ad appetitum ipsorum secundum rectam rationem.*

*Ad aliud dicendum quod humilitas non opponitur superbiae sicut extremum, sed sicut virtus et medium; nec habetur ex ratione nominis quod opponatur ipsi superbiae sicut extremum, immo magis sicut medium, cum sit virtus reprimens secundum rectam rationem immoderatum appetitum magnorum seu arduorum.*

A lo que se sostiene después, hay que decir que la humildad es una virtud y también la magnanimidad; pero, respecto al honor, la magnanimidad es una virtud más perfecta que la humildad o la templanza. Así lo señala Aristóteles en el cuarto libro de la *Ética*, en el capítulo sobre la magnanimidad<sup>4</sup>. Sin embargo, la humildad no es propia de los imperfectos aunque no sea propia de <hombres> tan perfectos como <lo es> la magnanimidad.

A aquello que se argumentaba luego, la solución es clara por lo que se dijo. Pues la humildad es acerca de la pasión del apetito sensitivo, como acerca del apetito del honor; la magnanimidad, por el contrario, impulsa el apetito que rehúye demasiado los honores o las cosas elevadas hacia el apetito de los mismos según recta razón.

A lo otro, hay que decir que la humildad no se opone a la soberbia en tanto extremo sino en tanto virtud y medio; y no se estima por el significado del término que se opone a la soberbia misma como extremo, sino al contrario más como medio, puesto que es una virtud que reprime, según la recta razón, el apetito inmoderado de las cosas magnas o elevadas.

### **<Quaestio secunda>**

#### **<Utrum virtus moralis generetur ex actibus>**

*Secundo quaeritur utrum virtus moralis generetur ex actibus.*

*Ad hoc intelligendum quod quaedam sunt potentiae quae ex natura sua perfectae sunt ad actum, ut visus, auditus; et tales potentiae non egent habitu ad hoc ut exerceant suos actus. Quaedam autem sunt potentiae quae non sunt determinate ad suos actus de sua natura; et tales egent habitu ad hoc ut possint perfecte exercere suos actus, ut sunt concupiscibilis et irascibilis vel potentia appetitiva naturaliter. Habitus autem potentiarum hominis fiunt ex actibus. Et hoc apparet ad sensum : consuetudo enim in operibus inducit habitum qui est perseverantia in illis, ut patet ad sensum, ita quod virtus moralis nihil aliud est quam habitus in modum naturae, consentaneus rationi.*

### **Cuestión segunda**

#### **Si la virtud moral es generada por las acciones**

En segundo lugar se pregunta si la virtud moral es generada por las acciones.

A esto se debe entender que existen algunas potencias que por su naturaleza son perfectas en acto, como la vista, el oído...; y tales potencias no necesitan del hábito para ejercer sus acciones. Pero existen otras potencias que no están determinadas a sus acciones según su naturaleza; y tales <potencias> necesitan del hábito para que puedan ejercer perfectamente sus acciones, como lo son la <potencia> concupiscible y la irascible o, naturalmente, la potencia apetitiva. Pero los hábitos de las potencias del hombre se producen a partir de las acciones. Y esto es evidente al juicio: la costumbre en las obras induce al hábito, que es la perseverancia en ellas, como es claro; de manera que la virtud moral no es otra cosa que el hábito en la medida de la naturaleza, conforme a la razón.

*Sed est advertendum quod est actus aliquis qui in agente habet tantum activum principium, et per talem actum nihil potest generari in agente, ex quo agens in hoc non patitur. Est autem aliquis actus qui est in agente quod etiam patitur in illo actu, sicut est de actibus virtutis : in illis enim potentia movetur a ratione.*

*Frequenter audire loqui de virtutibus et earum actibus non sufficit ad generandum virtutem, nisi homo manum apponat ad opus. Cuius ratio est: si enim aliquis qui haberet rectam rationem de agendis esset facilis ad ebriandum, deberet quaerere remedia contra hoc, aliter saepe inebriaretur at amitteret usum rationis: ebrius enim usum rationis non habet. Sic etiam quantumcumque aliquis habeat rectam rationem, nisi habeat appetitum ordinatum, recta ratio per passionem corrumpetur multotiens. Et hoc patet ad sensum. Haec enim est via determinata sine qua non pervenitur ad virtutem.*

*Tunc ad rationes quae ad oppositum fiebant.*

Sin embargo, se debe advertir que hay cierta acción que tiene el principio activo solamente en el agente, a partir de la cual el agente no padece, y por medio de tal acción nada puede ser generado en el agente. Por otra parte, existe cierta acción que está en el agente por la cual, además, padece en ella, así como sucede según las acciones de la virtud, pues en ellas la potencia es movida por la razón.

Escuchar con frecuencia hablar sobre las virtudes y sus acciones no es suficiente para generar una virtud, a no ser que el hombre ponga mano a la obra. La razón de esto es: si alguno que tuviera recta razón para actuar fuera fácil de embriagar, debería buscar remedios contra esto; de otro modo, a menudo estaría borracho y perdería el uso de la razón, pues el ebrio no tiene uso de razón. Así, por mucho que alguien tenga recta razón, a menos que tenga el apetito ordenado, la recta razón muchas veces será corrompida por la pasión. Y esto es evidente al juicio. Ésta es la vía determinada sin la cual no se llega a la virtud.

Luego, se daban las razones en contrario.

*Ad primam dicendum quod imperfectum agens, tamen in virtute perfecti, potest perfectum generare. Unde, licet actus virtutis antequam homo habeat virtutes sint imperfectiores virtute, <sunt> tamen agentis in virtute nobilioris: habent enim virtute ipsam virtutem. Et etiam, cum non fiant tales actus nisi moto appetitu a recta ratione, ratio autem nobilior est virtute, sic adhuc generantur virtutes ex nobiliore.*

*Unde, licet aliquis non habens virtutem faciat opera virtutis non per virtutem, tamen facit illa per rectam rationem, hoc est motus a recta ratione.*

*Sunt tamen aliqui qui nec persuasione nec consuetudine possunt in operibus ordinari, et tales sunt castigandi inferendo eis tristitias et poenas corporales. Propter enim fugam tristiciarum inducentur in opera virtutis.*

A la primera <objección> se debe decir que el agente imperfecto, que sin embargo es perfecto en cuanto a la virtud, puede generar lo perfecto. De allí que aunque los actos de la virtud, antes de que el hombre tenga la virtud, sean más imperfectos que la virtud, sin embargo son propios del agente más noble en cuanto a virtud: en efecto, tienen la virtud misma en razón de la virtud. Y además, dado que tales acciones no se producen sino una vez que el apetito es movido por la recta razón y <dado que> la razón, por otra parte, es más noble que la virtud, por tanto, las virtudes son generadas por lo más noble.

De allí que es lícito que alguien que no tiene una virtud realice obras virtuosas no por virtud sino que las haga a causa de la recta razón, esto es, movido por la recta razón.

Están los que ni por la persuasión ni por la costumbre pueden ser ordenados en las obras y tales han de ser corregidos infringiéndoles tristezas y penas corporales. A causa de la huida de las tristezas serán inducidos a las obras virtuosas.

### <Quaestio tertia>

#### <Utrum pater plus diligit filiu quam mater>

*Deinde quaeritur utrum pater plus diligit filium quam mater.*

*Videtur quod pater. Nam pater tribuit formam et mater materiam. Dat ergo plus pater filio quam mater. Ergo rationabiliter pater plus debet filium amare.*

*Oppositum eius videtur quia ARISTOTELES dicit, octavo Ethicorum, quod plus mater diligit.*

*Ad hoc intelligendum est quod hic non potest dari ratio penitus universalis. Ut in pluribus tamen matres plus diligunt filios, vel etiam magis diligere debent.*

*Cuius ratio est, nam convivere causat amicitiam: multas enim amicitias non applicatio dissolvit. Unde diuturna absentia corrumpit amicitiam. Nunc autem mater, ut in pluribus, magis convivit cum filio.*

### Cuestión tercera

#### Si el padre ama más al hijo que la madre

Después se pregunta si el padre ama más al hijo que la madre.

Parece que el padre <lo ama más>. Pues el padre concede la forma y la madre la materia<sup>5</sup>. Por tanto el padre da más al hijo que la madre. En consecuencia, razonablemente el padre debe amar más al hijo.

Parece lo opuesto, puesto que Aristóteles dice, en el octavo libro de la *Ética*, que la madre <lo> ama más<sup>6</sup>.

Con respecto a esto se debe comprender que en esta ocasión no se puede ofrecer una razón enteramente universal. Aunque la mayor parte de las veces las madres aman más a sus hijos, así también todavía deben amarlos más.

La razón es que convivir causa amistad y la unión no deshace muchas amistades. De allí que la ausencia duradera corrompe la amistad. Ahora bien, la madre, como en la mayoría de los casos, convive más con su hijo.

*Alia etiam causa est quam tangit ARISTOTELES octavo Ethicorum. Dicit enim quod patres magis diligunt filios tamquam aliquid sui; patres autem magis certi sunt de suis filiis quod illi sint aliquid sui, quam quod filii sciant quod illi sint sui patres. Et per idem dicit ARISTOTELES quod matres plus diligunt filios quam patres, nam matres magis certae sunt de filiis quod sint aliquid sui quam patres.*

*Et propter istas rationes matres, ut in pluribus, magis diligunt filios suos quam patres, licet patres ipsi formam tribuant, matres autem materiam.*

#### **<Quaestio quarta>**

#### **<Quis status magis competat philosophis>**

*Postea quaeritur quis status magis competat philosophis, an virginalis an coniugalis.*

*Arguitur quod coniugalis, nam status virginalis vitiosus est, ut videtur, nam recedit totaliter a medio. Qui enim omnes delectationes sensuales fugit et nulla delectatione potitur est rusticus agricola, penitus insensibilis, secundum ARISTOTELEM <secundo> Ethicorum.*

Hay otra causa que toca Aristóteles en el octavo libro de la *Ética*. Dice que los padres aman más a los hijos como algo suyo; los padres están más seguros, respecto de sus hijos, de que éstos son algo suyo, que de que los hijos sepan que aquellos son sus padres. Por lo mismo, dice Aristóteles que las madres aman más a los hijos que los padres, pues las madres están más seguras que los padres de que los hijos son algo de sí.

Y a causa de estas razones las madres, en la mayoría de los casos, aman más a sus hijos que los padres aunque los padres mismos concedan la forma y la madre la materia.

#### **Cuestión cuarta**

#### **Qué estado compete más a los filósofos**

A continuación se pregunta qué estado compete más a los filósofos, el virginal o el conyugal.

Se argumenta que el conyugal, pues el estado virginal es vicioso, como parece, pues se aleja totalmente del punto medio. En efecto, el que huye de todas las delectaciones sensuales y no goza de ningún placer es un labriego rústico, totalmente insensible, según <dice> Aristóteles en el segundo libro de la *Ética*<sup>7</sup>.

*Praeterea, status virginalis est contrarius naturae, nam ius naturae est quod natura docuit, ut patet per ARISTOTELEM quinto Metaphysicae. Iure autem naturali homo inclinatur ad conservationem suae speciei.*

*Oppositum patet per probationem.*

*Dicendum est ad hoc quod philosophus intendit finaliter cognitionem veritatis, et ille status qui minus retrahit a cognitione veritatis magis convenit et competit philosophis. Talis autem ut in pluribus est virginalis. His autem quae sunt ad finem debet eis homo uti sicut fini competunt. Nunc autem virtutes morales ordinantur ad intellectuales. Unde cognitio veritatis est ultimus finis hominis; veritatis dico praecipue de Deo. Huic autem fini magis competit ut in pluribus virginalis. Status enim coniugalis multas habet mundanas occupationes, ut circa filios et uxorem, quas non habet existens in satu virginali. Et ideo simpliciter melior est philosophis satus virginalis.*

Además, el estado virginal es contrario a la naturaleza, pues el derecho de la naturaleza es lo que la naturaleza manifestó, como consta por Aristóteles en el quinto libro de su *Metafísica*<sup>8</sup>. Ahora bien, a causa del derecho natural, el hombre se inclina a la conservación de su especie.

Lo opuesto se prueba por demostración.

Para <probar> esto se debe decir que el filósofo tiende finalmente al conocimiento de la verdad y aquel estado que menos retrae del conocimiento de la verdad conviene y compete más a los filósofos. Tal es, en la mayoría de los casos, el estado virginal. Ahora bien, de estas cosas que se ordenan al fin debe el hombre usar según que competen al fin. Pero las virtudes morales se ordenan a las intelectuales. De donde <se concluye que> el conocimiento de la verdad es el último fin del hombre; y digo <conocimiento> de la verdad principalmente acerca de Dios. Y compete más a este fin, en la mayoría de los casos, el estado virginal. En efecto, el estado conyugal acarrea muchas ocupaciones mundanas (como las relativas a los hijos y la esposa) que no tiene el que vive en el estado virginal. Y por ello es mejor para los filósofos, en sentido absoluto, el estado virginal.

*Non tamen cuiquamque est hoc melius ad philosophandum. Sed hoc contingit propter aliquam eius imperfectionem: quod bonum simpliciter non sit bonum alicui.*

*Quod arguitur in oppositum dicendum quod satus virginalis est virtuosus, non recedens a medio, tum quia non recedit a recta ratione, tum etiam quia non recedit ab omnibus delectationibus sensualibus, licet ab omnibus venereis recedat.*

*Quod arguitur ulterius, dicendum quod quando ius naturale obligat ad aliquem finem, qui finis potest haberi etsi non per actionem uniuscuiusque, tunc non unusquisque iuri naturali ad hoc obligator. Conservatio autem humanae speciei potest esse etsi non unusquisque delectationibus venereis potiatur.*

### **<Quaestio quinta>**

#### **<Utrum aliquis posset magis amare alium quam seipsum>**

*Consequenter quaeritur utrum aliquis posset magis amare alium quam seipsum.*

Sin embargo, esto no es lo mejor para cualquiera <que se dedique> a filosofar. Pero esto sucede a causa de alguna imperfección: lo que <es> bueno en sentido absoluto no es bueno para alguno <en particular>.

Por lo que se argumenta en sentido opuesto diciendo que el estado virginal es virtuoso, <y> no se aparta del punto medio, ya porque no se aleja de la recta razón, ya porque no se aleja de todas las delectaciones sensuales, aunque se aleje de todas las venéreas.

Lo cual se fundamenta en último lugar diciendo que, cuando el derecho natural obliga a algún fin, el cual fin puede ser obtenido aun cuando no sea por la acción de cada uno, en ese caso no todos están obligados a ello por el derecho natural. La conservación de la especie humana puede darse aun cuando no todos gocen de las delectaciones venéreas.

### **Quinta cuestión**

#### **Si alguien puede amar a otro más que a sí mismo**

A continuación se pregunta si alguien puede amar a otro más que a sí mismo.

*Arguitur quod sic, nam magis amabile magis amari debet. Nunc autem contingit aliquo homine aliquem alium esse amabiliorem. Ergo secundum rationem debet ille magis hunc amare quam se.*

*Qui vult magis bonum alii quam sibi, magis amat ipsum quam seipsum, ut videtur. Nunc autem secundum rectam rationem aliquando debemus velle alicui aliquem dignitatem magnam et non nobis. Ergo etc.*

*Praeterea, nos videmus quod manus existens propter corpus, excisioni se exponit propter salvationem corporis. Propter quod magis amare videtur totum cuius est pars quam seipsam. Ad cuius imitationem aliquando homo bonus vel virtuosus, propter bonum totius civilitatis seu civitatis cuius ipse est pars, dimittit se interfici. Videtur ergo quod talis magis diligat aliquid alium quam seipsum.*

*Oppositum determinat ARISTOTELES nono Ethicorum.*

Se argumenta que sí, pues lo más digno de ser amado debe ser más amado; ahora <bien>, sucede <en el caso de> algún hombre que algún otro es más digno de ser amado <que él>. Por tanto, según la razón, éste debe amar a aquél más que a sí mismo.

Quien quiere para otro un bien mayor al <que quiere> para sí, lo ama más que a sí mismo, como parece. Ahora <bien>, según la recta razón, a veces debemos querer para alguien <más> alguna gran dignidad y no para nosotros. Por tanto, etc.

Además, vemos que la mano existe a causa del cuerpo, y que se expone a la destrucción para la salvación del cuerpo. A causa de lo cual parece que ama más el todo del cual es parte que a sí misma. A imitación de ésta, a veces el hombre bueno o virtuoso, a causa del bien de toda la ciudadanía o de la ciudad de la cual él mismo es parte, se deja matar. Parece entonces que un tal <hombre> aprecia a algún otro más que a sí mismo.

Aristóteles determina lo opuesto en el noveno libro de la *Ética*<sup>9</sup>.

*Ad hoc dicendum quod amare seipsum, quod est velle alicui <bonum>, dupliciter dicitur. Sunt enim quaedam bona extrinseca, et his utitur homo secundum partem animae sensitivam. Sunt etiam alia bona intellectus. Et amare maxime seipsum quantum ad prima bona malum est et probrosum. Sed amare maxime seipsum quantum ad bona intellectus est bonum et laudabile.*

*Ulterius est intelligendum quod malum seipsum non diligit, sed bonus. Bonus enim sine omni discrepantia vult sibi bonum, utpote vult maxime seipsum esse, vult etiam sibi convivere maxime. Actiones enim sunt sibi maxime delectabiles sine omni discrepantia : non enim in eo est discordia intellectus et appetitus. Et ideo etiam sibi condolet.*

*E contrario autem est de pravis. Quia enim habentur odio quasi ab omnibus, aliquando non volunt se esse, sed interficiunt se, aliquando non vult etiam malus nisi bona nociva, non vult etiam sibi convivere propter discordiam quae est in seipso.*

A esto hay que decir que amarse a sí mismo, que es querer el bien para alguien, se dice de dos modos. En efecto, existen algunos bienes extrínsecos y el hombre los utiliza según la parte sensitiva del alma. Existen también otros bienes, <los> del intelecto. Y amarse a sí mismo en cuanto a los primeros bienes es malo y vergonzoso. Pero amarse a sí mismo en cuanto a los bienes del intelecto es bueno y loable.

Por último, ha de entenderse que el malo no se aprecia a sí mismo sino el bueno. En efecto, el bueno, sin discrepancia alguna, quiere el bien para sí y, puesto que quiere en grado máximo ser él mismo, quiere también convivir consigo mismo en grado máximo. En efecto, las acciones son para él delectables en grado máximo, sin discrepancia: no existe en él discordia <alguna> entre el intelecto y el apetito. Y por ello se condeue de sí mismo.

Lo contrario ocurre con los perversos. Como son odiados por casi todos, a veces no quieren ser ellos mismos y se quitan la vida; a veces el malo no desea sino los bienes nocivos y no quiere convivir consigo mismo a causa de la discordia que existe en él.

*Tunc ad quaestionem dicendum quod amare est velle bonum alicui. Sunt autem quaedam bona intrinseca et quaedam extrinseca. Convenit autem aliquando magis amare alium quantum ad bono extrinseca quibus melior magis dignus est, et quantum ad hoc melius est alium amare quam seipsum, utpote eum qui huiusmodi bonis magis dignus est. Sed quantum ad bona animae unusquisque <se> ipsum maxime debet diligere, hoc est, quantum ad intrinseca bona magis amari debet unusquisque seipsum quam alium, ut docet ARISTOTELES, Ethicorum nono. Cui enim est homo magis unitur quam sibi? Amor autem quaedam unio esse videtur. Ex amicabilibus enim quae ad seipsum proferunt amicabilia quae ad alium.*

*Per hoc patet solutio rationum in oppositum.*

*Cum dicitur: magis amabile magis est amandum, verum est quod magis est amandum quantum ad hoc, quod debet magis amabili maiora bona extrinseca velle, utpote aliquando aliquis magis debet velle aliquem alium in aliqua magna dignitate constitutum quam seipsum, quia ille dignior est; sed tamen ipse deberet velle se esse digniorem ad talem dignitatem habendam quam illum.*

Entonces, a esta cuestión se debe responder que amar es querer el bien para alguien. Existen entonces algunos bienes intrínsecos y otros extrínsecos. Conviene a veces amar más a otro en cuanto a los bienes extrínsecos, para los cuales es mejor <y> más digno, y, en cuanto a esto, es mejor amar a otro más que a sí mismo, en tanto <es> aquél que es más digno de los bienes de este tipo. Pero en cuanto a los bienes del alma cada uno debe amarse a sí mismo en grado máximo, esto es: en cuanto a los bienes intrínsecos, cada uno debe amarse a sí mismo más que a otro, como enseña Aristóteles en el noveno libro de la *Ética*<sup>10</sup>. Pues, ¿a quién está el hombre más unido que a sí mismo? El amor, entonces, parece ser alguna unión. En efecto, a partir de la amistad que se profesan a sí mismos, <profesan> la amistad a otro.

Por medio de esto es patente la solución de las razones en contrario.

Cuando se dice: lo más digno de ser amado se debe amar más, es verdad que debe ser más amado en cuanto a esto, el hecho de que debe querer para el más digno de ser amado los mayores bienes extrínsecos <y>, como es natural, a veces alguien debe querer más a algún otro, constituido en alguna gran dignidad, que a sí mismo, a causa de que aquél es más digno; con todo, debería querer ser más digno para tener una dignidad semejante a la de aquél.

*Ad alium dicendum quod bonus magis vult parvo tempore unam magnam delectationem in operatione veritatis habere, quam multo tempore multas parvas, et unum bonum magnum quam multa parva, quod in morientibus accidit secundum ARISTOTELEM, tertio Ethicorum, capitulo De fortitudine. Et propter hoc homo dimittit se interfici ut viriliter exercent actum fortitudinis qui consistit in defendenda re publica. Unde, licet propter bonum commune dimittat se aliquando interfici homo, hoc non est quia magis diligit illum quam se: hoc enim principaliter facit propter seipsum, scilicet propter arduum actum virtutis.*

A lo otro hay que decir que el bueno prefiere tener durante poco tiempo una gran delectación en la operación de la verdad, antes que muchas pequeñas durante mucho tiempo, y un bien muy grande antes que muchos pequeños, lo cual ocurre a los que mueren, según Aristóteles en el tercer libro de la *Ética*, capítulo acerca de la fortaleza<sup>11</sup>. Y a causa de esto un hombre se deja matar, para practicar más virilmente el acto de fortaleza que consiste en defender la cosa pública. De donde <se concluye que>, aunque a causa del bien común se entregue a veces <algún> hombre a la muerte, esto no se da porque <éste> ame más a aquello que a sí mismo: esto lo hace principalmente a causa de sí mismo, a saber, porque <pretende realizar> un elevado acto de virtud.

## Notas

<sup>1</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Física*, 246b, 23.

<sup>2</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, II, 4, 1105b, 20 y ss., especialmente 1107b, 22 y ss., donde Aristóteles habla de la magnanimidad y los vicios que se le oponen.

<sup>3</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Retórica*, I, 9, 1366b, 17-20.

<sup>4</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, IV, 7, 1123b, 5-8.

<sup>5</sup> ARISTÓTELES, *De la generación de los animales*, I, 729a, 9-11.

<sup>6</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, IX, 7, 1168a, 24-26.

<sup>7</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, II, 2, 1104a, 22-25.

<sup>8</sup> Bazán nos envía a ARISTÓTELES, *Metafísica*, V, 4, 1014b, 15 et ss. Ver también ULPIANO, *Digesta 1.1.1.3 (Ulpianus 1 Inst.)*: “*Ius naturale est, quod natura omnia animalia docuit*”.

<sup>9</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, IX, 8, 1168b, 28 y ss.

<sup>10</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, IX, 8, 1168b, 28 y ss.

<sup>11</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, III, 9, 1115a, 32-35; 11, 1116a, 10-12.

# EL INNATISMO EN EL CONOCIMIENTO MORAL SEGÚN NICOLÁS DE CUSA (1401-1464)

PAULA PICO ESTRADA  
(UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN MARTÍN)

## Introducción

La investigación filosófica de Nicolás de Cusa parte de un principio epistemológico al que llama “docta ignorancia”. Se lo puede resumir así: el ser humano tiende por naturaleza hacia la verdad pero la verdad es infinita y la mente humana es finita. Por consiguiente, la verdad, tal como es en sí, excede lo que la mente puede aprehender. El deseo de conocimiento de la mente la conduce a tomar conciencia de sus límites y del hecho de que su único acceso a la verdad es por medio de símbolos o enigmas. Entre estos, el enigma por excelencia es la mente humana misma y su producción. Tanto la conciencia del límite como el ejercicio especulativo que la sigue a partir del conocimiento de sí son el tipo de saber que el Cusano llama “docta ignorancia”. Su propia obra filosófica es una puesta en práctica de este principio. Si bien gira una y otra vez en torno a la verdad y a la relación de la mente humana con ella, su indagación se construye a partir no de aserciones sino de enigmas: figuras geométricas en *De docta ignorantia* (1441), objetos naturales como el mineral ciclosilicato berilo en *De beryllo* (1458), productos de la mente humana como juegos (*De possesset*, 1460 y *De ludo globi*, 1463) o nombres (“unitas”, “idem”, “posseset” o “non aliud”), etc.

La concepción de verdad infinita propia del proyecto filosófico del Cusano es identificada por él con el Dios unitrino de la revelación cristiana. De acuerdo con esto, define a la mente humana como “imagen”, según los términos de Génesis 1: 27: “*Et creavit Deus hominem ad imaginem suam; ad imaginem Dei creavit illum; masculum et*

*Temas Medievales*, 22 (2014), 75-105

*feminam creavit eos*". La expresión con que empieza el pasaje bíblico permite la siguiente lectura, favorecida por el latín, en el cual el posesivo no es necesario y, cuando se incluye, suele ser enfático: Dios creó al hombre según su imagen pero esta *imago sua* no es otra que su propia imagen, esto es, el Logos o Hijo, imagen del Padre. Así, el hombre no es creado a imagen de Dios Padre sino según la propia imagen del Padre, vale decir, el Hijo. La traducción implícita de *Et creavit Deus hominem ad imaginem suam* es, según esta lectura, "y creó Dios al hombre a su propia imagen". En el sermón CCLI, Nicolás muestra conocer y suscribir a esta interpretación<sup>1</sup>. Allí, en efecto, afirma: "el hombre no es imagen verdadera, como el Hijo, sino que ha sido creado a imagen del Hijo"<sup>2</sup>. En la reapropiación filosófica que el Cusano hace de este concepto teológico, la mente humana es entendida como imagen de la verdad (otro nombre del Logos) y la verdad en sí misma es entendida como el ejemplar. En otras palabras, la mente humana es naturaleza intelectual que encuentra su perfección final en la verdad y cuyo alimento, durante el recorrido, es el conocimiento. A lo largo de este camino, la mente es guiada por un criterio de verdad innato al que Nicolás de Cusa llama "juicio connato"<sup>3</sup> o "juicio concreado"<sup>4</sup> y que no es otro que la mente misma, en tanto ésta participa de la verdad. Es justamente esta participación en la verdad lo que la mente debe aumentar durante su recorrido hacia ella.

Aunque este camino es presentado por el Cusano, sobre todo, como un recorrido cognoscitivo, en varios textos apunta también hacia su dimensión afectiva. El segundo párrafo de *De docta*

<sup>1</sup> En otro sermón, el CCLXXIII (2, 5-18), el Cusano cita el *Comentario a Romanos* de Orígenes (en la traducción latina de Rufino) para explicar cómo los hombres deben imitar la *imago perfecta* del Padre, que es el Hijo. El tema de la "imagen de la imagen" (o el hombre creado "según la Imagen", que es el Verbo, etc.) está presente en varios Padres griegos (Clemente, Orígenes, Capadocios) y también en Mario Victorino.

<sup>2</sup> *Sermo CCLI* (h. XIX/4, n. 5): "*Homo autem factus est ad imaginem creatoris; quare homo non est imago vera ut Filius, sed est «ad imaginem» ipsius creatus*". Las citas de obras del Cusano siguen el formato canónico: título de la obra y, entre paréntesis, la "h" que identifica la edición crítica de Heidelberg, el número de volumen de esa edición crítica en que se encuentra la obra y el número de párrafo en que está localizada la cita.

<sup>3</sup> *De docta ignorantia* (h I, 1).

<sup>4</sup> *De mente* (h V, n. 74).

*ignorantia* describe el juicio connato como un peso por el cual “la naturaleza [intelectual] puede alcanzar su quietud en lo amado”<sup>5</sup>. El último párrafo del tercer volumen dice quién es ese fin amado donde la mente encuentra su quietud: Jesucristo, el Logos, la verdad en sí, “fin de los deseos intelectuales [...]”<sup>6</sup>. Un diálogo posterior, *De sapientia* (1450), pone el acento en la necesidad de que la búsqueda de la verdad tenga un aspecto afectivo. El protagonista del diálogo responde a su interlocutor, que le ha pedido que le revele los secretos de la sabiduría: “a menos que lo pidas desde el afecto, tengo prohibido hacerlo, pues los secretos de la sabiduría no son para ser descubiertos a cualquiera indiscriminadamente”<sup>7</sup>. Unos pocos años después, Nicolás se vio envuelto en una discusión entre monasterios del valle del Danubio sobre la primacía del intelecto o del afecto en la consecución de la verdad y explicó su posición en varias cartas. En ellas se pronuncia a favor de un único movimiento, al que llama “*dilectio*” y al que describe como una inclinación amorosa conducida por cierto conocimiento innato.

La inclusión del aspecto afectivo del movimiento de la mente permite investigar una dimensión de su recorrido que, por lo general, Nicolás de Cusa no hace explícita. Se trata de la dimensión ética. En el sermón CCXLI, escrito a mediados de 1456, el Cusano describe el camino de la imagen al ejemplar desde una perspectiva nada habitual, la del amor. Según esta perspectiva, si Dios, el ejemplar, es la *caritas* o amor, entonces su imagen en la mente humana es la *dilectio* o amor del prójimo. De ese modo, el vínculo con el otro deviene puente necesario para alcanzar la unión con Dios o, en términos filosóficos, para que la mente se perfeccione en el ejercicio de la verdad. Tal como veremos a partir del análisis del mencionado sermón, la apertura al prójimo implica algún tipo de conocimiento, inscripto en el corazón del hombre, del mandamiento del amor. Así

<sup>5</sup> *De docta ignorantia* (h, I, n. 2): “...quibus iudicium connatum est conveniens proposito cognoscendi, ne sit frustra appetitus et in amato pondere propriae naturae quietem attingere possit”.

<sup>6</sup> *De docta ignorantia* (h I, n. 264): “[Christus] est finis intellectualium desideriorum”.

<sup>7</sup> *De sapientia* (h V, n. 7): “Idiota: Nisi ex affectu oraveris, prohibitus sum, ne faciam, nam secreta sapientiae non sunt omnibus passim aperienda”.

queda planteado el problema del innatismo del conocimiento moral. ¿Cuáles son sus alcances y cuáles sus límites?

Para responder esa pregunta, en primer lugar (1) haremos una breve presentación y análisis del sermón CCXLI, en el que Nicolás de Cusa describe el camino de la *caritas*, la necesidad de la *dilectio* del prójimo y el conocimiento del mandamiento del amor. A continuación (2), plantearemos el problema del innatismo de ese conocimiento y clarificaremos la terminología utilizada. ¿De qué se habla en la historia de la filosofía cuando se habla de innatismo? Esa reseña nos dará herramientas para la tercera sección (3), que consiste en el examen del tratamiento que el propio Cusano hace del problema del innatismo, desde una perspectiva gnoseológica, en el diálogo *De mente*. A continuación (4), nos centraremos en la dimensión ética del innatismo, con el foco en el aporte que hace Nicolás al tema por medio de su interpretación de la expresión agustiniana “*memoria intellectualis*”, en el escrito *De aequalitate* y en los sermones CCXXXIII y CCLXXIII.

## 1. La vía del amor

El sermón CCXLI fue predicado el 28 de agosto de 1456, día de san Agustín, en el pueblo de Navacelles, al sur de Francia. El eje filosófico de la argumentación del sermón es el mismo que vertebró la antropología de Nicolás de Cusa: el fin del hombre, Dios, es incognoscible a la mente humana finita, la cual solo puede alcanzarlo por medio de la imagen o semejanza. Sin embargo, Dios y su imagen reciben aquí nombres novedosos: Dios es *caritas* y su imagen, la *dilectio* del prójimo<sup>8</sup>. El sermón caracteriza y desarrolla lo que cinco

<sup>8</sup> En nuestro análisis del texto, utilizaremos los términos *amor*, *dilectio* y *caritas* en latín, ya que muchas veces los tres son traducidos al castellano como “amor”, lo que lleva a que otras traducciones, más cercanas al original, suenen forzadas en el contexto de ciertas frases. Por ejemplo, no hablamos habitualmente de “dilección del prójimo” (aunque el término “dilección” exista en la lengua castellana) sino de “amor al prójimo”. En ese caso, consignaremos “*dilectio* del prójimo” y, en otros semejantes, el término latino que corresponda. Cuando usemos la palabra castellana “amor” nos estaremos refiriendo de modo general al movimiento afectivo, que puede deslindarse y/o perfeccionarse en manifestaciones que reciben los nombres específicos a los que nos hemos referido apenas más arriba.

años antes el Cusano había llamado, en una carta a los monjes de la abadía de Tegernsee, “la vía de la *dilectio*”, descrita allí como la más corta y segura<sup>9</sup>. El amor, amplía en este sermón, es un medio de conocimiento de la verdad:

*Observemos que por el amor llegamos al conocimiento de Dios. Aunque nada es amado a no ser que sea conocido, sin embargo Dios, que por causa de su infinita cognoscibilidad es incognoscible [...], es cognoscible en la semejanza. [...] Y sabemos que Dios es caritas. Y la dilectio del prójimo es la semejanza de la caritas. Por consiguiente, llegamos a partir de la dilectio, casi como por medio de la imagen y de la semejanza, al conocimiento de Dios*<sup>10</sup>.

Sin embargo, la *dilectio* no es cualquier movimiento amoroso del prójimo que conduce a la *caritas*. La imagen deriva toda su consistencia ontológica de su semejanza con el ejemplar. Si, en este caso, el ejemplar es la *caritas Dei*<sup>11</sup>, la imagen será más o menos perfecta en la medida en que se asemeje al amor divino:

*Pues aquella dilectio [la de Dios] es máxima y verdadera y es llamada «caritas». La otra es imagen y semejanza de aquella y es llamada «dilectio del prójimo». Y considera que a menos que la dilectio del prójimo sea imagen de la dilectio de Dios, no tiene perfección. Pues nada es absolutamente perfecto*

<sup>9</sup> Cfr. Edmond VANSTEENBERGHE, “Lettre n. 9: Cusa à Gaspard Aindorffer (Brixen, 12 de février 1451)”, en *Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XVe siècle*, Münster, 1915.

<sup>10</sup> *Sermo CCXLI* (h XIX/3, n. 5): “*Notemus etiam quod amore pervenimus in cognitionem Dei. Quamvis nihil amatum nisi cognitum, tamen Deus, qui propter infinitam cognoscibilitatem est incognoscibilis, sicut lux, quae de se est visibilis, propter nimiam luciditatem est a nostris oculis invisibilis, est similitudine cognoscibilis. Omne enim quod fuit incognitum, intrat per similitudinem in cognitionem; sicut incognita facies fit per suam similitudinem, quae in oculum venit, cognita. Scimus autem, quod Deus est caritas. Dilectio autem proximi est similitudo caritatis. Venimus igitur ex dilectione quasi per imaginem et similitudinem in Dei cognitionem*”.

<sup>11</sup> El genitivo tiene un valor tanto subjetivo (amor de Dios) como objetivo (amor a Dios): no hay amor a Dios que no provenga de Dios.

*excepto Dios, que es caritas. Nada es perfecto de modo participado sino en la medida en que es imagen de lo absolutamente perfecto. Algo no es figura o imagen excepto en tanto en ello se refleja la verdad. Pues la imagen que no es semejanza del ejemplar nada tiene de verdad*<sup>12</sup>.

La semejanza es así el criterio que permite al hombre discriminar si, en el movimiento amoroso que lo anima, predomina el amor profano o el amor divino; en otras palabras: es el criterio que le permite discriminar si se está alejando de Dios o acercando a Él. Aunque “sin *caritas Dei* nadie puede alcanzar la filiación” y, al mismo tiempo, “nadie puede saber si permanece en la *caritas*”, el hombre tiene un criterio con el que medir si se encuentra en la dirección correcta: la calidad de su amor al prójimo. ¿Lo ama porque en él ve a Dios en imagen o lo ama por un motivo profano? En este último caso, no ama ni a Dios ni al prójimo sino a sí mismo:

*Cuando diligo a un hombre, que como yo tiene a Dios por padre, en él diligo al Padre, cuya imagen lleva. [...] Por consiguiente, quien diligit al prójimo no por causa de Dios sino por lo útil y beneficioso no cumple el mandamiento ni permanece en la caritas Dei sino [en el amor] de sí mismo, porque se diligit en el prójimo. De ahí que las verdaderas obras de misericordia sean santas porque proceden de la dilectio del prójimo, en quien se ve solo a Dios*<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Sermo CCXLI (h XIX/3, n. 2): “Dicebat Christus omnes leges et prophetas in ea dilectione Dei et proximi pendere. Est autem dilectio prima et maxima atque ver, quae dicitur caritas. Alia est imago et similitudo illius, et dicitur dilectio proximi. Et considera, quod nisi dilectio proximi sit imago dilectionis Dei, non habet perfectionem. Nihil enim perfectum absolute nisi Deus, qui caritas est. Nihil participative perfectum nisi in quantum est imago absolute perfecti. Non est aliquid figura seu imago nisi in quantum in ipsa relucet veritas. Imago enim nihil habet veritatis, in qua nulla est similitudo exemplaris”.

<sup>13</sup> Sermo CCXLI (h XIX/3, n. 3 et 4): “Cum diligo hominem, qui uti ego Deum patrem habet, in ipso diligo patrem, cuius gestat imaginem. Sicut qui diligit filium regis propter regem, in filio diligit patrem et complacet patri, quia scit quod creator in sua creatura et filio seu imagine, quam vocavit ad sui consortium et haereditatem, habet complacentiam. [4] Qui igitur diligit proximum non propter Deum sed propter

Este amor profano, al cual Nicolás llama *amor mundi*, no aparece explícitamente como amor a sí, sino bajo el disfraz del amor a otro. Pero busca una satisfacción que no es la realización intelectual –esto es, libre de pasiones– de la *caritas*. Entre otras limitaciones, el amor profano ciega al amante a los defectos del amado. En este caso, el amante no está viendo al amado sino a su propia construcción del otro y en ese sentido podemos decir que no ama a Dios en el otro sino a sí mismo:

*...El amor cubre los defectos, pues el amante no ve los defectos de quien ama intensamente mientras que el amado permanezca en su amor; pero al cesar el amor, entonces ve. Como dice el refrán: «Si alguien ama una rana, considera que la rana es Diana». De ahí que el amor cubre la fealdad, de modo que sea invisible [...]. Pero el amor mundi no cubre el defecto sino que ciega al amante, al cual le quita la verdadera visión, porque el amante no ve según el juicio verdadero del intelecto sino según el affectus<sup>14</sup>.*

Este amor, un amor más alejado de que cercano a su ejemplar, es llamado aquí “*affectus*”. Según se desprende de la participación de Nicolás de Cusa en la polémica acerca del predominio del afecto o del intelecto que mencionamos en la introducción, este *affectus* no es ciego sino que conlleva cierto conocimiento. Ahora bien, para que el hombre alcance la plenitud de su naturaleza, tanto este afecto como este conocimiento deben desarrollarse, desprendiéndose del peso de los sentidos y de las pasiones. El amor profano (*amor mundi*) está todavía más cerca del impulso afectivo inicial de la mente hacia el

---

*utile aut commodum quodcumque, non adimplet mandatum nec est in caritate Dei sed sui ipsius, quia se diligit in proximo. Hinc est quod vera opera misericordiae sunt sancta, quia procedunt ex dilectione proximi, in qua Deus tantum respicitur.*

<sup>14</sup>*Sermo CCXLI (h XIX/3, n. 12): “Sicut in amore huius mundi manifestum est, quia amor cooperit defectus, non enim videt amans defectus eius quod valde amat stante amato in amore; sed cessante amore tunc videt. Uti dixit Metersta: Si quis amat ranam, ranam putat esse Dianam. Unde caritas operit foeditatem, ita quod est invisibilis ab omnibus, uti de ferrom igne dictum est. Sed amor mundi non operit defectum, sed excaecat amantem, a quo tollit verum visum, quia amans non videt secundum verum iudicium intellectus sed secundum affectum”.*

mundo que de su florecimiento en amor intelectual. La *caritas*, en cambio, a diferencia del *amor mundi*, no cubre los defectos sino que los transfigura:

*Digo además que la caridad puede ser llamada «divino elixir». Pues algunos cuentan de cierta medicina, que todo lo transforma en oro, la cual se llama, en árabe, «elixir». Del mismo modo, la caridad no solo cubre sino que transmuta al hijo del hombre en hijo de Dios, haciendo de algo terrenal algo celeste. Pues quien posee la caridad perfecta, posee el oro acrisolado al fuego, que enriquece. Pues es tan rico que puede comprar el reino de los cielos, porque la virtud de ese oro encierra el valor del árbol de la vida en medio del Paraíso y el valor de todas las fuentes del agua de la vida en la ciudad de la nueva Jerusalén y en todo el Reino<sup>15</sup>.*

A diferencia del *affectus* y del *amor mundi*, la *caritas* es de índole puramente intelectual y tiene por tanto una función cognoscitiva. Nicolás ya lo ha dicho en este sermón: a causa de su máxima cognoscibilidad, Dios es incognoscible para la mente humana pero por el amor llegamos al conocimiento de Dios. El hombre que ha desarrollado su naturaleza intelectual y en quien, por medio de la *dilectio* del prójimo, el *affectus* ha devenido –en la medida en la que él es capaz– en *caritas*, conoce o puede comprender que la *caritas* se compara con el oro, con el “oro acrisolado al fuego”, versículo del *Apocalipsis* que da su título y tema al sermón: “Te aconsejo me compres oro acrisolado al fuego, para que te hagas rico” (Apoc. 3: 18)<sup>16</sup>. Así como el valor del oro encierra en sí el valor de todos los metales y, por consiguiente, mide el valor del metal, así también, afirma Nicolás,

---

<sup>15</sup> *Sermo CCXLI* (h XIX/3, n. 13): “*Dico etiam caritatem posse nominari elixir divinum. Dicunt enim quidam esse quandam medicinam, quae omnia mutat in aurum, quae vocatur elixir Arabice. Sic caritas non solum cooperit, sed transmutat filium hominis in filium Dei, faciendo de terrestri caelestem. Nam qui habet perfectam caritatem, ille habet aurum ignitum probatum locupletans. Nam adeo est locuplex, quod regnum caelorum emere potest, quoniam virtus illius auri complicit valorem arboris vitae in medio paradisi et omnium fontium vitae aquarum civitatis novae Jerusalem atque totius regni*”.

<sup>16</sup> “*Suadeo tibi emere a me aurum ignitum et probatum, ut locuplex fias*”.

la caridad es la medida del valor de las virtudes, el cual depende de la participación que su ser tenga en la *caritas*.

Ahora bien, la vía del amor comienza a partir de un *affectus* o inclinación por el mundo, el cual maravilla a la mente y la impulsa al conocimiento. Este *affectus* no es ciego sino que está guiado por cierto conocimiento, el que posee el juicio innato o conchado. De este modo plantea el Cusano en *De docta ignorantia* el inicio del camino de la mente a la verdad. Pero si desplazamos la atención hacia el aspecto afectivo o amoroso de esta búsqueda, tal como la describe en el sermón CXXI, podemos advertir que también el afecto es guiado por un conocimiento innato, el del mandamiento del amor. En un escrito filosófico anterior, titulado *De pace fidei*, el Cusano ya se ha referido al carácter innato de este conocimiento.

*De pace fidei* fue redactado a raíz de la caída de Constantinopla en manos de los turcos en 1453 y busca demostrar que, detrás de la variedad de ritos y ceremonias, existe una creencia central común a todos los humanos, esto es, una *religio innata* o *connata*. El narrador es un hombre devoto que tuvo una visión y la transcribe; la visión consiste en un ágora celeste de la que participan delegados de todas las religiones. El ágora es convocada por Dios padre y presidida por su Verbo. Este es el contexto general en que se inscribe, en el capítulo 16, la referencia al mandamiento del amor. En ese capítulo aparece un nuevo personaje, el Tártaro, que parece ser, usando un vocabulario anacrónico y ajeno al del Cusano, un noble salvaje, esto es, alguien simple, inocente, devoto, sin instrucción; alguien que depende de la luz natural de la razón. El texto no lo describe pero su actitud trasluce su buena voluntad y su sentido común. Es un pagano naturalmente deseoso de conversión. De modo apropiado, su interlocutor es el apóstol Pablo, a quien el mismo texto identifica con su nombre de “doctor [*i.e.*, “maestro”] de las gentes”, nombre que le fue asignado tradicionalmente por su papel como difusor del cristianismo. Pablo, además, es el primer teórico de esta religión en quien aparece la noción de “ley natural”, la misma que, en el parágrafo 59 de este capítulo 16, será llamada “conchada”.

El episodio comienza cuando el Tártaro, que se confiesa mono-teísta, se maravilla ante la variedad de ritos y sacrificios que tienen otros que adoran al mismo Dios que él (la circuncisión, el bautismo,

la poligamia, la comunión) y pregunta cómo se podría alcanzar la unidad religiosa, dada la diversidad de prácticas existente. A esto, Pablo responde que la salvación del alma no depende de las obras sino de la fe. Las múltiples y diversas prácticas solo son signos perceptibles de verdadera fe y, aunque los signos cambien, la fe permanece inmutable. Si la salvación dependiera de las obras, sería el pago a algo debido. Pero ¿qué podría deberle Dios al hombre? Dios “da al que quiere aquello que quiere dar”<sup>17</sup>. La promesa de salvación ha sido hecha por “pura gracia”<sup>18</sup> y el hombre alcanza la realización o cumplimiento de la promesa únicamente porque cree en la palabra divina<sup>19</sup>.

Ahora bien, aunque la salvación no dependa de las obras sino de la fe, esta fe está muerta a menos que la vivifique el amor infundido por el Espíritu Santo. Nicolás de Cusa expresa esta idea por medio de una alusión a la sentencia *Fides caritate formata*: “sin fe es imposible gustarle a Dios. Pero es necesario que la fe sea formada, ya que sin las obras ella está muerta”<sup>20</sup>. En el texto, esta frase está en boca de Pablo. A pesar de que la sentencia alcanzó su formulación clásica con Tomás de Aquino, la atribución a Pablo es legítima porque la expresión se fundamenta en una determinada interpretación de Romanos 5:5. El pasaje, desde el versículo 1 al 5 dice así:

*(1) Habiendo pues recibido de la fe nuestra justificación, estamos en paz con Dios, por medio de nuestro Señor Jesucristo, (2) por quien hemos obtenido también, mediante la fe, el acceso a esta gracia en la cual nos hallamos, y nos gloriamos en la esperanza de la gloria de Dios. (3) Más aún, nos gloriamos hasta en las tribulaciones, sabiendo que la tribulación engendra la paciencia; (4) la paciencia, virtud probada; la virtud probada, esperanza, (5) y la esperanza no falla porque el*

<sup>17</sup> *De pac. fid.* (h V, n. 55).

<sup>18</sup> *Ib.*

<sup>19</sup> Cfr. *De pac. fid.* (h VII, nn. 55-57).

<sup>20</sup> *De pac. fid.* (h VII, c. 16, n. 58): “PAULUS: «Sine fide impossibile est quem placere Deo. Oportet autem quod fides sit formata; nam sine operibus est mortua»”.

*amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado*<sup>21</sup>.

La expresión “ser justificado”, explica el Cusano por boca de Pablo en *De pace fidei*, equivale a hacerse digno de recibir o realizar el cumplimiento de la promesa divina. Esta promesa no es otra cosa sino la obtención de la bendición o felicidad, esto es, de la vida eterna, último de los deseos. La promesa tuvo su forma originaria en la que Dios le hizo a Abraham: darle en Isaac una semilla en la cual todos los pueblos alcanzaran la bendición y la realización de esta promesa se ha cumplido en Cristo. Solo la fe en Cristo, por tanto, puede justificarnos o volvernos aptos para alcanzar nuestro deseo último, o sea, recibir la vida eterna. Esta fe, sin embargo, debe ser vivificada (*i.e.*, “ser formada”) por las obras; sin ellas, está muerta. Las obras en cuestión consisten en la observancia de los mandamientos, los cuales, según Pablo tranquiliza al Tártaro, “son poquísimos, notorios para todos y comunes a todas las naciones”. El motivo por el cual son accesibles a todos los hombres es que “*lumen nobis illa ostendens est concreatum rationali animae*”: la luz que nos los muestra ha sido creada con el alma racional. En nosotros habla Dios, continúa Pablo, y nos ordena amarlo a Él y hacer a los demás solo aquello que quisiéramos se nos haga a nosotros. “El amor es por tanto el complemento de la ley de Dios y todas las leyes reconducen a este”<sup>22</sup>.

De este modo, el Cusano introduce la idea de que el núcleo de la ley natural, presente en todos los hombres en tanto hombres, es el amor a Dios y al prójimo. Todas las leyes reconducen al amor, que se muestra así como medida del valor de las virtudes. Así lo expresa el sermón CXLI:

<sup>21</sup> *Rom.* 5: 1-5.

<sup>22</sup> El tramo aquí resumido va desde el párrafo 55 hasta el 59. Citamos aquí solo las líneas finales del 59, donde se encuentra la expresión “*lumen concreatum*”: “*PAULUS: «Divina mandata brevissima et omnibus notissima sunt, et communia quibuscumque nationibus. Immo lumen nobis illa ostendens est concreatum rationali animae. Nam in nobis loquitur Deus, ut ipsum diligamus a quo recipimus esse, et quod non faciamus alter) nisi id quod vellemus nobis fieri. Dilectio igitur est complementum legis Dei, et omnes leges ad hanc reducuntur»*” (*De pac. fidei*, h VII, c. 16, n. 58).

*Lo anterior no trata sino de tenerlo todo en uno y no tener nada excepto esto único, en el cual está todo. Del mismo modo, en una perla preciosa el mercader lo tiene todo, porque vendió todos sus bienes y compró la perla; así, en ella y por medio de ella tiene todo lo que desea tener. Lo mismo acerca del tesoro escondido en el campo y del oro acrisolado*<sup>23</sup>.

## 2. La noción de “innatismo”

Desde la perspectiva de la vía del amor, la perfección del hombre se encuentra entonces en la *caritas*, ejemplar divino del cual la semejanza en este mundo es la *dilectio* del prójimo. En la naturaleza de todos los seres humanos se encuentra inscripta esta ley, de la que dependen las otras: amar a Dios sobre todas las cosas y a nuestros semejantes como a nosotros mismos. De lo anterior surge la pregunta: ¿cómo se realiza esta vía del amor? Es un camino que implica por lo menos dos instancias: el conocimiento del mandamiento del amor y la apertura al prójimo. Este último problema, que es el de la dimensión social del hombre, excede el objetivo de este artículo. Nos concentraremos en el primero, que es el del innatismo del conocimiento moral. ¿Qué tipo de conocimiento proporciona al ser humano la ley connatural del amor? ¿De qué hablamos cuando hablamos de innatismo en el pensamiento de Nicolás de Cusa? En esta sección aclararemos el alcance y los límites de este término.

Para comenzar con uno de los tratamientos más generales, la noción de “innatismo” es definida de forma clásica por José Ferrater Mora como aquella doctrina según la cual “hay ciertas ideas, principios, nociones máximas (especulativas o prácticas) que son innatas, es decir que son poseídas por el alma o por el espíritu de todos los hombres sin excepción”<sup>24</sup>. La doctrina del innatismo aparece así

<sup>23</sup> h XIX/3 *Sermo* CCXLI (238), n. 11: “*Quae non sunt nisi omnia habere in uno et nihil nisi id unum habere, in quo omnia; sicut in pretiosa margarita habet mercator omnia, quia omnia bona sua vendidit et comparavit eam, ita in ea habet omnia et per ipsam quae vult habet. Sic thesauro abscondito in agro et hic in auro ignito*”.

<sup>24</sup> José FERRATER MORA, “Innatismo”, *Diccionario de filosofía*, Buenos Aires, Sudamericana, 1964, pp. 953-955.

vinculada a cuestiones de fundamentación, tanto del conocimiento como de la moral. Si el mundo que se da a nuestra experiencia está poblado por entes individuales, ¿en qué se legitima la universalidad y la necesidad de los conceptos generales con que los describimos? Del mismo modo podemos preguntarnos por la fundamentación de las nociones de “bien” y “mal” que regulan la siempre variable vida individual y social. El innatismo provee una respuesta a la pregunta sobre la existencia de verdades universales y necesarias: hay nociones y/o principios que nacen con todos los humanos, es decir que le son innatos. A esta postura, de raíz platónica, se le opone otra tradición, de origen aristotélico, según la cual nada hay en el intelecto que no haya estado antes en los sentidos. No vamos a discutir aquí cuán fiel o cuán anacrónica es la atribución que se hace a las posturas de Platón y de Aristóteles de innatismo y de empirismo respectivamente, en parte porque excede nuestro propósito, en parte porque la mayoría de los artículos sobre el tema lo presentan así<sup>25</sup> pero, sobre todo, porque el mismo Nicolás de Cusa la expone de este modo. Siguiendo a nuestro autor, atribuiremos entonces nosotros también el innatismo a la tradición platónica y nos detendremos unos instantes en revisar sus matices.

En lo que concierne a Platón (427-347 a. C.), los tres diálogos que se citan típicamente son *Menón*, *Fedón* y *Fedro*. *Menón* postula la doctrina de la reminiscencia, según la cual todo conocimiento es recuerdo de un saber que ya está en nosotros y que es despertado ya sea por la experiencia sensible, ya sea por el preguntar de un maestro<sup>26</sup>. En *Fedón* se recurre al concepto de “igualdad” para mostrar que ésta es una noción que no extraemos de la experiencia sensible sino que, por el contrario, ya se encuentra en nosotros y nos sirve para medir y calificar lo que se da a nuestra experiencia. El diálogo fundamenta nuestro saber innato en nuestra apre-

<sup>25</sup> Cfr., por ejemplo, aportes tan diferentes entre sí como el ya citado de FERRATER MORA, el de Ramón XIRAU, “Innatismo de ideas y de no ideas”, *Dianoia*, 18 (1972), 138-152 o el de Andrea FIAMMA, “La questione del innatismo nel *De mente di Nicola Cusano*”, en Antonio DALL’IGNA y Damiano ROBERI (eds.), *Cusano e Leibniz: Prospettive filosofiche*, Milán, Mimesis, 2013.

<sup>26</sup> *Menón* 80a-86c en PLATÓN, *Diálogos* (traducción de Francisco Olivieri), Gredos, Madrid, 2004, vol. II.

hensión de la forma inteligible y autosubsistente de Igualdad<sup>27</sup>. Al igual que *Fedro*, explica este saber innato con la doctrina de la transmigración de las almas: en algún momento entre la muerte y un nuevo nacimiento hemos contemplado las formas inteligibles y autosubsistentes<sup>28</sup>.

Esta participación del alma en el mundo inteligible se radicaliza en el pensamiento de Plotino (205-270), para quien el alma, al encarnar, no entra por completo en el cuerpo:

*La Inteligencia permanece siempre indivisa y no es susceptible de partición, lo cual acontece también con el alma; porque cuando ésta se divide, es claro que se ha alejado del mundo inteligible para encarnar en el cuerpo. Se dice con razón que el alma es divisible en los cuerpos porque, en efecto, cuando esto ocurre, se aleja del mundo inteligible y se divide. Pero, ¿cómo entonces puede permanecer indivisible? Sin duda, porque no se ha dividido enteramente y una parte de ella, la que por su naturaleza no es objeto de partición, no ha venido a este mundo. Cuando [Platón] afirma que el alma está hecha de una esencia indivisible y de una esencia divisible en los cuerpos, quiere decir realmente que está hecha de una esencia que permanece en lo alto y de otra que depende de ésta, pero que fluye de ella como un rayo de su centro<sup>29</sup>.*

Agustín de Hipona (354-431), por su parte, no niega la importancia de la sensación como comienzo del conocimiento. De hecho, la certeza de la percepción sensible, en tanto tal, es uno de los argumentos a favor de la existencia de la certeza que expone en *Contra los académicos*<sup>30</sup>. Pero ese conocimiento que empieza con la experien-

<sup>27</sup> *Fedón* 73c-78b, en PLATÓN, *Diálogos* (traducción de Carlos García Gual), Gredos, Madrid, 1986, vol. III.

<sup>28</sup> *Fedón* 81b, *Fedro* 2406d-250d, en PLATÓN, *Diálogos* (traducción de Emilio Lledó Íñigo), Gredos, Madrid, 1986, vol. III.

<sup>29</sup> Enéada IV 1, 21, en PLOTINO, *Enéadas III-IV* (ed. de J. Igal), Madrid, Gredos, 1999.

<sup>30</sup> *Contra los académicos III*, 10, 26 en SAN AGUSTÍN, *Obras completas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1937, vol. I.

cia no se fundamenta en ella sino en juicios de razón, y esos juicios de razón son universales y necesarios porque, a su vez, se fundamentan en el conocimiento que el alma tiene de las verdades eternas:

*Las ideas son ciertas formas principales o razones de las cosas, estables e inmutables, las cuales no son ellas mismas formadas y, por eso, son eternas y permanecen siempre del mismo modo, contenidas en la inteligencia divina. [...].*

*Por otra parte, se niega que el alma pueda intuir las ideas sino siendo racional. Esta, su parte más excelente, es decir la mente misma o razón, es casi como con cierto aspecto u ojo suyo interior e inteligible. [...] Aquel mismo ojo a causa del cual son vistas las ideas habrá de ser sano, puro y también sereno, de manera similar a esas cosas que intenta ver<sup>31</sup>.*

La mente humana, sin embargo, no puede ver las ideas por sí misma. Es la luz que procede del Logos, Idea de todas las ideas, la que hace a la mente capaz de aprehenderlas, a la vez que vuelve a las ideas aprehensibles en su pura inteligibilidad. Si bien el fundamento del conocer reside en nociones innatas iluminadas por la presencia divina en la mente, éstas no proporcionan un conocimiento acabado sino que son criterios, anteriores a toda experiencia, a partir de los cuales la mente humana percibe, organiza y expresa la racionalidad y el sentido del mundo que se da a la experiencia.

Desde esta perspectiva, las sensaciones son siempre el puntapié que despierta la actividad cognoscitiva del alma. Tenemos que dar un salto de más de mil años para encontrar el ejemplo por excelencia de otro tipo de innatismo, aquel según el cual las ideas o principios innatos nos proporcionan un conocimiento completo de aquello a conocer y los sentidos más bien nos confunden. Así describe René Descartes (1596-1650), en un pasaje merecidamente célebre, el conocimiento que obtiene de un trozo de cera:

<sup>31</sup> *Acerca de las ideas*, 2, en Claudia D'AMICO, *Todo y nada de todo. Selección de textos del neoplatonismo latino medieval*, Buenos Aires, Winograd, 2008, pp. 52-59.

*Tomemos, por ejemplo, este trozo de cera que acaba de ser sacado de la colmena: todavía no ha perdido la dulzura de la miel que contenía, todavía retiene algo del olor de las flores de las que se ha recogido; su color, su figura, su tamaño, son manifiestos; es duro, está frío, se puede tocar y, si lo golpeamos, producirá algún sonido. En fin, todas las cosas que pueden distintamente permitirnos conocer un cuerpo se encuentran en él. Pero he aquí que, mientras hablo, lo acercamos al fuego: lo que quedaba de su sabor desaparece, el olor se desvanece, su color cambia, pierde su figura, aumenta su tamaño, se licúa, se calienta, apenas podemos tocarlo y, aunque lo golpeemos, no producirá ningún sonido. ¿La misma cera permanece tras este cambio? Hay que confesar que permanece y nadie lo puede negar. ¿Qué es, pues, lo que se conocía de ese trozo de cera con tanta distinción? Ciertamente, no puede ser nada de todo lo que he indicado por medio de los sentidos, ya que todas las cosas que caían bajo el gusto, el olfato, la vista, el tacto o el oído, han cambiado, y sin embargo la misma cera permanece<sup>32</sup>.*

El conocimiento universal y necesario acerca de los cuerpos lo obtenemos solamente por medio de la razón:

*...propriadamente hablando no concebimos los cuerpos más que por la facultad de entender que está en nosotros, y no por la imaginación ni por los sentidos, y no los conocemos porque los veamos, o porque les toquemos, sino solo porque los concebimos por el pensamiento...<sup>33</sup>.*

Tenemos así una primera división en el seno del “innatismo”: la que existe entre aquellas doctrinas que consideran que las nociones innatas regulan el conocimiento y las que consideran que lo proporcionan de manera acabada. En ambos casos, huelga decir, los princi-

<sup>32</sup> “Segunda meditación metafísica”, en René DESCARTES, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas* (traducción de V. Peña García), Madrid, Alfaguara, 1993.

<sup>33</sup> *Ibid.*

pios o nociones innatas fundamentan el conocimiento. Esbozado este acercamiento general al tema, veamos ahora de qué modo el Cusano lo introduce en el capítulo IV del diálogo *De mente*.

### 3. El innatismo en la teoría del conocimiento de Nicolás de Cusa

El título completo del capítulo IV de *De mente* es: “Cómo nuestra mente no es despliegue sino imagen de la eterna implicación pero las cosas que son después de la mente no son imagen y cómo la mente, sin nociones, tiene sin embargo un juicio concreado; y por qué el cuerpo le es necesario”<sup>34</sup>. Se trata de un capítulo clave, en el que se establece la diferencia entre la mente y el resto de las criaturas. Si bien todas, en tanto principiadas, muestran de algún modo el primer principio, solo la mente lo muestra en su simplicidad ya que, en el resto de la creación, la unidad del principio se muestra desplegada como unidad en la multiplicidad. Debido a ello, solo la mente puede ser llamada en sentido propio “imagen de Dios” (*imago Dei*) mientras que a las demás criaturas, les corresponde el nombre de “despliegue de Dios” (*explicatio Dei*).

Por ser imagen simple de Dios, es decir, de la implicación absoluta (*i. e.*, la unidad que encierra en sí todo ser y posibilidad de ser, sin vincularse con ellos), la mente “tiene la fuerza con la cual puede asemejarse a todo despliegue” (*i. e.*, el despliegue efectivo de la fuerza divina creadora)<sup>35</sup>. En un capítulo anterior, el Cusano se había referido a esta capacidad de asemejarse: “Si todo está en la mente divina como en su precisa y propia verdad, todo está en nuestra mente como en la imagen o semejanza de la propia verdad, esto es,

<sup>34</sup> *De mente* (h V, c. 4, n. 74): “*Quomodo mens nostra non est explicatio, sed imago complicationis aeternae, sed quae post mentem sunt, non sunt imago; et quomodo est sine notionibus, habens tamen iudicium concreatum; et cur est corpus sibi necessarium*”. La traducción, que ha sido modificada por mí, es de Claudia D’ AMICO y Jorge MACHETTA, *Nicolás de CUSA, Un ignorante discurre acerca de la mente*, Buenos Aires, Biblos, 2005.

<sup>35</sup> *De mente* (h V, c. 4, n. 75): “*Et per imaginaem absolutae complicationis, quae est mens infinita, vim habet, qua se potest assimilare omni explicationi*”.

nocionalmente: pues el conocimiento se realiza con la semejanza”<sup>36</sup>. ¿Significa eso que la doctrina de la mente como *imago Dei* implica un innatismo, en el sentido de que así como Dios encierra en sí la totalidad de la creación, la mente encierra en sí la totalidad de las ideas de la creación? El capítulo IV introduce el problema de modo explícito, cuando el filósofo, interlocutor y aprendiz del protagonista, llamado “el ignorante”, le pregunta si adhiere a la postura aristotélica o a la platónica. Según la postura aristotélica, dice, la mente es una *tabula rasa*; según la platónica, posee nociones innatas que ha olvidado por el peso del cuerpo<sup>37</sup>.

La respuesta del ignorante es que no existen nociones concreadas que la mente haya olvidado o perdido por animar un cuerpo, sino una fuerza concreada (*vis concreata*) que necesita del estímulo de lo sensible para llegar al acto. En este sentido, tiene razón Aristóteles. Sin embargo, esta fuerza concreada no podría progresar en el conocimiento si no poseyese en sí un juicio que no le es dado por la experiencia, ya que lo necesita para ordenar y evaluar esa misma experiencia. Y en este sentido, tiene razón Platón: “A esta fuerza, si Platón la llamó «noción concreada», no se equivocó totalmente”.

Si bien, en este pasaje, Nicolás claramente niega de plano la existencia de ideas innatas que nos proporcionen conocimiento de las esencias tal como son en sí mismas, en el capítulo siguiente describe la mente como “una cierta semilla divina que implica nocionalmente con su fuerza los ejemplares de todo [...]”. Esta semilla es creada por Dios junto con un cuerpo “donde pueda dar frutos y desplegar desde sí nocionalmente la universalidad de las cosas”<sup>38</sup>. A pesar de la anterior declaración del Cusano en contra de un innatismo de las ideas, esta descripción apoya la creencia de una mente rica en contenidos. El punto a dilucidar es en qué consisten estos contenidos.

<sup>36</sup> *De mente* (h V, c. 3, n. 72): “*Si omnia sunt in mente divina ut in sua praecisa et propria veritate, omnia sunt in mente nostra ut in imagine seu similitudine propriae veritatis, hoc est notionaliter; similitudine enim fit cognitio*”.

<sup>37</sup> Cfr. h V, n. 81.

<sup>38</sup> *De mente* (h V, n. 81): “*Unde quia mens est quoddam divinum semen sua vi complicans omnium rerum exemplaria notionaliter, tunc a deo, a quo hanc vim habet, eo ipso, quod esse recepit, est simul et in convenienti terra locatum, ubi fructum facere possit et ex se rerum universitatem notionaliter explicare*”.

En el artículo “El a priori cognoscitivo y afectivo en el conocimiento de lo moral” (“*Das kognitive und affektive Apriori bei der Erfassung des Sittlichen*”), el profesor Klaus Kremer se pronuncia categóricamente a favor de la existencia de un a priori gnoseológico en el pensamiento del Cusano, esto es, la existencia de una instancia, en el orden del conocimiento, que precede a la experiencia. Dado que el Cusano atribuye esta precedencia y anterioridad al juicio connato o fuerza concreada, la discusión que Kremer abre sobre el apriorismo en el pensamiento de Nicolás puede identificarse con la discusión sobre su innatismo, aun cuando tomados en forma aislada de este contexto los dos términos no sean sinónimos. En su análisis de *De mente*, Kremer parte de la triple articulación cusana de la mente en intelecto, razón y sentidos y hace pie en la superioridad del intelecto sobre la razón para argumentar a favor del apriorismo de aquella función. La razón, que pone nombre a las cosas, gira en torno de ellas, pues debe tomar sus contenidos de la experiencia sensorial. No es éste el caso del intelecto. Por el contrario, argumenta el Cusano (y Kremer cita este pasaje): “quien piense que nada puede caer en el intelecto que no caiga en la razón, éste también piensa que nada puede estar en el intelecto que previamente no haya estado en el sentido”<sup>39</sup>. A pesar de su desvinculación de los sentidos, el intelecto cumple una función clave en el proceso cognoscitivo: para que haya conocimiento, ese conocimiento que la razón elabora a partir de los datos sensibles, tiene que existir en nuestra mente una instancia previa a toda experiencia sensible y a toda operación racional, a la cual se remiten tanto la razón como la percepción de los sentidos. Esta instancia, a la que el Cusano denomina “juicio” o “fuerza concreada”, pertenece al ámbito del intelecto, puesto que está desvinculada de los sentidos.

La novedad en el análisis que, a nuestro entender, introduce el artículo de Kremer es la siguiente: aun cuando el Cusano explícitamente niegue que esa fuerza judicial intelectual sea un receptáculo de ideas innatas o conceptos a priori, no por eso hay que creer que sea una fuerza judicial desnuda y apriorística. Si la mente humana es *imago* de la mente divina, razona Kremer, y “la divina

<sup>39</sup> *De mente* (h V, n. 65): “*Quicumque igitur putat nihil in intellectu cadere posse, quod non cadat in ratione, ille etiam putat nihil posse esse in intellectu, quod prius non fuit in sensu*”.

implicación, a pesar de su suma simplicidad, no significa vacío sino riqueza de contenido, esto debe valer también para la imagen original de la implicación divina: nuestra mente<sup>40</sup>. Para sostener este argumento se remite al capítulo V de *De mente*, en el cual se responde a la pregunta acerca de dónde nuestra mente posee la fuerza de juzgar sobre todo. La respuesta es que Dios es el ejemplar de todo y que este ejemplar brilla en nuestra mente como la verdad en la imagen<sup>41</sup>. De ahí que:

*...tiene en sí hacia donde dirige la mirada, según la cual hace el juicio de las cosas exteriores. Y si la ley escrita fuera viva, ella, porque es viva, leería en sí lo que ha de ser juzgado. De donde la mente es la viva descripción de la eterna e infinita sabiduría<sup>42</sup>.*

La mente, por tanto, tiene algo en sí, algo hacia lo cual dirige su mirada, algo a partir de lo cual juzga las cosas exteriores. Este “algo” propio de la mente, el juicio concreado, es una descripción viva (o imagen viva) de la ley divina, esto es, de la sabiduría divina. Por tanto, concluye Kremer, “en nada se corresponde con la hipótesis de una mente pobre en contenidos, a los que debe tomar de la experiencia con ayuda de una fuerza judicativa desnuda y apriorística”.<sup>43</sup>

¿Significa esto que el innatismo del juicio concreado da a la mente humana un acceso inmediato a la esencia de las cosas, como es el caso, muy posterior, del innatismo cartesiano? No: el hecho de que la mente sea *imago Dei* es la fuente de toda su fuerza y de su lugar único en el conjunto de la creación. Pero justamente porque es imagen no es el ejemplar y el Cusano subraya en este caso la diferencia fundamental con la mente divina: nuestra mente necesita aún del estímulo de lo dado a los sentidos. Su vida se asemeja a alguien que duerme, hasta que, provocada por medio de las cosas sensibles,

<sup>40</sup> Klaus KREMER, “Das kognitive und affective Apriori bei der Erfassung des Sittlichen”, *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 26 (2000), 101-144.

<sup>41</sup> *De mente* (h V, n. 85).

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> KREMER, *op. cit.*

la admiración la pone en movimiento, un movimiento cuyo fin es el regreso a sí para descubrirse imagen: “por el movimiento de su vida intelectual, encuentra descrito en sí lo que busca. Has de entender que esta descripción es el reflejo del ejemplar de todo, al modo como la verdad resplandece en su imagen”<sup>44</sup>.

De lo anterior se desprende que, si bien la mente humana no puede operar sin un apriori cognoscitivo –que para el Cusano se identifica con una fuerza o juicio innato–, esa fuerza o juicio no le da a la mente ningún conocimiento apriorístico. Por su condición de criatura, la mente necesita que la experiencia despierte ese cierto conocimiento que, en tanto participa de o es imagen de la verdad, lleva inscrito en sí. Esto ocurre en el campo gnoseológico. Veamos, en el apartado siguiente, qué sucede en el campo moral.

#### 4. El innatismo en el conocimiento moral

En el capítulo 14, parágrafo 155, el de *De mente* se introduce en una aptitud perteneciente al ámbito del intelecto (*i. e.*, desvinculada de los sentidos). Se trata de la aptitud connatural de volver a aprender las cosas cuando las olvidamos. La tarea de la mente humana, en efecto, es transferir las nociones adquiridas en este mundo variable al plano invariable del conocimiento fundado. Pero mientras el conocer esté necesariamente ligado al mundo sensible, pueden existir perturbaciones, obstáculos y distracciones. Existe sin embargo en la mente una aptitud que le permite volver a conocer aquello que hemos olvidado:

*Nuestras mentes, por su debilidad, olvidan a menudo cosas que conocían, si bien permanece en ellas una aptitud concreada para conocerlas de nuevo. Aunque no pueden ser estimuladas al progreso intelectual sin el cuerpo, incluso así pierden nociones por descuido, falta de atención al objeto, atracción hacia lo variado y diverso, y por molestias corporales. Pues las nociones que aquí, en este mundo variable e inestable, adquirimos según las condiciones del mundo variable,*

<sup>44</sup> *Ibid.*

*no están confirmadas. Son como las nociones de escolares y discípulos que comienzan a progresar y que todavía no han sido conducidos al magisterio. Pero cuando la mente procede del mundo variable al mundo invariable, entonces también, de modo semejante, las nociones aquí adquiridas son transferidas a un magisterio invariable*<sup>45</sup>.

Entendemos que esta “aptitud concreada” no es otra que esa fuerza o juicio al que se ha hecho referencia en los pasajes anteriores. Esto es, a pesar de ser una disposición innata que lleva en sí un criterio que le permite evaluar la experiencia, el juicio concreado aparece en todos los pasajes citados como inevitablemente ligado a esta misma experiencia. No puede desplegar su fuerza si no es a partir del encuentro de los sentidos con el mundo. Y aunque su tarea sea elevar o transferir el conocimiento del plano de lo variable al de lo invariable, aun así hay nociones que se “pierden por descuido” y que el juicio concreado, en tanto aptitud que permanece, tendrá que recuperar. Esta aptitud innata y atemporal de la mente es llamada por el Cusano “*memoria intellectualis*”, expresión que toma de Agustín de Hipona.

Excede nuestro propósito cualquier análisis crítico de la noción tal como aparece en la obra de Agustín, por lo que nos limitaremos a presentarla muy brevemente para luego sí detenernos en la interpretación que le da el Cusano. La *memoria intellectualis*, a la cual Agustín dedica los libros IX a XII de *Confesiones*, es una dimensión de la memoria que trasciende la memoria sensible tanto en su carac-

<sup>45</sup> *De mente* (h V, c. 14, n. 155): “*Nostrae autem mentes ob sui informitatem obliviscuntur saepe eorum, quae sciverunt, aptitudine concreata permanente ad denuo sciendum. Nam etsi sine corpore excitari ad progressum intellectualem non possint, tamen ob incuriam, aversiones ab obiecto, setractiones ad varia et diversa et corporeas molestias notiones perdunt. Notiones enim, quas hic in hoc mundo variabili et instabili acquirimus secundum condiciones variabilis mundi, non sunt confirmatae. Sunt enim ut notiones scholarium et discipulorum proficere incipientium et nondum ad magisterium perductorum. Sed notiones istae hic acquisitae, quando mens pergit de mundo variabili ad invariabilem, similiter ad invariabile magisterium transferuntur. Quando enim particulares notiones transeunt in perfectum magisterium, desinunt esse variabiles in magisterio universali, quae erant particulariter fluidae et instabiles. Sic sumus in hoc mundo docibiles, in alio magistri*”.

ter –que no es representativo sino intelectual– como en el campo que abarca. En la *memoria intellectualis* se encuentra la totalidad de la experiencia exterior e interior, lo que incluye no solo las experiencias que la mente ha tenido de conocimiento de la verdad sino también aquellos principios intelectuales innatos a partir de los cuales ella construye su experiencia del mundo sensible. Por esto, la *memoria intellectualis* es atemporal<sup>46</sup>. En *De trinitate* X, 12, 19, Agustín identifica la huella trinitaria en la mente humana: la *memoria* es imagen del Padre, el *intellectus* del Hijo y la *voluntas* del Espíritu. Es importante subrayar que *memoria*, *intellectus* y *voluntas* son instancias relacionales de la función superior del alma, aquella que Agustín llama mente y que Nicolás llamará *intellectus*. Es decir que ninguna de ellas aparece operativamente ligada a los sentidos. “La imagen de una realidad inmutable”, escribe Alexia Schmitt, “no se ha de buscar en algo que desaparecerá, sino en algo que permanezca siempre”<sup>47</sup>.

El sermón CCXXXIII, de 1456, describe lo que el Cusano entiende por *memoria intellectualis*;

*El espíritu intelectual, creado a imagen de Dios, es el rey de los cielos. En su reino se encuentra el cielo en el que todo es, y se llama «memoria»; y se encuentra el cielo en el que se hacen la discriminación y la elección, y se llama «conocimiento»; y está el cielo de las delicias, y se llama «voluntad».*

*En el primer cielo del reino de nuestra mente (la cual tiene su nombre de este mismo cielo, porque la mente es nombrada por la memoria), allí todo es, porque la memoria es la imagen del Dios eterno. Por consiguiente todo es en la memoria, la cual es memoria de Aquel que es «todo en todo». En el segundo cielo todo adviene a la luz, para que sea medido, y la mente tiene su nombre a*

<sup>46</sup> Cfr. para todo esto AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones* (ed. de Silvia Magnavacca), Buenos Aires, Losada, 2005, p. 440.

<sup>47</sup> Alexia SCHMITT, *Autoconocimiento: mens humana como similitudo e imago Dei, visio Dei. Presencia de la interioridad agustiniana en el pensamiento cusano y su aporte original: “Sis tu tuus et Ego ero tuus”*, Buenos Aires (en prensa).

*partir de este cielo, porque [así] se llama por medir. En el tercer cielo se encuentra el deleite.*

*Por consiguiente, los cielos son los reinos de la mente. Pues la mente tiene en el primer reino un tesoro de riquezas; en el segundo numera y elige; en el tercero se deleita. Como memoria de la eternidad, la memoria tiene en su interior verdad, justicia, belleza y cualquier cosa perpetua y eterna de este tipo. En el segundo reino juzga acerca de lo justo, lo verdadero y lo bello. Y si el primer reino no le suministrara la verdad, la justicia, no tendría con qué juzgar qué es justo, qué verdadero, qué bello. En el tercer reino se deleita y goza de sí al haber encontrado lo justo, lo verdadero y lo bello.*

*La mente, por tanto, busca igualar los reinos. Pues a partir de la memoria se genera el conocimiento; y si la mente puede inteligir en la medida en que se aumenta la capacidad de la memoria, de esto se sigue el sumo deleite y gozo y la felicidad eterna. Pues entonces conocería a Dios, quien en su propia imagen, que es la memoria, se oculta como la verdad en la imagen<sup>48</sup>.*

<sup>48</sup> Sermo CCXXXIII (h XIX/3): “*Spiritus intellectualis ad imaginem Dei creatus est rex caelorum. In eius regno reperitur caelum, in quo sunt omnia, et dicitur memoria; et reperitur caelum, in quo fit discretio et electio, et vocatur notitia; et est caelum deliciarum, et vocatur voluntas. In caelo primo regni mentis nostrae, quae ab ipso caelo nomen habet, quoniam mens a memoria dicitur, ibi sunt omnia, quia memoria est imago aeterni Dei. Omnia igitur sunt in memoria, quae est memoria eius, qui est «omnia in omnibus». In secundo caelo veniunt omnia in lucem, ut mensurentur, et habet mens nomen ab illo caelo, quia a metiendo dicitur. In tertio caelo deliciae sunt. Sunt igitur caeli regna mentis.*

*Habet autem mens in primo regno divitiarum thesaurum; in secundo numerat et eligit, in tertio deliciatur. Memoria intra se habet veritatem, iustitiam, pulchritudinem et quaeque talia perpetua et aeterna, ut memoria aeternitatis. In secundo regno iudicat de iusto, vero, pulchro. Et nisi primum regnum ministraret sibi veritatem, iustitiam et pulchritudinem, non haberet cum quo iudicaret quid iustum, quid verum, quid pulchrum. In tertio regno deliciatur et gaudet se reperisse iustum, verum, pulchrum. Studet igitur mens aequare regna. Nam de memoria generatur notitia; et si tantum posset mens intelligere in quantum capacitas memoriae se extendit, sequeretur ex hoc summa delectatio et gaudium atque felicitas aeterna. Nam tunc cognosceret Deum, qui in sua imagine, quae est memoria, occultatur ut veritas in imagine”.*

Como muestra el tratado *De coniecturis* (ca. 1443), Nicolás de Cusa encuentra, con estilo agustiniano, huellas trinitarias no solo en todo lo creado sino en diversos aspectos de cada criatura. Según cual sea la unidad donde pone su atención, se refina o se amplía el análisis que hace. Por ejemplo: puede distinguir en el hombre entre alma vegetativa, alma sensible y alma racional o encontrar en cada una de estas instancias su propia estructura trinitaria. En este sermón que acabamos de citar, la unidad que observa es la mente y la estructura trinitaria que le atribuye es la de intelecto, razón y afecto, instancias a las que aquí llama, siguiendo a Agustín de Hipona, “memoria”, “conocimiento” y “voluntad”. A imagen del Dios eterno, la memoria o intelecto tiene en sí un tesoro de riquezas eternas: la verdad, la justicia, la belleza. A imagen del Logos, el conocimiento o razón mide y juzga, esto es, determina, qué es justo, verdadero o bello. A imagen del Espíritu, la voluntad o afecto goza por haberlo encontrado.

El sermón 233 es citado por Klaus Kremer en el artículo ya mencionado cuando, después de haber establecido que existe un apriorismo gnoseológico en la antropología de Nicolás de Cusa, examina las características de este apriori en el conocimiento moral. Estamos de acuerdo con la más importante conclusión que saca del texto: la mente “tiene en sí normas apriori y no solo un juicio concreado para su conocimiento y discernimiento moral. Pues para juzgar y conocer qué es justo, verdadero y bello, el cielo de la memoria le debe dar en mano, por decirlo así, las normas de la verdad, la justicia y la belleza sin las cuales no está en condiciones de juzgar qué es recto, verdadero y bello en el mundo con que se encuentra”<sup>49</sup>. No suscribimos, sin embargo, una afirmación anterior: “los tres cielos o regiones del reino de nuestra mente se refieren al intelecto y a la voluntad. [...] La razón, como capacidad racional del intelecto, subordinada a él, no

<sup>49</sup> KREMER, *op. cit.*, p. 119: “Aus dieser reichlich angefüllten Vernunft folgt nun für ihr sittliches Erkennen, Unterscheiden und Urteilen, daß sie apriorische Maßstäbe und nicht nur eine anershaftene Urteilskraft in sich trägt. Denn um urteilen bzw. beurteilen zu können, was gerecht, wahr und schön ist, muß der Himmel des Gedächtnisses ihr die Maßstäbe der Wahrheit, der Gerechtigkeit und Schönheit sozusagen an die Hand geben (ministrare), ohne welche sie nicht in der Lage wäre zu urteilen, was in der ihr beugnenden Welt gerecht, wahr und schön ist”.

entra aquí en juego de ningún modo”<sup>50</sup>. A diferencia de lo que opina Kremer, nosotros interpretamos que el segundo cielo, el del conocimiento, se refiere a la razón, cuyas funciones son justamente para el Cusano numerar, elegir, discriminar.

Esta diferencia no es menor: entendemos que, en este texto de Nicolás de Cusa, el gozne que vincula a la mente con el mundo extramental es precisamente la razón, a pesar de que toda la descripción de la mente se haga desde una perspectiva previa a la experiencia sensible. El intelecto contiene un tesoro de riquezas pero estas riquezas solo devienen conocimiento en la razón, en el segundo cielo, el cielo del conocimiento. Y sabemos que la razón, para Nicolás de Cusa, está ligada a los sentidos. La razón, dice el sermón CCXXXIII, debe volverse hacia el intelecto para ver estos contenidos y aplicarlos, esto es, juzgar. ¿Pero cómo podría la razón juzgar si no tiene nada que juzgar? Nuestra hipótesis de lectura es que, para que esos contenidos devengan un conocimiento que tenga sentido único para cada mente humana singular, la razón debe volverse hacia el intelecto para encontrar allí la guía con la cual juzgar, valorar o medir el mundo de la experiencia sensible. “La mente busca igualar los reinos”, esto es, aumentar la memoria –que es memoria de Dios, en la medida en que se aumenta el conocimiento– y, concomitantemente, aumentar la fruición que esta actividad le depara. Este aumento equilibrado de sus tres dimensiones no es otra cosa que el incremento en la semejanza a la Unitrinidad de la que es imagen.

El Cusano retoma la noción de *memoria intellectualis* en *De Aequalitate*, breve tratado de 1459 que prologaba un grupo de sermones<sup>51</sup>. A partir del parágrafo 26, inicia un análisis interpretativo que vuelve sobre los temas del sermón CCXXXIII, aunque de un modo más especulativo y menos descriptivo. Citamos el parágrafo completo:

<sup>50</sup> *Ibidem*: “Die drei Himmel bzw. (Teil-)Königreiche des Königreiches unseres Gesites beziehen sich auf die Vernunft und den Willen. Denn der spiritus intellectualis, nach dem Bild Gottes geschaffen, ist der König der Himmel. Die ratio als das der Vernunft unergeordnete Verstandesvermögen kommt hier überhaupt nicht ins Spiel”.

<sup>51</sup> Jasper HOPKINS, *Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations*, Minneapolis, Arthur J. Banning Press, 2000, vol. II, p. 869, nota 1.

*Dices: puesto que el gran Agustín dice que el alma, imagen de la Trinidad, tiene memoria, a partir de la cual se genera una inteligencia oculta [en ella] y que de estas procede la voluntad, ¿cómo debe ser entendido esto? Digo que la memoria intelectual es el principio de las nociones, pero que no aparece a menos que sea conocida, del mismo modo en que no se te aparece el tener memoria del primer principio «Algo es o no es» a menos que éste se manifieste en la luz de la razón. Pues cuando se manifiesta a la razón, se ve inmediatamente que siempre fue verdadero y se encuentra que siempre estuvo en la memoria, pero que no apareció sino al manifestarse en la razón. Por tanto la memoria, que es principio, genera a partir de sí su intelección de sí, del mismo modo en que la memoria de algún primer principio genera a partir de sí su conocimiento de sí; esto es porque se dice que el alma [es] el lugar o la implicación de las especies.*

*Pues la memoria intelectiva está separada de la materia. Y por este privilegio puede reflexionar sobre las especies inteligibles e inteligirlas. Y porque lo que es inteligido es conocido como conviniendo con lo que entiende, de ahí se sigue la voluntad. Pero la propiedad correspondiente al alma en cuanto retentiva de las formas intelegibles se llama memoria. Aquella por medio de la cual se vuelve sobre las especies inteligibles, conociéndolas, se llama intelecto. Aquella por medio de la cual es afectada por las [especies] inteligidas se llama voluntad. Por lo cual, si quienes decían que nuestro aprender es recordar pudieron ver esta memoria intelectual oculta, no se expresaron mal<sup>52</sup>.*

<sup>52</sup> *De Aequalitate* (h XI/1, n. 26): “25. Dices: cum magnus Augustinus dicat animam trinitatis imaginem habere memoriam, a qua abdita intelligentia generatur et procedit ex his voluntas, quomodo hoc videri debeat? Dico memoriam intellectualem principium esse notionum, sed non apparet nisi cognoscatur, sicut non apparet te memoriam habere primi principii, quodlibet est vel non est, nisi in lumine rationis manifestetur. Cum enim rationi manifestatur statim videtur semper fuisse verum et ita in memoria fuisse reperitur, sed non apparuisse nisi ratione manifestante.

*Unde memoria, quae principium, de se generat sui notitiam, hoc est, quod dicitur animam [esse] locum sive complicationem specierum. Intellectiva autem memoria est a mate-*

La memoria intelectual, imagen de Dios eterno en el hombre, está escondida para la mente a menos que ésta genere, a partir de esa misma memoria, una inteligencia o conocimiento que también está oculto, encerrado o implicado en la memoria que lo genera. Una vez más, se percibe la necesidad del encuentro con el mundo externo para que aquello en la mente que está oculto para la misma mente comience su despliegue. En otras palabras, para que la mente se conozca a sí misma. Pues si la memoria está oculta –i. e., “no aparece hasta que que no sea conocida”–, ¿cómo puede ser conocida si también el conocimiento está escondido en ella? Es verdad que Nicolás no habla de la experiencia sensible en ningún lugar de este pasaje. Pero creemos que esto es así porque la instancia que analiza es la de la fundamentación del conocimiento. Y este, por cierto, se fundamenta en una instancia innata e independiente de la experiencia. Esta instancia, sin embargo, no adquiere significado para la mente si no es a partir del encuentro con el mundo de la experiencia sensible. Si esto no fuera así, el Cusano suscribiría sin más la teoría platónica de las formas, la cual sin embargo rechaza en *De mente*, n. 81, según vimos.

Así entendemos el ejemplo que da Nicolás, el del principio de identidad. A menos que este principio aparezca en la razón, mostrando su evidencia, no nos damos cuenta de que ya lo conocíamos y de que lo conocimos siempre, esto es, que estaba implicado en nuestra memoria intelectual. Pero, podemos agregar, el principio de identidad, a pesar de su innatismo y de su rol organizativo de la experiencia, no tiene ocasión de aparecer en nuestra razón si la mente no ha accedido a alguna experiencia sensorial. El juego es doble: la instancia fundamentadora no se nos aparece si no hay una experiencia a la que fundamentar pero esa misma instancia antecede y da sentido a toda experiencia. Pues la memoria intelectual, según nos dice este texto, “está separada de la materia”. Y todo conocimiento verdadero transcu-

---

*ria separata. Et ob immunitatem talem potest reflecti super species intelligibiles et eas intelligere. Et quia quod intelligitur cognoscitur ut conveniens intelligenti, ideo consequitur voluntas. Proprietas autem consequens animam in quantum est specierum intelligibilium retentiva memoria dicitur. Illa per quam super species intelligibiles convertitur cognoscendo intelligentia dicitur. Sed illa, per quam ad eas intellectas afficitur voluntas nominatur. Quare qui dicebant addiscere nostrum esse reminisci, si hanc absconditam memoriam intellectualem videre potuerunt, non male dixerunt”.*

rre en este ámbito de “*immunitas*”, que es el que describe el párrafo. La mente, suponemos con base en *De mente*, n. 81, es excitada por el mundo sensible y comienza su proceso de formación de las especies inteligibles, proceso que depende epistemológicamente no de este aspecto pasivo sino de la actividad intrínseca a la unitrinidad que esta misma mente es. El tesoro innato de nociones que, en forma seminal, lleva en sí, aparece en la luz de la razón y la mente se vuelve sobre sí, conociéndose al conocer. El afecto intelectual que esta actividad engendra es aquí llamado *voluntas*. Esta misma descripción puede aplicarse al conocimiento moral, tal como lo vimos en el sermón CCXXXIII y lo veremos a continuación en el sermón CCLXXIII, donde los párrafos 28 y 29 hacen referencia a este volverse de la mente a su propio interior en busca de guía, no ya desde el punto de vista del conocer a secas (como es el caso de *De Aequalitate*) sino más precisamente desde el punto de vista del conocer moral.

Nicolás recurre a dos ejemplos: uno es el del caminante y otro el del lector. Todo peregrino necesita, para saber que ha tomado el camino correcto, de una “luz que enseñe e ilumine el conocimiento”<sup>53</sup>. El que camina de noche y a oscuras no sabe adónde va. De modo semejante, no se puede abordar la lectura de un libro si antes no se conocen las letras. Por tanto, antes de leer un libro, uno se vuelve primero hacia la memoria, donde encuentra aquello que le permitirá leer: un concepto interno que genera el conocimiento de las letras y las palabras, conocimiento que precede a lo que se lee empíricamente en la página. Eso sí: en el comienzo del proceso está la letra sensible. Pero no podríamos leerla si esa letra no nos remitiera a nuestro interior.

*¿A qué se vuelve un hombre que quiere leer algún libro?  
¿No se vuelve primero hacia la memoria, antes de  
leer la página? Lee entonces en la página eso que con  
anterioridad vio dentro de sí en el concepto, el cual fluye  
de la memoria. Pues la memoria engendra el conocimiento  
de las letras y palabras en un concepto que es interno; y*

<sup>53</sup> *Sermo CCLXXIII* (h XIX/6, n.28): “*Quando autem homo ambulat, videt, ut recte ambulet, an sit bona, an iusta et an vera via. Et non potest nisi in luce deprehendere hoc, quia si de nocte ambulat, nescit quo vadit. Oportet igitur, quod lux instruat et illuminet cognitionem.*”.

*allí se ve primero lo que en la página se lee. El que ignora las letras, aunque las ve escritas, no por ello puede leer. Por consiguiente es a partir del conocimiento de las letras que se llega a la lectura. Cuando veo las letras sensibles, recurro a la memoria y represento una [letra] semejante. Y si yo no tengo esa forma en la memoria, no puedo hacer mi concepto ni leer<sup>54</sup>.*

Los ejemplos del caminante y del lector convergen en la explicación del conocimiento moral que Nicolás da a continuación. Para que la mente o intelecto progrese en el camino de la bondad, la justicia y la verdad necesita de una luz que la guíe. Para encontrar esa luz, debe volver a su interior, a la *memoria intellectualis* que es su propia esencia y en la cual resplandece el Verbo divino. Allí encuentra la luz de la Bondad, la Justicia y la Verdad y, a partir de esta intuición o visión intelectual, debe construir su propio concepto de lo justo, lo verdadero y lo bueno.

*Por consiguiente, si el espíritu, llamado intelecto, que es a partir de Dios, debe avanzar o progresar en toda bondad, justicia y verdad, es necesario que mire con su ojo interior en su propia memoria intelectual, no adquirida a partir de los sentidos sino creada, y que es su esencia porque es la imagen de Dios, y allí se encuentra la luz de la bondad, la justicia y la verdad, luz que es la luminosa ley natural que ilumina los ojos, para que haga concepto a partir de ellas, y las imite en el peregrinar. Y esta luz no es sino el Verbo de Dios que ilumina, para que sepas discernir lo bueno de lo malo, lo justo de lo injusto, lo verdadero de lo falso<sup>55</sup>.*

<sup>54</sup> *Sermo CCLXXIII* (h XIX/6, n.28): “*Ad quid autem respicit homo, qui vult legere librum aliquem? Nonne per prius respicit in memoriam quam legat chartam? Legit enim hoc in charta quod anterioriter vidit intra se in conceptu, qui fluit de memoria. Nam memoria cognitionem litterarum et dictionum generat in conceptu intrinseco et ibi prius videtur quam in charta legatur. Ignorans litteras etsi videt eas scriptas, non propterea legere potest. Ex scientia igitur litterarum devenitur ad lectionem. Dum video sensibiles litteras, recurro ad memoriam et similem repraesento. Et si non habeo formam illam in memoria, non possum mihi conceptum facere nec legere*”.

<sup>55</sup> *Sermo CCLXXIII* (h XIX/6, n.29): “*Si igitur spiritus, qui ex Deo est, qui dicitur intellectus, debet ambulare seu proficere in omni bonitate, iustitia et veritate, necesse*

Nicolás nunca dice que veamos al Verbo –esto es, a la Justicia, a la Verdad y a la Bondad– directamente o tal como es en sí mismo. No se aparta de la doctrina de la docta ignorancia. Lo que vemos es su luz, su reflejo o su resplandor. Esto es, vemos la imagen: el centro más profundo de nosotros mismos, nuestra esencia. Allí no encontramos un conocimiento pleno de la Verdad y del Bien pero encontramos un conocimiento que basta para guiarnos en las dos necesarias direcciones del despliegue de nuestro espíritu: hacia afuera, el mundo; hacia dentro, la fuente de esa luz.

## Conclusiones

(a) La mente humana no contiene nociones innatas que le proporcionen un conocimiento de las cosas y de los valores tal como estos son en sí.

(b) Sin embargo, Nicolás de Cusa sostiene la existencia de *cierto* conocimiento innato, independiente de toda experiencia moral, a la cual precede, guía y da sentido.

(c) Se trata de la memoria de aquella Verdad cuya imagen es la mente humana.

(d) En tanto imagen, la mente no accede a ese conocimiento tal como es en sí mismo, sino a lo que Nicolás metafóricamente llama su “resplandor”.

(e) A la luz o resplandor de ese conocimiento, la mente forma las nociones necesarias para juzgar la experiencia; de modo inverso, el encuentro con la experiencia impulsa a la mente a volver a sí para encontrar en sí la medida por medio de la cual juzgarla.

---

*est, quod intus respiciant oculi eius in memoriam suam intellectualem non acquisitam ex sensibilibus sed concreatam et quae est essentia eius quia imago Dei, et ibi reperiet lucem bonitatis, iustitiae et veritatis, quae est lex naturae lucida illuminans oculos, ut de illis faciat conceptum, quem imitetur in ambulando. Et non est haec lux nisi verbum Dei illuminans, ut scias discernere bonum a malo, iustum ab iniusto, verum a falso”.*



**LA NOCIÓN DE *MENSURA* EN NICOLÁS DE CUSA.  
UNA LECTURA CRÍTICA DEL CAPÍTULO IX DE *DE  
MENTE***

M. CECILIA RUSCONI  
(CONICET)

En 1450, Nicolás de Cusa (1401-1464) recibe de manos del papa Nicolás V el *capelo* cardenalicio. En ese mismo año, redacta los cuatro libros que componen los diálogos del *Idiota: De sapientia* I y II, *De mente* y *De staticis experimentis*.

En el entorno doctrinal de la obra se destaca una polémica, agudizada por entonces, entre platonismo y aristotelismo. Sabemos que Nicolás fue testigo de esta querrela –que continuará más allá de su vida, por lo menos hasta 1472– y que estaba profundamente familiarizado con ella<sup>1</sup>. Sabemos también que mantuvo relaciones estrechas con los principales representantes de ambos bandos y que poseyó algunos de sus textos. Si bien él mismo no participó del debate de manera explícita, es improbable que éste no haya determinado las numerosas críticas a los “errores” de Platón y de Aristóteles que se encuentran en *De docta ignorantia*, *De mente*, *De beryllo* o *De venatione sapientiae*, como así también su constante esfuerzo por conciliar ambas doctrinas por medio de su propia filosofía<sup>2</sup>. *De mente* –el segundo libro del *Idiota*– constituye un ejemplo indudable de este esfuerzo. A lo largo de los quince capítulos que componen esta obra se mencionan varias autoridades, como Platón, Aristóteles, Pitágoras,

<sup>1</sup>Cf. Gerhard SENGER, “Aristotelismus vs. Platonismus. Zur Konkurrenz von zwei Archetypen der Philosophie im Spätmittelalter”, en Albert Zimmermann (ed.), *Aristotelisches Erbe im arabisch-lateinischen Mittelalter*, Berlín-Nueva York, 1986, p. 74 y ss.

<sup>2</sup>Cf. *idem*, p. 76.

Hermes Trimegistos, Agustín y Boecio. Pero el intento, que recorre toda la obra, de mostrar una *concordantia philosophorum* puede entenderse bajo la forma más general de la mencionada polémica del s. XV entre platónicos y aristotélicos.

La escena en la que tienen lugar los diálogos de los *Idiotae Libri* está localizada en tiempo y espacio, a saber, en 1450 –el mismo año en que es escrita la obra– en Roma. A las figuras del Idiota y del Orador, que ya se encuentran en *De sapientia*, se suma en *De mente* la del Filósofo. Éste encarna un personaje típico del Quattrocento, un bibliómano, conocedor de los antiguos y convencido seguidor del punto de vista del aristotelismo, que para entonces había pasado a formar parte del canon de las universidades<sup>3</sup>.

Sin embargo, a lo largo del texto cusano, son numerosas las referencias tanto a los platónicos como a los peripatéticos. En toda la obra se cuentan unas doce menciones a Platón y Aristóteles y al menos ocho a *platonici* y *pertipatetici*<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> *De mente* (h V n. 53): “*Quid te impulit Romam advenire, qui Peripateticus videris?*”–NICOLAI DE CUSA, *Opera omnia. Issu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*, vol. I-XIX, Leipzig-Hamburgo, 1932-2005–.

<sup>4</sup> *De mente* (h V n. 54): “*Philosophus: Optimeais. Nam et Plato intercese pinxis selegitur...*”; (h V n. 77): “*Philosophus: Aiebat Aristoteles menti seu animae nostrae nullam notionem fore concreatam, quia eam tabula eras aeassimilavit. Plato vero aiebat notiones sibi concreatas non penitu serravit*”; (h V n. 77): “*Aristoteles videtur bene opinari animae non esse notiones ab initio concreatas, quas incorporando perdidit*”; (h V n. 79): “*Orator: Aiebat Plato tunc ab intellectu iudicium require...*”; (h V n. 140): “*Voluit Plato mentem ex individua et dividua substantia componi, ut supra dixisti, hoc ex comprehendendi modo sumens*”; (h V n. 145): “*Quomodo id, quod Plato dicebat animam mundi et Aristoteles naturam, sit deus, qui operatur omnia in omnibus*”; (h V n. 145): “*Puto, quod animam mundi vocavit Plato id, quod Aristoteles naturam*”; (h V n. 145): “*Plato dixit animam illam exemplaria rerum indelebiter continere et omnia movere, Aristoteles naturam aiebat sagacem omnia moventem*”; (h V n. 146): “*Forte Plato voluit animam mundi esse ut animam servi scientis mentem domini sui et exsequentem voluntatem eius*”; (h V n. 146): “*Plato scientiam animae mundi appellavit, Aristoteles sagacitatem naturae esse voluit*”; (h V n. 151): “*et cur Aristoteles volens exprimere vim animae nostrae a ratione incipit dicens animam de ratione ad doctrinam, de doctrina ad intellectibilitatem ascendere, Plato vero contrario modo...*”; (h V n. 152): “*idem dicere voluerunt quod Plato et Aristoteles. Nam Plato ad creatoris imaginem respiciens...*”; (h V n. 153): “*Aristoteles autem, qui omnia consideravit ut sub vocabulo cadunt...*”.

Si bien ya el mismo aristotelismo del Filósofo pone en evidencia cierta tendencia contraria a la de su principal interlocutor, el Ignorante (*idiota*) –que encarna la figura del Cusano–, en el diálogo se discuten problemas respecto de los cuales el Peripatético incita más o menos explícitamente al Ignorante a decidirse –desde la posición supuestamente neutral dada por su ignorancia– en favor alguno de los dos paradigmas<sup>5</sup>.

El presente artículo está abocado a ofrecer una interpretación de la lectura cusana de Platón y Aristóteles en el contexto del capítulo IX de *De mente*. Tal capítulo se estructura en torno de la tesis fundamental de la obra: la definición de la mente expresada ya en el c. I: “La mente es [aquello] desde lo cual se da la medida y el término a todo”. Esta definición supone una relación etimológica entre los términos *mens* y *mensura*: “... ‘mente’ –*mens*– ciertamente, se dice por ‘medir’ –*a mensurando*–”<sup>6</sup>.

El Cusano retoma esta relación entre mente y medida en el c. II a través del personaje del Filósofo, quien reacciona sorprendido ante la falta de alguna autoridad que respalde la definición propuesta: “Decías que la mente se dice por medir. No leí a nadie que sostuviera este sentido de entre las varias aplicaciones de la palabra”<sup>7</sup>. Si bien

<sup>5</sup> Al respecto, vale tener en cuenta que, en relación a la dificultad de determinar quiénes sean estos *platonici* y *peripatetici*, el grupo de los denominados *platonici* es escoltado –respecto de los temas que nos ocuparán en este trabajo– en algunos casos por otros nombres tales como Boecio o, con mayor frecuencia, Pitágoras o los pitagóricos; e.g. *De mente* (h V n. 81): “*prout Pythagoras et Platonici*”; (h V n. 95): “*Illud primo Pythagorici, deinde Platonici dixerunt, quos et Severinus Boethius imitatur*”.

<sup>6</sup> *De mente* (h V n. 57): “*Puto neminem esse aut fuisse hominem perfectum, qui non de mente aliqualem saltem fecerit conceptum. Habeo quidem et ego: mentem esse, ex qua omnium rerum terminus et mensura. Mentem quidem a mensurando dici conicio*”; (h V n. 71): “*Esto, quod mens a mensura dicatur, ut ratio mensurationis sit causa nominis*” (trad. Jorge Machetta y Claudia D’Amico, *Nicolás de Cusa. Un ignorante discurre acerca de la mente*, Buenos Aires, 2005). Se encuentran testimonios anteriores de esta asociación. Cf. ALBERTUS M., *De div. Nom. Dionysii* (Cod. Cus. 96, fol. 83 va: “*Mens enim accipitur hic pro metiri*. Dazu Nikolaus am Rand: *Nota: Mens accipitur por intellectu metiente*”. *Cusanus Texte 3, 1: Marginalien*. Marg. 143. Ed. Ernst Hoffmann y Raymond Klíbanksky, Heidelberg Akademie der Wissenschaften, Heidelberg, 1941).

<sup>7</sup> *De mente* (h V n. 58): “*Aiebas mentem a mensurando dici. Hanc partem neminem legi tenuisse inter varias verbi derivationes*”.

la definición de la mente como medida y término no es asociada explícitamente a ninguna autoridad (sino que, por el contrario, se le presenta al Filósofo como inaudita), no sería sorprendente, dada la formación peripatética que caracteriza a este personaje, que el Cusano dirigiera los argumentos del Ignorante manejando algunos supuestos que su interlocutor aceptaría como punto de partida.

A continuación, intentaré mostrar que la tarea del capítulo IX consiste precisamente en explicar, desde tales supuestos, la definición de la mente ofrecida en el capítulo I, según la cual la mente constituye la medida y el término de lo conocido por ella. Con este objetivo buscaré señalar la estructura de la argumentación cusana, presentando en primer lugar algunos supuestos *ad intra* –en el capítulo VI de la misma obra– para concentrarme, en segundo lugar, en el capítulo IX, teniendo en cuenta los supuestos *ad extra*, referentes a la discusión platonismo-aristotelismo. Estos desarrollos deberán iluminar la peculiaridad de la posición cusana respecto de la noción de medida como modalidad cognoscitiva fundamental de la mente humana.

## 1

En el c. IX, el Filósofo retoma la definición de mente. Si ésta es caracterizada como aquello desde lo cual se da término y medida a todo, es necesario explicar cómo se lleva a cabo este proceso de delimitación y medición: *quomodo mens omnia mensurat?* El Ignorante responde: “La mente hace que el punto sea el término de la línea y que la línea sea el término de la superficie y que sea la superficie (término) del cuerpo. La mente hace el número. A partir de ello, la multitud y la magnitud son por la mente y de aquí que mide todas las cosas”<sup>8</sup>.

La respuesta parece estructurarse en cuatro pasos. Los dos primeros hacen referencia a dos clases de construcciones mentales. Por un lado (i) las nociones primitivas de la geometría: punto, línea

<sup>8</sup> *De mente* (h V n. 116): “*Mens facit punctum terminum esse lineae et lineam terminum superficiei et superficiem corporis, facit numerum, unde multitudo et magnitudo a mente sunt, et hinc omnia mensurat*”.

(recta) y figura (plano)<sup>9</sup>. Por otro, (ii) el número. Si tenemos en cuenta –como una premisa implícita– que el número es el principio de la cantidad discreta (multitud) y las determinaciones geométricas lo son de la cantidad continua (magnitud), puede afirmarse que, si la mente es principio de i y ii, (iii) la multitud y la magnitud han de tener también su principio en la mente. A partir de iii se concluye que (iv) la mente es el principio de toda medición.

El Cusano tratará propiamente acerca de las nociones de multitud y magnitud en el c. X, mientras que en el IX se concentra de manera exclusiva –excepto por algunas menciones aisladas al número y la multitud– en la primera de las creaciones mencionadas, los elementos de la geometría, dejando de lado el tema del número. La tesis del número como creación de la mente finita aparece previamente en el desarrollo de la obra, sobre todo en el c. VI. En este sentido, el c. IX muestra cierta dependencia –si nos restringimos a *De mente*– respecto del c. VI. Con la intención de ofrecer una explicación más completa del tema que me ocupa, quisiera plantear a continuación algunas de las mencionadas cuestiones previas en torno al número en dicho capítulo.

El c. VI se inicia con una observación del Filósofo respecto del pitagorismo de las tesis desarrolladas en el capítulo anterior: “¿... te muestras muy pitagórico, quienes afirman que todo existe a partir del número?”<sup>10</sup>. El Ignorante hace el conveniente descargo y una breve apreciación del realismo pitagórico. Los filósofos pitagóricos, explica, no pueden haber sostenido que el número matemático sea principio de nada, pues es evidente que éste no es una realidad extra-mental sino una creación de la mente finita. Lo que habrían hecho es aplicarlo racionalmente como símbolo del Verbo divino. La argumentación exacta es la siguiente: (i) sólo puede haber un principio simple, (ii) por eso lo primero principiado no puede ser simple. Si no es simple, (iii) tiene que ser compuesto. Sin embargo, (iv) no puede ser compuesto a partir de otros, pues en tal caso esos otros le precederían y él mismo ya no sería lo primero en el orden de lo prin-

<sup>9</sup> No queda claro si en este contexto el cuerpo se inscribiría entre ellas.

<sup>10</sup> *De mente* (h V n. 88): “*Et videris multum Pythagoricus, qui ex numero omnia esse asserunt*”.

cupiado. La única posibilidad que queda es que (v) sea compuesto de sí mismo. Lo compuesto de sí mismo (vi) es entendido por la mente finita como número<sup>11</sup>.

De esta manera, frente a la observación de pitagorismo, el Cusano diferencia dos sentidos de “número”, a saber: el propiamente dicho o matemático, que sólo tiene existencia en la mente, y el simbólico, denominado así por asimilación al primero.

El Filósofo reacciona ante la amenaza del idealismo. Si el número propiamente dicho sólo es propiedad de la mente finita, cómo se entiende que haya cierta pluralidad (de cosas) más allá de la mente: “¿Acaso no es que sin la consideración de nuestra mente [de todos modos] existe pluralidad de las cosas?”<sup>12</sup>. La respuesta del Ignorante se sostiene en la misma polisemia propuesta en su tesis: “La hay, pero por la mente eterna. De donde, así como respecto de Dios la pluralidad de las cosas existe por la mente divina, así respecto de nosotros la pluralidad de las cosas existe por nuestra mente [...] Pues el número de nuestra mente es el ejemplar de las nociones, por cuanto es la imagen del número divino, el cual es el ejemplar de las cosas”<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> *De mente* (h V n. 89): El pasaje completo reza: “*Non potest esse nisi unum infinitum principium, et hoc solum est infinite simplex. Primum autem principium non potest esse infinite simplex, ut de se patet. Neque potest esse compositum ex aliis ipsum componentibus; tunc enim non foret primum principium, sed componentia ipsum natura praecedent. Oportet igitur admittere, quod primum principium sic sit compositum, quod tamen non sit ex aliis, sed ex se ipso compositum. Et non capit mens nostra aliquid tale esse posse, nisi sit numerus vel ut numerus nostrae mentis*”. Cf. *De coni* I (h III n. 8); *De ludo globi* II (h IX n.109). Para Boecio, esta tesis se sustenta en el realismo pitagórico según el cual el número es el elemento constitutivo de las cosas. Por eso es necesario que no sea a su vez compuesto a partir de otros, sino de sí mismo. Esta composición simple del número tiene como componentes al número par y al impar. Cf. BOETHIUS, *Arith* I, 3 –*De institutione Arithmetica libri duo. De institutione Musica libri quinque* (ed. G. Friedlein), Leipzig, 1867–.

<sup>12</sup> *De mente* (h V n. 93): “*Nonne sine nostrae mentis consideratione est rerum pluralitas?*”

<sup>13</sup> *De mente* (h V n. 93-95): “*Est, sed a mente aeterna. Unde sicut quoad deum rerum pluralitas est a mente divina, ita quoad nos rerum pluralitas est a nostra mente [...] quod unum singulariter et hoc semel intelligit [...] Sed quando unum singulariter et multiplicando intelligit, res plures esse diiudicamus binarium dicendo, quia mens unum et idem singulariter bis sive geminando intelligit... mens divina unum sic intelligit et aliud aliter, orta est rerum pluralitas. Unde [...] reperies pluralitatem rerum non*

Nicolás ha dirigido la discusión en el mismo sentido que seguirá, como veremos, la argumentación del c. IX: si el número es un *ensrationis*, también tiene que serlo la pluralidad<sup>14</sup>. El problema se resuelve, en efecto, mediante una duplicación de sentido. Si “número” se dice en dos sentidos, también habrá dos sentidos de pluralidad: (a) la pluralidad cuyo principio es la mente infinita, i.e., la pluralidad de las cosas reales y (b) la pluralidad cuyo principio es la mente finita, i.e., la pluralidad matemática.

El Cusano resignifica con ello una tesis de resonancia boeciana acerca de la duplicidad del número —dada entre el número matemático y el número de las cosas—<sup>15</sup>, para adecuarla a un esquema estructurado según una duplicidad creativa, en la cual el número matemático queda subsumido a la mente finita, y el número de las cosas, a la infinita. Mediante la crítica a los pitagóricos, el c. VI constituye una muestra de la posición cusana respecto del número. Por un lado, habría que aceptar la crítica aristotélica en contra del pitagorismo: el número no es un principio ontológico. Sin embargo, la crítica tampoco es del todo acertada. En efecto, aunque no sea un principio ontológico, el número sigue siendo un principio, a saber, un principio de orden gnoseológico, en cuanto es “el ejemplar de las nociones”. Cualquier tendencia a pensar el número matemático como principio de las cosas reales se debe a la errónea asimilación de una mente a la otra, que sólo será aceptable en sentido simbólico.

*esse nisi modum intelligendi divinae mentis [...] numerus enim nostrae mentis cum sit imago numeri divini, qui est rerum exemplar, est exemplar notionum*”.

<sup>14</sup> Al menos en este contexto, *multitudo* y *pluralitas* hacen referencia indistintamente a la cantidad discreta.

<sup>15</sup> AGUSTIN, *Conf.* X, 12 (CSEL, Viena, Tempsky, 1865ss., 33, 24): “*Sensi etiam numeros omnibus corporis sensibus, quos numeramus; sed illi alii sunt quibus numeramus, nec imagines istorum sunt et ideo valde sunt*”; BOETHIUS, *De trin.* c. 3: “*Numerus enim duplex est: unus quidem, quo numeramus; alter vero, qui in rebus numerabilibus constat*” —BOETHIUS, *The Theological Tractates* (ed. H. F. Stewart, E. K. Rand, y S. J. Tester), Loeb Classical Library, vol. 74, Cambridge MA, 1973—; THEODORICUS CHARNOTENSIS, *Librum hunc* III 4: “*Numerus vero QUO NUMERAMUS est unitatis eiusdem repetitio: ut si dicas bis unum ter unum et consimilia. Et dicitur hic numerus esse quo numeramus per quem scilicet numerando loquimur: eo videlicet quod in solo verbo est, non in numerosa rerum discretionem*” —*Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his School* (ed. N. Häring), Toronto, 1971—.

Habiendo señalado que el número es un principio mental y no real, en el c. IX resta hacer lo propio con la geometría, de manera que se pueda mostrar que también la cantidad continua pertenece a la mente. El discurso sobre las entidades geométricas comienza estableciendo que: “la mente hace que el punto sea el término de la línea, que la línea sea el término de la superficie y que la superficie sea [el término] del cuerpo”<sup>16</sup>. Esta constitución de los conceptos primitivos de la geometría como límites relativos tiene que haber sido materia corriente para el Cusano<sup>17</sup>. Sin embargo, como el tratado en el c. VI, el tema remite a viejas discusiones en torno de las entidades matemáticas. En efecto, el Cusano afirma que punto, recta y plano no son entidades reales sino construcciones mentales. Al mismo tiempo explica cómo la mente lleva a cabo estas construcciones, a saber, según lo explicara Aristóteles en la *Metafísica*<sup>18</sup>, es decir, concibiendo límites y divisiones: “pues el punto –afirma– es la unión de la línea a la línea o el término de la línea. Por tanto, cuando pienses en la línea, la mente ante sí podrá tomar en cuenta la unión de dos mitades suyas [...] Y si a cada una de las dos mitades la mente atribuyera un término propio, la línea sería de cuatro puntos. De esta manera, según en cuántas partes la línea preconcebida sea dividida por la mente, y cuántos términos hubiera de tales partes, de tantos puntos será considerada dicha línea preconcebida”<sup>19</sup>.

De la misma manera que, a partir de los extremos y las divisiones de la línea, la mente concibe el punto, considerando los límites de la superficie concibe la línea, es decir “considerando la longitud

<sup>16</sup> Cf. *De mente* (h V n. 116).

<sup>17</sup> Cf. e.g. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Metalog.* II 20 l. 428 (PL 199, 883 B y CM 89 –ed. J. B. Hall y K.S.B. Keats Rohan, Turnhout, Brepols, 1991–: “..ut cum dicitur punctum lineae, linea superficiei, superficies soliditatis, terminus esse”; RICHARDUS DE S. VICTOR, *Benjamin maior*, II 3 (PL 196, 81 D): “Nam sicut linea est longitudo sine latitudine, sic superficies est latitudo sine altitudine. Altitudo autem est quando quantitas de superficie in superficiem densescit, et corpus solidus reddit, quod tres dimensiones suscipit”.

<sup>18</sup> Cf. *Met.* 1090b. Cf. Aparato crítico *De mente*, p. 171.

<sup>19</sup> Cf. *De mente* (h V n. 116).

sin latitud”<sup>20</sup>. Así como, a su vez, “hace la superficie considerando la latitud sin la consistencia”<sup>21</sup>.

Hasta aquí, el Ignorante no tendrá problemas en acordar con su interlocutor aristotélico<sup>22</sup>. Aun para no dejar lugar a la menor sospecha de alguna clase de realismo matemático, aclara que “de esta manera en acto no pueda haber ni punto, ni línea, ni superficie, por cuanto únicamente la consistencia existe en acto fuera de la mente”<sup>23</sup>.

De igual forma que el c. VI establece que no tiene sentido pensar en números como realidades extra-mentales, a la manera pitagórica, queda claro en el c. IX que el punto de vista del Ignorante se contrapone al de quienes opinaron que los términos geométricos son entidades. Entre ellos, Aristóteles se refiere tanto a los pitagóricos –para quienes las entidades matemáticas serían principios de las cosas sensibles inmanentes a ellas– como a Platón y sus seguidores –según quienes serían principios de las cosas sensibles trascendentes a ellas<sup>24</sup>–. Contra ambos, Aristóteles sostiene que el cuerpo no contiene en acto a las determinaciones geométricas<sup>25</sup>. Por el contrario, las determinaciones son divisiones potenciales de los cuerpos, ya según la longitud (en la línea), la anchura (en la superficie) o la profundidad (en el cuerpo)<sup>26</sup>.

<sup>20</sup> Cf. EUCLIDES, *Elementa*, I Def. 2.

<sup>21</sup> Cf. *De mente* (h V n. 117). Cf. EUCLIDES, *Elementa*, I Def. 5.

<sup>22</sup> Cf. *Met.* 992<sup>a</sup>.

<sup>23</sup> Cf. *De mente* (h V n. 117). Cf. e.g. JOHANNES SARESBERIENSIS, *Metalog.* II 20 (PL 199, 877 D): “*At qui lineam aut superficiem attendit sine corpore formam utique contemplationis oculo a material disjungit, cum tamen sine materia forma esse non possit*”.

<sup>24</sup> Cf. ARISTOTELES, *Met.* (Aporía XIV) 1001b25 ff. y 1028b8 ff. –*Aristotelis Opera*, Berlín, Academia Regia Borussica, 1831 (1960)–. La aporía resulta de pensar las determinaciones geométricas como principios del cuerpo, cuando resulta que ellas no son entidades porque no son nada en acto.

<sup>25</sup> Cf. *Met.* 1002<sup>ass</sup>. También 1060b.

<sup>26</sup> Aristóteles toma las superficies como ejemplo para mostrar que éstas resultan una o dos según los cuerpos se unan o se separen. Estos cambios no implican generación y corrupción –como en las entidades– sino que son la consecuencia de su estatus de límite o división.

Ahora bien, el discurso del Ignorante se dirige a mostrar que toda medida tiene un principio único en la mente finita. Para ello es necesario unificar toda unidad de medida en una medida única. El interlocutor peripatético sabe que cada género se conoce a partir de una unidad de medida; unidad de longitud, de anchura, de profundidad, de peso, de velocidad. Medida y principio es, en todas estas cosas, algo único e indivisible, así como para las líneas se utiliza la de un pie tomada como principio de medida indivisible. Asimismo sabe, como seguidor de Aristóteles, que la medida exacta es aquello a lo que no se puede añadir o quitar nada<sup>27</sup>. Sabe también que la medida es siempre homogénea respecto de lo medido; la medida de la longitud es longitud, la de la anchura es anchura, etc.<sup>28</sup>. Lo que el interlocutor no ha escuchado todavía, según él mismo manifiesta, es que todas estas unidades de medida dependen de una unidad única que sea la mente. En este sentido, lo que el Ignorante tiene todavía que mostrarle a su interlocutor aristotélico es que, entre punto, recta, superficie y cuerpo geométricos existe un principio de homogeneidad, de manera que cualquier unidad de medida se reduce, en última instancia, a una medida única.

Como veremos a continuación, esta unidad de medida unificadora tiene que ser el punto. Pues el punto es justamente aquello a lo que no se puede añadir o quitar nada. Así como la unidad aritmética todavía no es propiamente número, sino principio del número, el punto tampoco constituye todavía magnitud. En este sentido, es sólo una división o término y no puede, por tanto, tener término él mismo<sup>29</sup>.

Ahora bien, si el punto no constituye ninguna magnitud, por más puntos que se agreguen no se llega a obtener ninguna longitud. Como explicara Boecio: “si añades punto al punto no haces más que si a la nada con la nada juntas”<sup>30</sup>. De este modo, no podemos pensar la línea como una sucesión continua de puntos. Con este razonamien-

<sup>27</sup> Cf. *Met.* 1052b.

<sup>28</sup> Cf. *ibidem*, 1053a.

<sup>29</sup> Nicolás entiende la noción de límite o término en sentido euclidiano, a saber: como lo que constituye el extremo de algo. Cf. EUCLIDES, *Elementa*, libro I, def. 13. Cf. *Met.* 1022<sup>a</sup>.

<sup>30</sup> Cf. *De mente* (h V n. 118). BOETHIUS, *Inst. Arith* II, 4: “...*punctum principium quidem lineae est atque intervalli, ipsum vero nec intervallum nec linea. Neque enim punctum puncto superpositum ullum efficit intervallum, velut si nihil nihilo jungas*”.

to, el Ignorante sostiene que entonces la línea tiene que ser más bien un punto extendido –*punctus extensus*–<sup>31</sup>. En otras palabras, la línea constituye la *explicatio* o la *evolutio* del punto<sup>32</sup>.

La noción de *explicatio*, que el Cusano toma aparentemente del vocabulario de Thierry de Chartres, tiene un sentido claramente neoplatónico, que hace referencia al despliegue de la unidad en el que se genera la pluralidad de los entes. Como en cualquier proceso de esta clase, también en el ámbito geométrico nos enfrentamos a un proceso de alteración; la pluralidad es, en efecto, consecuencia de la recíproca alteración de los entes. Esta alteración es asimismo entendida como materialización.

El Cusano se refiere a la *variabilitas materiae*<sup>33</sup>. Evidentemente, esta materia no puede ser sensible, dado que estamos tratando con entidades mentales. Se trata por el contrario de la materia inteligible a la que el Cusano hace alusión también en otras obras, entre ellas en *De beryllo*, haciendo referencia a Aristóteles<sup>34</sup>. Para este último, esta materia inteligible es lo que permanece de la cosa sensible si se abstrae de ella su materia sensible<sup>35</sup>, a saber: la extensión espacial o espacio geométrico por cuya delimitación se construyen las figuras<sup>36</sup>.

<sup>31</sup> *De mente* (h V n. 118): “*Nectamen in eaest nisi unus punctus, qui extensus linea est*”.

<sup>32</sup> *De mente* (h V n. 118-119): “*Linea itaque est puncti evolutio [...] Evolutionem id est explicationem...*”.

<sup>33</sup> *De mente* (h V n. 118): “*Sed propter variabilitatem materiae, quae subsest, quaedam ibi est extensio...*”.

<sup>34</sup> *De beryl.* (h. VIII n. 63): “*Mathematica enim versatur circa intellectualem materiam, ut bene dixit Aristoteles. Sed materia eius magnitudo est, sine qua nihil concipit mathematicus*”, *De beryl.* (h. VIII n. 52): “*ut substantiales esse formas, et in illis et numeris intellectualibus ponit considerationes, quia illa sunt simpliciora quam sensibilia, quia intelligibilis materiae*”; *De possest* (h XI/ 2 n. 63): “*Estque media speculatio circa inabstractas formas tamen stabiles, quae mathematica dicitur. Considerat enim circulum, qui non est a subiecto seu omni materia intelligibili*”.

<sup>35</sup> *Met.* VI 1036a 9-13. Aristoteles Latinus: “*Materia vero alia sensibilis alia intellectualis; sensibilis quidem ut est et lignum et quaelibet mobilis materia, intellectualis vero quae in sensibilibus existit non in quantum sensibilia, ut mathematica*”. Cf. también *Met.* 1037a 4. La referencia a la materia inteligible aparece también en *Met.* 1045a 33. Sin embargo, en este pasaje no se hace referencia a la extensión sino al género en las definiciones. Cf. W. D. ROSS, *Aristoteles*, Madrid, 2013, p. 240 y ss.

<sup>36</sup> La expresión “materia inteligible” (*hylenoete*) aparece también en VIII 6, 1045<sup>a</sup>34, donde significa el género como parte determinable de la definición.

La relación de *complicatio-explicatio* que se da entre el punto y la línea es la misma que, para el Cusano, guardan entre sí todas las determinaciones geométricas. En este sentido, el Ignorante afirma que: “la línea es el recorrido del punto y la superficie lo es de la línea y la consistencia de la superficie”<sup>37</sup>. Esta relación de *explicatio* a partir del punto es considerada por el Cusano aun más ampliamente en otros textos con algunas variaciones en cuanto al despliegue en el que se constituyen las entidades geométricas. Así, por ejemplo, en *De theologicis complementis* considera: “de qué modo a partir del punto se origina la línea recta finita y a partir de ésta las varias figuras poligonales y, por último, la circular”<sup>38</sup>. Siendo principio a partir del cual se despliega la magnitud, el punto es, al mismo tiempo, el término de ese despliegue. Pues constituye el límite de la división del continuo. Así como la multitud, *i.e.* el número, crece al infinito a partir de la unidad, la magnitud, *i.e.* el continuo “se divide en lo siempre divisible”. Pero, en el caso de la magnitud, la mente encuentra el límite de la divisibilidad continua en el punto indivisible, al que se denomina “átomo” a causa de su indivisibilidad.

Todas las determinaciones geométricas conforman momentos del despliegue de un único punto atómico o indivisible: “pues en todos los indivisibles está el único y mismo punto, como una y la misma blancura está en todos los blancos”<sup>39</sup>. De esta manera, la relación *complicatio-explicatio* viene a aportar un principio de homogeneidad de las magnitudes, que constituye la condición necesaria para instituir una única unidad de medida<sup>40</sup>.

De esta manera, el punto no sólo es un límite o división potencial de alguna magnitud determinada sino el término de la magnitud en general. El punto ya no puede ser entendido como el límite potencial de la línea sino como el principio complicativo que

<sup>37</sup> Cf. *De mente* (h V 118).

<sup>38</sup> *De theol. Compl.* (h XII n. 9). Cf. AGUSTÍN, *De quantitate animae* c. 12 n. 19 (PL 32, 1046): “*Vides certe etiam quantum valeat (punctum). Nam ab ipso incipit linea, ipso terminatur; figuram rectis lineis nullam videmus fieri posse, nisi ipso angulus claudatur...*”. Cf. Ps. BOETHIUS, *Altercatio, Theodoricus Charnotensis, Heptatheucon*, MS Chartres Bibl. Municipal 498, f. 142ra.

<sup>39</sup> Cf. *De mente* (h V n. 119).

<sup>40</sup> Cf. *Met.* 1053<sup>a</sup>24.

se explica en la línea. Por eso, el Ignorante afirma que el punto “es su perfección y totalidad que complica en sí la línea. Porque poner un punto es dar término a la cosa misma. Ahora bien: donde se da término, allí se perfecciona”<sup>41</sup>.

Pero entender el punto como unidad complicativa es entenderlo, más que como mera división o límite, como un principio limitante o principio del límite, es decir, como el principio de la serie continua de delimitaciones que, en cuanto tal, complica en sí toda la serie. Entendiendo el punto como principio y término de la magnitud, el Ignorante ha conducido a su interlocutor hacia una posición contraria a la de Aristóteles, para quien el punto no es principio de las magnitudes y no se encuentra de ninguna manera participado en ellas. De modo que no tiene sentido pensar que haya más perfección en el punto que en la línea sino todo lo contrario. Pues las determinaciones geométricas tienen que ser tanto más incompletas, cuanto más indeterminadas sean. Desde el punto de vista aristotélico, sostener una anterioridad de los términos más simples significaría confundir la preeminencia ontológica con una anterioridad lógica<sup>42</sup>, así como lo inanimado es anterior a lo animado desde un punto de vista lógico, pero lo animado es ontológicamente más perfecto<sup>43</sup>. Pensar, por el contrario, las determinaciones geométricas como una serie homogénea a partir de un único punto, impone la anterioridad de los términos más simples respecto de los determinados restituyéndoles su estatus de principios.

Con todo, como lo hiciera en el c. VI, el Cusano vuelve a dejar en claro que no se trata aquí de sostener un realismo de las entidades matemáticas. Esta vez, el Ignorante se adelanta a la pregunta por las realidades extra-mentales<sup>44</sup>: “las maderas y las piedras tienen una cierta medida y término fuera de nuestra mente, pero lo tienen recibido de la mente increada, de la cual desciende todo término de las cosas”<sup>45</sup>. Por un lado, las determinaciones geométricas, así como

<sup>41</sup> Cf. *De mente* (h V n. 120).

<sup>42</sup> Cf. *Met.* 1002<sup>a</sup>.

<sup>43</sup> Cf. *Met.* 1077<sup>a</sup>.

<sup>44</sup> Cf. *supra*

<sup>45</sup> Cf. *De mente* (h V n. 117).

los números, carecen de realidad. Ni unos ni otros son principios de las cosas fuera de la mente. Sin embargo, como el número, las determinaciones geométricas constituyen una clase de principios: aquellos a partir de los cuales la mente pone término y medida a lo que conoce.

En este sentido, la aceptación del interlocutor no requiere una estricta conversión al platonismo sino más bien a una suerte de posición intermedia que consiste en separar lo que corresponde a la mente finita de lo que corresponde a la mente infinita<sup>46</sup>.

## Reflexiones finales

He intentado mostrar cómo la discusión de las perspectivas platónica y aristotélica en torno de las magnitudes geométricas se dirige, en el capítulo IX de *De mente*, a explicar la definición de la mente como medida. Lo que tal capítulo pretende mostrar es que esa definición se sostiene si se considera una homogeneidad de las magnitudes. Dicha homogeneidad se entiende, en términos técnicos, como la continua *explicatio* de un único principio que no está determinado por ninguna medida finita. En este sentido, esta capacidad de la mentereside en el hecho de ser una medida absoluta. Esto quiere decir que la mente no es ella misma contracta o determinada. Una medida determinada es necesariamente mayor o menor en relación a otras medidas posibles. La mente, por el contrario, en virtud de su capacidad de asimilarse a todo, no es ni mayor ni menor que el resto de las creaturas, así como el punto no es mayor ni menor que ninguna magnitud, porque él mismo no es magnitud.

<sup>46</sup> Justamente en esta separación reside una de las principales críticas cusanas al platonismo, e.g. *De beryl.* (h VIII n. 56): “*Ideo Plato non videtur bene considerasse, quando mathematicalia, quae a sensibilibus abstrahuntur, vidit veriora in mente, quod propterea illa adhuc haberent aliud esse verius supra intellectum. Sed bene potuisset dixisse Plato quod, sicut formae artis humanae sunt veriores in suo principio, scilicet in mente humana, quam sint in materia, sic formae principii naturae, quae sunt naturales, sunt veriores in suo principio quam extra*”. Cf. mi artículo “Die Auffassung der Mathematik bei Cusanus und das daraus entstehende Gewissheitsproblem”, en H. SCHWAETZER y M-A. VANNIER (eds.), *Zum Subjektbegriff bei Meister Eckhart und Nikolaus von Kues. Texte und Studien zur europäischen Geistesgeschichte*, Münster, Aschendorff, 2012, Reihe B, Bd. 4, pp. 94-95.

El Ignorante ilustra esta capacidad mediante la imagen de un compás viviente: “[...] la mente es cierta medida absoluta que no puede ser mayor ni menor, puesto que no es contracta a lo cuanto, y [...] tal medida es viva, de modo que mida por sí misma como si fuera un compás viviente que midiera por sí mismo [...]”<sup>47</sup>. En efecto, en el contexto más amplio de la filosofía cusana, esta característica esencial de la mente se fundamenta en el hecho de que ella no sólo sea *explicatio dei*, como el resto de las creaturas, sino a la vez un principio creativo, porque es la *viva imago dei*.

<sup>47</sup> *De mente* (h V n. 124): “... mentem esse absolutam quandam mensuram, quae non potest esse maior nec minor, cum sit incontracta ad quantum, [...] illam mensuram esse vivam, ut per se ipsam mensuret, quasi si circinus vivus per se mensuraret...”.



VARIA



**EL PAPEL DE LA VIOLENCIA EN EL PROCESO DE  
DIFERENCIACIÓN SOCIAL. UNA COMPARACIÓN ENTRE  
LOS STÓRGOÐAR ISLANDESES Y LOS SERRANOS  
ABULENSES A PARTIR DE LA CRÓNICA DE LA  
POBLACIÓN DE ÁVILA Y ÞORGILS SAGA SKARÐA**

SANTIAGO BARREIRO (CONICET)  
RODRIGO BIZÍN (UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES)

## **1. Introducción**

En este trabajo intentaremos dilucidar cuál fue el papel específico de la violencia y de la apropiación violenta de recursos en dos sociedades medievales. Los casos de estudio serán la sociedad islandesa de mediados del siglo XIII y la Extremadura de mediados de los siglos XII y XIII de nuestra era. A través de un trabajo comparativo, se sostendrá que dichas prácticas fueron un elemento clave en la concentración del poder y del prestigio, con la consiguiente diferenciación social que ello trae aparejado. Hasta el siglo XI ambas sociedades presentan rasgos semejantes, pudiendo ser calificadas como *sociedades de base campesina*<sup>1</sup>. En ambos casos, a partir de los siglos estudiados, las estructuras sociales sufrirán una mayor estratificación o incluso ruptura del balance entre las fuerzas sociales existentes, en buena medida por el efecto de prácticas violentas.

<sup>1</sup>Chris WICKHAM, "Problems of Comparing Rural Societies in Early Medieval Western Europe", *Transactions of the Royal Historical Society*, 6 (1992), p. 237. Para ampliar la información sobre dicho concepto se puede hacer uso de CHRIS WICKHAM, *Framing the Early Middle Ages: Europe and the Mediterranean*, 400-800, Oxford, Oxford University Press, 2005, pp. 535-550.

Para dicha tarea, se utilizarán la *Saga de Þorgils labio leporino*<sup>2</sup> y la *Crónica de la población de Ávila*<sup>3</sup>. Un objetivo primario de este trabajo será reconocer cuál fue el motivo por el cual la *caballería villana* extremeña pudo consolidarse en su posición socio-política y económica, mientras que los *stórgoðar*<sup>4</sup> islandeses no lograron una afirmación en dicho proceso.

## 2. Las fuentes utilizadas

La *Þorgils saga skarða* (“La saga de Þorgils labio leporino”) refiere acontecimientos de mediados del siglo XIII y es una de las sagas de la compilación conocida como *Saga de los Sturlungar*, familia de la cual Þorgils era miembro; su fecha de redacción sería algunas décadas posteriores al tiempo de la acción. El marco temporal de la saga coincide con el periodo que los historiadores han llamado *Era de los Sturlungar*, debido a la prominencia que alcanzó dicha familia durante tal periodo (1220-62 d.C.). Este estuvo caracterizado por el conflicto, época en la cual media docena de familias disputaban el control de la isla, tanto unas contra otras como, en varios casos, entre facciones internas a cada una de ellas.

La saga narra la historia de Þorgils desde el momento en que se ve obligado a dejar Islandia hasta que regresa y se convierte en uno de los *stórgoðar* (“grandes jefes”) más poderosos de la isla, pasando

<sup>2</sup> La edición académica estándar sigue siendo Jón JÓHANNESSON, Kristján ELDJÁRN y Magnús FINNBOGASON (eds.), *Sturlunga saga I-II*, Reykjavík, Sturlunguútgafan, 1946 (en adelante, *Þorgils saga skarða* o *Saga*). Las traducciones son nuestras.

<sup>3</sup> Utilizamos Manuel ABELEDO (ed.), *Crónica de la población de Ávila*, Buenos Aires, SECRET, 2012 (de ahora en adelante *Crónica*). Para la edición crítica tradicional de la *Crónica de la población de Ávila*, consultar Manuel GÓMEZ MORENO, “Crónica de la población de Ávila”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 113 (1943), 21-56.

<sup>4</sup> De ahora en adelante, “grandes jefes”. Categorías como *stórgoði* y *stórbónði*, que se utilizarán a lo largo de esta investigación, son creaciones de la historiografía. En términos históricos, solo existían dos estatutos jurídicos: granjero libre (*bónði*) y esclavo (*þræll*). Pese al aumento de la complejidad de la estructura social a partir del siglo XI o XII, la división jurídica dentro de la isla siguió siendo la misma.

por su estadía en Noruega, su conversión en *hirðmaðr* (miembro del séquito real) y los conflictos en los que se ve envuelto a su regreso.

Con la categoría de “grandes jefes” hacemos referencia a un grupo surgido de la evolución de la estructura social de Islandia a lo largo del siglo XIII, cuando el número de *goðar*<sup>5</sup> (“jefes”) disminuyó y el poder de los que quedaron se potenció. En última instancia, podemos hablar de ellos como una elite en ascenso dentro de la conflictiva sociedad de la época, diferenciados de los jefes del período anterior. Cabe aclarar que si bien *goði* es un término medieval, *stórgoði* es un concepto creado por la historiografía moderna.

Por otra parte, se cree que la *Crónica de la población de Ávila* fue redactada aproximadamente entre los años 1255 y 1256<sup>6</sup> por un *caballero villano*, Gonçalo Mateos, perteneciente a uno de los linajes más importantes de la misma villa, el de Esteban Domínguez. Si bien su fecha de composición data de mediados del siglo XIII, la narración hace referencia a cuestiones ocurridas en esa población casi un siglo antes, durante los reinados de Sancho III (1157-1158), Alfonso VIII (1158-1214) y Enrique I (1214-1217).

La hipótesis más aceptada hoy en día respecto de la funcionalidad de la crónica gira entorno de la concesión, por parte de Alfonso X, de un gran número de franquicias y privilegios a los caballeros villanos de Ávila<sup>7</sup> en 1256. Dicha concesión se enmarca en un ámbito en el que se intentaba detener el avance sobre la frontera con la

<sup>5</sup> De ahora en adelante, “jefes” (sing., *goði*). La etimología del término apunta a un origen religioso durante el periodo pagano (en relación con el vocabulario germánico para designar a los dioses) pero su función en las sagas es el de líderes seculares.

<sup>6</sup> Para más información sobre el debate de la datación y funcionalidad de la crónica ver GÓMEZ MORENO, *op. cit.*; Amparo HERNÁNDEZ SEGURA (ed.), *Crónica de la población de Ávila*, Valencia, Anúbar, 1966; Ludivine GAFFARD, *Poétique de la chronique: autour de la Crónica de la población de Ávila et des Crónicas anónimas de Sahagún (Castille-Leon, milieu du XIII siècle)*, Tesis DEA, Université de Toulouse–Le Mirail, dirigida por Michel Moner y Amaia Arizaleta, 2004 (inédita).

<sup>7</sup> A partir de 1256, uno de los años en que supuestamente fue redactada la crónica, el rey Alfonso X concederá a los caballeros villanos de Ávila la exención de pechos y ciertas prerrogativas (como la capacidad de ellos y algunos de sus familiares de excusar de la tributación a otros pecheros). Gregorio DEL SER QUIJANO, *Documentación medieval en archivos municipales abulenses (Aldeavieja, Avellaneda, Bonilla de la Sierra, Burgohondo, Hoyos del Espino, Madrigal de las Altas Torres, Navarredonda de Gredos, Riofrío, Santa Cruz de Pinares y El Tiemblo)*, Ávila, Obra

España musulmana. En este sentido, la intencionalidad política del escrito habría estado orientada a justificar y legitimar el pedido de los privilegios otorgados, que estaban consolidando la diferenciación social al interior de Ávila y sus tierras<sup>8</sup>. Además, la crónica puede ser entendida como un primer escrito historiográfico en lengua castellana, que precedió a los esfuerzos de Alfonso X. En otro aspecto para resaltar, el texto también nos presenta un cantar paralelístico que pudo formar parte de las primeras épicas transmitidas (¿oralmente?) en la Península Ibérica<sup>9</sup>.

Durante este período, los caballeros villanos todavía formaban parte de una caballería sin grado de nobleza. Eran descendientes de los primeros *milites* que, gracias a las campañas militares en contra de los moros durante la Reconquista española, fueron realizando una apropiación individual y diferencial de riquezas que les permitió alejarse socioeconómicamente del resto de los campesinos de la comunidad. A partir de mediados del siglo XIII, el establecimiento de una alianza con la corona los convertirá en el sector gobernante y privilegiado de los municipios castellanos. Desde ese momento, la sociedad concejil quedó dividida en dos: caballeros villanos y pecheros<sup>10</sup>.

Cultural de la Caja de Ahorros, 1998 (Segovia, 30 de octubre de 1256, doc. 1; Sevilla, 22 de abril de 1264, doc. 2; Ávila, 1 de mayo de 1273, doc. 3).

<sup>8</sup> No existen muchas investigaciones específicas respecto a esta crónica y mucho menos si nos enfocamos en pasajes puntuales de la misma (como el referido al episodio de Enalviello o el cantar paralelístico de Çorraquín Sancho). En este caso, citaremos las que consideramos más relevantes: María DEL MAR LÓPEZ VALERO, "Las expresiones del ideal caballeresco en la *Crónica de la población de Ávila* y su vinculación a la narrativa medieval", *Medioevo y literatura: actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, 3 (1995), pp. 89-110; Marcia RAS, "Percepción y realidad guerrero-campesina en la Crónica de la población de Ávila", *Anales de historia antigua, medieval y moderna*, 32 (1999), 189-228; Francisco RICO, "Çorraquín Sancho, Roldán y Oliveros: un cantar paralelístico castellano del siglo XII", *Homenaje a la memoria de Don Antonio Rodríguez-Moñino*, Madrid, Castalia, 1975, pp. 537-564; María Jesús LACARRA, "La historia de Enalviellos (Crónica de la población de Ávila)" en Francisco LÓPEZ ESTRADA y María Jesús LACARRA, *Orígenes de la prosa*, Madrid, Júcar, 1993, pp. 77-84.

<sup>9</sup> En dicha línea argumental, Manuel ABELEDO, "La *Crónica de la Población de Ávila*: un estudio actual de la cuestión desde su primera publicación", *Estudios de historia de España*, 11 (2009), p. 14.

<sup>10</sup> Utilizamos el término "clase" en su sentido amplio.

Partimos de la idea de que tanto la saga islandesa como la crónica castellana son, en alguna medida, obras de carácter narrativo. Mediante esta afirmación no se pretende negar el valor histórico de ambas producciones, en tanto que ambas recogen y permiten reconocer y construir una caracterización amplia de la realidad social y política de la época. A partir de allí, se utilizan aportes teóricos como los de Chris Wickham y James Fentress o los de Jesse Byock. Como plantea este último, las sagas pueden ser comprendidas de mejor manera si se las mira en relación a las formas sociales islandesas. Para Byock, quien componía una saga utilizaba necesariamente una serie de elementos obtenidos de la lógica del funcionamiento de la sociedad dado que compartía con la audiencia una misma realidad social. La repetición de esos elementos –similares en forma pero diferentes en detalle (dependiendo del caso)– constituye un elemento central de la lógica de la composición narrativa<sup>11</sup>. Junto a los mecanismos de funcionamiento social, eran utilizados datos geográficos, eventos y personajes conocidos por la tradición para otorgar a esos relatos un aspecto creíble, una de las características que la audiencia de las sagas esperaba de ellas<sup>12</sup>. Para la crónica castellana, la misma posición es sostenible, pues ofrece una vía para resolver el problema de su utilidad como fuente (en tanto que permite entender la ideología sostenida por los caballeros villanos, más allá de los notables elementos ficcionales presentes en la obra).

Por dichos motivos, tanto en la saga como en la crónica no buscamos reconocer hechos fácticos específicos de la historia de cada lugar sino dinámicas de funcionamiento social, formas de accionar que han quedado fijadas en la memoria social colectiva y son transmitidas a través de los textos. En el caso de la saga se pueden reconocer tales como temas la disputa por el poder sobre la isla entre una facción de *stórbændr*<sup>13</sup> y los grandes jefes, los intereses del rey de Noruega sobre Islandia, los mecanismos de acumulación en el nivel económico por

<sup>11</sup> Jesse BYOCK, “Saga form, Oral Prehistory, and the Icelandic Social Context”, *New Literary History*, 16 (1984-1985), 167-168.

<sup>12</sup> Jesse BYOCK, *Medieval Iceland: Society, Sagas, and Power*, California, California University Press, 1990, pp. 36-37.

<sup>13</sup> De ahora en adelante, “granjeros prominentes”. Se trata de un sector social que, al igual que en el caso de los “grandes jefes”, lograron separarse del común de

parte de ciertos individuos poderosos. En el caso de la crónica se cuentan los mecanismos de promoción socio-económicos de los caballeros villanos y su funcionalidad respecto de la sociedad y del poder monárquico, aspectos ligados a la guerra y a la obtención de botín.

Tanto Byock como Wickham y Fentress rescatan sobre todo el feudo de sangre (*bloodfeud*) y el énfasis en la genealogía como los sustratos constitutivos de la creación de sagas. Los segundos sintetizan que “*el feudo de sangre, entonces, constituye la forma básica del texto. Pero también el contenido*”<sup>14</sup>. La lógica del feudo de sangre, en una sociedad sin Estado, fue uno de los mecanismos de resolución de conflictos entre granjeros que se convertirá en una forma narrativa en sí misma dentro del género de la saga. En relación a esto, es posible argumentar que, como la sociedad islandesa no parece haber cambiado en sus estructuras fundamentales de producción tras la aparición de los grandes jefes y la profundización de la estratificación social, el significado que tenía la memoria colectiva y su forma de expresarse siguió siendo relativamente estable hasta los finales del *Þjóðveldið* e incluso más allá. Gautier Dalché habla en sentido semejante respecto de la *Crónica*. A su parecer, existen “verdades históricas” escondidas detrás de su manipulación por los intereses del escritor<sup>15</sup>. Por lo tanto, existirían elementos que podrían ser “rescatados” y permitirían utilizar esta crónica como fuente histórica. Lo fundamental es diferenciar entre la memoria colectiva de la cual

los granjeros y enriquecerse por sobre la media, actuando en muchas ocasiones como intermediarios entre la elite y los granjeros menos afortunados.

<sup>14</sup> “*Feud, then, constitutes the basic form of the text. But it is also the content*” –Chris WICKHAM y James FENTRESS, *Social Memory*, Oxford, Blackwell, 1992, p. 169–.

<sup>15</sup> ABELEDO, *op. cit.*, p. 31. Para un análisis de los intereses insertos dentro de la escritura de la crónica ver también Ángel BARRIOS GARCÍA, “Repoblación y feudalismo en las Extremaduras”, *En torno al feudalismo hispánico: I Congreso de Estudios Medievales*, 1989, p. 427; Fernando GÓMEZ REDONDO, “La Crónica de la población de Ávila” en Fernando GÓMEZ REDONDO, *Historia de la prosa medieval castellana, I.-La creación del discurso prosístico: el entramado cortesano*, Madrid, Cátedra, 1998, p. 180; Leonardo FUNES, “Dos versiones antagónicas de la historia y de la ley: una visión de la historiografía castellana de Alfonso X al Canciller Ayala”, en Agnus WARD (ed.), *Teoría y práctica de la historiografía hispánica medieval*, Birmingham, Birmingham University Press, 2000, p. 10; RAS, *op. cit.*, p. 227.

es depositario el narrador y el pasado histórico, tarea compleja pero, en principio, factible.

### 3. ¿Una *aristocracia* en la sociedad islandesa?

Uno de los argumentos a discutir en esta investigación es la postura, sostenida entre otros por el historiador y arqueólogo Orri Vésteinsson, respecto de la existencia de una división –inclusive desde los primeros años de la colonización de Islandia– entre líderes y propietarios por un lado, y granjeros, por otro, dentro del grupo dominante en la sociedad de esa isla. Tal afirmación, de ser cierta, altera considerablemente los parámetros de comparación<sup>16</sup> entre las sociedades islandesa y extremeña del siglo XIII.

Según dicho autor, tal sociedad estaría dividida entre un 83% de individuos dependientes política y económicamente del restante 17% de la población y, en ella, una minoría de ese sexto dominante sería la aristocracia, que se disputaba los *goðorð* (jefaturas) de la isla. Como el autor remarca continuamente, la dependencia quedaría reflejada en las sagas en repetidas ocasiones, tanto entre aristócratas y granjeros, como entre esos grupos y el resto de la población. El otro argumento que se considera aquí de importancia es el que afirma la existencia de una aristocracia noruega, que habría funcionado como “financista” de la colonización y el consiguiente planteo de que las bases de poder de dicha aristocracia dominante provendrían de su país de origen<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> Sobre las condiciones que permiten comparar sociedades medievales en términos antropológicos, véase Helgi PORLÁKSSON, “Sagas as Evidence for Authentic Social Structures”, conferencia inédita, *XVth International Saga Conference*, Aarhus, 5-11 de agosto 2012.

<sup>17</sup> Orri VÉSTEINSSON, “Archaeology of Economy and Society”, en Rory MC-TURK (ed.), *A companion to Old Norse-Icelandic Literature*, Londres, Blackwell, 2005, pp. 13. En última instancia, el autor reconoce como una cuenta pendiente de la arqueología el hecho de encontrar los enterramientos y lugares de poder de la clase dominante. Argumentos semejantes fueron repetidos en Orri VÉSTEINSSON, “A divided society: Peasants and the aristocracy in Medieval Iceland”, *Viking and Medieval Scandinavia*, 3 (2007), 117-139.

La posición historiográfica tradicional (representada, por ejemplo, por el citado Byock<sup>18</sup>) describe una sociedad con una mínima jerarquización tanto a nivel político como económico que creía en la inviolabilidad de los derechos de los granjeros libres. Dicho autor nos habla de una comunidad en la que tuvieron capital importancia los derechos de los granjeros independientes, lo que evitó la diferenciación entre gobernantes y gobernados y la aparición de señores o individuos poderosos. El hecho de que no se hubieran desarrollado estructuras estatales<sup>19</sup>, como las que se formaron en la tierra de la cual provenían mayoritariamente (Noruega), hizo que las familias más importantes de los primeros colonos pronto desistieran de reclamar dominios regionales. De hecho, la preeminencia de patrones de comportamiento social basados en la generosidad –expresada en dones y festines como requisitos para el sostenimiento de una posición social elevada– habrían retardado la aparición de una sociedad fuertemente estratificada<sup>20</sup>. El tipo de asentamiento disperso de los granjeros habría favorecido esta tendencia, al dificultar formas de control territorial. Con el transcurso del tiempo y por razones debatidas, se generó una acentuación de la diferenciación económica y la estructura social y política islandesa se hizo más compleja y jerárquica, pese a que sus bases económicas siguieron siendo relativamente estables<sup>21</sup>.

Como se verá más adelante, el lugar que Marshall Sahlins otorga al intercambio de bienes resulta importante en términos teóricos para los objetivos de esta investigación pero, por el momento, basta remarcar que, en las sociedades campesinas simples, *“cada casa conserva al mismo tiempo que sus propios intereses, todos los poderes*

<sup>18</sup> También podemos encontrar la imagen de una sociedad con una muy leve jerarquización política y en apariencia igualitaria en el trabajo introductorio de Helgi ÞORLÁKSSON, “Historical Background: Iceland 870-1400” en MCTURK (ed.), *op. cit.*, pp. 136-154.

<sup>19</sup> Véase Sverre BAGGE, *From Viking Stronghold to Christian Kingdom: State Formation in Norway c.900-1350*, Copenhagen, Museum Tusculanum Press, 2010.

<sup>20</sup> Podemos encontrar la misma idea en Wickham, que retoma explícitamente a Byock en WICKHAM, “Problems of Comparing ...”.

<sup>21</sup> BYOCK, *Medieval Iceland...*

*necesarios para satisfacerlos*<sup>22</sup>. De allí se deriva la necesidad de los *goðar* de pactar con los *bændr*<sup>23</sup> constantemente; estaríamos pues ante una forma de reciprocidad (desequilibrada) antes que frente a una verdadera dominación. Tanto las deudas como los deberes figuran en ambos lados del tablero. Esa necesidad de crear y mantener relaciones sociales es, a su vez, una de las fuentes posibles de poder para jefes en ascenso<sup>24</sup>, que se suma a factores más tradicionales de superioridad económica, militar e ideológica (en clave principalmente religiosa).

Por otro lado, tanto los *goðar* como todo granjero próspero habrían podido obtener beneficios del trabajo de esclavos y trabajadores sin tierra propia, del comercio y del arriendo de tierras y ganado. Al mismo tiempo, los jefes no podrían haber obtenido grandes ganancias ni del cobro de impuestos (inexistentes en la isla), ni de tributos, ni de sus prerrogativas sobre los precios de los bienes comerciables, más allá de los beneficios que le daba socialmente el derecho preferencial de compra<sup>25</sup>. Tampoco podrían haber acumulado riqueza a través del cobro de *sauðatollr* o *sauðakvöð*<sup>26</sup>, ya que se trató de un impuesto muy tardío y que costó ser recaudado, pareciendo emerger con los *stórgoðar* de la era de los Sturlungar. Todas estas características de la sociedad islandesa la presentan mucho más igualitaria que la imagen de sociedad aristocrática planteada por Orri Vésteinsson.

Según el historiador islandés Jón Viðar Sigurðsson, la concentración de poder político y económico se dio en ciertas áreas de la isla ya en el siglo XI. Se trata de una posición intermedia entre las dos anteriores. Según dicho autor, algunas familias habían ganado el control sobre granjas principales y sobre las *hreppar* (comunas

<sup>22</sup> Marshall SAHLINS, *Economía de la Edad de Piedra*, Madrid, Akal, 1983, p. 111.

<sup>23</sup> De ahora en adelante, “granjeros” (sing. *bóndi*).

<sup>24</sup> Timothy EARLE, *How Chiefs Come to Power: the Political Economy in Prehistory*, Stanford, Stanford University Press, 1997, p. 4.

<sup>25</sup> Helgi ÞORLÁKSSON, “Social Ideals and the concept of profit in thirteenth century Iceland”, en Gisli PÁLSSON (ed.), *From Sagas to Society: Comparative Approaches to Early Iceland*, Middlesex, Hisarlik Press, 1992.

<sup>26</sup> Este impuesto sobre el ganado ovino parece haber sido una exacción forzada más que un cobro regular, sobre todo en momentos en los cuales los jefes podían llegar a estar necesitados de fondos.

agrarias). La autoridad sobre comunas y granjas habría significado un aumento de su control político sobre los recursos económicos y humanos<sup>27</sup>.

Por otra parte, ofrecer ayuda en pleitos judiciales y feudos de sangre, podía suponer para algún jefe una fuente extra de riqueza y prestigio. Poseer entonces un *goðorð* generaba cierta ayuda financiera indirecta. Pero esto no alcanza para explicar el ascenso de individuos como Þorgils skarði, que lograron acumular riqueza e influencia a mediados del siglo XIII, suficientes como para ejercer el poder de la manera en que lo hicieron. El manejo de sentencias de confiscación (*féránsdómur*) o la ejecución de juicios en beneficio del demandante habrían tenido limitaciones como para suponer una fuente de riqueza considerable, debido a su irregularidad. Lo mismo puede decirse de la capacidad de los *goðar* de heredar tierras u obtenerlas a través del matrimonio. Las maniobras de los jefes para obtener propiedades de hombres de menor rango en momentos de dificultades, a cambio de ayuda, parece haber sido un mecanismo ligeramente más regular de acumular tierras y riquezas.

De todas maneras, suponemos que fue a través de la violencia, del ejercicio de una fuerza superior y de la consiguiente acumulación de capital económico susceptible de ser redistribuido y transformado en capital simbólico (que, a su vez, permite lograr el incremento de su poder personal y la reproducción del rango social<sup>28</sup>) como los *stór-goðar* lograron acumular la suficiente riqueza para, ejercer el poder que implantaron. Además, intentaremos explicar por qué no lograron afianzar definitivamente dicha superioridad. A partir de ese objetivo buscamos comparar el caso islandés con el castellano.

Partimos del supuesto teórico de que la forma en que se enlazan y controlan las diferentes fuentes de poder, en conexión con el control de lo material, tiene su correlato en el nivel de autoridad que una institución política (como una jefatura) podrá efectivamente reclamar<sup>29</sup>. En otras palabras, es en el modo en que se ligan esas fuentes

<sup>27</sup> Jón Viðar SIGURÐSSON, *Chieftains and power in the Icelandic Commonwealth*, Odense, Odense University Press, 1999, pp. 67-70.

<sup>28</sup> Pierre BOURDIEU, *El sentido práctico*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007.

<sup>29</sup> EARLE, *op. cit.*, p. 13.

de poder en donde podemos encontrar las causas de las diferencias halladas entre los casos investigados.

#### 4. Islandia y Castilla: una comparación

En términos generales, la apropiación de riquezas a través de la violencia por parte de un sector de la población se dio tanto en Islandia como en Castilla. Ello no quita que hayan existido notables diferencias en relación al contexto en que esto se manifestó en cada una de ellas. A partir de allí, podemos inferir resultados disímiles en cuanto a las consecuencias de dicha acumulación y su posterior uso.

El caso castellano nos presenta una sociedad de frontera, implicada en un espacio abierto a enfrentamientos entre cristianos y musulmanes. A la vez, tenemos campesinos que avanzan sobre dicha frontera, apropiándose de tierras libres (*presura*) y formando comunidades independientes. Las propiedades surgidas de esa acción eran de tamaño medio o pequeño, ligadas al trabajo familiar. El proceso productivo requería complementariamente del acceso a pastos, tierras y bosques comunales<sup>30</sup>.

Nos encontramos, además, ante expediciones de saqueo, ataques y cabalgadas tanto del bando cristiano como musulmán, quedando ejemplificado en la crónica tanto el accionar de los *serranos* como el

<sup>30</sup> Carlos ASTARITA, *Del feudalismo al capitalismo. Cambio social y político en Castilla y Europa occidental, 1250-1520*, Valencia, Universitat de València y Universidad de Granada, 2005, pp. 29-66. También se puede consultar, del mismo autor, "Estructura social del concejo primitivo de la Extremadura castellano-leonesa. Problemas y controversias", *Anales de historia antigua y medieval*, 26 (1993), 47-118; José María MONSALVO ANTÓN, "Transformaciones sociales y relaciones de poder en los concejos de frontera, siglos XI-XIII: aldeanos, vecinos y caballeros ante las instituciones municipales", en Reyna PASTOR DE TOGNERI (comp.), *Relaciones de poder, de producción y de parentesco en la Edad Media y Moderna: aproximación a su estudio*, Madrid, Concejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990, pp. 107-170; José María MONSALVO ANTÓN, "Frontera pionera, monarquía en expansión y formación de los concejos de villa y tierra. Relaciones de poder en el realengo concejil entre el Duero y el Tajo (c.1072-c.1222)", *Arqueología y territorio medieval*, 10/2 (2003), 45-126; Luis Miguel VILLAR GARCÍA, "El ritmo del individuo en su estado: guerreros, clérigos, campesinos y habitantes de las ciudades", en *La vida cotidiana en la Edad Media. VIII Semana de Estudios Medievales, Nájera, del 4 al 8 de agosto de 1997*, Nájera, 1998, pp. 253-274.

de los musulmanes. Así, en una oportunidad, “[...] fueron en cavalgada, e vinieron gran poder de moros a la villa. E corrió en la fasta las puertas, e levaron omnes e bestias e ganados e cuanto fuera fallaron [...]”<sup>31</sup>. En represalia:

*E dixeron los que eran llamados serranos<sup>32</sup> a la otra gente que fuessen con ellos e se aventurasen [...] que los vencerían [...] E fueron ferir en los moros, e vencieronlos, e mataron d'ellos muchos. E ganaron gran aver, e tornaron cuanto les avian levado [...]”<sup>33</sup>.*

Por lo tanto, es claramente reconocible que la violencia no sólo era un medio para cercenar las fuerzas enemigas (disminuyendo sus animales de labranza, fuerza de trabajo, caballos, armas, etc.), sino que el accionar violento transfería riquezas de un bando hacia el otro<sup>34</sup>. En cada momento dado, el equilibrio de fuerzas entre musulmanes y cristianos al interior de dicha sociedad de frontera, determinaba qué bando se apropiaba de las riquezas contrarias.

<sup>31</sup> *Crónica*, p. 7. Acciones del mismo perfil pueden reconocerse cuando “... vino el señor de Talavera con muy gran compañía de moros, e corrió a Avila e fallo los seguros, e levaron cuanto fallaron de fuera. E señaladamente levó la muger de Enalviello e casose el moro con ella...” (*Crónica*, pp. 32-33).

<sup>32</sup> La *Crónica* cataloga como *serranos* a aquellos que luego serán identificados como los *caballeros villanos*. No entraremos en la discusión respecto de su origen, ni su carácter socio-económico. Para adentrarse en la problemática, consultar Ángel BARRIOS GARCÍA, *Estructuras agrarias y de poder en Castilla. El ejemplo de Avila*, Madrid, CSIC, 1983, p. 180; ABELEDO, *op. cit.*, pp. 35-40; VILLAR GARCÍA, *op. cit.*, p. 271.

<sup>33</sup> *Crónica*, pp. 8-9.

<sup>34</sup> Cuestiones como esa quedan también ejemplificadas cuando se dice “*e tan grande fue la ganancia que en aquella hacienda ganaron que dieron al conde don Remondo en quinto quinientos caballos*” –*Crónica*, p. 10–. En un contexto como el estudiado, el entregar caballos a alguien no pasa desapercibido, siendo el caballo un bien de gran estima en la España de la Reconquista, como en toda la Edad Media europea. Respecto del valor de los caballos, consultar Claudio SÁNCHEZ-ALBORNOZ, “El precio de la vida en el reino astur-leonés hace mil años”, *Logos. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, 6 (1942), p. 234; Para la importancia del caballo en la frontera, ver María Antonia CARMONA RUIZ, “El caballo andaluz y la frontera del reino de Granada”, *Cuadernos de historia de España*, 80 (2006), 55-64.

También se registran instancias de acumulación semejantes en el sector cristiano. Esto es evidente cuando los pobladores de Ávila, luego de haber abandonado durante la represalia a los *serranos*:

... embiaron los de la villa a dezirles que partiesen la ganancia<sup>35</sup>. E los serranos dixeron que lo non farían, ca se tornaron e no fueron con ellos assí como pussieron, mas les daríen sus fijos e sus mugeres e todo aquello que los moros los avían levado [...]<sup>36</sup>.

En este caso particular, fueron los *serranos* los beneficiados en el juego de fuerzas, ya que eran ellos los que estaban armados y montados. Por ese motivo, no entregaron la parte de las ganancias logradas aunque sí devolvieron lo que les pertenecía a los otros, en primer lugar. En este caso, la apropiación de riquezas era privada y no había necesidad de una posterior redistribución entre aquellos no denominados como *serranos*. El historiador soviético Arón Gurevich notaba que los “caballeros medievales no consideraban vergonzoso apoderarse de los bienes ajenos y se vanagloriaban a menudo de su gusto por el pillaje y de sus hazañas de saqueo”<sup>37</sup>, lo que es semejante a la lógica evidenciada en este caso. Una institución similar en el

<sup>35</sup> La idea de reparto de las ganancias luego del acto violento queda también registrado cuando se señala “e los cavalleros de Ávila fincaron allí tres semanas partiendo la ganancia e corriendo toda la tierra en derredor. E como quier que non se acertó Çorraquin Sancho en la batalla fiziéronle su parte de la ganancia e diéronle la suerte de Vlasco Cardiel, el que se fue” (*Crónica*, pp. 22-23)

<sup>36</sup> *Crónica*, p. 9. En este caso, podemos encontrar dos motivos diferenciados pero entremezclados. Por un lado, la funcionalidad del *apellido* o aspecto defensivo de la cabalgada al momento de la devolución de todo lo que los moros habían saqueado. Al mismo tiempo, también se reconoce la cabalgada o *rán* cuando se evidencia el reparto del botín solamente entre aquellos que participaron de la correría. Disputas por establecer las diferencias entre el *apellido* y la *cabalgada* eran muy comunes en la zona de frontera. El *apellido* generalmente se establecía cuando el enemigo no había trasnochado con el botín, mientras que la *cabalgada* tomaba forma cuando la persecución continuaba en la siguiente jornada.

<sup>37</sup> Arón GUREVICH, *Las categorías de la cultura medieval*, Madrid, Taurus, 1990, p. 278.

contexto escandinavo era el llamado *rán*, la apropiación forzosa, pero abierta y honorable, de bienes ajenos<sup>38</sup>.

Si volvemos al caso abulense, a pesar de las luchas al interior de la población cristiana, la comunidad demostró una alta capacidad de subsistencia, en parte gracias al accionar de los *serranos*. Estos, a partir de pequeñas desigualdades originarias (posesión de caballo y armas), se fueron convirtiendo durante el siglo XII en especialistas de la guerra. La diferenciación social se profundizó con el paso del tiempo, alimentada por el uso del botín de guerra<sup>39</sup>. Finalmente, con la concreción de la alianza entre la monarquía y los *serranos*, se plasmó un orden en el que estos últimos actuaban como sector gobernante de los concejos<sup>40</sup>.

En el caso de Islandia, la estructura económica era relativamente sencilla, al menos en comparación con la del núcleo de la Europa “feudal” contemporánea. No existían aldeas o pueblos, ni tampoco comunidades de comercio y artesanado. El trabajo de granjas diseminadas por el territorio estaba basado en la unidad doméstica y constituía la base fundamental de la estructura de producción.

A pesar de estar frente a una sociedad como la descrita más arriba, que limitaba seriamente las posibilidades de acumulación de los jefes, en los siglos XII y XIII ya resultó claro el establecimiento

<sup>38</sup> William Ian MILLER, “Gift, Sale, Payment, Raid: Case Studies in the Negotiation and Classification of Exchange in Medieval Iceland”, *Speculum*, 61/1 (1986), p. 18. En el contexto escandinavo existía una diferencia entre el robo y el *rán*, con connotaciones morales y valoraciones sociales muy diferentes. El primero era un crimen oculto, secreto o al menos se intentaba que fuera de esa forma, mientras que el segundo se realizaba abiertamente. De ello se desprende otra diferencia: que el robo negaba la relación social posterior, mientras que el segundo no, ya que invitaba a una acción recíproca. Para información más detallada sobre el tema ver Theodore ANDERSSON, “The Thief in Beowulf”, *Speculum*, 59/3 (1984), 493-508.

<sup>39</sup> Botín que significó una acumulación privada y diferencial de riquezas que, durante el siglo XII, fue terminando con la relativa igualdad de las primeras comunidades campesinas, sociedad relativamente uniforme dividida entre milites y peones. Al respecto, se puede ver MONSALVO ANTON, “Transformaciones sociales y relaciones de poder...” y “Frontera pionera, monarquía en expansión...”; Reyna PASTOR DE TOGNERI, “La lana en Castilla y León antes de la organización de la Mesta”, en *Conflictos sociales y estancamiento económico en la España medieval*, Barcelona, Ariel, 1973, pp. 133-171.

<sup>40</sup> ASTARITA, *op. cit.*, p. 93.

de una sociedad con un balance de poder diferente. Se inicia, al igual que en Castilla durante el siglo XII, un cambio en la configuración de la estructura social. En el caso hispánico, podemos ver que una formación originaria de *milites* y peones comienza a sufrir el surgimiento de una elite municipal, privilegiada a partir de mediados del siglo XIII con el gobierno de los concejos y la exención tributaria tras la aparición en escena de la corona<sup>41</sup>. Por su parte, mientras que en el espacio islandés se produjo un aumento de la complejidad de la estructura social desde un sistema bipartito *goðar-bændr* a uno tripartito de *stórgoðar-stórbændr-bændr*. En ambos casos, surge un orden social más estratificado con una tendencia a la concentración de poder en la cima de la escala social. El número de *goðar* disminuyó y los que quedaron (los *stórgoðar*) se hicieron mucho más poderosos, controlando varios *goðorð* (es decir, cargos de jefatura) cada uno.

También en Islandia la violencia representó un papel especial como mecanismo de acumulación de riquezas durante el proceso de reestructuración social, fundamentalmente en los intentos de consolidar esos cambios. En este caso, la documentación es particularmente rica en ejemplos. En la saga queda claro cómo se da un encadenamiento entre violencia y acumulación y el posterior crecimiento del poder y prestigio del beneficiario. Si bien la violencia no crea por sí misma una fuente estable de poder, es útil para controlar la riqueza (en tierra, ganado y hombres) en la que se basa la economía política del lugar<sup>42</sup>.

A lo largo de toda la narración se puede detectar el modo de actuar de tales hombres, ubicados en las posiciones más ventajosas de la escala social. Por ejemplo, cuando Þorgils y su comitiva llegan al lugar en el que estaban Nikulás Oddsson (individuo ligado a la facción contraria, la de Þórðr kakali) y Gyða (la beneficiaria de una dote que incluía bienes de Snorri Sturluson en disputa), ésta dijo al visitante, “esto te pido [...] dijo Gyða que no ordenes aquí el saqueo o que se haga una apropiación violenta, pero que tomes las provisiones

<sup>41</sup> Para un análisis detallado de dicho proceso castellano y en parte complementario de este trabajo, sobre todo en relación a la fase posterior al cerramiento por casi un siglo de la Reconquista, ver MONSALVO ANTÓN, “Transformaciones sociales y relaciones de poder...”.

<sup>42</sup> EARLE, *op. cit.*, p. 110.

aquello que te parezca necesario con mi permiso”<sup>43</sup>. A su vez, ocurren sucesos similares a favor de la facción de Þórðr kakali cuando un subordinado “dijo a Þorgils acerca del maltrato que habían recibido de Eyjólfur y Hrafn los hombres del distrito [...] Algunos habían sido atormentados con el saqueo, otros con palizas y casi todos habían sufrido alguna penuria”<sup>44</sup>. En estos casos, se describe directamente el acto del saqueo o del “préstamo” a partir de una acción violenta o amenaza.

Al mismo tiempo, se encuentran transferencias de riquezas en virtud del *sjálfðæmi*<sup>45</sup>, una concesión forzosa aunque indirecta. Esta forma de terminar los pleitos era concedida por el peor posicionado en la disputa a su oponente. A pesar de no constituir un robo o un

<sup>43</sup> “Þess bið ek þik, frændi,” segir Gyða, “at þú lát hér eigi ræna ok eigi gera hervirki, en hafid heðan slíkt, sem þér bykkizt þurfa í birgðum í heimuld” (*Þorgils saga skarða* 19, p. 137). Otros indicios pueden hallarse cuando leemos que “Þorgils prometió a Ingunn tregua y a todos los hombres de la casa y su ganado que había sido llevado a la Iglesia” (*Þorgils hét Ingunni gríðum ok öllum heimamönnum ok fé því, sem í kirkju var komit, Þorgils saga skarða* 46, p. 178). Más adelante, “Þorgils lo presió más, pero Geirr se acobardó, y entonces Þorgils lo llamó con palabras agresivas [...] Los hombres de Þorgils habían tomado sementales, que eran propiedad de Geirr, un caballo pinto y algunos otros equinos [...] Geirr tomó esta decisión, que él enviaría a Þorgils algunos caballos y también armas, y una cota pesada y fuerte con la que Sturla Þórðarson fue a la escaramuza de Þverá” (*Þorgils sótti á því meir, en Geirr fór undan. Sló þá í heitan ok harðyrði fyrir Þorgilsí [...] Menn Þorgils höfðu rekit heim stóðhross, er Geir átti, hest ljósbleikan ok nökkur hross önnur [...] Tók Geirr þat ráð, at hann léði Þorgilsí hross nökkur ok svá vápn ok panzara þykkvan ok styrkjan, er Sturla Þórðarson var í á Þverárfundi, Þorgils saga skarða*, 47, p. 181). El temor al saqueo se puede ver cuando se señala “Skeggi el granjero estaba en su hogar, cuando él vio una expedición de hombres yendo hacia allí, y montó en su caballo y se puso en camino [...] sus hombres llevaron sus bienes a la Iglesia” (*Var þar fyrir Skeggi bóndi. Ok þegar er hann sá mannareid, steig hann á hest sinn, en reid í brott [...] Báru menn þá föng hans í kirkju, Þorgils saga skarða* 61 p. 203). En este último caso, Þorgils termina llegando a una reconciliación y obteniendo varios regalos.

<sup>44</sup> *Segir hann Þorgilsí frá hrakningum þeim, er heraðsmenn höfðu fengit af þeim Eyjólfí ok Hrafní [...] Sumir höfðu orðit fyrir ránum af þeim, sumir fyrir ábarningum, en nær allir fyrir nökkurum afarkostum* (*Þorgils saga skarða* 47, pp. 179-180).

<sup>45</sup> La expresión es de difícil traducción al castellano, significando literalmente “(el derecho a) emitir veredicto por cuenta propia”. Jón Viðar Sigurðsson la distingue claramente del arbitraje afirmando que “la diferencia entre el *self-judgement* y el arbitraje era que, en el arbitraje, un tercero emitía el veredicto, mientras que, en el *self-judgement*, éste era dado por uno de los partidos involucrados”, SIGURÐSSON, *op. cit.*, p. 165.

saqueo, ceder la capacidad de decidir el veredicto de un caso a la parte antagonica, era normalmente una consecuencia directa de la amenaza que generaba enfrentarse un poder superior en hombres, armas, prestigio, alianzas, etc<sup>46</sup>. Esto se ve claramente en la oposici3n de Þorgils contra un cierto Egill, donde 3ste (a pesar de tener un caso firme en contra del primero) tuvo que terminar cediendo el veredicto a la voluntad de aqu3l:

*Egill ofreció que Sturla diera el veredicto en su caso. Enumeró sus muchas causas contra Þorgils respecto del manejo de la propiedad y la pérdida de riqueza, que habían ocurrido en el invierno, cuando Þorgils había tomado el asentamiento (y que seguían impagas), y de su ataque a Reykholt y la consiguiente captura de riqueza, que también había sucedido en el invierno [...]. Egill concedió el caso a Þorgils y le dio el derecho a emitir veredicto. Þorgils debía resolver sobre todos los asuntos como quisiera<sup>47</sup>.*

El ejemplo anterior adquiere sentido para nuestra argumentación si se tienen en cuenta los indicios que da la saga acerca de cómo fue la llegada de Þorgils a Reykholt:

*Esto ocurrió cuando ellos cabalgaban desde Grímsstaðir y salió desde Reykholt un hombre, que se llamaba Koðrán y era conocido como el desgarrado. Él vio montados a muchos hombres armados por el camino desde Grímsstaðir, avanzando muy rápido. Corrió hacia adentro y le dijo a Egill que varios hombres armados cabalgaban hacia la cerca de la granja<sup>48</sup>.*

<sup>46</sup> La forma de conseguir ese mayor número de armas, hombres y prestigio se verá en el siguiente apartado, al analizar la injerencia del capital simbólico y la construcción de poderes personales.

<sup>47</sup> *Bauð Egill dóm Sturlu á málum þeira. Talði hann á Þorgils margar sakar ok svá um staðarábúð ok fjárauðn þá, orðit hafði um vetrinn, er Þorgils tók við búinu, ok ógreidd stóð, ok atfór í Reykjaholti ok slikar fjártökur, sem þá höfðu orðit um vetrinn. [...] Egill gekk til handa við Þorgils ok seldi honum sjáldæmi. Skyldi hann skipa öllum málum þeira sem hann vildi (Þorgils saga skarda 43, p. 172).*

<sup>48</sup> *En þat bar saman, at þeir riðu frá Grímsstöðum ok maðr gekk út í Reykjaholti, sá er Koðrán hét ok var kallaðr skröggr. Hann sá riða marga menn vápnada eftir*

Lo anterior explica no solamente la superioridad de Þorgils en tal situación sino también el hecho de que Egill se hubiera refugiado en la iglesia del lugar al recibir la noticia del ataque. Las intenciones de Þorgils también eran claras, como se deduce de las palabras puestas en boca del sacerdote: “No se sabe qué hubiera ocurrido, si [Egill] te hubiera esperado, Þorgils mío”<sup>49</sup>, haciendo irónica referencia a las intenciones hostiles de Þorgils contra Egill y su evidente superioridad<sup>50</sup>.

Algo similar sucede en el caso entre Þorgils y Haukr, un granjero prominente que con anterioridad ya se había enfrentado a Þorgils junto a cierto Þorleifr. Þorgils utilizó el recurso a la violencia desde el inicio. En primer lugar, hostiga a Sǫlvi, un *bóndi* que conocía a Haukr, para descubrir el paradero de ese último. Gróa, la señora de la granja en que buscaban a Haukr, le plantea a éste “no dejes que hagan daño algo aquí, si tienes alguna influencia”<sup>51</sup>.

El poder que tenía la comitiva de Þorgils al momento de su llegada superaba ampliamente al del grupo que, en ese momento, podrían haber reunido Haukr y Gróa para defender su posición ante el ataque y el saqueo. La consciencia de dicha superioridad queda en evidencia en la amenaza que uno de los atacantes, Þórðr, hace a Gróa: “Þórðr dijo entonces: ¿Dónde sería mejor saquear que aquí, si es que debe hacerse y lo necesitáramos?”<sup>52</sup>. Dichos indicios deben haber sido reconocidos por Haukr, que toma la razonable decisión de entregar *sjálfðæmi* a Þorgils respecto a ofensas previas, que luego derivó en los respectivos pagos monetarios<sup>53</sup>. Proponer el *sjálfðæmi* equivalía

*götunni frá Grímsstöðum ok riðu heldr mikinn. Hann hljóp inn ok sagði Agli, at fjölði vápnaðra manna reið at garði (Þorgils saga skarði 43, p. 171).*

<sup>49</sup> *Eigi veit, til hvers happs hætti, þótt hann hefði beðit, Þorgils minn! (Þorgils saga skarða 43, p. 171)*

<sup>50</sup> Se podría pensar incluso en la muerte de Egill a mano de Þorgils o de alguno de sus hombres.

<sup>51</sup> *... láttu ekki hér gera illt, ef þú ræðr nökkuru (Þorgils saga skarða 14, p. 124)*

<sup>52</sup> *Þórðr segir þá: “Hvar mun betr fallit at ræna en hér, ef nökkur skal, en þurfi þó?” (Þorgils saga skarða 14, p. 124).*

<sup>53</sup> “Dio Haukr dos medidas de malta y una medida de seis porciones de grano y un gran hacha, que Þorleifr de Garðar le había dado a Haukr. Gróa dio a Þorgils un anillo de oro”, *Saga*, pp. 370-371 (*Gaf Haukr tvau sáld malts ok sáld korns ok sex*

a admitir que la otra persona era poderosa y podía llegar a indicar un deseo de amistad y de lograr la paz mediante la sumisión política.

Es cierto que, en ninguno de los dos casos señalados, se trata de una decisión tomada libremente. Se trata de una “amistad” (*vinátta*) que funciona como práctica política, desvinculada de elementos como el afecto, la gratitud, el amor o la humildad. Es una relación política con derechos y obligaciones de ambas partes. Lo cierto es que, a pesar de que el discurso sobre la amistad se hacía en términos de igualdad, en la realidad ésta solía ser una relación asimétrica<sup>54</sup>.

A partir de lo antes expuesto, se destaca una primera diferencia entre el caso castellano y el islandés, diferencia que se puede atribuir al contexto territorial divergente entre ambas sociedades. Mientras que la Extremadura histórica era, para el momento narrado en la crónica, un territorio de frontera (cada vez más acotado pero todavía abierto) entre dos formaciones sociales diferenciadas, Islandia correspondía a una sociedad periférica insular, considerablemente aislada en el océano. Como consecuencia, mientras en Castilla la ofensiva se desarrollaba fundamentalmente contra los moros (aunque también podemos encontrar conflictos entre cristianos<sup>55</sup>) y la defensa se efectuaba recíprocamente contra las razias almorávides, en Islandia el conflicto se daba entre miembros de una misma sociedad desintegrada en facciones antagónicas y competitivas.

Ideológicamente, en Islandia no existe una figura de otredad, contra el cual efectuar razias, cabalgadas, ataques y saqueos por defecto legítimo<sup>56</sup>. Tampoco aparece la necesidad de recuperar y proteger un territorio perdido —que comunidades como la de Ávila

*vættir ok öxi mikla, er Þorleifr í Görðum hafði gefit Hauki. Gróa gaf Þorgilsí fingrugull, Þorgils saga skarða* 14, p. 125).

<sup>54</sup> Viðar PÁLSSON, *Power and Political Communication. Feasting and Gift Giving in Medieval Iceland*, Tesis de doctorado inédita, Universidad de California, Berkeley, 2010, p. 12.

<sup>55</sup> A modo de ejemplo, podemos ver el apartado de la *Crónica* respecto “Del rey don Enrique”, donde aparecen conflictos por castillos y un levantamiento del conde don Álvaro en contra del rey, *Crónica*, pp. 58-62. También tenemos un fragmento que aparece en los manuscritos A, C y D de la *Crónica* respecto “Del alzamiento de Muño Ravía” que aparece en esta versión crítica de la obra, *Crónica*, p. 83.

<sup>56</sup> Al menos que aparezcan de forma explícita o implícita en la saga aquí tratada. En otras sagas, incluyendo notablemente la *Saga de Egill*, se pueden encontrar

necesitaban para subsistir y la corona para fortalecerse—. Por el contrario, en el caso de la *Saga de Þorgils labio leporino*, la disputa se da entre líderes de familias prominentes por el control del territorio y la población, a partir de un contexto de cambio en la estructura socioeconómica, conjugados con el creciente efecto de la influencia de la monarquía noruega y la Iglesia en la distribución del poder.

A pesar de dichas diferencias, no parece haber grandes contrastes en el uso de la violencia como estrategia de acumulación entre los casos en cuestión, al menos en términos generales. En ambos se encuentran espacios de dominación en disputa entre grupos armados, ligados a un proceso de acumulación de riquezas en beneficio de los sectores mencionados.

## **5. El impacto de la acción violenta en el modo de vida de los acumuladores**

Debemos analizar también qué significó dicha acumulación en términos de prestigio, reconocimiento público y, por lo tanto, de diferenciación social. En esas instancias, la violencia y transferencia de recursos habrían tenido claras consecuencias en la vida socio-política de los involucrados.

Si nos enfocamos en el caso abulense, desde el comienzo de la narrativa se puede reconocer la función militar de los llamados *serranos*, tanto en su aspecto ofensivo como defensivo<sup>57</sup>. Tratándose de una producción creada en el seno de la propia caballería villana, es esperable que la crónica nos muestre el accionar heroico, fiel y leal de este sector de la población, comportamiento que es materialmente beneficioso en el largo plazo. A la ventaja económica se agregará la ventaja política y jurídica a partir de mediados del siglo XIII. Tal es el caso de Çorraquín Sancho, que:

expediciones de saqueo a otros países, justificadas en alguna medida en la diferencia y lejanía de sus habitantes.

<sup>57</sup> Esto figura cuando "... todos los que fueron llamados serranos trabajáronse en pleito de armas e en defender a todos los otros" (*Crónica*, pp. 6-7).

[...] vio sesenta cavalleros moros que tenían veinte pastores cristianos [...] E asmó por cuál lugar llegaríe a ellos que non le pudiesen ver fasta que fuesse cerca d'ellos [...] E dexáronse vencer los moros, e mató d'ellos uno o dos [...] los moros fueron vencidos [...] <sup>58</sup>.

Este fragmento no dice mucho por sí mismo (más allá de ilustrar la atmósfera que se vivía en la península) pero gana gran significado cuando vemos cómo el hecho repercutió en la vida de este caballero. La crónica cuenta que “[...] después que a Ávila vino a poca de sazón vinieron aquellos pastores e troxéronle sesenta puercos en servicio”<sup>59</sup>. La frase exalta el reconocimiento generado, en el común de la población, la actividad bélica del personaje en contra de los moros, en un contexto de continuas razias<sup>60</sup>. Es cierto que, partiendo de la idea de que la *Crónica* es un instrumento de autolegitimación producido por el sector social estudiado, puede ponerse en duda el caso particular del rescate efectuado por Sancho. Sin embargo, la dinámica y el motivo de todos los acontecimientos narrados lejos están de la ficción. Es probable que acontecimientos semejantes al relatado se hayan dado en el contexto de la frontera ibérica<sup>61</sup>.

A medida que los *serranos* se fueron afianzando como sector guerrero, acumularon riquezas a partir de los mecanismos mencionados, diferenciándose progresivamente del resto de los campesinos.

<sup>58</sup> *Crónica*, p. 25.

<sup>59</sup> *Idem*, p. 26.

<sup>60</sup> Incluso se puede entender el episodio como un intercambio recíproco de servicios entre Çorraquín Sancho y los pastores rescatados. El fragmento contiene los elementos simbólicos, aunque no materiales, del don y el contra-don. También encontramos el reconocimiento del resto de la población hacia sujetos como Sancho en unos versos reflejados por la crónica: “Cantan de Roldán, cantan de Olivero, // e non de Çorraquín, que fue buen cavallero. // Cantan de Olivero, cantan de Roldán, // e non de Çorraquín, que fue buen barragán” (*Crónica*, p. 26)

<sup>61</sup> Para profundizar en ciertos aspectos (sobre todo, en cómo se operaba militarmente en zonas de frontera peninsular), ver CARMONA RUIZ, *op. cit.*; Juan TORRES FONTES, “El adalid en la frontera de Granada”, *Anuario de estudios medievales*, 15 (1985), 345-366. En este caso aparece definida la frontera como extensas áreas despobladas y no puestas en producción, donde la vigilancia de parte de unos y otros es mínima y la inseguridad acecha a ambos bandos, por lo que las cabalgadas o rån eran casi siempre posibles (*ibidem*, p. 347).

Además, fueron obteniendo el reconocimiento de su función social y, por lo tanto, de una posición superior al interior de la sociedad castellana. En tanto, la acumulación de bienes a partir de expediciones militares constantes a lo largo del período tratado les daría la base material para convertirse en propietarios independientes, fundamentalmente de vides, cereales y ganado<sup>62</sup>. Hay que reconocer especialmente la apropiación de ovejas, que llevó a que los caballeros villanos se afianzaran como ganaderos, siendo la cría de animales la base principal de su riqueza<sup>63</sup>.

Por otro lado, el caso islandés presenta episodios de acumulación de prestigio que tienen su origen en acciones violentas. A diferencia de Castilla, el reconocimiento proviene de la entrega de regalos<sup>64</sup> y la organización de festines<sup>65</sup>. La acumulación de bienes para sustentar

<sup>62</sup> Carlos ASTARITA, "Sobre los orígenes de las caballerías en Castilla y León. Siglos X-XII", *Olivar: revista de literatura y cultura española*, 8 (2007), p. 298; PASTOR DE TOGNERI, *op. cit.*; Salvador DE MOXÓ, *Repoblación y sociedad en la España cristiana medieval*, Madrid, Rialp, 1979.

<sup>63</sup> ASTARITA, *Del feudalismo al capitalismo...*, pp. 43 y 55.

<sup>64</sup> Esto se ve claramente cuando se reparten anillos, tierras u otros bienes importantes a cambio de ayuda y fidelidad. Por ejemplo, leemos que "Sighvatr estuvo más tiempo allí, y Þorgils le agradeció por el viaje, se quitó un anillo de oro y se lo dio a Sighvatr..." (*Var Sighvatr þar eftir, ok þakkaði Þorgils honum ferð ok spretti frá sér gullsyngju ok gaf Sighvati [...]*, *Þorgils saga skarða* 19, p. 137). También leemos que "Þorgils consiguió para Gunnlaugr tierras en Hítarness, y aquél habitó allí, pero Þórðr y Aldís fueron a Staðr, y allí ella se hizo cargo de la propiedad. Þorgils les consiguió tierras en Þorgeirsfell" (*Þorgils fekk Gunnlaugi land á Hítarnesi, ok bjó hann þar, en Þórðr fór til Staðar ok Aldís, ok var hon þar fyrir búu. Ok fekk Þorgils þeim land at Þorgeirsfelli, Þorgils saga skarða* 24, p. 149). También, los hombres de Þorgils "dijeron, que ellos seguirían a Þorgils, pero le pareció a Þorgils que el necesitaba concederles algo para su honor, si la expedición resultaba bien" (*Þeir segja, at þeir myndi fylgja Þorgils, en þótti Þorgils þurfa, at honum ynnist nökkut til sæmðar, ef ferð þessi tækist vel, Þorgils saga skarða* 44, p. 175).

<sup>65</sup> Un ejemplo muy claro es, cuando avanzada la primavera, "Þorgils fue a su granja en Ás en Hegraness. El ofreció allí un banquete, al que había invitado al obispo Heinrekr. Fue un festín espléndido con regalos generosos. Él dio al obispo tres sementales, y tres *hundruð* [N. del A. cada *hundruð* equivale al precio de una vaca] de mercancías, un anillo de oro y un buen libro. Skeggi y muchos otros le dieron también buenos regalos [...]. Þorgils realizó otro festín en el otoño. Invitó entonces a la mayor parte de los granjeros más prominentes del distrito [...]. Fueron también repartidos grandes regalos de despedida, y nadie se puso en camino sin un regalo, tal había sido el festín. De estos banquetes, Þorgils obtuvo gran estima de los granjeros. A sus hogares muchos lo invitaron y el pasó el invierno en festines por

dichas prácticas provino parcialmente de las actividades violentas antes descritas, como el *rán* y los beneficios de obtener *sjálfdæmi*<sup>66</sup>.

Las diversas formas de transferencia de bienes representaban más que el valor material del heno o la comida. Lo que se ponía en juego era el prestigio y la influencia política, en tanto dichas prácticas eran parte crucial de la competencia por el poder y renombre en un distrito<sup>67</sup>. A pesar de ser un *stórgoði*, Þorgils en alguna medida tenía que negociar el apoyo de sus seguidores y de los *bændr* del territorio que controlaba. Todos los bienes acumulados a partir del accionar violento podían servir para dicho propósito. Parafraseando a Bourdieu, el capital económico actúa como un eufemismo del capital simbólico. Pero, para que el primero pueda intervenir bajo la forma del segundo, es necesaria la constante actuación del poseedor del capital a través del establecimiento y cuidado de las relaciones personales. Debe “dar la cara” para poder construir su autoridad personal. A eso debe sumarle una inversión, a la vez material y simbólica, entendida como asistencia política, ayuda contra agresiones, robos, ofensas, auxilio económico, etc.<sup>68</sup>.

Los bienes de prestigio saqueados u obtenidos por otros medios –cotas de malla, armas de calidad, sementales– son redistribuidos

todo el distrito, y entonces los granjeros le dieron los regalos más honorables” (*Eftir um várit fór Þorgils búi sínu í Ás í Hegranes. Innti hann þá af hendi boð þat, er hann hafði boðit Heinreki biskupi. Var þar veizla virðulig ok gjafir stónar. Hann gaf honum stóðhross þrjú ok þrjú hundruð vöru ok fingrgull ok bók góða. Skeggja gaf hann ok góðar gjafir ok mörgum öðrum [...] Aðra veizlu hafði Þorgils um haustit. Bauð hann þá til sín flestum heraðsbóndum inum beztum [...] Váru ok gjafir stórar at útlausnum, ok engi fór gjafalaust í brott, sá er boðit hafði verit. Af þessari veizlu fekk Þorgils mikla virðing af bóndum. Buðu flestir bændr honum þá heim, ok fór hann at veizlum um vetrinn um allt herað ok þá af bóndum inar sæmiligstu gjafir, Þorgils saga skarð 62, pp. 206-207). Algo similar se ve en *Þorgils saga skarða* 73, p. 216.*

<sup>66</sup> El acuerdo que Þorgils pacta con el obispo Heinrekr es para ayudarlo a mantener su poder en la diócesis (*Þorgils saga skarða* 61, p. 205), imponiéndose en la disputa con Skeggi. Estos dos episodios terminan haciendo de Þorgils el hombre con más autoridad del distrito.

<sup>67</sup> MILLER, *op. cit.*, p. 32.

<sup>68</sup> BOURDIEU, *op. cit.*, p. 206. Nótese que la formulación de Bourdieu implica un uso muy laxo del concepto “capital”, más cercano al de la economía neoclásica que al marxismo. Si bien esto difumina su precisión en gran medida, permite su aplicación a contextos históricos muy diversos.

por Þorgils a lo largo de toda la saga. Esto demuestra la importancia de la generosidad visible públicamente. El capital simbólico derivado a partir de ello asegura a sus poseedores una red de aliados, seguidores y relaciones. Aporta aquellos individuos y vínculos a los cuales el poseedor sostiene y por los que él se sostiene a través de compromisos, deudas de honor, derechos y compromisos acumulados, etc. Por lo tanto, no es extraño que los hombres ambiciosos se esforzaran en realizar exhibiciones que demostraran dicho capital<sup>69</sup>. De hecho, el principal papel que tuvieron los festines en la sociedad islandesa medieval era el de señalar quién era amigo (es decir, aliado político) de quién y, por lo tanto, cuál era la red de obligaciones existentes entre aquellos que organizaban el festín y los que eran invitados<sup>70</sup>. Tal paisaje de relaciones de poder afianzaba el predominio de los que podían ubicarse en la posición superior en tanto organizadores o invitados principales y así aumentar su número de seguidores. Esa dinámica se ve en una de las últimas disputas por el distrito que figuran en la saga, entre el generoso Þorgils y el austero Þorvarðr:

*Y también fue así, que los granjeros querían servir a Þorgils pero no a Þorvarðr. Ellos se reunieron varias veces durante el otoño y la situación entre ellos era bastante distante, y cuidaban sus palabras, y en cada encuentro Þorgils tenía más hombres y más fuerza que Þorvarðr<sup>71</sup>.*

La acumulación de tierras a través de la fuerza o de la imposición de una situación social más elevada también puede considerarse como una vía para elevar el prestigio a partir de la posterior redistribución de esas tierras (como se vio en un ejemplo anterior<sup>72</sup>) o como una manera de dominar el territorio, subyugando posibles

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 189.

<sup>70</sup> PÁLSSON, *op. cit.*, p. 116.

<sup>71</sup> *Var ok þat svá, at bændr vildu Þorgilsi þjóna, en eigi Þorvarði. Þeir fundust nökkurum sinnum um haustit, ok fell með þeim heldr fálíga, en ávallt stilltu þeir orðum, ok á öllum fundum var Þorgils fjölmennari ok hafði meira styrk en Þorvarðr (Þorgils saga skarða 73, p. 216).*

<sup>72</sup> Ver nota 64.

opositores o controlando las áreas más fértiles<sup>73</sup>. Además del evidente beneficio económico, poblar las tierras e instalaciones adquiridas con seguidores es una forma de contribuir al aumento del prestigio y, por lo tanto, del capital simbólico propio.

Tanto la riqueza (de forma directa) como la violencia (de forma indirecta) funcionaban como medios para alcanzar objetivos no necesariamente económicos. En la sociedad islandesa, los regalos de tierras eran dones que normalmente sólo podían obtener su contradon en virtud de un regalo de la misma naturaleza. Esto muchas veces podía significar subordinación de larga duración del receptor a favor del dador<sup>74</sup>. Por eso, sostenemos que la corriente de bienes y las relaciones sociales se integraban en forma paralela dentro de la lógica del funcionamiento de estas sociedades. Es en ese sentido que Sahlins afirma que la transferencia material garantiza o inicia las relaciones sociales<sup>75</sup>.

En términos generales, podemos reconocer que, tanto en Islandia como en Castilla, se dieron procesos de acumulación de riquezas a través de actos violentos realizados normalmente en grupo, que condujeron a la diferenciación social y económica de determinados individuos puestos a la cabeza de las jerarquías sociales. Sin embargo, podemos precisar ahora nuevas diferencias entre ambos casos.

En primer lugar, hay que hacer una distinción en términos cuantitativos respecto de dichos actos entre Islandia y Castilla. En

<sup>73</sup> A modo de ejemplo, leemos que “en el verano siguiente, Þorgils tomó un establecimiento en Miklabær en Blönduhlíð, porque le pareció que la tierra de esa granja era mejor para conseguir heno y que la granja era grande. El implementó grandes mejoras en la granja, tanto en cuanto a los hombres como a las provisiones” (*Um sumarit eftir tók Þorgils við búi á Miklabæ í Blönduhlíð, því at honum þótti þat land styrkara undir bú at heyföngum, en þó bær mikill. Var þar eftt rausnarbú bæði at mannfjöldu ok tilföngum, Þorgils saga skarða 67, p. 209*).

<sup>74</sup> MILLER, *op. cit.*, p. 49.

<sup>75</sup> SAHLINS, *op. cit.*, p. 204. El contrapunto subyacente es con las sociedades industriales, en las que la dinámica económica se presenta como un dominio específico de las relaciones humanas y, a su vez, que se fundan en relaciones de producción (y no de transferencia, es decir, de circulación). El núcleo sustantivista de la afirmación de Sahlins podría ser discutido en lo que hace a la dinámica real de la estructura económica pero no en lo que atañe a su presentación en las fuentes, que refuerzan la impresión de que la circulación de bienes (y personas) constituye el nivel dominante de creación de lazos interpersonales.

la primera, tanto el número de hombres envueltos en los conflictos como, al parecer, las riquezas transferidas parecen tener una envergadura y frecuencia menores que en la segunda. En segundo lugar, debe recordarse el contraste señalado entre los modos en que se genera el crecimiento del reconocimiento (y la consiguiente influencia) en cada lugar. Mientras que, según la *Crónica*, la acción violenta contra de los moros lleva directamente al enriquecimiento y reconocimiento público, en la *Saga* ello se da como consecuencia del dispendio de parte de la riqueza obtenida mediante el ejercicio de la violencia, no por la violencia en sí. Esta diferencia radica en el hecho de que, a diferencia de lo usual en el continente (incluyendo el caso extremeño), la superioridad militar en Islandia no tenía utilidad alguna en términos estructurales. La ausencia de riesgo militar, debida al aislamiento de la isla –que la convertía en un pésimo blanco para incursiones–, estaría en la base de un proceso de “de-evolución social” planteado por Byock<sup>76</sup>. Dicho proceso supondría que una aristocracia militar presente en la sociedad de origen habría desaparecido rápidamente durante las primeras generaciones, luego de la colonización en los siglos IX y X<sup>77</sup>.

En tercer lugar, esa violencia está dirigida principalmente en la península, hacia los moros. Se trata de una violencia ejercida o planteada muchas veces como una acción de defensa de la comunidad de cristianos, como ejemplifican los casos de devolución de lo saqueado por los moros, los de aquellos que habían abandonado la expedición de represalia o la defensa de los pastores por parte de Çorraquín Sancho. Además, contrariamente a lo que sucede en el caso islandés, en Castilla hay un estrato entero de la población que se terminará beneficiando –el de los *serranos*– mientras que, en la isla en cues-

<sup>76</sup> BYOCK, “State and Statelessness...”, p. 159.

<sup>77</sup> Esto genera una nueva duda sobre la tesis de Orri Vésteinsson respecto de una aristocracia existente desde los comienzos de la colonización. Aun si hubiesen llegado a Islandia sectores de la sociedad noruega de la edad de hierro tardía (la “era vikinga”) con rasgos aristocráticos, el proceso de pérdida de complejidad de la estructura social habría comprobado la base de la tesis de dicho autor pero haciéndole perder valor para explicar el período histórico posterior al del asentamiento.

tión, todo confluirá en el beneficio de un jefe regional, a expensas no solamente de los granjeros sino de los otros jefes<sup>78</sup>.

Por último, la diferencia crucial que se puede encontrar entre ambos ejemplos radica en que mientras en el caso islandés el capital económico debe ser redistribuido por Þorgils (o cualquier *stórgoði*) para lograr el crecimiento de su prestigio y su posición social (a fin de reproducir su autoridad personal y las diferencias de rango), en el mundo abulense lo ganado por los *serranos* no demanda redistribución. El reconocimiento de la posición social de estos últimos se deriva centralmente de su funcionalidad militar defensiva y ofensiva. Por ende, es factible plantear que el grueso del excedente obtenido contribuye a acelerar la diferenciación social y económica dentro de la comunidad. Diferencia crucial si se trata de analizar el proceso de acumulación de riquezas entre los sectores sociales analizados.

## **6. La relación entre la acción violenta y el poder real: una comparación**

Otro elemento fundamental para comparar el caso islandés y el extremeño es la ponderación de los intereses de las monarquías de Noruega y Castilla, respectivamente. Ambas coronas se hicieron presentes de modo notablemente diferente. En la península, la realeza afianza y legitima las divisiones sociales que se habían establecido en las comunidades independientes, como medio para fortalecer su propia autoridad sobre el territorio, en el proceso de avance sobre la península. En Islandia, en cambio, serán los *stórgoðar* los que buscarán el apoyo del rey noruego para consolidar su propia posición en la isla. En principio, las intenciones de ambas monarquías respecto a los territorios en cuestión eran semejantes, pues buscaban establecer su dominio sobre ellos.

<sup>78</sup> El caso de Çorraquín Sancho puede ser interpretado en el sentido acerca del cual ya hemos hablado. Dado que se trata de un escrito legitimador, no necesariamente se hace necesario hablar del conjunto de los caballeros villanos. Çorraquín Sancho podría funcionar en este caso como una figura representativa del estrato analizado.

Cabe recordar que, en el caso castellano, los *serranos* se habían ido diferenciando del resto de los campesinos a partir de prácticas violentas que les permitían la acumulación de bienes –lo que, con el tiempo, los llevó a convertirse en un sector social y económicamente diferenciado del resto de la población–. Este sector (llamado de los caballeros villanos a partir de la configuración de su alianza con la monarquía) no habría tenido necesidad de acudir a un poder superior en busca de ayuda, en tanto que su situación se encontraba suficientemente consolidada: el principal riesgo de la vida en la frontera (las *aceifas*, es decir, las expediciones moras) podía ser controlado de modo autónomo gracias a su poderío militar.

Por otra parte, el cobro del tributo representó un papel importante en el devenir tanto de los *stórgoðar* como de los caballeros villanos<sup>79</sup>. Para el caso islandés, el conflicto por el dominio de Islandia entre los sectores dominantes locales y su desenlace se encuentra íntimamente relacionado con el tipo de contacto político que ellos establecieron con la autoridad noruega.

Partimos de una primera diferencia considerable: mientras en Castilla –como ya hemos argumentado– la posición de los *serranos* estaba bastante consolidada, en la isla, los *stórgoðar* estaban en abierto conflicto no sólo entre ellos sino también con los granjeros prominentes y permanentemente debían buscar medios para renegociar y sostener su estatus. De esta problemática islandesa surge la estrategia de algunos isleños poderosos de ir en pos del patrocinio del rey noruego.

La conflictividad con el sector de granjeros enriquecidos se puede reconocer en la reticencia de los subordinados a pagar el impuesto sobre el ganado ovino o a intercambiar productos con los

<sup>79</sup> Respecto al cobro de los tributos por parte de la caballería villana, ver AS-TARITA, *Del feudalismo al capitalismo...*; Juan Antonio BONACHÍA HERNANDO, “El concejo como señorío. Castilla, siglos XIII-XV”, en *Concejos y ciudades en la Edad Media hispánica: II Congreso de Estudios Medievales*, León, 1990, pp. 429-464; José María MÍNGUEZ FERNÁNDEZ, “Feudalismo y concejos. Aproximación metodológica al análisis de las relaciones sociales en los concejos medievales castellano-leoneses”, *En la España medieval*, 3 (1982), 109-122.

sectores más prominentes<sup>80</sup>. De todas maneras, dicha oposición hay que situarla en un marco general que corresponde a la disputa entre los *stórgoðar* por el control de amplios territorios<sup>81</sup> y en un encuadre aún más general, que alude a las intenciones de la corona noruega de dominar políticamente la isla y extraer tributo de su población. En la práctica, ambas cuestiones aparecen profundamente entremezcladas en la saga.

Cuando el rey noruego Hákon reclama la herencia de Snorri Sturluson –en tanto que su vasallo estaba pidiendo posesiones sobre las que dudosamente tenía derechos– deja así en evidencia sus intenciones de participar activamente en el juego político islandés. Más aún, al entregarle a un vasallo suyo (Þorgils) completa autoridad sobre las disputas alrededor de dichos bienes, está interviniendo directamente en el conflicto entre los granjeros enriquecidos (aliados de un *stórgoðar*, Þórðr kakali) y Þorgils, otro *stórgoðar*. Esto todavía es más evidente cuando, más tarde, el rey obliga a Þórðr (que también era vasallo suyo) a permanecer en el continente y no le permite retornar a Islandia. Claramente, reteniéndolo y enviando al menos

<sup>80</sup> Leemos que el granjero Skeggi “tenía una granja en Kálfstaðir, rica en ganado y muy bien equipada. Pero cuando fueron requeridas las ovejas, él no quiso dar ninguna o hacer pago alguno a Þorgils” (*Han átti bú at Kálfstöðum, vellauðigr at fé ok hafði gnótt í bú. En er sauða var kvatt, vildi hann engan sauð gefa ok ekki tillæti Þorgils gera, Þorgils saga skarða* 58, p. 200). Skeggi también se niega, en la misma escena, a vender productos a los hombres de Þorgils. Algo similar ocurre cuando la saga narra que “fueron enviados hombres a pedir la talla en ovejas por todo el distrito, como fue entonces llamada. Þorgils envió a Berg hasta Brekka a adquirir ganado faenado de los hermanos Oláfr y Þórhallr, pero no lo obtuvo” (*Váru þá menn sendir í sauðakvöð um herað allt. Fekkst þat at kalla. Þorgils sendi Berg ofan til Brekku at fala slátrfé at þeim bræðrum, Óláfi ok Þórhalli. Fekkst þar ekki af, Þorgils saga skarða* 14, pp. 122-123). Es de considerar en ambos ejemplos citados que, mientras que el caso de Oláfr y Þórhallr se dio en un momento en el cual Þorgils todavía no se había convertido en el hombre más poderoso del distrito, el de Skeggi se produce luego de la victoria del bando de Þorgils sobre Hrafn y Eyjólfur.

<sup>81</sup> En este tiempo, “Þórðr kakali vino de Islandia. El había anteriormente estado en la batalla de Haungess y en los eventos que resultaron de allí. Gizurr estaba entonces en Noruega, y ambos se sometieron al juicio del rey” (*Í þenna tíma kom af Íslandi Þórðr kakali. Hafði þá áðr orðit Haungessfundr ok þau tíðindi, er þar af leiddi. Var þá Gizurr í Noregi, ok settust þeir þar undir konungsdóm, Þorgils saga skarða* 7, p. 144). En este momento, Gizurr, derrotado en batalla, todavía no había sido nombrado jarl por el monarca, ni su papel, que sería decisivo en la guerra civil, estaba aún claro.

independiente Þorgils a la isla lograba un mayor control sobre la situación y actuaba en función de lograr su dominio sobre Islandia. Þórðr era una competencia en la isla para los intereses del rey (y de Þorgils) porque se trataba de una persona influyente, con una base de poder propia<sup>82</sup>. De hecho, todos sus allegados en la isla harán mención de la autoridad y posesiones que han recibido de él para oponerse a las intenciones del agente real<sup>83</sup>.

La situación de conflicto queda claramente ejemplificada cuando algunos de los amigos de Þórðr desafían abiertamente las órdenes reales enviadas a través de Þorgils<sup>84</sup>. El hecho de que un conjunto de *stórbændr*, al frente de granjeros de menor jerarquía, se opusiera a las órdenes de un rey extranjero, no se debe solamente al intento de evitar el cobro de un futuro tributo noruego. En esta ocasión se

<sup>82</sup> “Þórðr kakali permaneció en Noruega y no recibió mal la noticia, porque había repartido las posesiones de Snorri Sturluson entre sus amigos [...] Hrafn Oddsson, Sæmund Ormsson, Sturla Þórðarson y Nikulás Oddsson estaban atados a Þórðr por juramento, parentesco y amistad” (*Þórðr kakali sat eftir í Noregi, ok líkaði honum þat illa, því at hann hafði áðr skipat eignir Snorra Sturlusonar vinum sínum [...] Hrafn Oddsson, Sæmundr Ormsson, Sturla Þórðarson ok Nikulás Oddsson vǫru bundnir í trúnaði ok tengðum við Þórð ok í vináttu, Þorgils saga skarða* 10, pp. 118-119).

<sup>83</sup> Por ejemplo, “Nikulás afirmó, que él no abandonaría las propiedades que tenía en guarda, fuera quien fuera el que las reclamara, «a menos que venga Þórðr»” (*Reið Nikulás knút á því, at hann myndi aldri lausar láta þær eignir, er hann varðveitti, hverr sem til kallaði, “enda kemr eigi Þórðr til, Þorgils saga skarða* 15, p. 127).

<sup>84</sup> “Þorgils dice [...] debo leerles la carta del rey. Yo pido que los hombres la escuchen bien y piensen luego en sus juramentos [...] Þorleifr respondió que eso no iba a ocurrir, «las cosas van de esta manera. Muchos ambicionan este distrito y pocos van a dar una respuesta hoy. Puede bien esperar a otra ocasión, hasta que junto a Hrafn y Sturla nos presentemos y tomemos una decisión en conjunto sobre nuestra respuesta. Y nosotros sabemos que el rey te asignó este distrito y que éste es su mensaje el día de hoy, pero muchos dicen que él no tiene nada que hacer en esto. Yo no soy heredero de Snorri Sturluson aunque tengo alguna autoridad en el asunto, por consejo de Þórðr» [...] Muchos hombres se pusieron junto a Þorleifr, que pensaban que el rey no tenía derecho a tener autoridad sobre la herencia de Snorri Sturluson” (*[...] Mun hér lesit vera konungs bréf. Bið ek, at menn gefi hér til gott hljóð ok hyggi síðan at svörum [...] Þorleifr kveðst þat eigi mundu gera, - “ferr þat þann veg, at margir eru fúsir til heraðs þessa, en fáir eru til mótsvara í dag. Má þat vel biða annars dags eða þess, at við er Hrafn ok Sturla ok vér gerim allir saman ráð fyrir svörum. Ok vitum vér, at þér er skapat herað þetta af konungi, ok er þat erindi hans í dag, en margir mæla þat, at hann eigi ekki í. Em ek ekki arfi Snorra Sturlusonar, þótt ek hafa hér nökkura forsjá með ráði Þórðar.” [...] Þetta studdu margir með Þorleifi, þótti konungr ekki makligr at hafa nökkur forræði á erfð Snorra Sturlusonar, Þorgils saga skarða* 13, pp. 120-121).

reconoce el enfrentamiento entre *stórgoðar* y *stórbændr* por recursos y hombres, entremezclado con la disputa entre los grandes *goðar* por dominar la isla, que los llevaba a hacer concesiones en propiedades a granjeros prósperos (en muchos casos, obtenidas a través de la violencia a expensas de terceros). Granjeros ricos como Hrafn, Þorleifr o Nikulás estaban defendiendo su autonomía respecto al manejo de sus recursos y hombres al resistir las demandas planteadas por Þorgils.

Bastante diferente parece el caso castellano. La monarquía se encuentra ante unos *serranos* que ya se habían diferenciado económicamente y por su función social del resto de los campesinos, tal como ellos intentan justificarlo en la crónica a través de la ficción de la llegada del conde Don Remondo, quien habría cedido el dominio de la villa a los futuros *caballeros villanos*<sup>85</sup>. Pero lo que no existía al momento de la concreción de la alianza entre la monarquía castellana y los *serranos* era un sistema tributario desarrollado. La Extremadura histórica era un territorio de frontera excepcional, donde las comunidades eran generalmente libres y no estaban bajo el dominio de ningún señor o poder superior. De tal manera el autor de la crónica intenta también justificar la imposición del tributo por parte del rey, como si desde siempre se hubiese pechado a poderes superiores<sup>86</sup>.

La monarquía, cuyo poder estaba en crecimiento pero cuya capacidad centralizadora no se hallaba plenamente desarrollada, prefiere en general respetar las jerarquías y rangos encontrados y hacer algunas concesiones a los grupos dominantes locales como medio para integrarlos en su dominio, formalizando una alianza<sup>87</sup>.

<sup>85</sup> “E entretanto sópolo el conde don Remondo que estaua en Segovia e transnochó e vinosse para Auila e falló toda la verdad de como fue el fecho, e mandó que les non diessen nada quanto ganaron a los que se tornaron e sacolos fuera de la villa al arraval, e apoderolos en la villa aquellos que llamauan serranos” (*Crónica*, pp. 9-10).

<sup>86</sup> “E este don Alfonso el sobredicho, desde allí fue criado en Auila, e pussieron para su despenssa que quantos en Auila e en su término labrassen con bueyes que diesen tres çelemines de trigo, e estos tres çelemines ouieron despues todos los rreyes que vinieron” (*Crónica*, p. 17).

<sup>87</sup> “E por estos seruiçios señalados e por otros muchos que non son amentados en escripto confirmo al conçejo de Auila los preuillejos que tienen del emperador su aguelo y del rrey don Sancho su padre, e acresçiol más en sus terminos quanto tienen ellos escripto de Tajo a allá e fixioles otras onrras muchas” (*Crónica*, pp. 56-57). Los

En función de ello, los *serranos* serán convertidos en gobernantes o dirigentes de los concejos por parte del rey y lograrán la exención de tributos, mientras que el resto de los pobladores quedarán sometidos al mismo. El cálculo de intereses del rey parece ser sencillo: en la medida en que logre sumar a los *serranos* al proceso de expansión, ganará para su causa el poder militar y la capacidad administrativa de los mismos. Los caballeros villanos de los diferentes concejos de la Extremadura histórica serán de gran importancia para los objetivos de Reconquista de la corona de Castilla. Esto se ve claramente en la *Crónica*:

*Otra vez cercó el rey don Alfonso a Baeza, e seyendo ý ovo muy gran carestía e embió la hueste. E fue el concejo de Ávila al rey e pidiéronle por merced que los dexase ir en cavalgada si pudiessen aver alguna ganancia porque se pudiessen bastesser la hueste. E entraron contra los moros e llegaron a Juliana e quebrantáronla, e sacaron ende gran aver, e corrieron ende toda essa tierra e cogieron mucho ganado además<sup>88</sup>.*

En esta cita no sólo se evidencia el aporte militar que ejercieron a la corona los *serranos* sino que, a su vez, se puede notar la ventaja que se obtuvo tras la inclusión en las huestes reales de estos caballeros. Eran veteranos de años de lucha contra los moros, por lo cual es posible pensar que estos sectores hayan incrementado la efectividad del avance hacia el sur de la península.

La importancia de la caballería villana para la corona no sólo fue militar. A través de dicha alianza, los caballeros cobrarían los tributos para el poder central y se ocuparían del gobierno local. En definitiva, ellos permitirán a la corona desentenderse de la administración del realengo en forma directa, que quedará en manos de los caballeros. Por lo tanto, teniendo en mente la funcionalidad política de la *Crónica*, se hace evidente que, frente a la paulatina cerrazón de la frontera y las fuentes de ingreso más tradicionales de los caballe-

privilegios de los cuales habla, son los que serán reconfirmados por Alfonso X en 1256 como parte de su proyecto centralizador. Al respecto ver la nota 7.

<sup>88</sup> *Crónica*, p. 55.

ros durante el siglo XIII, los aparatos concejiles se alzaron como la alternativa para la reproducción social de éstos. De ahí la necesidad de justificar, ante el rey y la población subordinada, los privilegios tributarios y gubernamentales a través de la redacción de la *Crónica*.

Para concluir este apartado es necesario remarcar algunas cuestiones. Mientras que, en el caso islandés, la relación entre el rey noruego y los *stórgoðar* termina decantando a favor de la monarquía y de la facción ganadora dentro de la elite islandesa, en el caso ibérico, tanto la corona como las caballerías villanas se vieron favorecidas en su conjunto. Esto probablemente derive de la mejor posición inicial en la que se encontraban los *serranos* si se los compara con los jefes islandeses. Los caballeros villanos, con monopolio de las armas y caballos, a través de sus prácticas guerreras pudieron separarse del común de la población, económica y militarmente, y obtuvieron luego de la corona –en una suerte de alianza– los privilegios de convertirse en clase gobernante del concejo y exención tributaria (a cambio de actuar en nombre del rey, cobrar los pechos reales y guerrear por la monarquía; en última instancia, contribuir a la expansión del régimen feudal en la península y asegurar la transferencia de excedentes hacia la clase aristocrática dominante). Por el contrario, los *stórgoðar* nunca pudieron afianzar su posición en la isla, debido a su fragmentación interna y a la debilidad de su poder, circunstancia particularmente evidente para algunas familias (como los *Sturlungar*) aunque más relativa para las familias de dominios más antiguos (como los *Haukadælir*). Quizás la búsqueda de una alianza con la monarquía noruega fuera prematura, al reconocer el rey Hákon la competencia interna entre los miembros de la elite islandesa y manipular esas divisiones para beneficio propio.

## 7. Conclusiones

Para finalizar, es pertinente volver a la idea de Orri Vésteinsson sobre la cual nos ocupamos en su principio. Recordemos que este autor planteaba la existencia de una aristocracia con un dominio claro sobre el resto de la población en la sociedad islandesa, desde los comienzos de la colonización. Uno de los problemas que se presentan a dicha tesis parte de la cuestión de la conflictividad que se analizó

a lo largo de todo este trabajo. Las acciones violentas que se señalaron parecen evidenciar el intento de establecer en Islandia, una estructura de poder *diferente* a la que había existido previamente. Por ese motivo, se impone una pregunta. Si existía una aristocracia dominante en la isla desde el siglo IX, ¿por qué fue necesario (y fallido) el intento de reconstrucción de un aparato de dominación con los *stórgoðar* a la cabeza? ¿Por qué dicho sector tuvo tantos problemas para instaurar el cobro de tributos y subordinar territorios junto con su población?

En esa línea, revalorizamos a los autores que sostienen la imagen de una sociedad más igualitaria (aunque con rasgos leves de estratificación social), en la cual un *goði* tenía que estar continuamente negociando su posición para poder mantener su posición como jefe. Era una sociedad donde tales jefes debían competir entre ellos por seguidores, prestigio, honor y riqueza. En resumidas cuentas, se trataba de una sociedad de rango, similar a la que podemos encontrar en Extremadura antes de los privilegios del siglo XIII otorgados por la corona. Esa lógica es la que no pudieron quebrar los grandes *goðar* del siglo XIII a pesar de los procesos acumulativos logrados a través de actos violentos como los analizados. En una sociedad de ese tipo, los objetos transferidos como dones valen como capital simbólico, que permite reproducir la autoridad personal y las diferencias de rangos sociales. La acumulación de riquezas es un medio (más que un fin en sí mismo) para lograr poder simbólico a través de gastos demostrativos y no productivos.

En cambio, los *serranos* –mediante el saqueo de ganado y otros recursos obtenidos durante las razias– pudieron acrecentar su riqueza ganadera y potenciar su actividad productiva, profundizando aún más la diferenciación económica al interior de las comunidades. Tal diferencia económica permitía el sostenimiento de la base material de una elite militar que requería recursos especializados para la actividad guerrera. Diferenciación que, a partir de la alianza con la corona, alcanzará rasgos más definidos, con grupos menos permeables.

Por lo tanto, podemos concluir que el papel representado por la violencia en los sectores sociales analizados fue mucho más importante en el caso castellano que en el islandés. Tras el análisis de las fuentes, podemos sugerir que las prácticas violentas y la

acumulación de riquezas que terminaron generando diferencias socioeconómicas e institucionales fueron más beneficiosas para los *serranos* que para los *stórgoðar*. Decimos esto teniendo en cuenta la posición más ventajosa y estable en la que se encontraron los futuros caballeros villanos al entrar en alianza con la monarquía castellana, en contraste con la posición de debilidad relativa en que se encontraron los grandes jefes islandeses al separar intereses al interior de Islandia, guerreando entre ellos y acudiendo en búsqueda del apoyo al rey noruego.

Parece claro que la obtención de riquezas por medio de la violencia fue un factor más importante en Castilla que en Islandia. Sin embargo, hay que reconocer que, si bien los *stórgoðar* no pudieron romper la lógica de la estructura de poder en la isla, cuantas más riquezas obtenían, más seguidores lograban y, por lo tanto, más beneficios podían alcanzar por medio de tal violencia. Pero eso no parece haber sido suficiente, a pesar de que individuos como Þorgils pudieron romper la resistencia de los *stórbændr* y sus seguidores, en muchos casos a partir de la violencia. La estratificación social generada en Castilla fue decisiva para lograr los beneficios y privilegios otorgados por la corona (que la crónica trata de justificar) mientras que, en el caso islandés, los grandes *goðar* que no murieron durante la época de la guerra civil, quedaron en una posición de subordinación respecto de la corona a partir del acuerdo entre Islandia y Noruega de 1262-1264.

La diferencia principal en toda la dinámica de conflicto parece radicar en la forma divergente de la apropiación de riqueza y su posterior utilización entre los *serranos* y los *stórgoðar*. Mientras que el capital económico acumulado por los grandes *goðar* debía ser redistribuido y ostentado en actos demostrativos, la apropiación y acumulación de los *serranos* era diferencial e individual, además de que no debía ser redistribuida para lograr ningún tipo de autoridad personal. La ostentación es costosa en términos económicos porque la reafirmación de la autoridad personal que deriva de dicha exhibición debe de ser constante<sup>89</sup>. En palabras de Bourdieu, *el medio devora*

<sup>89</sup> De esto se desprende que, para Earle, los eventos puntuales no constituyen una base ideal para lograr autoridad estable. Si bien dicho autor se ocupa de celebra-

*el fin*. La constante reafirmación de la diferencia contribuye en el tiempo a su debilidad. En cambio, en el ejemplo castellano, las riquezas obtenidas del botín contribuían al incremento de las arcas de los futuros caballeros villanos y al afianzamiento de su base económica.

---

ciones de un estilo diferente al de los banquetes que Porgils realizaba en su distrito, es de subrayar que “no son inversiones de capital, como la construcción de un sitio ceremonial o la creación de parafernalia ritual. Los eventos son realizados y se terminan [...] Una vez representada, una ceremonia es solo una memoria, rápidamente olvidada; nuevos gastos en capital serán requeridos para su recreación periódica” –EARLE, *op. cit.*, p. 154–.

## GÜELFOS Y GIBELINOS: “IL VIZIO DELLE DIVISIONI”<sup>1</sup>

NILDA GUGLIELMI

(CONICET - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES - ACADEMIA NACIONAL DE LA HISTORIA)

Hablar de güelfos y gibelinos implica asomarnos a gran parte de la historia de la Italia comunal. En casi toda la península, ambas facciones se opusieron en crueles luchas. Los testimonios relativos a cada ciudad dieron cuenta de esa crueldad. Villani considera, por ejemplo, que la belicosidad de los habitantes de Florencia estuvo determinada por la fundación de la ciudad, realizada bajo el influjo de Marte.

Dante, en el VI canto del *Infierno*, recoge las palabras proféticas de Ciacco. El personaje –no claramente identificado, presentado en el canto de los golosos– para algunos es Ciacco dell’Anguillara, banquero florentino, para otros, un individuo de nombre Giacomo o Jacobo cuyo diminutivo sería Ciacco, apodo que significa “puerco”. Ciacco, ante la pregunta de Dante que desea conocer su identidad y el motivo de su sufrimiento, responde: “tu ciudad está tan llena de envidia que el saco ya rebosa...”. Dante le pide una predicción sobre la suerte futura de la que él denomina “*città partita*”. El poeta lo interroga acerca del motivo por el que la ciudad ha sido asaltada por tanta discordia<sup>2</sup>. A lo que Ciacco responde: “Luego de una larga tensión, arribarán a la efusión de sangre y el partido salvaje [o sea, los güelfos blancos, cuyos jefes que eran los Cerchi. El origen campesino

<sup>1</sup> SAN BERNARDINO DA SIENA, *Prediche volgari sul Campo di Siena*. 1427, Milán, Rusconi, 1989, 2 vols. En adelante, citado *Prediche*. En este trabajo incluyo y continúo las páginas publicadas en el libro-homenaje a Silvia Magnavacca con el título de “Güelfos y gibelinos en el *Chronicon Bergomense*”.

<sup>2</sup> “...li cittadin della città partita...”; “...per che l’ha tanta discordia assalita...”, *Inferno*, canto VI, vv. 61 y 63.

*Temas Medievales*, 22 (2014), 161-193

de esta familia determina la denominación de “salvajes”] expulsará el otro con mucho daño. Luego convendrá que éste caiga, después que pasen tres soles [tres años solares] y que el otro supere con la fuerza de aquel que hoy adula”.

Ciacco presenta, en un certero resumen, los desdichados acontecimientos que vivirá Florencia. Los blancos expulsarán a los negros de la ciudad y, luego de tres años solares, los blancos serán exiliados a su vez, apoyados los negros por el papa Bonifacio VIII (a quien alude el condenado cuando dice “adula” puesto que observa una conducta contemporizadora respecto de ambos partidos, actitud ambigua y astuta)<sup>3</sup>. El personaje cierra este párrafo con una frase singularmente expresiva por su fuerza y síntesis: “Soberbia, envidia y avaricia son las tres chispas que han encendido los corazones”<sup>4</sup>.

Éste era el panorama que presentaba Florencia a través de su poeta. Y éstas son las pasiones que alimentarán la discordia en todas partes. Textos de diverso tenor aluden a las constantes luchas que dividieron las ciudades. Partidarios ya de una, ya de otra facción han hablado –en sus crónicas, poesías, memorias...– de adhesiones, defeciones, de enconos y luchas. Obras que han presentado “realidades”, es decir, hechos a través de una óptica particular, la que les dictaba su propia militancia.

Ejemplar al respecto es la crónica de Dino Compagni (c. 1255-1324). Como dice Guido Bezzola en su prólogo a la edición de la obra de este autor, la *Cronica delle cose occorrenti ne’ tempi suoi*<sup>5</sup> es el testimonio de una derrota, el testimonio de un vencido. Y, por ello, en esas páginas el autor expresará dolor y frustración. En otro trabajo he hablado del *amor dominandi* que gobernó a esos hombres en los

<sup>3</sup> Vide Ernesto BIGNAMI, *La divina Commedia. Schemi, riassunti, analisi dei singoli canti*, 3 vols. I. *Inferno*, Milán, Bignami, 1971, p. 60.

<sup>4</sup> “Supervia, invidia e avarizia sono/ le tre faville ch ‘hanno i cori accesi” –Dante, *Inferno*, VI, vv. 74-75–. Vide Carla CASAGRANDE y Silvana VECCHIO, *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*, Turín, Giulio Einaudi, 2000; Nilda GUGLIELMI, *Pasiones políticas en la Italia medieval*, Mar del Plata, EUDEM, 2011; Elena PULCINI, *Invidia. La passione triste*, Bologna, Il Mulino, 2011; Laura BAZZICALUPO, *Supervia* Bologna, Il Mulino, 2008; Stefano ZAMAGNI, *Avarizia*, Bologna, Il Mulino, 2009.

<sup>5</sup> Dino COMPAGNI, *Cronica delle cose occorrenti ne’tempi suoi*, Milán, Rizzoli, 1982, p. 12.

siglos XIV y XV, sentimiento expresado en luchas de partidos, luchas de resoluciones feroces e impiadasas<sup>6</sup>.

El *pathos* acompañó casi siempre el testimonio sobre los partidos. Decimos “casi siempre” porque también nos topamos con reflexiones filológico-jurídicas, textos en que se pretende analizar, de manera neutra, esa conflictiva realidad. Así, por ejemplo, el *Tractatus* de Bartolo da Sassoferrato (1313-1357)<sup>7</sup>, de forma minuciosa intenta aclarar las confusas, multifacéticas situaciones políticas que se habían producido con el andar del tiempo y a las cuales correspondieron inciertas denominaciones.

En el presente trabajo<sup>8</sup> nos ha parecido oportuno comparar el deseado equilibrio en la presentación del problema, que encontramos en el texto de Bartolo, con la pasión que exhiben otros, por ejemplo algunas prédicas de san Bernardino (1380-1444) en el Campo de Siena en 1427. Nos hemos propuesto tomar algunas frases de los dos autores para confrontarlas con la realidad que ofrece un texto cro-

<sup>6</sup> *Vide*, GUGLIELMI, *op. cit.* En el texto he empleado el término de “partido” para identificar a güelfos y gibelinos. Parto de la definición que nos da el *Diccionario de la lengua española* [Madrid, Real Academia española, 1998]. En la acepción 16 de la voz “partido” dice: “Conjunto o agregado que siguen o defienden una misma facción, opinión o causa”. Difiero en principio de esta definición –en cuanto pueda aplicarse a partido político– en lo que se refiere a facción ya que la misma obra ofrece esta definición de facción: “Parcialidad de gente amotinada o rebelada. 2. Bando, pandilla, parcialidad o partido violento o desaforado en sus proceder es o sus designios”. Por mi parte, considero que un partido político es esa reunión (en sentido amplio) de personas que fundamentan su adhesión y acción en una ideología, que encuentra su basamento en ideas que determinan su acción, por naturaleza pacífica. En mi trabajo, por tanto, sería más oportuno hablar de facciones, dadas la violencia de su acción y la poca fundamentación ideológica que guía a los personajes. En los casos que nos ofrece el *Chronicon Bergomense*, las pulsiones a que obedecen los grupos son la ambición de poder y dominio. Ansia de poder y dominio que determina la labilidad de las pertenencias, circunstancias diversas: ambición, temor, oportunismo impulsan a los miembros de esos grupos a cambiar de bando. Por ello, me excuso de emplear el término “partido” frecuentemente. Lo hago para obviar reiteraciones de otros términos y, a la vez, justificada por el origen –ya negado por la evolución de estos grupos– que dio lugar a estas adhesiones.

<sup>7</sup> BARTOLO DA SASSOFERRATO, *Tractatus de guelphis et gebellinis*, en Diego QUAGLIONI, *Politica e diritto nel Trecento italiano*, Città di Castello, Olschki, 1983, pp. 129-170. En adelante, citado *Tractatus*.

<sup>8</sup> *Vide* nota 1.

nístico, el *Chronicon Bergomense*<sup>9</sup>. Autores y ámbitos distintos han servido de base para las reflexiones de Bartolo da Sassoferrato y las prédicas de san Bernardino, circunstancia que nos permite inferir la extensión peninsular del fenómeno de inestabilidad política.

De tal manera, en estas páginas intentamos, por un lado, confirmar la veracidad de las reflexiones de Sassoferrato sobre la labilidad que presentaban las adhesiones de los partidos en pugna –güelfos y gibelinos– y, por otro, la realidad de las aseveraciones de san Bernardino de Siena acerca de la violencia que acompañaba la oposición de los mismos. Recordemos que el santo se desplazaba por toda la península predicando, por tanto muy grande es su conocimiento de diversos ámbitos. Al mencionar los desastres provocados por los enfrentamientos de partidos, alude a las enseñas que distinguen a güelfos y gibelinos, enseñas que denomina ídolos y que, dice “*che so’ per tutta Italia*”, es decir que las ve extendida por toda la península<sup>10</sup>. Volveremos a analizar el texto de san Bernardino en el apartado dedicado a la violencia partidaria.

### **El *Chronicon Bergomense*. Su autor**

El *Chronicon* es obra de un autor cuya identidad no puede ser determinada con certeza. En el texto aparece como autor un *Castellus* pero los historiadores han pensado que –si bien éste escribió parte de la crónica– en ella hay pasajes interpolados por otros autores y que proporcionan datos no coincidentes con los de Castello. Éste es claramente de adhesión gibelina en tanto ciertos pasajes de la crónica hablan positivamente del partido güelfo o de algunos de sus adherentes. De manera evidente, dichos pasajes no corresponden a Castello. Este personaje habría nacido en la primera mitad del siglo XIV (entre 1340 y 1345) y muerto c. 1412.

Mencionemos solo un ejemplo de los pasajes que se pueden entender como no correspondientes a la pluma de Castello Castelli.

<sup>9</sup> *Cronicon bergomense guelpho-ghibellinum ab anno MCCCLXXVII usque ad annum MCCCCVII* (ed. Carlo Capasso), *RRIISS*, t. XVI, parte II. En adelante, citado *Chronicon*.

<sup>10</sup> *Prediche*, t. I, prédica XXIII, p. 658.

Así, en el año 1402 aparece una noticia relativa al casamiento de un miembro de la familia güelfa de Bongis. En primer término, se hace mención de Superleo Bongis quien, el 9 de julio de 1406, marchó con 200 caballeros y 4000 peones en socorro de sus “*adherentium guelforum*” en Martinengo. Inmediatamente, se recuerda con detalle el casamiento de su hijo Roberto con Ursina, hija del conde Ghisalberti de Ludrono. Se mencionan la dote (1500 florines) y dos hermosas vestiduras recamadas de perlas y piedras preciosas, sin duda, también parte de lo aportado por la novia. Se alude, además, al momento en que la esposa realizó el tránsito a casa de su marido “*in castro de Redona ad domum dominorum de Bongis*”, al son de pífanos, trompetas, campanas –al mismo tiempo, en Bérgamo se descargaban bombardas y, en todos los lugares cercanos, las gentes celebraban el acontecimiento que atañía a estos “*magni viri potentissimi; et bone mentis*”–. La extensión de la noticia y el elogio que surge de la misma hacen evidente que corresponden a pluma diferente a la de Castello<sup>11</sup>.

En general –aparte de mencionar alianzas, detallar matrimonios, deplorar defunciones– la crónica nos ilustra, sobre todo, acerca de agresiones y luchas, de mayor o menor envergadura. A veces, los grupos que se enfrentan son numerosos y el encuentro presenta un carácter bélico pero, de ordinario, se habla de correrías, “entradas” en territorio enemigo, en suma empresas predatorias en que la destrucción va acompañada de saqueos de diverso tipo, por lo común, aprehensión de ganado, de cereales o comestibles, de algunos enseres de labranza o del ajuar hogareño. No entramos ahora en este tema pues lo desarrollaremos en otro apartado. En el mismo aparecerán muchos episodios que justifican las palabras –reiteradas– de san Bernardino sobre la violencia imperante.

Castelli es compañero de empresas bélicas, es amigo, es representante de los Suardi. Su *Chronicon* es un texto que –como decimos– no ha llegado a nosotros libre de la intervención de adaptadores e interpoladores, texto que tenía como objetivo exaltar el gibelinismo de Castelli y la importancia de la familia Suardi (el más poderoso grupo gibelino) que el autor destaca de manera constante. No solo el texto alude a la cercanía permanente de Castelli con los jefes gibeli-

<sup>11</sup> *Chronicon*, & 37, a. 1402, p. 114.

nos de la familia Suardi sino también recoge todos los acontecimientos –gozosos o luctuosos– relativos a la consortería. Inclusive uno de sus hijos recibe el nombre de Baldino, extraño en la familia Castelli y común entre los Suardi.

La crónica –por lo menos los pasajes de autoría de Castello– elogian o presentan insistentemente a los miembros de la familia Suardi. Las familias poderosas que aparecen en el *Chronicon* (ya de parte gibelina, ya de parte güelfa) constituyen fuertes consorterías. En un fragmento, el texto alude a Superleo de Bongis –jefe güelfo– y se dice “*iverunt... Superleo de Bongis et alii de dicta societate et parentela*”<sup>12</sup>. Es decir, el grupo está constituido por los miembros de sangre y por los adherentes, *per carta*. En una de las tantas paces realizadas (4 de septiembre de 1399), se menciona la establecida entre Merino de Olmo –güelfo– y un jefe gibelino “*et plures alios qui erant amici et adherentes nobilium de Suardis ex altera*”<sup>13</sup>.

Por su parte, los Suardi siempre aparecen como unidos a la señoría de Milán, en todas las agresiones contra los güelfos y como representantes del partido gibelino en las precarias paces establecidas. Se mencionan además las funciones que los miembros de la familia realizan tanto en Bérgamo como en otras ciudades, se destacan muertes y desposorios de los Suardi. Así, por ejemplo, sus uniones frecuentes con los de Iseo.

Veamos algunos ejemplos –que se reiteran a lo largo de todo el texto– de esa importancia que se otorga a los Suardi. En suma, cómo a través de diversos pasajes de la crónica aparece el predominio de esta familia, su relación con Milán y, por tanto, la imposición gibelina. En una noticia de 1385 se recuerda que, el 22 de diciembre de ese año, Iacobus, hijo de Mazoli de Suardi, fue a Vercelli ya que había sido nombrado para desempeñarse como *podestà* en dicha ciudad en nombre del conde de Virtù<sup>14</sup>. Por su parte, el 25 de agosto de 1386, día de la Ascensión de la Virgen, fue investido caballero Guglielmo de Suardi, a quien la crónica califica de “*egregius vir*”. La ceremonia tuvo lugar en la iglesia mayor de Pavía por mano del mis-

<sup>12</sup> *Ibidem*, & 9, a. 1399, p. 92.

<sup>13</sup> *Ibidem*, & 34, a. 1399, p. 97.

<sup>14</sup> *Ibidem*, & 22, a. 1385, p. 26.

mo conde de Virtù, denominado “*ilustrem principem ac magnificum d.d.*” –además, se aclara “*dominum nostrum*”–. La importancia de la investidura se destaca por los personajes que ciñen la espada al nuevo caballero: en este caso, se supone que realiza el acto el conde “*et cinxit sibi spatam*”. Y quienes le calzan las espuelas, la derecha por mano del señor Antonio Porro y la izquierda por el señor Otolino de Mandello, hombres cercanos al mismo conde. Se mencionan los regalos que este último hizo a Guillermo Suardi: un trozo de paño escarlata, otro de tela dorada, lo mismo de terciopelo granate, 1500 panzas de vero, una espada con funda de terciopelo rojo y empuñadura de plata dorada además de cajas, brocales, copas, objetos todos de plata dorada<sup>15</sup>.

La crónica da detalles de las celebraciones que, en mayo, se habían realizado ante la llegada del delegado del señor conde, Antonio Porro. Se menciona cómo fueron cubiertas las plazas y calles “*de pannis lane sgrezis*”. Se subraya (“*et nota*”) que todos los vecinos –tanto hombres como mujeres– de San Pancracio bailaron, noche y día, el sábado y el domingo. De manera análoga, en otros burgos se llevaron a cabo celebraciones semejantes. Al baile se agregaron tortas y dulces locales, vituallas que se ofrecían a quien lo deseaba (“*et etiam dabant cuique volentibus comedere de dictis certis tortis et artebotullis*”). En estas celebraciones, los Suardi aparecen con particular relieve. Así, el día martes llegó un grupo de gentes de armas que respondían a esta familia. Iohannes Albertini, “*militis de Suardis*”, se presentó con sesenta peones armados con grandes mazas. A éstos se agregaban unos treinta y seis jinetes que, tocando pífanos, cabalgaron por diversos burgos. Castello se vanagloria de haber participado de esta comitiva llevando el pendón del conde<sup>16</sup>.

También son tratadas con todo detalle las noticias luctuosas referidas a los señores de Milán. Así, se citan las honras fúnebres del duque Gian Galeazzo, celebradas el 20 de octubre de 1402. Se habla de la caja mortuoria cubierta con una hermosa tela roja, del palio con pendón de tela dorada, forrado de pieles o panzas de vero o armiños. A pesar de que se decía que el cuerpo no estaba dentro de la caja sino

<sup>15</sup> *Ibidem*, & 3, 1386, p. 27.

<sup>16</sup> *Ibidem*, & 11, a. 1386, p. 28.

que se había sepultado en el monasterio de la Certosa, el ataúd fue llevado por dieciséis caballeros a la iglesia de Santa María en Milán con la mayor solemnidad y el palio por veinticuatro de los mejores caballeros y nobles de Lombardía. El acompañamiento contaba con hombres “*spectabiles*”: los señores de Mantua, de Urbino, de Rímini, entre otros, además del arzobispo de Milán y obispos de Lombardía junto a miembros del clero (la crónica habla de más de 4000), todos con vestimentas oscuras. Por supuesto, seguían caballos (en número de 242), que representaban a cada una de las ciudades sometidas al duque<sup>17</sup>.

Ante este deceso, la ciudad de Bérgamo había enviado una carta en que se confirmaba la estrecha relación de ambas partes. Se dice: “*licet enim vos erga eum magnam devotionem semper habuisse, ac sibi fidelitatem, amorem hoberdientiam tenuisse ac servasse [...] ita erga nos hujusmodi fidelitate amore et devotione stare et perseverare velitis quemadmodum in vobis et ipsis plene confidimus et speramus*”<sup>18</sup>.

Como decimos, los Suardi estaban siempre muy cercanos a los duques milaneses<sup>19</sup>. El *Chronicon* recuerda el accidentado viaje de Baldino de Suardi (el 8 de octubre de 1402) a Milán con motivo de la muerte de Gian Galeazzo. Al llegar al puente cercano a Gorgonzola, Baldino cayó con su caballo del mencionado paso, debido a las fuertes lluvias y a las aguas que anegaban el camino. En la caída se lesionó una tibia y hubo de ser trasladado al hospicio de Vaprio. Allí lo atendieron pero, el 18 de octubre, falleció<sup>20</sup>. Los Suardi constantemente recibieron consideración particular de parte de los Visconti. En 1405, la crónica nos habla del bautismo de tres niños de la familia Suardi cuyo padrino fue Mastino Visconti –se dice taxativamente “*quem tenuit ad dictam cresmam prefatus dominus Mastinus*”–. Al primero de los niños mencionados se le impusieron los nombres de “*Mastinus Iohannes Maria et Iacobus*”. Esos tres primeros nombres hablan de

<sup>17</sup> *Ibidem*, & 38, a. 1402-3, pp. 114-115.

<sup>18</sup> *Ibidem*, & 28, a. 1402, p. 112.

<sup>19</sup> No olvidemos que una hija ilegítima de Bernabò (madre Giovanola Montebretto) casó con Giovanni Suardi.

<sup>20</sup> *Chronicon*, & 35, a. 1402, p. 114.

la importancia el padrinazgo y de la adhesión de la familia a los duques milaneses<sup>21</sup>.

En una noticia del año 1404, aparecen claramente los lazos de la ciudad de Bérgamo –y de los Suardi– con la señoría de Milán. En el mes de noviembre de ese año el “*spectabilis et egregius vir dominus Leonelus*”, hijo de Bernabò Visconti, llegó para tomar posesión de la ciudad y del distrito de Bérgamo (“*pro accipiendo totum dominium civitatis et districtus Pergami in feudum*”) en nombre de Mastino, su hermano, siendo duque de de Milán Giovanni Maria. El mencionado Leonellus arribó a Bérgamo con unos 40 caballos “*et hospitatus fuit in domo habitationis quondam domini Poncini de Suardis*”. El texto alude luego a las ceremonias que celebraron el pacto, entre ellas, la lectura pública de los documentos que determinaban las condiciones que comportaban la efectividad del feudo. Francischum Maroni de Ventraria, “*notarium et canzelarium nobillium de Suardis et partis gibeline Pergami*”, realizó la lectura de dichos documentos.

También se crearon caballeros, algunos miembros de la potente familia: “*Iohannem millitem, natum condam domini Mazoli militis de Suardis, Iohannem quondam domini Guillelmi militis de Suardis, Lanfranchinum de Suardis...*”. Todos juraron (“*ad faciendum sacramentum*”) que serían leales al mencionado Mastino y a sus sucesores<sup>22</sup>.

A *posteriori*, en el mes de diciembre de dicho año, llegó Mastino y se hospedó en la *citadella* donde se encontraba Leonello, su hermano y lugarteniente en su nombre. Su viaje tuvo como objetivo que todos aquellos que fueran “*capita familie*” juraran fidelidad a su persona y a sus sucesores (“*semper et perpetuo, per se et suos heredes*”). La ceremonia se realizó prometiendo los asistentes sobre un misal que estaba en el regazo del señor Mastino. En 1405 se realizaron muchas proclamas para que todos los gibelinos de Bérgamo comparecieran ante el *podestà* de la ciudad para declarar qué y cuánto deseaban dar y ofrecer, mensualmente, al señor Mastino para mantener los caballos y los asoldados en Bérgamo “*causa et occaxione deffendendi*”

<sup>21</sup> *Ibidem*, & 26, a. 1405, p. 162.

<sup>22</sup> *Ibidem*, & 103 y 104, a. 1404, p. 156.

*civitatem Pergami et ejus honorem et statum*”<sup>23</sup>. El párrafo cierra diciendo que casi todos ofrecieron dar “*secundum coram posibilitatem*”.

Los acontecimientos de la familia Suardi vuelven a aparecer en otros muchos pasajes de la crónica. En una noticia de 1385 se menciona la muerte de Merino de Suardi. Éste fue sepultado el 5 de mayo en el convento de los Frailes Predicadores, para honrarlo se presentaron seis caballos con gualdrapa y 50 cirios<sup>24</sup>. Noticia análoga es la que se refiere a la muerte de Scipione, hijo de Mazoli, acaecida el 9 de agosto de 1394, denominado “*spectabilis militis*”. También fue sepultado en la iglesia de San Francisco “*cum baneriis et equis copertis*”<sup>25</sup>. Ese Scipione Suardi había desposado a doña Bertolamina, hija de Iohannis de Iseo, *podestà* de Laude<sup>26</sup>.

Los miembros del partido gibelino –y no solo sus jefes– son siempre alabados y presentados como victoriosos. Mientras que los güelfos reciben calificaciones negativas, por ejemplo: “*malefactores partis guelfe*”<sup>27</sup>, “*latroncoli partis guelfe*”<sup>28</sup>, “*latroncolis furtive*”<sup>29</sup>.

En el texto aparece frecuentemente Castelli como *ego* narrador. Éste emplea la primera persona y consigna, por un lado, hechos bélicos en los que ha tomado parte o las dignidades que ha desempeñado y, por otro, acontecimientos que atañen solo a su persona –como referencia a sus hijos o a penitencias realizadas para obtener perdón por sus pecados–. Tomo algunos pasajes al respecto. El texto comienza con la mención de la expedición de auxilio al castro de San Lorenzo, dado el sitio que llevaban a cabo los güelfos. El pasaje dice taxativamente “*ego Castellus*”<sup>30</sup>. En el desarrollo de su noticia emplea el plural –en el que se encuentran incluidos los jefes de la expedición, Amei de Suardi y Onofrio, hijo de Merino de Suardi–: “*ivimus*”, “*equitavimus*”, “*fuiumus*”. En otro pasaje leemos: “*equitavi ego una cum*

<sup>23</sup> *Ibidem*, & 1, a. 1405, p. 157.

<sup>24</sup> *Ibidem*, & 3, a. 1382, p. 19.

<sup>25</sup> *Ibidem*, & 3, a. 1394, p. 57.

<sup>26</sup> *Ibidem*, & 26, a. 1380, p. 16.

<sup>27</sup> *Ibidem*, & 35, a. 1393, p. 41.

<sup>28</sup> *Ibidem*, & 20, a. 1404, p. 137.

<sup>29</sup> *Ibidem*, & 86, a. 1404, p. 151.

<sup>30</sup> *Ibidem*, & 1, a. 1378, p. 3.

*dominus Merinus de Suardis milite de Suardis, Honofrio et Benzio eorum filiiis et plurimus de Suardis cum eorum comitiva*<sup>31</sup>.

Su importancia en el grupo gibelino de su ciudad aparece en una noticia del año 1386, ya mencionada. Hemos visto que, en mayo de ese año, llegó a la urbe Antonio Porro en nombre el conde de Virtù y que, en tal ocasión, Giovanni di Albertino Suardi organizó en su honor un desfile en el cual participó Castello: *“et ego portabam pennonum seu vexillum prelibati domini Comitis*”<sup>32</sup>.

Al ser atacada la ciudad por la peste, *“ego Castellus”* dice que hizo guardia *“personaliter”* en diversos momentos en los meses de mayo y julio en las puertas del complejo urbano<sup>33</sup>. En el año 1392 (9 de mayo) subraya su presencia en el desposorio de Arigino de Iseo –miembro de una de las importantes familias gibelinas– diciendo *“me presente”*<sup>34</sup>. Poco después menciona su viaje a Milán, ciudad en que permaneció diez días visitando iglesias para obtener perdón e indulgencia, según lo decretado por Bonifacio IX, cosa que logró.

La crónica de Castello comienza con los acontecimientos del 11 de agosto de 1378 y cesa el 5 de agosto de 1407. No por muerte del autor ya que éste participa, *a posteriori*, de uno de los consejos ciudadanos (4 de noviembre de 1407); se supone que su muerte tuvo lugar el 7 de septiembre de 1412<sup>35</sup>. Durante ese período, Bérgamo se encontraba bajo el dominio de Milán.

## **Sobre fidelidades y traiciones**

Pasamos ahora al análisis de la obra de Bartolo da Sassoferrato, a fin de considerar, entre otras cosas, de qué manera se ofrece en ella el tema de las fidelidades y traiciones partidarias.

En el *Tratado acerca de güelfos y gibelinos*, este autor se plantea la labilidad que advierte en las adhesiones a los partidos enfrenta-

<sup>31</sup> *Ibidem*, & 5, a.v1378, p. 6.

<sup>32</sup> *Ibidem*, & 11, a. 1386, p. 28.

<sup>33</sup> *Ibidem*, & 13, a. 1399, p. 93.

<sup>34</sup> *Ibidem*, & 2, a. 1392, p. 34.

<sup>35</sup> Bortolo BELOTTI, *Storia di Bergamo e dei bergamaschi*, Milán, Cechina, 1940, p. 544. En adelante, citado *Storia di Bergamo*.

dos. Y dice: “sucede, sin embargo que, uno que es de una facción por cierto tiempo, muda de cauce y comienza a ser de otra y acerca de esto surgen muchas dudas”<sup>36</sup>. Establece cuáles son los motivos de cada adhesión o cambio: “primero, de donde estos nombres tomaron su origen y, sobre todo, su significación. Segundo, qué significan en la actualidad. Tercero, si tener estas adhesiones es lícito. Cuarto, cómo se prueba que alguien pertenece a estas facciones, ya hablemos de lo privado, ya de la cosa pública. Quinto, cómo se prueba que alguien muda de partido”<sup>37</sup>.

De toda esta enumeración elegimos algunas consideraciones que hacen a nuestro propósito. Subrayamos que habla de las dos grandes parcialidades aunque existan localmente otras que, a pesar de responder a esos dos grupos enemigos, en ese ámbito menor se reconocen con otras denominaciones de acuerdo a los jefes o familias poderosas. “En algunos lugares llegan a imponerse otros nombres particulares de los que no me preocupó al presente”<sup>38</sup>. Como en el caso del *Chronicon Bergomense*, más allá de que hemos mencionado las importantes familias de la ciudad que respondieran a las denominaciones de güelfos y gibelinos, en ocasiones a sus adherentes se los conocía con apelativos derivados del patronímico de dichas familias.

Por cierto, Bartolo advierte que la primigenia identificación de partido de la Iglesia o del Imperio ya no tiene validez, impulsado cada grupo por motivaciones diversas, en general el simple deseo de imposición política, de *amor dominandi*. Defiende el autor la coherencia de fe partidaria, no acepta que alguien en un lugar se declare güelfo y en otro gibelino: “así, decir que quien en un lugar es de un partido y en otro [sitio] de otro, despierta repugnancia así como quien es tutor de dos pupilos no puede representarlos en caso de litigio”<sup>39</sup>. Y

<sup>36</sup> *Tractatus*, pp. 131-132: “Contigit etiam quod ille qui est de una affectione certo tempore mutat alveum et incipit esse de alia, et circa hec plura dubi oriuntur”.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 132: “Primo unde ista nomina originem sumpserunt et de eorum significationem. Secundo quid hodie importent. Tertio unum habere istas affectiones sit licitum. Quarto qualiter probetur aliquem esse istatum affectionum, sive loquamur de privato sive de re publica. Quinto qualiter probetur aliquem affectionem mutasse”.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 134: “In quibusdam vero locis ad presens non curo”.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 135: “Ideo dicere quod quis in uno loco esset unus affectionis et in alio loco alterius. Contineret repugnantiam, sicut quis tutor non potest esse auctor duorum pupillorum invicem litigantium super eodem”.

recuerda el paso bíblico: “nadie puede servir a dos señores” (Mateo, VI, 24).

Considera que la adhesión a una parcialidad es lícita siempre que vaya encaminada a lograr el bien público, no para alcanzar la propia utilidad o para oprimir a otros<sup>40</sup>: “así como para seguridad de las cosas es lícito congregar amigos, lo es mucho más para la seguridad pública”<sup>41</sup>. Entiende que la rebelión respecto de las autoridades que rigen una ciudad solo puede ser aceptada si se realiza para que impere el bien común y no los intereses personales: “que lo hagan para la utilidad pública, para restaurar el *status* de la ciudad. Pero si éstos lo hicieron para instaurar una nueva tiranía, que sean expulsados”<sup>42</sup>.

Hemos dicho que confrontaremos el texto de Bartolo con la crónica de Bérghamo. En efecto, a través del análisis de algunos pasajes del *Chronicon* pretendemos confirmar la veracidad de lo establecido por el jurista. Entre otras cosas, la substitución o negación de la pertenencia partidaria primigenia por la adhesión a otro partido o a una determinada familia, también con identidad partidaria, es decir, el abandono del partido primeramente elegido.

Antes de citar los ejemplos que nos ofrece la crónica de Bérghamo, podemos referirnos a las palabras de san Bernardino, quien alude a los motivos por los cuales tomaban o cambiaban de partido: “¡cuántos se han hecho güelfos y gibelinos por temor! ¡Cuántos también para lograr los bienes del mundo! Yo he conocido soldados que, para

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 137: “*Circa tertium, scilicet habere istas affectiones soit licitum, dic: si plures sunt unius affectionis, vel aliquis adheret uni affectioni non propter bonum publicum sed propter p̄ropriam utilitatem vel ut alios opprimat, istud est simpliciter illicitum [...]. Quandoque tamen est una pars in civitate tendens principaliter ad bonum publicum ut civitas recte et quiete gubernetur; nec tamen posset adversariis resistere, nisi sunt partialitatis nomine; et tunc puto tamen talem affectionem et partialitatem esse licitam*”.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 137: “*Sicut enim ad tuitionem rerum licet congregare amicos, ita multo magis ad tuitionem publicam...*”.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 138: “*Secundo, quod ipsi hoc faciant propter utilitatem publicam, ut status civitatis restauretur. Secus si hoc facerent ut ipsi novam tyrannidem inchoarent aliis expulsis*”.

obtener dinero, si habían sido güelfos se han hecho gibelinos y de la misma manera un gibelino se ha hecho güelfo<sup>43</sup>.

Asimismo, me permito citar un pasaje de las memorias relativas a la familia Bartolini Salimbeni recogidas por Ildefonso de San Luigi<sup>44</sup> y que ilustra algunos de los muchos motivos que determinaban el cambio de partido. El texto nos dice que Bartolino Salimbeni, de los Salimbeni de Siena, “*stanco delle bollenti turbolenze, e discordie sì pubbliche che private della patria*” se trasladó, con su hermano Tobías, a Florencia. Allí se radicó a comienzos del siglo XIV. Bartolino era ya conocido y respetado en esta ciudad. En el año 1280 se encontraba –tal vez con algunos miembros de su familia– en la misma Florencia, ya para tratar asuntos de su *casata* o de la república de Siena (que, por aquellos años, enviaba frecuentemente a los Salimbeni a Florencia por temas de Estado). En ese momento fue honrado –aún muy joven, tendría unos 20 años– al ser invitado a firmar como testigo en un documento de paz entre la familia de los Verrazzano y “*altre nobili casate fiorentine*”. De todas maneras, el memorialista asegura que, hacia 1312, Bartolino ya tenía “*stabile mansione*” en Florencia y se lo denominaba “*da Firenze, o Fiorentino*” aunque no tuviese la ciudadanía. Cita un documento que habla de “*Dom Bartolinus filius Domini Salimbeni de Florentia*” e indica luego la calle en la que vive en ese momento en Venecia, actuando como integrante de la sociedad de los Spini de Florencia. Vemos que se halla en Venecia debido a los asuntos de la razón social a la que pertenece (“*non per civile uso, e fermo domicilio in Firenze, ma per socio corrispondente di quella Ragione*”). La importancia de la firma comercial a la que pertenecía implicaba la solidez del capital perteneciente a Bartolino.

A *posteriori*, el memorialista explica el motivo que determina el cambio de ciudadanía del personaje. Tanto Bartolino como Tobías se convirtieron en florentinos tal vez invitados por prohombres de la ciudad, como se acostumbraba. Ambos hermanos accedieron al requerimiento, que implicaba honores y renunciaciones. Por una parte,

<sup>43</sup> *Prediche*, t. I, prédica X, p. 346.

<sup>44</sup> Ildefonso di SAN LUIGI, *Delizie degli eruditi toscani Del magnifico Lorenzo de' Medici cronica scritta dal senatore Gherardo Bartolini Salimbeni colla storia genealogica di questa illustre casata compitata da...*, Florencia, Gaetano Cambiagi, 1736, t. 24, p. 199 y ss.

se convertían en “*abili*”, es decir, aptos para ocupar los honores y públicas dignidades. Pero, para ello, habían de renunciar al título de Grande y a la “*fazione*” gibelina. Debían renunciar también a su consortería; como consecuencia, las armas gentilicias habrían de variar. Hubieron de inscribirse en el Arte de la Seta llamada de Por Santa Maria y adherir al Popolo de Florencia, todas condiciones estipuladas en las leyes de 1282 y 1292.

A través de este ejemplo vemos cuáles son los motivos que impulsan a los hermanos a alejarse de la ciudad natal y cuáles son las condiciones para acceder a la nueva ciudadanía. Es de destacar la renuncia a la fe partidaria.

Nos preguntamos cuántos matices, cuántos intereses y razones determinarían la labilidad de las facciones políticas que encontramos repetidamente ejemplificada en el *Chronicon Bergomense* —en que grupos partidarios muy fuertes luchan entre sí en una clara demostración de que Bérgamo es como una “*città partita*”—.

Volvemos, pues, al texto de la crónica de Bérgamo. Como hemos dicho, las palabras de Bartolo de Sassoferrato aparecen ilustradas por diversos episodios. En el año 1403, el 6 de julio —luego de establecida de manera solemne la paz entre los Suardi y los güelfos— aparece la noticia de que, el 8 de julio, estos últimos hicieron asesinar a Nicolino de Vezanica, “*guelfum [...] qui se faciebat amicum de Suardis in Plozano*”<sup>45</sup>. Como vemos, las sospechas estaban en relación con la labilidad de las fidelidades. Este caso nos habla de la indecisión o de la posible traición de un miembro del partido güelfo. ¿Cuál es la dimensión que debemos dar a esta frase? “¿Se hacía amigo?”, ¿se acercaba, estaba en buenos términos? Más allá de eso, evidentemente, este acercamiento implicaba —como decimos— una posible traición. A veces parece que la identidad partidaria no era demasiado clara.

El 10 de julio siguiente, los güelfos se apoderaron del castro de Zonio y nombraron como castellano a Pedecanum de Missionibus de Zonio. La noticia concluye con esta extraña afirmación: “*qui se asserebat esse gibellinum et amicus de Suardis*”<sup>46</sup>. El verbo habla de poca claridad en la identidad política del personaje: “*se asserebat*”, es

<sup>45</sup> *Chronicon*, & 36, a. 1403, p. 122.

<sup>46</sup> *Ibidem*, & 42.

decir, “se aseguraba”, palabras que podríamos interpretar como “se suponía”, en suma, no existía ninguna identidad partidaria de cierto.

Tal vez por ello, la crónica con frecuencia alude a la ceremonia que, por mano de notario, comprometía a ciertos individuos a declararse y mantenerse como gibelinos. La labilidad de las fidelidades se trataba de paliar merced a juramentos que se consignaban en documentos notariales.

En el año 1382, al mencionar una correría por parte de los hombres de Locatello de Valdimania “*cum eorum sequacibus*”, inmediatamente se especifica “*qui effecti fuerunt gibellini per cartam rogatam per Iohanem Barzini de Cavaneis notarium*”. Es decir, se subraya la pertenencia partidaria establecida de manera fehaciente por los documentos correspondientes<sup>47</sup>. De igual modo, el 8 de septiembre de 1403, en la plaza nueva de Bérgamo, en presencia de muchos miembros de la familia Suardi, “*infrascripti homines et persone qui juraverunt ed sacra Dey evangelia, pro se, filius et afinibus suis semper esse, et esse velle, bonos gibelinos et adherentes nobillium de Suardis*”<sup>48</sup>.

En verdad, en el pasaje que nos habla de este acto encontramos dos frases a analizar. Se mencionan los nombres de quienes juran, presentados como “*bonos gibelinos et adherentes nobillium de Suardis*”. En este caso, aparecen dos instancias, en primer término, la identidad gibelina, luego, la adhesión a una determinada familia. El fragmento subraya la fragilidad de la adhesión a la familia poderosa en la ciudad y su ámbito. Sin duda, la frecuencia con que se realizaban esos juramentos de fidelidad partidaria correspondía a la debilidad de las adhesiones. La crónica nos da ejemplos a los que podemos añadir la opinión del editor: “*l'uso di passare da un partito all'altro non solo si comprende come una necessità della situazione, ma sembra fosse assai diffuso e ne abbiamo infatti altri esempi. Queste mutazioni, perocchè in certo qual modo si veniva a sostituire alla protezione dell'autorità pubblica, quella legale delle fazioni*”<sup>49</sup>. Creo que la fuerza de los partidos ya había substituido a la protección pública,

<sup>47</sup> *Ibidem*, & 8, a. 1382, p. 20.

<sup>48</sup> *Ibidem*, & 86, a. 1403, p. 128.

<sup>49</sup> *Ibidem*, & 8, a. 1382, p. 20.

lo que supongo más importante es destacar la fluctuación de esas adhesiones partidarias, sin duda siempre en razón de circunstancias que favorecían a uno u otro grupo.

El 15 de octubre de 1403 se eligieron algunos hombres que debían juzgar la conducta de ciertos individuos. Estos se habían obligado a “*dare auxilium et favorem*” a la familia de Bongis “*cum eorum brigata ad intrandum in borgetis tempore noctis*”<sup>50</sup>. Dos de entre estos, Alesandrino y Superleoni de Bongis, habían sido acusados por otros –cuya nómina se acompaña– diciendo que, mientras se habían comprometido a favorecer y auxiliar la entrada de los de Bongis en los burgos mencionados, luego se habían excusado (“*et postea descolverunt*”). Finalmente, se los liberó de la cárcel en que habían sido encerrados “*propter quod reperti non esse culpabilles*”. Entre quienes debieron juzgar el asunto se citan “*dominus Maffeus de Suardis*” y “*Castellus de Castello*”.

Pero, como vemos, la sospecha siempre pendía. El 26 de enero de 1404 llegaron a Bérgamo algunos gibelinos diciendo que Ariginus de Iseo había cometido traición (“*tradiderat*”) y había entregado la tierra de Iseo a ciertos güelfos. Los Iseo eran jefes importantes del grupo gibelino, por tanto –según esta acusación– el mencionado Ariginus había traicionado no solo a su partido sino también a su consortería<sup>51</sup>.

Otra traición se cumple el 28 de enero del mismo año en el castro de Prezate, lugar en que se encontraba Mafiolus de Solario, gibelino, con su familia. Además se hallaban con él Ludriginus de Brembate y Martino, hijo de Tonoli de Brembate, su sobrino. Se dijo (“*et dicitur*”) que este Martino –a quien se atribuye “*proditorie*” (“traición”)– había abierto la puerta del castro a los güelfos. Estos no solo se apoderaron de las muchas vituallas que allí se encontraban sino que apresaron a Mafiolo y a sus hijos, asesinando a una hija<sup>52</sup>.

El 10 de mayo de 1393, una noticia nos habla de 200 hombres que realizan una “intrata”. Entre ellos se contaba Massera de Bor-

<sup>50</sup> *Ibidem*, & 109, a.1403, p. 133.

<sup>51</sup> *Ibidem*, & 10, a. 1404, p. 135.

<sup>52</sup> *Ibidem*, & 11, a. 1404, p. 135.

donia “*qui se fecerat amicus et adherens de Suardis et non erat*”. La frase habla claramente de la amistad y adhesión hipócrita que comportaba pseudo-adhesiones. En esa expedición –además de robos, incendios, capturas...– mataron a Muletum, “*asserentem gibellinum*” [“que se decía gibelino”]<sup>53</sup>.

Las sospechas de traición eran cuidadosamente investigadas. El 29 de mayo de 1404 fue apresado –por orden del *podestá* de Bérgamo y de Guidini de Suardi, capitán de la *parte* gibelina de la ciudad– Christophorus de Oxio, inculpado de traicionar el partido gibelino de Bérgamo. Fue conducido a la ciudadela y allí encarcelado. El texto dice que incitaba acciones contra el príncipe Giovanni Maria Visconti y el partido gibelino de la ciudad, a instancias (“*ad postulacionem et instantiam*”) de Iohanis de Vignate, señor de Laude, güelfo y miembro también de la liga del partido güelfo. Fue liberado luego –por orden del duque– de la torre de la ciudadela, “*ubi erat reclusus et imbogatus*”<sup>54</sup>.

Las noticias acerca de las sospechas de traiciones son numerosas. A las mencionadas agregamos algunas otras. Ya hemos citado la acción atribuida a Ariginus de Iseo<sup>55</sup>. Un último ejemplo nos vuelve a señalar el tema. El 29 de agosto de 1404, algunos güelfos entraron en el prado de Sancti Alexandri. En el grupo se contaba Bartulino de Zambellis de Handena, “*qui jam effectus fuerat gibelinus*”. La entrada se realizó como era costumbre (“*furtive solummodo*”), con lanzas y diversas armas. Se apoderaron de las bestias que estaban paciendo, pertenencia de uno de los Suardi<sup>56</sup>. Como vemos, en esta *andata*, forma parte del grupo predador un individuo que antes había sido gibelino y, al parecer, había cambiado de partido, no sabemos en qué condiciones o por cuales motivos. A juicio de Belotti, algunas de las razones posibles de esa labilidad de fidelidades no era cuestión de principios “*ma di vendette, di rancori e soprattutto di spogliazioni e rapine*”<sup>57</sup>.

<sup>53</sup> *Ibidem*, & 15, a. 1393, p. 30.

<sup>54</sup> *Ibidem*, & 58, a. 1404, p. 145.

<sup>55</sup> *Ibidem*, & 10, a. 1404, p. 135.

<sup>56</sup> *Ibidem*, & 78, a. 1404, p. 150.

<sup>57</sup> *Storia di Bergamo*, p. 558.

Cambiar de partido era frecuente, estando divididas las gentes –como dice el autor– por un enorme odio, al punto que trataban de distinguirse unos de otros por la forma y color de las vestiduras, el corte del cabello, inclusive por la manera de rebanar el pan y de tomar la comida. El mejor ejemplo de ello es el caso del gibelino quien, al encontrar un viandante que le declaró –ante su pregunta– ser güelfo, lo ahorcó para cumplir un voto puesto que “*iuraverat unum guelfum sacrificare Deo*”<sup>58</sup>.

## Hombres airados

Ira y odio impulsan a estos hombres. Ira que, en sus manifestaciones más violentas, sin duda es considerada como una forma de ceguera o de locura temporal que mina la lucidez de la mente y la libertad de las decisiones. Quien es víctima de la ira aparece “fuera de sí”, sometido a algún otro, a un tiránico patrón interior que lo priva de la facultad de comprender y de decidir. La ira es pasión violenta y evidente. A pesar de que se define como un *motus animi* imposible de refrenar y se opone en sus manifestaciones al odio, considero que la ira responde al odio aunque éste, en general, se mantenga secreto y oculto.

“Respecto al resentimiento y al odio, la ira es evidente y de breve duración, difícilmente controlable, no premeditada”<sup>59</sup>. El odio, en cambio “es normalmente frío, de larga duración, calculado y [constantemente] alimentado ...”. El odio puede coexistir con el temor, por ello se esconde, se solapa en momentos poco propicios o ante un oponente poderoso aunque ello no invalida ulteriores agresiones, cuando encuentra terreno adecuado. La ira –como decimos– es lo evidente, “el mayor naufragio del disimulo se halla en la ira que, entre los efectos que manifiesta en mayor medida, se encuentra un relámpago que, encendiéndose en el corazón, lleva las llamas al rostro y, además, hace fluir precipitadamente las palabras casi como un

<sup>58</sup> *Ibidem.*

<sup>59</sup> *Vide* Bono GIAMBONI, *Il libro dei vizi e delle virtudi*, Turín, Einaudi, 1968; Remo BODEI, *Ira. La passione furente*, Bolonia, Il Mulino, 2010, p. 7.

turbión de conceptos que, de manera inacabada y demasiado burda, manifiestan lo que está en el ánimo”<sup>60</sup>.

San Bernardino analiza cuidadosamente la naturaleza y características de la ira. En su prédica XV del año 1427<sup>61</sup>, en Siena, cuyo tema principal es la soberbia, habla de las raíces de la misma. El segundo de estos orígenes es la ira “*ignis ardens*”; menciona el capítulo XXXII del Deuteronomio, “*ignis succensus est in furore meo* –el fuego se encendió en mi furor [en mi ira]–”. Según el santo, existen tres tipos de ira: la primera “*di natura*”, la segunda “ira de gracia”, la tercera, ira de culpa.

Al hablar de la primera se dirige a las mujeres, a muchas de las cuales atribuye esta pasión, escrutando sus fisonomías según la ciencia fisionómica medieval. Considera que se la combate ejercitando la paciencia. Predica la paciencia que permitirá la armonía en todos los ámbitos comenzando por la familia, “¡oh, qué cosa santa es tener paciencia! ¡Oh mujer que tienes una suegra golpeadora! ¡Oh suegra que tienes una nuera extraña [de malos modos], si tienes paciencia, siempre harás méritos”<sup>62</sup>.

La segunda expresión de ira es aquella que estalla cuando el individuo ve cosas malas, sobre todo actitudes contra el Señor que no puede soportar y que intenta modificar, inclusive airadamente. Considera que la ira de Dios es ira positiva ya que estallará cuando las gentes actúen contra sus mandamientos. Se dirige a sus oyentes: “¡oh! no lo provoquéis a airarse pues, os lo aseguro, si provocáis su corazón a la ira os castigaré”<sup>63</sup>. A esta ira la podemos llamar reparadora.

La tercera forma de ira es “*di colpa*”. Terrible sentimiento, es la ira que se descarga sobre el prójimo, que es una manera de ofender a Dios. La persona deberá alejarse de esa manifestación ya que es “*tamquam mons ignis ardens*” (“es como un monte de fuego ardiente”).

<sup>60</sup> Torquato ACCETO, *Della dissimulazione onesta*, año 1641 –cit. por BODEI, p. 8–.

<sup>61</sup> *Prediche*, t. I, prédica XV, p. 443 y ss.

<sup>62</sup> *Ibidem*, t. I, prédica XV, p. 450.

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 437.

Respecto del odio, el santo lo menciona en ocasiones pero sin realizar su análisis. Así lo cita al reflexionar: “las gentes han perdido su paz con la confrontación de los partidos [...]. “Tú vivías en paz y tranquilidad; ahora en discordia y odio” (*Tu eri in tranquillità e pace; ora se' in discordia e odio*)<sup>64</sup>. O cuando llama a la concordia “allí donde y tú encuentres una enemistad u odio o rencor, trata siempre de apagarlo y de establecer la paz, toda la concordia que puedas” (*ladove tu truovi alcuna inimicizia o odio o rancore, sempre t'ingegna di spegnarle e di mettarvi ogni pace, ogni concordia che tu puoi*)<sup>65</sup>.

Odio e ira –que determinarán violencia– expresan los diversos episodios que enfrentan, en Bérgamo, a güelfos y gibelinos. Hemos dicho que queremos confrontar las palabras de san Bernardino acerca de los episodios de violencia y ferocidad que se produjeron en la oposición de güelfos y gibelinos con las noticias que aparecen en el *Chronicon Bergomense*, expresión de lucha partidaria.

San Bernardino reiteradamente habla en sus prédicas sobre la violencia imperante en la península. En una de sus alocuciones menciona el caballo rojo del Apocalipsis (apertura del segundo sello), el *equus rufus*: “e inmediatamente vi un caballo rojo y a aquél que estaba sobre él le había sido dado acabar con la paz sobre la tierra a fin que los hombres se mataran”<sup>66</sup>. Para el santo, la violencia y el furor que se presentan en la lucha partidaria tiene constante referencia apocalíptica. Quienes declaren su fidelidad a un partido han perdido la gracia de Dios, se han convertido en servidores del diablo, son víctimas de un pecado profundamente arraigado. El fuego que los consume llega “*dal cuore nascosto*”, “esta obra ha surgido de mala raíz y, dada su malignidad, no puede surgir sino mal”<sup>67</sup>.

Se dirige a las mujeres que lo escuchan: “¡Oh mujeres! ¿De dónde han surgido los grandísimos homicidios, de dónde los adulterios y las fornicaciones, el incendio de casas, el exilio, el cortar en pedazos al otro, el robar? Todos estos males surgen solo de la raíz de estas

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 431.

<sup>65</sup> *Ibidem*, t. I, prédica XVII, p.486.

<sup>66</sup> *Prediche*, t. I, prédica X, p. 364, nota 14.

<sup>67</sup> *Ibidem*, t. I, prédica X, pp. 329 y 334.

divisiones”<sup>68</sup>. Continúa el santo presentando un cuadro que cae en un *crescendo* de horror. “¡Cuántos males han surgido de estos partidos, cuántas mujeres han sido asesinadas en sus mismas casas, cuántas han sido destripadas!”. Habla de niños muertos por venganza hacia sus padres, niños arrancados del vientre de sus madres, pequeños asesinados con golpes en la cabeza, llega a mencionar la venta de la carne enemiga, del corazón enemigo arrancado para comerlo crudo... Continúa con descripciones del mismo tenor angustioso, hechos cometidos sin piedad alguna.

San Bernardino habla, en la plaza del Campo, de la triste situación de Lombardía, región a la que califica de “*patria preziosa*”. Se duele de la condición de toda la zona (“*come stai per questi parti!*”)<sup>69</sup>. También lo acongoja la situación de cada una de las ciudades de la región: Piacenza, Como –en la cual han quedado en pie solo la cuarta parte de las casas–, Bérgamo (“peor que peor!”). Describe las desdichas que determinan los enfrentamientos. En primer término, menciona los daños temporales: “¡yo he visto tantos daños! Quemadas las casas tanto en las ciudades como en el *contado*, al punto que no ha quedado ninguna en pie. [...] Y las viñas arrancadas, bosques y selvas quemadas, hasta las iglesias; arrebatado el ganado, grandísimas riquezas [empleadas] para mantener la guerra”. Insiste en la triste situación de Lombardía “debido a la guerra la región decae; poco a poco declina”<sup>70</sup>. No solo menciona los daños materiales sino también los espirituales y las vidas perdidas. Dice que, desde hace 25 años a esta parte, han muerto en la región miles de personas, entre ellos quienes se ahogaron o murieron en batalla<sup>71</sup>.

En una de sus prédicas en Siena, recuerda su paso por Crema, ciudad lombarda. En ella, noventa hombres con sus familias habían sido exiliados debido a las divisiones partidarias de sus habitantes<sup>72</sup>. Nos preguntamos por qué insiste, en este caso, en emplear un tono

<sup>68</sup> *Ibidem*, t. I, prédica X, p. 335.

<sup>69</sup> *Ibidem*, t. I, prédica X, p. 337.

<sup>70</sup> *Ibidem*, t. I, prédica XXIII, p. 670: “*Per la guerra tutto il paese a terra, a terra; a poco a poco vien meno*”.

<sup>71</sup> *Ibidem*.

<sup>72</sup> *Ibidem*, t. I, prédica XII, p. 367: “*Che questa è materia da non parlare alla scuperta*”.

discreto. Pensamos que no quiere hablar claramente de exilio puesto que, en cambio, en lo relativo a partidos y las terribles consecuencias del enfrentamiento, no toma en consideración ese cuidado. De manera evidente intenta cumplir su cometido de pacificación sin herir las susceptibilidades de los gobernantes. En efecto, creo que la siguiente frase puede ratificar esta hipótesis: “yo al predicar hablaba genéricamente y no en particular”<sup>73</sup>. Es posible que esta prudencia se la impusieran motivos políticos. En general, al condenar la violenta actuación de los partidos invoca tanto a güelfos como a gibelinos pero es posible que el predicador, en ese momento, no deseara oponerse a las autoridades de la ciudad en que se hallaba para ejercer su ministerio. Sin embargo, en ocasiones solo apostrofa a los güelfos. Así, en la prédica XVI de 1427 –aunque en general menciona a ambos partidos–, en un pasaje exclama: “¿Que partidos, qué güelfos, qué locuras son éstas?”<sup>74</sup>.

El santo considera condenados –como hemos visto– a todos aquellos que adhieren a un partido. Constantemente dice que irán “a casa calda”, al infierno. Los compara con caballos “puesto que, entre todos los animales de la Tierra, ninguno es más soberbio que el caballo; de tal manera no hay ninguna criatura más soberbia que quien es miembro de un partido”<sup>75</sup>. Recoge las confidencias de un partidario quien le dijo que, por esa adhesión, había hecho tanto mal que era algo inconcebible (“era uno stupore”)<sup>76</sup>. Había forzado niñas, luego las había matado, había asesinado a muchos niñitos, había incendiado las casas de sus adversarios “y tanto era el mal [que había hecho] que era algo increíble que alguien hubiese cometido tanta maldad”<sup>77</sup>.

En otra de sus prédicas se duele de Italia que –plena de dotes– sufre el mal de las divisiones partidarias que acarrearán su desgracia. Así expresa: “... digo que si no tuviese este vicio de las divisiones no creo que se pudiese comparar con ningún otro lugar”. Habla de los bienes que la fortuna le ha otorgado: “eres rica, abundosa, estás en

<sup>73</sup> *Ibidem*: “Pure io predicando parlavo in genere e non in particularità”.

<sup>74</sup> *Ibidem*, t. I, prédica XVI, p. 478: “Che parti, che guelfi, che pazzie so'queste?”

<sup>75</sup> *Ibidem*, t. I, prédica X, p. 339.

<sup>76</sup> *Ibidem*, p. 340

<sup>77</sup> *Ibidem*.

paz pues no estás en guerra con ninguna nación”. A pesar de ello, su gran peligro es la existencia “de las divisiones que están en ti, ¡que te harán acabar mal!”<sup>78</sup>.

Reiteradamente emplea la ya mencionada imagen del caballo rojo, del caballo de fuego, el caballo del Exterminador “vestido de rojo y el caballo cubierto de sangre”<sup>79</sup>. También el santo habla de las compañías blancas que –numerosas– sacan partido de los enfrentamientos fraternos. Menciona el ansia de batalla, el deseo de confrontación. Considera que los hombres –insiste en una comparación– son como los caballos cuando están en la batalla “cuando sienten una trompeta se inquietan y no pueden refrenarse, tal es el deseo de encontrarse en la lucha”<sup>80</sup>. Los seres humanos son crueles y homicidas devorados por el deseo de cometer males<sup>81</sup>. Trae nuevamente a colación el pasaje del Apocalipsis en que se habla de las langostas que surgen del pozo: “son los soldados que destruyen todo lo verde, es decir, casas, viñas, grano, ganado, hombres, mujeres, niños, viejos, jóvenes, destruyen todo”<sup>82</sup>. Los ejemplos que emplea en esta prédica presentan todos el mismo tenor apocalíptico, describiendo hechos crudelísimos. Al dirigirse a su ciudad, Siena, la exhorta: “pero, conciudadanos míos, o elegís la espada libre o la elegís atada. Elige lo que quieras, te conviene elegir [una de las dos] posibilidades. Tú conoces lo que sucederá si tú no buscas la paz, pueblo sienés. Yo veo que toda esta ciudad será exterminada”<sup>83</sup>.

En otra prédica indica que había regresado a Siena porque había oído de las grandes divisiones que existían en la ciudad (“*che infra voi era grandissima divisione*”). Por ello se preguntaba que, si procuraba el bien de los otros, ¿acaso no estaba obligado en mayor medida respecto de sus propios conciudadanos?<sup>84</sup>

En una ocasión, toma como tema la lucha partidaria y la veneración de las enseñas –veneración que condena como si fuese una

<sup>78</sup> *Ibidem*, t. I, prédica X, p. 359.

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 373.

<sup>80</sup> *Ibidem*, t. I, prédica XII, p. 371.

<sup>81</sup> *Ibidem*.

<sup>82</sup> *Ibidem*, t. I, prédica XII, p. 374.

<sup>83</sup> *Ibidem*, p. 387.

<sup>84</sup> *Ibidem*, t. I, prédica XVIII, p. 524.

*latría* semejante a la que se debe a cosas sagradas– y estampa una frase que resume las actitudes de violencia: “yo sé en qué lugar ha sucedido que, produciéndose el tumulto y habiendo alguien dicho «¡Viva tal partido!» y otro habiendo exclamado «¡Viva tal otro!» se mataron como perros”<sup>85</sup>.

La lucha de san Bernardino contra los partidos enfrentados se fundamenta en la necesidad de lograr el bien común; solo el ejercicio del mismo permitirá la armonía de la ciudad<sup>86</sup>. Esa idea es central en su prédica acerca del regimiento que se debe ejercer en el ámbito político. De las tres instancias que competen al ejercicio del gobierno, la tercera es “*il bene comune conservare*”<sup>87</sup>. Insiste en ello: “tercera premisa que debe observar quien gobierna es conservar el bien común”<sup>88</sup>. En relación con ese ejercicio de los gobernantes menciona tres cosas contrarias: no saber gobernar bien, no querer gobernar bien, no poder gobernar bien<sup>89</sup>. Algunos gobernantes a quienes llama “*diavoli incarnati*” no quieren “*il ben vivere*” sino “*il tirannesco vivere*”<sup>90</sup>.

Detallado es el análisis del santo del necesario regimiento de la ciudad. Entre otras cosas, determina que el regidor debe refrenar los pecados, aumentar las virtudes, conservar el bien común<sup>91</sup>. Ese bien común implica compartir, perdonar, buscar la armonía. Todo interés personal ha de pasar a segundo plano. Dice el santo que algunos gobernantes saben hacer el bien pero no quieren realizarlo. Siempre exclaman: “¡Mío, mío, mío!”<sup>92</sup>.

En otra prédica agrega: “mi corazón se alegra por tres cosas: una, la unidad de los ciudadanos; la otra es el amor y la concordia de los hermanos; la otra, el amor del marido y de la esposa”<sup>93</sup>. En cierta

<sup>85</sup> *Ibidem*, t. I, prédica XVI, p. 467.

<sup>86</sup> De la extensa bibliografía sobre el tema citamos M.S. K EMPSHALL, *The common good in late medieval political thought*, Oxford, Clarendon Press, 1999.

<sup>87</sup> *Prediche*, t. I, prédica XVII, p. 493

<sup>88</sup> *Ibidem*, t. I, prédica XVII, p. 497: “*Terzo essercizio dei avere colui che regge: conservare il bene comune*”.

<sup>89</sup> *Ibidem*, p. 503.

<sup>90</sup> *Ibidem*, p. 504.

<sup>91</sup> *Ibidem*, p. 505.

<sup>92</sup> *Ibidem*, p. 504.

<sup>93</sup> *Ibidem*, t. I, prédica XVIII, pp. 510-511.

alocución realiza una analogía de lo señalado con diversos tipos de naves, algunas grandes y poderosas. Pero si no se unen serán vencidas e incluso la más poderosa naufragará (“*e così perirà in mare*”)<sup>94</sup>. Igualmente asevera: “todo reino en que existan partidos, sectas y divisiones se encuentra dividido y desolado” (“*Ogni regno che ha parti, sette e divisioni, è diviso e disolato...*”)<sup>95</sup>.

En suma, san Bernardino exhorta a la unidad, a la armonía, al bien común. Lanza sus diatribas contra los partidos en pugna que se enfrentan constantemente. Predica el perdón de las ofensas para mantener la armonía de la ciudad, la “*città... ben ordinata*”. Como hemos visto, hay que entender esta frase no solo como el ámbito en que la familia debe practicar el “*ben vivere*” sino también el lugar en que “todos los ciudadanos que habitan allí, grandes y pequeños, ricos y pobres” (“*tutti i cittadini che v’abitano, grandi e piccoli, ricchi e poveri*”), de buen grado, deben vivir pacífica y armoniosamente<sup>96</sup>. En otro momento de la misma prédica insiste sobre la idea de unidad y concordia: “¡Oh, cuánto consuelo aporta una ciudad, un pueblo en que todos quieran acordarse en un mismo deseo!”.

El santo –en su afán de armonía– exhorta a los ciudadanos a lograr la paz interior: “e incluso os digo que si vosotros no encontráis la paz dentro de vosotros mismos ¡ay de vosotros!”<sup>97</sup>. Recuerda las palabras de Cristo, “*pacem relinquo vobis*”. Distingue dos tipos de paz, la del mundo-cuerpo y la del espíritu y del alma. Una, la ofrece el Señor, la otra “*è da te*” (“es tuya”): “y si tú no buscas lograr esta segunda, tendrás guerra”<sup>98</sup>. Insiste sobre el tema ante sus conciudadanos poniéndolos ante la esencial elección que ya hemos mencionado: “conciudadanos míos o queréis la espada suelta o atada”<sup>99</sup>. Considera que ninguna persona que adhiera a un partido puede ser cristiana, todos han traicionado al Señor ya que –proclama– Cristo es *rex pacificus*<sup>100</sup>.

<sup>94</sup> *Ibidem*, t. I, prédica XV, p. 460.

<sup>95</sup> *Ibidem*, p. 460.

<sup>96</sup> *Ibidem*, t. I, prédica XVII, p. 510.

<sup>97</sup> *Ibidem*, t. I, prédica XII, p. 384.

<sup>98</sup> *Ibidem*, t. I, prédica XII, p. 384.

<sup>99</sup> *Ibidem*, p. 387.

<sup>100</sup> *Ibidem*, t. I, prédica XXIII, p. 673.

Dada su concepción de la ciudad, el santo no desdeña la vida cívica. Al plantearse la disyuntiva acerca de la vida a elegir, contemplativa o activa –tema en que insisten también los pensadores laicos– se inclina por una forma mixta. Así dice “yo aconsejo mucho la vida mixta (*“ch’io commendo molto la vida mistica”*). En este caso, la palabra “*mistica*” debe entenderse como “mixta, mezclada” al ser participio pasado de *misticare*, mezclar, como nos aclara la nota de Delcorno<sup>101</sup>.

Pero veamos ahora cómo se presenta la situación de una “*città partita*” a través de páginas del *Chronicon Bergomense*, teniendo siempre en cuenta la manipulación que sufriera este texto.

La enemistad, la desconfianza y sus respuestas, la violencia, la confrontación ya se advierten al mencionar el texto de la crónica –entre otras cosas– a las tropas extranjeras que mantenían a sueldo ambas parcialidades. En diciembre de 1382, llega el señor de Milán con una comitiva de húngaros –evidentemente a caballo pues luego se agrega “*et peditum stipendiorum*” (“peones asoldados”)–. El grupo encontró en Valle Bembrana a un *banitus*. Se lo quiso apresar y, al defenderse, éste hirió en la cabeza a un alemán, un tal Miguel de los servidores de Mateo de Piadena. De tales heridas, el alemán murió. Agrega el texto que los mencionados soldados (*stipendiorum*) hirieron a su vez al perseguido, le infligieron veinte heridas, lo apresaron y lo llevaron a Bérgamo. *A posteriori* fue ahorcado (“*suspensus fuit per gulam in Prato Fornello*”)<sup>102</sup>.

La crónica anota igualmente el pago del tributo impuesto por los Suardi, en septiembre de 1403, para recuperar “*certos stipendiariorum*” y, además, la entrega de comestibles para mantener a los hombres que habían llegado para servir a los gibelinos (“*qui venerant ad serviendum nobis gibelinis*”)<sup>103</sup>. En ese mismo año, a día 6 de noviembre, se menciona la llegada a Bérgamo de ballesteros a quienes el partido gibelino habría de dar una suma mensual (“*quibus dantur per comu-*

<sup>101</sup> *Ibidem*, t. I, prédica XVII, p. 500.

<sup>102</sup> *Chronicon*, & 14-15, a. 1382, p.19.

<sup>103</sup> *Ibidem*, & 88, a. 1403, pp. 129-130.

*nitatem gibeline floreni III in mense*)<sup>104</sup>. Uno y otro bando refuerzan de tal manera su potencial guerrero.

De la violencia de ambos grupos habla también el vocabulario que indica expediciones guerreras y predatorias. Constantemente aparecen las palabras “*intratam*”, “*andata*”... Este léxico significa que no siempre los enfrentamientos de uno y otro bando implicaban encuentros que podríamos denominar bélicos, muchos tenían como objetivo el robo de frutos, alimentos, ganado o destrucción de casas y posesiones: “*duxerunt multas bestias*”, “*maximan robariam*”, “*derobaverunt guelfos*”, “*comburerunt domos*”, “*comburerunt terras et loca*”. A pesar de ello, en estas expediciones de rapiña frecuentemente se producen muertes o agresiones físicas. A las expresiones que hemos mencionado podemos agregar otras tales como “*vulneratus fuit*”, “*interfecti sunt*”, “*capti et morti fuerunt*”.

Noticias de agresiones, de ataques, de cabalgadas se repiten constantemente. Por ejemplo, las que aparecen en relación con los acontecimientos del año 1380, hablan de esas “*intrata*” que comportaban robos y, en general, dejaban un saldo de muertos.

Las formas de agresión son muchas y frecuentes, el enfrentamiento es constante. Las paces o treguas –de ordinario pactadas por los miembros de las principales familias de uno y otro bando– son precarias, al punto que, inclusive al día siguiente de tal promesa, se producen ataques de diverso tipo. De hecho, la crónica comienza con la mención del asedio del castillo de San Lorenzo por parte de los güelfos (11 de mayo de 1378)<sup>105</sup>, gentes al mando de Merino de Olmo, uno de los más importantes jefes güelfos. El autor se halla entre los gibelinos que acudían para liberar la fortaleza de dicho ataque<sup>106</sup>. El encuentro entre los dos grupos tuvo lugar el 13 de mayo de 1378 y es calificado de “*scaramuzia*”, siete gibelinos murieron, entre los que se contó Ungarus, hijo de Simón de Suardi. Los gibelinos se retiraron a Soare. El 13 de mayo se pusieron en marcha nuevamente quienes deseaban auxiliar la fortaleza, encontrando a su paso gran número

<sup>104</sup> *Ibidem*, & 108, a. 1403, p. 133.

<sup>105</sup> *Ibidem*, & 1, a. 1378, p. 3.

<sup>106</sup> *Ibidem*, a. 1378, p. 4: “*pro eundo ad succurrendum obscessis in castro Sancti Laurentii per Guelfos*”.

de güelfos (unos 800) que deseaban impedir que la tropa gibelina llevase el auxilio propuesto. Se produjo entonces lo que la crónica llama “*maxima scaramuzia*”. El 18 de mayo, el autor alude a otro intento gibelino de auxilio a la fortaleza en la cual se hallaba Pievanus de Suardi, su hijo Bertolacio y otros cincuenta. Las acciones de espera y ataque se suceden, se producen también actos de destrucción y pillaje. Merino de Suardi capitaneaba el grupo gibelino que, a 22 de mayo, incendió propiedades, tanto chozas como casas “*tegeres et domus existentes*” en diversas tierras (Rovetta, Fino, Onone, Sangavazzo, Cerete y parte de Clusone). Además, se robaron muchas bestias y pertenencias. La crónica dice que, en esta acción, cayeron unos 20 güelfos y subraya que ningún gibelino murió<sup>107</sup>.

En este fragmento de la obra, aunque las acciones se califican de “*scaramuzia*”, sin duda el encuentro tiene un carácter netamente bélico y no predatorio. Lo mismo podemos suponer de los enfrentamientos que convocaban y oponían a un número importante de gente armada. Creo, por lo demás, que debemos tomar con prudencia el número de contendientes –en apariencia excesivo– que algunos textos mencionan.

En 1378, un jefe del partido gibelino fue muerto por una partida güelfa, eran unos 250. Además, este grupo se apoderó de 600 dineros y 80 vacas, pertenencias del señor asesinado, Pesalvus de Pesentis. Inmediatamente, uno de los hijos de de Pesentis con otros acompañantes –a algunos se los denomina “*Aliis de Pesentis*”– atacaron a varios de los güelfos comprometidos, de cuya agresión resultaron muertos y heridos<sup>108</sup>.

Muchas fueron las violencias que se cometieron en el año 1380. El 8 del mes de mayo de ese año se produjo una “*andata*” de los gibelinos sobre ciertas poblaciones: resultado de la misma fueron algunas muertes y el robo de gran cantidad de dinero, además del incendio de casas y otras propiedades<sup>109</sup>.

Dice la crónica que el 8 de mayo de 1380 “*fuit una andata*” realizada por los gibelinos de Loarre y otros lugares, respecto de

<sup>107</sup> *Ibidem*, a. 1378, pp. 3 a 7.

<sup>108</sup> *Ibidem*, & 8, a. 1383, p. 22.

<sup>109</sup> *Ibidem*, & 12, a. 1380, p. 14.

la cual se mencionan los muertos. Y –además– se indica que los agresores robaron “*maxima quantitate pecunie et rerum*” y agrega que quemaron casas y otras cosas<sup>110</sup>. Pocos días después –el viernes 11 de mayo– los güelfos, algunos identificados como residentes en Valeseriana y otros cuya localización ignora el autor (“*quos ignoro*”), quemaron los feniles, o sea, los almacenes de heno y las chozas de las gentes de Gandino<sup>111</sup>. En el mes de junio, el día 17, Tonolo de Grecis, acompañado por el hijo de Merino de Olmo con jinetes y numerosos peones güelfos de diversos lugares, en número de 800, entraron en “Sforzaticha”<sup>112</sup>. Allí asesinaron a ocho personas y quemaron la tierra a excepción del *sedumen* de uno de los Suardi. Además, tomaron muchas bestias y apresaron a Ioaninum, hijo de Tonolo Carine de Muzo, a quien luego mataron<sup>113</sup>. Tantas discordias y desmanes determinaron la intervención de Milán. Como hemos dicho, esta lucha no solo se desenvolvía entre los grupos –güelfos y gibelinos– de la región sino que la dureza de las acciones determinó la presencia de fuerzas extra- ciudadanas. El 18 de junio –por mandato del “magnífico señor” Bernabò Visconti– llegaron fuerzas milanesas al mando de dos capitanes con cierta cantidad de jinetes. Establecieron su campo “*pro eundo et deturbando omnes guelfos*”, es decir, atacaron a güelfos de diversos lugares, seguidores de Merino de Olmo. También para agredir a estos grupos güelfos llegó Ioannes de Iseo con jinetes y peones en gran cantidad, unos 900. A este contingente se agregaron fuerzas gibelinas de diversos lugares, suscitándose “*magnam pugnam*” –destacamos la palabra, que implica una confrontación bélica– el día 22 de junio de 1380, en la cual murieron muchos güelfos aunque ningún gibelino, además de producirse varios incendios en los lugares en que tuvieron lugar tales encuentros<sup>114</sup>.

Los gibelinos se muestran agresivos en los meses siguientes, aparecen en todas las acciones los Suardi o sus gentes<sup>115</sup>. Acciones

<sup>110</sup> *Ibidem*.

<sup>111</sup> *Ibidem*, & 13.

<sup>112</sup> *Ibidem*, p. 15, nota 1. Dice la nota que se trata de Sforzatica, pequeña localidad sobre el Brembo, a pocos kms. de Bérgamo.

<sup>113</sup> *Ibidem*, & 15, a. 1380, pp.145-146.

<sup>114</sup> *Ibidem*, & 18. a. 1380, p. 15.

<sup>115</sup> *Ibidem*, & 16, a. 1380, p. 16.

cumplidas sin el consentimiento de los capitanes delegados por Bernabò Visconti. Así, por ejemplo, fueron asesinados “*in loco de Grisalba*” algunos güelfos “*per brigatam Suardelli*”, es decir por Simón de Suardi y otros gibelinos de Bérgamo. El texto dice taxativamente “*et hoc contra voluntatem dominorum Iacobi de Piis, Iohannis de Lasicha, militum, et Antonio Comitis capitanorum exercitus magnifico d. D. Bernaboris*”<sup>116</sup> puesto que habían garantizado la seguridad del castro de Grisalba. A su vez, el 8 de julio, los capitanes de Bernabò se dirigieron a Calepio con gran cantidad de jinetes y quemaron la casa y edificios de Baratino de Suardi<sup>117</sup>. De uno y otro bando las acciones fueron muy crueles.

Debemos subrayar el episodio del año 1381 (8 de junio) en territorio de Grisalba. Ese día fueron ahorcados –previamente se les habían cortado los tendones de los pies– algunos gibelinos, entre los que se contaban algunos Suardi: Suardellus, hijo de Simón Suardi y otro miembro de la familia, hijo bastardo de Preti de Suardi. El 20 de junio, en el mismo lugar, fue ahorcado Agustino de Suardi.

Como hemos dicho, la señoría milanesa interviene en la lucha de partidos, apoyando, de ordinario, al grupo gibelino (hemos visto una excepción al quebrantarse una orden dada). El 3 de septiembre de 1381 se produjo una “*andata*” dirigida por Zenone de Cropello, canciller de Rodolfo Visconti. Contaba con una “*maxima comitiva*” de caballeros *stipendiorum* (asoldados), además de jinetes y peones gibelinos de Bérgamo (unos 500). El grupo incendió el castro Merino de Olmo y toda la tierra. El propio señor de Olmo recibió dos heridas, una en la cabeza y otra en el omóplato, heridas que lo llevaron a la muerte (9 de septiembre). Esta muerte constituyó un grave perjuicio para el partido güelfo puesto que de Olmo –como sabemos– era jefe del mismo.

La violencia descrita en el *Chronicon*, los reiterados enfrentamientos de los grupos opuestos o la agresión sorpresiva y predatoria determinaron la realización de paces, en general sumamente precarias. Como uno de los múltiples ejemplos tomamos el siguiente párrafo que nos dice que se hicieron “*multe et multe pacis*” entre ha-

<sup>116</sup> *Ibidem*, & 23, a. 1380, p. 16.

<sup>117</sup> *Ibidem*, & 26, a. 1380, p. 16.

bitantes de diversas localidades, “*inter illos de Comenduno, de Descenzano et eorum sequaces, et de Albino Superiori et eorum sequaces ex una parte; et homines de Albino partis inferioris et eorum sequaces ex altera*”<sup>118</sup>. La toponimia nos habla de una estrecha cercanía geográfica en que los bandos se dividían. Las adhesiones presentan un carácter atomizado.

Decimos que estas paces eran sumamente lábiles. En julio de 1403 se realizó una “crida”, es decir, un anuncio público para lograr pacificar a los Suardi de una parte con los de Rivola y de Bongis de otra, tregua que habría de durar hasta el mes de enero subsiguiente. Pero un grupo de güelfos determinó que no deseaban que la tregua durase ni siquiera hasta la próxima fiesta de san Bartolomé. De tal manera, dicha tregua se rompió pues estos güelfos apresaron a un hijo de Bay de Bosellis<sup>119</sup>.

En el año 1399<sup>120</sup>, una comitiva a cuyo frente se encontraba Iohannes de Castilione, “*vicarius generalis domini domini nostri*” –es decir, el duque de Milán– llegó a la localidad de Lemen con el propósito de establecer la paz entre los habitantes. La crónica habla de la “*maxima pax*” acordada, por un lado, entre “*Bertesolum et fratrem de Borsellis et filios ejus*” además de sus seguidores y, por otro lado, “*Roberti de Boselis y sus hijos y Patuzellum y Loffam de Boselis*” y sus adherentes. Como vemos, en el párrafo aparecen las adhesiones familiares sin identificación de partido. En la crónica se mantienen las denominaciones de los dos grupos políticos pero, con frecuencia, se alude a las principales familias cuya pertenencia partidaria era conocida.

Este tipo de adhesiones de que hablamos aparece en un último episodio del año 1403<sup>121</sup>. El 6 de julio de dicho año, el obispo de Bérgamo propició la paz entre los Suardi (gibelinos) y los Colleoni, de Riva y Bongis (güelfos). Se mencionan los miembros de las familias presentes en la ceremonia, que aceptaron y juraron la paz. Familias cuyos nombres aludían a una pertenencia partidaria y cuya enemis-

<sup>118</sup> *Ibidem*, & 35, a. 1399, p. 97.

<sup>119</sup> *Ibidem*, & 59, a. 1405, p. 167.

<sup>120</sup> *Ibidem*, & 34, a. 1399, p. 97.

<sup>121</sup> *Ibidem*, & 35, a. 1403, p. 121.

tad –y consiguientes luchas– conocía altos por paces precarias, como ya hemos visto a través de algunos ejemplos.

De uno y otro de los temas elegidos se podrían ofrecer muchos ejemplos más, los obviamos por reiterativos. Pensamos que el texto analizado –el *Cronicon Bergomense*– ha dado razón de la labilidad de las adhesiones partidarias y de las feroces confrontaciones que la existencia de facciones políticas determinaba constituyendo cualquiera de las ciudades perturbadas por ellas en una “*città partita*”. Pienso que, como conclusión, deberíamos repetir una frase de san Bernardino que resume lo que los ejemplos han presentado: “*Ogni regno che ha parti, sette e divisioni, è diviso e disolato...*”<sup>122</sup>.

<sup>122</sup> *Prédiche*, t. I, prédica XV, p. 460.



# ALGUNAS CONSIDERACIONES COMPARATIVAS RESPECTO A LAS *VITAE* DE PORFIRIO DE GAZA Y MARTÍN DE TOURS

FERNANDO CARLOS RUCHESEI

(CONICET - UNIVERSIDAD NACIONAL DEL NORDESTE)

## Introducción

A lo largo del siglo IV, luego de las persecuciones que llevaron a cabo los emperadores romanos de los tres primeros siglos de nuestra era, asistimos al inicio del proceso de consolidación e institucionalización del cristianismo entre los habitantes del imperio. Este proceso fue favorecido, sin duda, por la adopción de esta religión por parte del emperador Constantino. A su vez (y en relación con lo anterior), el siglo IV fue testigo del surgimiento del monacato eremítico y cenobítico, dos fenómenos que, asimismo, cobrarían gran influencia entre las diversas comunidades cristianas del mismo imperio<sup>1</sup>.

En este contexto, el presente trabajo intenta realizar un análisis comparativo entre dos muestras clásicas del género hagiográfico de la Antigüedad tardía: la *Vita Sancti Martini*, de Sulpicio Severo y la *Vita Porphyrii*<sup>2</sup>, escrita por Marco el Diácono. Nuestro punto de partida será un breve análisis acerca del estilo con el que fueron redactadas

<sup>1</sup> Una versión preliminar de este trabajo fue presentada en el seminario “Der Kampf mit dem Heidentum in der frühbyzantinischen Hagiographie”, dictado por la profesora Dr. Claudia Rapp en el Institut für Byzantinistik und Neogräzistik de la Universidad de Viena. Con posterioridad, hemos incorporado nuevos argumentos, como así también correcciones y actualizaciones de su contenido, a fin de su presente publicación.

<sup>2</sup> En 2011, Anna Lampadaridi presentó una nueva edición crítica de la *Vita Porphyrii* como parte de su tesis doctoral, con el título *La Vie de Porphyre de Gaza par Marc le Diacre (BGH<sup>3</sup> 1570): édition critique, traduction, commentaire*. La novedad de la misma es que incluye la colación y análisis del manuscrito *Constantinople, Bibl.*

ambas obras, el público al que estaban dirigidas y algunos detalles específicos de las mismas. Tras ello veremos, en particular, cómo son descritos, en cada uno de estos relatos, los mecanismos de conversión al cristianismo y las relaciones de los santos con el público al que dirigían sus mensajes<sup>3</sup>.

## Los temas presentes en cada obra

La *Vita Porphyrii*, redactada alrededor del siglo VI<sup>4</sup>, contiene ciento dos capítulos en los que Marco el Diácono expone las vicisitudes

*Patr., Sainte Trinité 95*. De acuerdo con Lampadaridi, este documento ofrece nuevas perspectivas sobre el texto de la *Vita Porphyrii*.

<sup>3</sup> Para el caso de la *Vita Martini*, hemos optado por trabajar con la edición de Jacques Fontaine, *Vie de Saint Martin*, publicada en París, en 1967, perteneciente a la colección *Sources Chrétiennes*. En cuanto a la *Vita Porphyrii*, hemos recurrido a la edición *Marc le Diacre, Vie de Porphyre*, realizada por H. Grégoire y M. A. Kugener, publicada en 1930 en París (perteneciente, asimismo, a la citada colección *Sources Chrétiennes*) y a la edición *Marci Diaconi, Vita Porphyrii Episcopi Gazensis*, correspondiente a la Biblioteca Teubner y editada por la Sociedad Filológica de Bonn en Leipzig, en 1890.

<sup>4</sup> La *Vita Porphyrii* presenta, aún hoy, numerosos problemas de composición que dificultan su datación. Por ejemplo, el prefacio de la obra es una copia de la introducción de la *Historia Philoteos* de Teodoro de Ciro, por lo cual la *Vita Porphyrii* habría sido redactada después del 444 (fecha en que es datado, convencionalmente, el texto de Teodoro). Henri Grégoire, por ejemplo, consideraba que Marco el Diácono habría escrito la obra poco después de la muerte de Porfirio y ésta habría sido difundida recién a mediados del siglo V por un personaje del cual no conocemos identidad alguna. Dicho escriba habría añadido el prefacio de la obra de Teodoro, como así también introducido algunos de los errores con los que llegó a nosotros. Por otra parte, Peeters publicó en 1941 una versión en georgiano de la *Vita*, afirmando que no es una traducción de la versión griega sino que constituye un texto independiente: ambas versiones (griega y georgiana) descenderían de un original siríaco perdido que habría sido compuesto en el siglo VII a fin de sustentar los reclamos de los melquitas sobre la iglesia principal de Gaza. Otros académicos, como Alan Cameron, descartaron la posibilidad de que la *Vita Porphyrii* pueda proveer información sobre Gaza en el siglo V ya que, al parecer, la obra fue compuesta en el siglo VI y es, de acuerdo con este autor, ficción pura. Finalmente, para Barnes, el texto habría sido redactado no antes de mediados del siglo VI, ya que habla de personajes que poseen nombres correspondientes a figuras conocidas del siglo VI, como así también presenta al menos un uso lingüístico que surgió luego del 500, entre otras cuestiones. Véase la ed. de la *Vida de Porfirio* de Grégoire y Kugener (citada en nota anterior, pp. XXXVI-XXXVII) y Timothy. D. BARNES, *Early Christian Hagiography and Roman History*, Tubinga, Mohr Siebeck, 2010, pp. 265-266 y 281-283.

tudes por las que él mismo tuvo que atravesar junto a Porfirio, en su lucha en pos de la supresión de los templos paganos en Gaza. La obra presenta una descripción cronológica de los hechos, en la que el autor puso gran énfasis en comentar las cuestiones administrativas de los viajes que realizaron ambos protagonistas. Tal descripción se caracteriza por su detalle y precisión: Marco incorporó un registro de los itinerarios, la longitud de las distancias, las sumas de dinero que ellos llevaron para poder pagar los viajes y el funcionamiento de la corte en Constantinopla, además de las descripciones de las ciudades por las que pasaron. Frente a ella, la *Vita Sancti Martini*, compuesta hacia 396<sup>5</sup>, solo cuenta con veintisiete capítulos basados en los milagros y experiencias de san Martín de Tours en su calidad de ermitaño, exorcista y agente taumatúrgico. La obra atiende episodios aislados en la vida de este santo y no ofrece muchos detalles acerca de la Galia o sobre asuntos vinculados a sus poblaciones. El texto tampoco arroja demasiada luz en cuanto al contexto histórico. Dado que el objetivo del autor fue el de proveer un modelo de *hombre santo* para los monjes y las comunidades ascéticas<sup>6</sup>, no tuvo mayor interés en enmarcar su escrito en un contexto histórico específico o en brindar detalles acerca del ambiente que rodeaba a san Martín.

### ***Orígenes y antecedentes de cada santo***

Ya desde los primeros párrafos de cada obra, notamos algunas diferencias en lo que concierne a los antecedentes sociales de cada

<sup>5</sup> Fontaine considera que Sulpicio redactó la *Vita* durante su retiro en Primuliacum, entre los años 396-397. Además, propone la primavera de 397 como *acta de nacimiento* de la obra debido a que, en ese período, Sulpicio recibió la carta de Paulino de Nola en la que lo congratula por haber escrito la biografía del santo –véase la ed. citada en nota 3, pp. 17 y 30-31–. Por otra parte, Hoare propone, como fecha de redacción, el año 396. Stancliffe, por su lado, considera que Sulpicio habría terminado la obra en 396, un poco antes de la muerte de Martín de Tours –F. R. HOARE, “The Life of Saint Martin of Tours”, en Thomas F. X. NOBLE y Thomas HEAD (eds.), *Soldiers of Christ. Saints and Saints’ Lives from Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 1995, p. 2–. Cfr. Thomas J. HEFFERNAN, *Sacred Biography. Saints and Their Biographers in the Middle Ages*, Oxford, Oxford University Press, 1988, p. 9 y BARNES, *Op. Cit.*, p. 210.

<sup>6</sup> Así lo entiende Fontaine en su edición de la obra, p. 76.

santo, de acuerdo con las descripciones que nos proporcionan sus biógrafos. En el caso de la *Vita Porphyrii*, Marco Diácono no brinda demasiada información acerca del pasado de su retratado. Tan solo menciona que era oriundo de Tesalónica, que su familia era acaudalada y que, tan pronto como pudo, se dirigió hacia Egipto para despojarse de las comodidades que disfrutaba anteriormente y poder comenzar así una vida como ermitaño<sup>7</sup>. A partir de ese párrafo, Marco describe a Porfirio como un hombre activo que, una vez ordenado sacerdote, se dirigió al valle del Jordán para iniciar su vida como eremita. En este mismo capítulo, además, el autor nos ofrece algunos escasos detalles acerca de su propia vida: menciona que se desempeñaba como escriba y que era habilidoso en dicho arte<sup>8</sup>.

Por su parte, la *Vita Martini* contiene algo más de información en este sentido. Al comienzo de esta obra, encontramos un claro ejemplo del *topos humilitatis*, en la dedicatoria que Sulpicio ofrece a su amigo Desiderio. En dicha dedicatoria, el autor exhorta al citado Desiderio a no dar a conocer el texto debido a que sus habilidades literarias no eran buenas. Esta indicación y es el único indicio que tenemos sobre el propio Sulpicio en este relato. En cambio, éste sí proporciona muchos detalles sobre la vida de Martín desde que era un niño, a diferencia de lo que ocurre en la *Vita Porphyrii*. Esas indicaciones son numerosas y comprenden todas las etapas de la vida de Martín, desde sus tempranos deseos de entregar su vida a Dios, hasta que renunció a su labor como militar. La *Vita Martini* se destaca en este aspecto y podríamos afirmar que, al dotar a esta parte del relato de tantos pormenores, el hagiógrafo buscó proporcionar cierta veracidad y credibilidad a su relato, quizás con el propósito de difundir la vida del santo por él retratado con mayor facilidad entre el público pagano que contaba con algún tipo de formación cultural.

<sup>7</sup>“Génos dè ên autoû epísemon. Toúto theîos eros ypeisêlthen kataleîpsai patrída kai lampróteta génous kai plóuton apeiron kai aspásasthai tòn monére bíon, kai pleúsas ek tês Thessalonikéon, katalambánei tèn Augypton. Euthéos dè ormesen epì tèn Skéten kai axioutai meth olígas eméras toû timíon proschématos” (Marco DIÁCONO, *Vida de Porfirio de Gaza*, IV).

<sup>8</sup>“Kath ekeînon dè tòn kairón, synébe kamè ek tèn Asías katapleúsai chárin toû proskynêsai tous sebasmiouss topous, kai genómenos en autoîs diétripsa polyn chrónon, trephómenos ek toû emoû ergocheíron. Eichon gâr tèn toû kalligráphou téchnen” (ibídem, V).

### *Detalles administrativos y políticos*

Otra diferencia clara entre ambos trabajos está relacionada con el tema de los asuntos administrativos y políticos. En este caso particular, la *Vita Porphyrii* establece una notoria diferencia, ya que Marco proporciona un meticuloso registro acerca del funcionamiento de la corte imperial y todos los procedimientos burocráticos que él y Porfirio debieron realizar durante su estancia en Constantinopla<sup>9</sup>. Además, el autor incorpora numerosas referencias acerca del contexto político y cultural en el que ambos vivieron<sup>10</sup>. Con ello probablemente deseaba mostrar los avances que se estaban produciendo en Gaza en materia de difusión del cristianismo, ya que la región constituía uno de los últimos baluartes del paganismo en Oriente. A tal fin el autor recurrió intencionalmente a la figura de Eudoxia. La emperatriz fue dotada de gran importancia en el relato, siendo la figura política que cumple uno de los papeles más importantes de la narración: es quien le otorga a Porfirio el aval para la destrucción del templo de Marnas y la posterior fundación de la iglesia en el mismo sitio.

Sulpicio Severo, por el contrario, no provee de descripciones relacionadas con la geografía o el contexto histórico en el que vivieron tanto él como su biografiado. Es más, en la *Vita Martini* existe únicamente un ejemplo en el cual podemos ver al santo entablando un diálogo con una *personalidad política*. Se trata del episodio, en el cual Martín es invitado a participar de una cena con el usurpador Máximo<sup>11</sup> y un séquito de obispos (invitación a la que accede, finalmente,

<sup>9</sup> En la *Vita Porphyrii* es posible encontrar una descripción de estos episodios desde el capítulo XXXVII al LI. Es evidente que el autor tenía una marcada *mentalidad burocrática*, lo cual podría otorgarnos algunas pistas acerca de sus antecedentes como escritor, tal como él mismo nos cuenta en el citado capítulo IV.

<sup>10</sup> De acuerdo con Claudia Rapp, “*even though the absence of external attestations for Porphyry and his church somewhat mitigates this assertion, the text abounds with such convincing historical detail and shows such an intimate knowledge of the region of Gaza in late Antiquity, that at the very least the general storyline merits our confidence*” –Claudia RAPP, “Mark the Deacon, Life of St. Porphyry of Gaza”, en Thomas HEAD (ed.), *Medieval Hagiography: An Anthology*, Nueva York, Routledge, 2000, p. 56–.

<sup>11</sup> John CURRAN, “From Jovian to Theodosius”, en Averil CAMERON (ed.), *The Cambridge Ancient History. Volume XIII: The Late Empire, A.D. 337-425*, Cambridge,

luego de haber recibido varios pedidos de su anfitrión). Durante el transcurso del banquete, el citado Máximo ofrece un cáliz de vino al obispo de Tours quien, luego de beber de él, se lo otorga a un presbítero en lugar de regresarlo al entonces emperador. Todos quedan admirados y encantados con el comportamiento del hombre santo: se trata, claro está, de otra instancia que sirve para mostrarnos cómo Martín actuó humildemente frente a la autoridad temporal y a los restantes obispos. En otras palabras, el episodio describe la manera en la cual debía comportarse un *santo* en situaciones como ésta<sup>12</sup>. Sin dudas, el episodio corresponde a otro topos del género hagiográfico, en este caso, para señalar el hecho de que un elegido de Dios no debía interesarse por los asuntos o figuras políticas, llegando a mostrarse reacio a colaborar con dichas autoridades temporales. Recordemos, por ejemplo, la existencia de un ejemplo similar en la *Vita Antonii*, en el cual el santo se mostraba decidido a no contestar la correspondencia que había recibido de los emperadores contemporáneos<sup>13</sup>. Además, en el inicio de este mismo capítulo, Sulpicio Severo proporciona una pequeña referencia al contexto histórico del momento: “en nuestros tiempos la depravación y la corrupción son tales que es excepcional que un obispo no trate de quedar bien con el rey”<sup>14</sup>. De la misma manera, en el apartado XXVII, el autor también menciona que los perseguidores de Martín de Tours eran, en su mayoría obispos<sup>15</sup>. Esto

---

Cambridge University Press, 2008, p. 105; A. H. M. JONES, J. R. MARTINDALE y J. MORRIS, *The Prosopography of the Later Roman Empire. Volume I: A.D. 260-395*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971, p. 588.

<sup>12</sup> “*Ad medium fere conuiuuium, ut moris est, pateram regi minister obtulit. Ille sancto admodum episcopo potius dari iubet, expectans atque ambiens, ut ab illius dextera poculum sumeret. Sed Martinus, ubi ebibit, pateram presbytero suo tradidit, nullum scilicet existimans digniorem, qui post se prior biberet, nec integrum sibi fore si aut regem ipsum aut eos, qui a rege erant proximi, presbytero praetulisset. Quod factum imperator omnesque qui tunc aderant ita admirati sunt, ut hoc ipsum eis, in quo contempti fuerant, placeret. Celeberrimumque per omne palatium fui, fecisse Martinum in regis prandio quod in infimorum iudicium conuiuuiis nemo episcoporum fecisset*” (SULPICIO SEVERO, *Vida de San Martín de Tours*, 20.5, 20.6, 20.7).

<sup>13</sup> ATANASIO DE ALEJANDRÍA, *Vida de San Antonio*, LXXXI.

<sup>14</sup> “*Atque ut minora tantis inseram - quamuis, ut est nostrorum aetas temporum, quibus iam deprauata omnia atque corrupta sunt, paene praecipuum sit adulationi regiae sacerdotalem non cessisse constantiam...*” (SULPICIO SEVERO, *op. cit.*, 20.1).

<sup>15</sup> “*Et uere non nullos experti sumus inuidos uirtutis uitaeque eius, qui in illo oderant quod in se non uidebant et quod imitari non ualebant. Atque, o nefas dolen-*

podría ser interpretado como parte del posible enfrentamiento que tuvo lugar entre el episcopado de las ciudades —cuyos integrantes provenían, en su casi totalidad, de la aristocracia senatorial— con estos *holy bishops*<sup>16</sup> que llevaban una vida más ascética pero que, no por ello, dejaban de estar en contacto con los fieles, residiendo en el ámbito urbano (y no en sitios remotos).

### ***Los lugares y su identificación***

Otro aspecto interesante está representado por los lugares mencionados en cada obra. El énfasis en dichos lugares, por lo general, manifiesta una cierta relevancia ya que los autores de cada texto habrían deseado otorgar, a los sitios que señalan, una determinada importancia religiosa y social.

Como ya hemos mencionado con anterioridad, el texto de Marco Diácono abunda en detalles geográficos y en lo que a itinerarios se refiere. En relación con esto, en la *Vita Porphyrii* se destaca un espacio sagrado que está vinculado a un nombre en particular. Este sitio es mencionado en varios capítulos de la obra, recurso empleado por el hagiógrafo para dotar al relato de un sentido especial: se trata de la iglesia y la casa del obispo de Gaza, edificios que se encontraban juntos. La primera mención a estas construcciones se encuentra en el capítulo XVIII, donde Marco explica el origen del nombre de este complejo edilicio. Ambas estructuras llevaban el título identificatorio de “Irene”, esto es “Paz”<sup>17</sup>. Hay que destacar, además, que previa-

---

*dum et ingemiscendum, non alii fere insectatores eius, licet pauci admodum non alii tamen quam episcopi ferebantur” (ibidem, 27.3).*

<sup>16</sup> “In addition to the holy man from the monastic milieu, a new type of sanctity emerged in the last decades of the fourth century, the holy bishop. Martin of Tours, Ambrose of Milan, Augustine of Hippo, Epiphanius of Cyprus and Porphyry of Gaza represent the first generation of this phenomenon. Rather than in the seclusion of the desert, holy bishops lived in cities in close interaction with their population as they fulfilled their liturgical function as priests and their administrative duties” —Claudia RAPP, “Saints and holy men”, en Augustine CASIDAY & Frederick W. NORRIS (eds.), *The Cambridge History of Christianity . Volume 2: Constantine to c. 600*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 551—.

<sup>17</sup> “*Ormésamen dè eis tò episkopeïon, o ektisen o proonmastheïs en agíois Eireníon o epískopos metà kai tês agías ekklesías tês kaloménes Eirénes. Tò dè onoma légousin*

mente encontramos a los protagonistas dirigiéndose a Gaza desde Dióspolis, sufriendo dificultades en su marcha debido a que el camino hacia la ciudad estaba plagado de hedores desagradables, espinas y desperdicios que los idólatras habían arrojado para impedir el ingreso del santo en la urbe. Si relacionamos el contenido de ambos capítulos, es posible afirmar que se trata de un recurso claro del autor, destinado a destacar la importancia de una iglesia cuyo nombre era “Paz”, un sitio seguro al que ambos protagonistas habían llegado para refugiarse de las artimañas de los paganos y poder descansar.

Existe otro ejemplo similar en el capítulo LXII, en donde el autor menciona la misma iglesia. En este episodio, tiene lugar una reunión significativa por dos motivos: en ella se celebra el regreso exitoso del sacerdote (en este caso, Porfirio) y la derrota de los ídolos paganos, fenómenos que tuvieron como consecuencia la conversión de numerosos idólatras a la fe cristiana. El punto en cuestión es, una vez más, el énfasis que Marco Diácono otorga al nombre del edificio, relacionando dicho nombre con lo que tanto él como el santo biografiado habían vivido en aquellos momentos: “ingresaron con ellos a la sagrada iglesia que es llamada Paz”. Además, esta iglesia se convirtió en el centro y símbolo de la vida cristiana en Gaza, a partir de la llegada de Porfirio: desde “Irene” se dirigieron hacia el Marneión para comenzar con la edificación del nuevo templo cristiano que la emperatriz Eudoxia les había ordenado construir<sup>18</sup>. Este evento resultaría crucial en el desarrollo y la propagación del cristianismo en la región.

---

*autèn echein katà duo trópous. Phasì gàr oi apò Gázēs, ote pareléphthe e pólis ypò Alexándrou toú Makedónos, katá tina sýmbolon ekeí katapaûsai tòn pólemon, kai ech ekeinou kaleísthai tòn tópon Eirénon. Toúton tòn tópon euròn o makários Eireníon timómenon ypò tòn Gazaíon en autò ektisen tèn ekklesían. Eite oún dià tà prolelegména eite dià tò onoma toú ktístou emeinen outos kalouméne eos toú nyn. Ekeí oún ormésamen eis tò par autoù ktisthèn mikrótatou episkopeíon* –MARCO DIÁCONO, *op. cit.*, XVIII–.

<sup>18</sup>“Synachthéntos dè toú laou metá tòn eireménon orgánon en tē agía ekklesia tē eponýmo Eiréne epétrepsen pántas psállontas omoú poreuthênai eis tò potē Marneíon, autós dē eékoloúthei bastázon tò agíon euaggélion kai perì autòn echon tòn euagē kléron, ontos mimoúmenos tòn Christòn metá tòn mathetôn. Proegeíto dē toú laou o aeímnestos Barochás bastázon tò ektúpoma toú timíou staurou, ex ekatéron dē tòn merôn toú laou êsan oi stratiôtai oi ypoleiphthéntes chárin tês eutaxías tês póleos” –*ibidem*, LXXVII–.

De manera similar, la relevancia de un espacio determinado vuelve a manifestarse cuando Marco Diácono describe una revuelta llevada a cabo por los paganos, deseosos de encontrar a Porfirio y a otros cristianos<sup>19</sup>. En medio del tumulto, los idólatras se dirigieron a la casa del obispo y, al no hallarlo, saquearon la propiedad. Los protagonistas de la hagiografía lograron salvarse, finalmente, escapando por los techos de las viviendas. Durante su huída, dieron con una joven de catorce años que les prestó su ayuda para ponerse a salvo. En el texto, Marco menciona que el nombre de la muchacha era *Salaphtha*, equivalente al citado nombre griego de “Irene” (Paz)<sup>20</sup>. En otras palabras, en este pasaje vuelve a repetirse el mismo patrón: una situación llena de peligro y dificultades para el santo y su hagiógrafo es seguida por momentos de quietud, instancia en la cual los protagonistas se refugian en un lugar sagrado y seguro (o, como ocurre en este caso, se encuentran con una persona que simboliza esa idea de paz y los ayuda). Por lo demás, este fragmento no solo introduce a la citada *Salaphtha*: en los capítulos siguientes, esa niña se convertirá en una de las protagonistas de la obra. Ella era una pequeña, de fe pagana, que deseaba convertirse al cristianismo. Esta conversión tiene lugar en uno de los últimos pasajes del relato cuando la niña, finalmente, opta por el monacato. Por lo tanto, podríamos afirmar que la muchacha, portadora de este nombre especial (sobre el cual el autor hizo énfasis en determinadas ocasiones), representa quizás la única solución posible al problema del paganismo en Gaza: a juicio del hagiógrafo, la manera de poner fin a los conflictos que los idólatras causaban a los cristianos en el territorio era a través de la conversión definitiva de los primeros y la expansión del cristianismo. Solo así se alcanzaría la paz en la región de Gaza, siendo *Salaphtha* el mejor ejemplo de esta situación concreta.

<sup>19</sup> “*aukoúsantes dè kai oí loipoi tòu bouleuteríou synachthéntes epêlthon tò te oikonómo kai tò theophileî Barochá, synanébesan dè toís bouleutaís kai polloi tôn politôn próphasin euróntes tòu kakósai toús apò tês písteos, kai os an eipoi tis apò mikroû spinthêros tosoûto pyr ephthe kai exekaúphe os kindyneúsai pántas toús Christianoús apolésthai. Tosouÿton gàr emánesan oí eidololátraí os autous epárai kai xíphe kai róta kai phoneúsai onómata eptá kai allous polloús pléxai*” –*ibidem*, XCV–.

<sup>20</sup> *Ibidem*, XCVIII.

En cuanto a la *Vita Martini*, ésta no presenta el mismo grado de profundidad en lo que atañe a las localizaciones que el ofrecido por la *Vita Porphyrii*. Apenas si se mencionan algunos lugares de culto paganos, relacionados al accionar que Martín de Tours llevó a cabo en ellos. En tal sentido, Sulpicio Severo menciona que varias regiones del mundo romano se encontraban “padeciendo” el paganismo como, por ejemplo, Iliria. Otras, en cambio, estaban sometidas a la herejía arriana<sup>21</sup>. Sin embargo, es en la Galia —el hogar de Sulpicio y el territorio donde Martín implementará su programa de supresión de los antiguos cultos— donde se manifiestan, lógicamente, más casos. Además, la supresión de tales cultos por parte de san Martín no está exenta de detalles fantásticos (al igual que lo que sucede con las descripciones de sus milagros). Por ejemplo, en el capítulo XIV, Sulpicio describe al santo incendiando un templo pagano cuyas llamas alcanzaron una casa. El obispo, finalmente, logró controlar el fuego con su poder para evitar que la propiedad sufriera más daños<sup>22</sup>. En el mismo apartado, se subraya que, al haber encontrado resistencia por parte de la población local cuando intentara destruir otro templo

<sup>21</sup> “*Dehinc cum haeresis Arriana per totum orbem et maxime intra Illyricum pullulasset, cum aduersus perfidiam sacerdotum solus paene acerrime repugnaret multisque suppliciis esset adfectus - nam et publice uirgis caesus est et ad extremum de ciuitate exire compulsus-, Italiam repetens, cum intra Gallias quoque discessu sancti Hilari, quem ad exilium haeticorum uis coegerat, turbatam ecclesiam comperisset, Mediolani sibi monasterium statuit*” –SULPICIO SEVERO, *op. cit.*, 6.4–. Es preciso tener en cuenta que los primeros godos en convertirse al cristianismo arriano por el obispo Ulfilas habrían estado asentados en las cercanías del Mar Negro. Desde esa región, el arrianismo se habría extendido rápidamente entre los grupos bárbaros, a tal punto de que los *Teruingi* eran la principal confederación que había adoptado esta vertiente del cristianismo. Véase Peter HEATHER y John MATTHEWS (eds.), *The Goths in the Fourth Century*, Liverpool, Liverpool University Press, 2004, p. 126.

<sup>22</sup> “*Nec minorem, sub idem fere tempus, eodem in opere uirtutem edidit. Nam cum, in uico quodam, fano antiquissimo et celeberrimo ignem inmisisset, in proximam, immo adhaerentem domum agente uento flammaram globi ferebantur. Quod ubi Martinus aduertit, rapido cursu tectum domus scandit, obuium se aduenientibus flammis inferens. Tum uero, mirum in modum, cerneret contra uim uenti ignem retorqueri, ut compugnantium inter se elementorum quidam conflictus uideretur. Ita uirtute Martini ibi tantum ignis est operatus, ubi iussus est*” –*ibidem*, XIV.1-2–.

en Galia, Martín oró y recibió el apoyo del Señor, por medio de dos ángeles que ayudaron al santo<sup>23</sup>.

De tal manera, con la narración de los eventos que rodearon la erradicación de los lugares paganos, el autor no solo plasma la realidad de la Galia de fines del siglo IV sino que también caracteriza la región como un fuerte bastión del paganismo, con el objetivo de dotar a su relato hagiográfico de un sentido más significativo. Ahora bien, lo interesante es la diferencia que esta obra plantea respecto de la *Vita Porphyrii* en lo que atañe a las modalidades elegidas por cada santo a la hora de luchar contra los enemigos de la fe. En el relato de Marco Diácono, el santo suprimió solo un templo pagano y lo hizo apoyándose en el aparato estatal y burocrático. La concreción de dicho proceso le llevó bastante tiempo y numerosos viajes, pese a contar con la ayuda de las fuerzas militares del imperio oriental. Como contrapartida, la *Vita Martini* siempre presenta a Martín de Tours trabajando solo y derribando los templos con su poder divino, con una abundancia de recursos fantásticos. Indudablemente, esto depende, en primer lugar, de los públicos a los que iban dirigidas esas narraciones, tema del que nos ocuparemos a continuación.

## **El público y el propósito de cada obra**

### ***El público y los milagros***

Si consideramos el tema de los milagros descritos en cada texto, podríamos afirmar que es en este sentido donde se hace más manifiesto el propósito específico de ambas obras y su vinculación con el público al que estaban destinadas. En primer término, en la *Vita Porphyrii* no encontramos demasiadas situaciones en las que el santo realice milagros. Es más, en aquellas en que se presentan dichos fenómenos, éstos no tienen ingredientes *maravillosos*, de los que abunda en cambio la *Vita Sancti Martini*. Así, por ejemplo,

<sup>23</sup> “*Tum subito ei duo angeli hastati atque scutati instar militiae caelestis se obtulerunt, dicentes missos se a Domino ut rusticam multitudinem fugarent praesidiumque Martino ferrent, ne quis, dum templum dirueretur, obsisteret: rediret ergo et opus coeptum deuotus impleret*” –*ibidem*, XIV.5–.

Marco nos cuenta la historia de Aelias, una mujer idólatra que tuvo problemas para dar a luz a su hijo. Porfirio se entera de la situación debido a que la enfermera de Aelias era una mujer cristiana y, por ello, decide ayudar a la joven en su parto. Al final, el nacimiento del niño se produjo sin inconvenientes, tras lo cual toda la familia de Aelias decidió abandonar el culto a los dioses paganos para convertirse al cristianismo<sup>24</sup>.

En otro momento, Porfirio y Marco viajaban desde Rodas hacia Gaza en un bote cuando se desató una gran tormenta. Porfirio convenció al propietario de la nave de que abandonase sus creencias arrianas y se convirtiera a la verdadera fe ya que, de lo contrario, todos ellos morirían a causa de la tormenta. El remero aceptó sin vacilar y Porfirio lo bautizó. La tormenta cesó, dejando de constituir un peligro para los viajeros<sup>25</sup>. Por último, en otro pasaje, unos maniqueos deciden adoptar el cristianismo luego de que fuera exorcizada Julia —una anciana que lideraba un grupo de jóvenes, aparentemente influenciados por el mal espíritu<sup>26</sup>—.

<sup>24</sup> “*Euthéos dè e gynè ololýxasa méga katégagen tò Bréphos Zôn. Pántes dè oi ekeîse eurethéntes ekplagéntes ekraxaú. Mégas o theòs tòn Christianòn, mégas o iereús Porphýrios. Tè dè exès oi goneîs tès gynaikòs kai o anèr kai pántes oi syggenèis kai oi gnésioi poreuthéntes pròs tòn makáριon Porphýrion prosépesan toîs posin autoû aito. Ýmenoi tèn en Christò sphragída. O dè makáριος sphragísas autùs kai poiésas katechouménous apélysen en eiréne, paraggeilas autoîs scholázein tē agía ekklesía, kai meth olígon chrónon katechésas autoûs ebáptisen syn tē gynaikì kai tò bréphos. Ekálesan dè tò onoma autoû Porphýrion. Ésan dè oi photisthéntes dià tèn próphasin tès gynaikòs tòn arithmòn exékonta téssares*” –MARCO DIÁCONO, *op. cit.*, XXXI–.

<sup>25</sup> “*Diatripsantes dè tò ypóloiton toû cheimónos kai poiésantes tās agías eméras tēs paschalías kai tèn anastásimon eytrepizómetha ekpleúsai. Parekalésamen dè tòn thaymásion Aamántion menysai emàs pròs tèn déspoinan ina syntazómetha autē. O dè akoúsas elypéthe dià tò enàs mellein ekpleîn. Tosoûton gàr emàs egápesen os autòn parakalésai tèn déspoinan apolysai autòn os chárin toû euxasthai eis toûs agíous kai sebasmoîs tópous. Ephobéthe dè e déspoina apolysai autòn, ina mè katerchómenos monáse kai apomeíne ekeî. Epístato gàr tòn Bion toû andrós. Én gàr katà alétheian amemptos, pollás eleemosýnas paréchon kai dià pantòs nesteúon kai xenodochón polloûs kai syntréchon eis tās eusebeîs chreías. Tosaûta mèn perì toû theophiloûs Amantiou. Epénysen dè emàs pròs tèn déspoinan kai eisélthomen pròs autèn, kai légei toîs osiotátois epískopois. Póte syn theò pléete; oi dè eípan. Dià toûto eisélthomen, syntáxasthai tò ymetéro krátei. E dè eípen. Dià pantòs mnemoneúsate mou kai toû emoû téknou*” –*ibidem*, LII–.

<sup>26</sup> *Ibidem*, LXXXV-XCI.

Solamente en un caso es posible encontrar un milagro con una cuota visible de elementos extraordinarios. En él, Marco nos cuenta que la comunidad cristiana de Gaza, junto con Porfirio, comenzaron a orar en una oportunidad para pedir el fin de una sequía. En un momento en que ellos se vieran interrumpidos en su plegaria —debido a que los idólatras cerraron las puertas de la ciudad—, se desató un fuerte viento y el granizo comenzó a caer junto con la lluvia. El pasaje apunta sin duda a demostrar que los cristianos eran más poderosos que los paganos: el autor nos cuenta, por lo demás, que los rituales que realizaron estos últimos no tuvieron el efecto deseado de conseguir las precipitaciones —cosa que sí lograron las oraciones cristianas—<sup>27</sup>.

En la hagiografía de Porfirio, asimismo, la mayor parte de los testigos de esos milagros del santo —como así también los beneficiarios de los mismos— son paganos (o cristianos que no siguen los dogmas establecidos en el concilio de Nicea, ya sea arrianos o maniqueos). Por tanto, todo apunta a enumerar milagros cuya función básica es la de convencer a los idólatras de cambiar sus creencias y aceptar el credo niceno.

En la *Vita Sancti Martini*, por el contrario, los prodigios tienen el fin de mostrar cuán poderoso era Martín, gracias a la ayuda de Dios<sup>28</sup>. De tal manera, el santo aparece como el elegido del Señor por excelencia y esa elección se demuestra en un amplio conjunto de prodigios, en los que abundan los elementos fantásticos. Este rasgo puede ser advertido, por ejemplo, en el primer milagro que realiza este santo, que consiste en la resurrección de un catecúmeno que había fallecido a causa de fiebre. Los testigos de este episodio son otros aspirantes a ese grado, que ya estaban de luto. Tras ello, Martín logra resucitar, además, a un esclavo que había muerto por asfixia. Situación presenciada por una multitud descontenta

<sup>27</sup> *Ibidem*, XIX y XX.

<sup>28</sup> En la vida de San Martín, los milagros son, de acuerdo con Brown, “...felt to be secondary: for it was merely a proof of power-like good coin, summarily minted and passed into circulation to demonstrate the untapped bullion of power at the disposal of the holy man” —Peter BROWN, “The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity”, *The Journal of Roman Studies*, 61 (1971), 2003, p. 87—.

por la muerte de este hombre<sup>29</sup>. Más adelante, el mismo Martín cura a una muchacha en la ciudad de Treves. El padre de la joven se había dirigido a la iglesia para pedir al santo que ayudara a su hija, siendo forzado el obispo de Tours a realizar la cura a instancias de los prelados y la gente presente. Por cierto, esa multitud es caracterizada, en este caso, como “inmensa” pero no se aclara si se trata de cristianos o paganos. En cambio, podríamos suponer que el solicitante ya era cristiano, debido a que no tuvo problemas ni manifestó quejas o dudas al ingresar a la iglesia para hablar con el santo.

En suma, en esta segunda hagiografía, el público presente durante la manifestación de estos milagros es, por lo general, cristiano y está compuesto principalmente por personas de orígenes humildes —excepto, quizás, el ejemplo en el cual se cita a los obispos<sup>30</sup>—. Cabe advertir, además, en este texto de Sulpicio no se mencionan conversiones posteriores a los milagros<sup>31</sup>. A raíz de todo ello, es posible pensar que la voluntad del autor al presentar a cristianos

<sup>29</sup> “*Nec multo post, dum agrum Lupicini cuiusdam, honorati secundum saeculum uiri praeteriret, clamore et luctu turbae plangentis excipitur. Ad quam cum sollicitus adstitisset et quis esset hic fletus inquireret, indicatur unum ex familia seruulum laqueo sibi uitam extorsisse. Quo cognito, cellulam, in qua corpus iacebat, ingreditur, exclusisque omnibus turbis superstratus corpori aliquantisper orauit. Mox uiuescente uultu, marcentibus oculis in ora illius defunctus erigitur: lentoque conamine enisus adsurgere, adprehensa beati uiri dextera in pedes constitit, atque ita cum eo usque ad uestibulum domus, turba omni inspectante, processit*” —SULPICIO SEVERO, *op. cit.*, 8.1, 8.2, 8.3—.

<sup>30</sup> Tradicionalmente, los hombres que se desempeñaban en las funciones episcopales no provenían de las clases bajas. Tales hombres, por lo general, habían servido en la estructura administrativa del imperio romano antes de adquirir la dignidad episcopal. Véase Patrick GEARY, *Before France and Germany: The Creation and Transformation of the Merovingian World*, Nueva York, Oxford University Press, 1988, p. 131-132; RAPP, *op. cit.*, p. 168; Chris WICKHAM, “Society”, en Rosamond MCKITTERICK (ed.), *The Early Middle Ages*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 62; Ian WOOD, *The Merovingian Kingdoms*, Nueva York, Longman, 1994, p. 75.

<sup>31</sup> “*Tristes ad solam funeris expectationem adstabant propinqui, cum subito ad ciuitatem illam Martinum uenisse nuntiatur. Quod ubi puellae pater conperit, currit examinis pro filia rogaturus. Et forte Martinus iam ecclesiam fuerat ingressus. Ibi, spectante populo multisque aliis praesentibus episcopis, eiulans senex genua eius amplectitur dicens: filia mea moritur misero genere languoris, et, quod ipsa est morte crudelius, solo spiritu uiuit, iam carne praemortua*” —SULPICIO SEVERO, *op. cit.*, 16.3, 16.4—.

creyentes como receptores de los milagros quizás haya estado destinada a atraer al credo niceno a personas que aun pertenecían a la órbita pagana. Si tan solo los fieles tenían la suerte de escapar a una situación adversa gracias al poder divino manifestado a través del santo, el texto actuaba como factor de propaganda a fin de atraer a nuevos creyentes.

Una parte de ese público pagano habría estado conformada por personas que poseían una educación basada en la retórica y la oratoria a partir de la lectura y el estudio de los autores clásicos. Se trataba, por ende, de gente que podría haber pertenecido a los estratos medios y altos de la sociedad de la Galia y quizás esto motivara que Sulpicio empleara un estilo elegante pero a la vez sencillo, a la hora de redactar su obra<sup>32</sup>. Esto coincide con lo afirmado por Cameron al referirse al debate en torno a la sencillez de lenguaje empleado por los escritores cristianos de los primeros siglos, en contraposición con la “complejidad” que presentaban la gramática y los temas de los escritores sofistas y paganos<sup>33</sup>. De tal manera, en la medida en que estos escritores cristianos también eran capaces de componer obras complejas (en lo referente al estilo y razonamientos de sus postulados), con ello invitaban al público pagano a participar de esta nueva doctrina, apelando a los instrumentos culturales conocidos por este sector.

<sup>32</sup> Harrington afirma que Sulpicio fue un hombre que tuvo una educación muy elevada y que, gracias a eso, pudo recurrir a un estilo literario y lenguaje simples y directos que le habrían permitido ganarse el respeto de todas las clases sociales. De manera similar, Fontaine considera que el mismo Sulpicio deseaba llegar a la aristocracia galo-romana, pagana o cristiana, a través de lo que entendía como su punto débil: la perfección refinada de la forma y la adhesión al patrimonio moral de los valores tradicionales, los de la poesía épica y de la filosofía. Véase Karl P. HARRINGTON, “The Place of Sulpicius Severus in Miracle-Literature”, *The Classical Journal*, 15/ 8 (1920), p. 470; FONTAINE, *op. cit.*, p. 74.

<sup>33</sup> De acuerdo con Cameron, “Many Christian writers were themselves highly educated and employed the style, form, and vocabulary of their own earlier training. This was indeed an essential technique if they were to gain support from their pagan counterparts. Christians had to fend off pagan charges that Christianity relied on its appeal to the lowest classes of society” –Averil CAMERON, *Christianity and the Rethoric of Empire. The Development of Christian Discourse*, Los Angeles, University of California Press, 1991, p. 111–.

Junto a ellos, la estrategia que aplicó Sulpicio en su obra al mantener, además, el carácter “anecdótico” de la misma también respondía, probablemente, al objetivo de reafirmar y mantener la fe de aquellos cristianos de orígenes humildes que vivían en la Galia<sup>34</sup>.

### **Algunas consideraciones finales**

Compuestas en diferentes momentos (la hagiografía de Martín de Tours hacia fines del siglo IV, mientras que la de Porfirio, aparentemente, hacia el siglo VI), como así también en diferentes entornos sociales y áreas geográficas, nuestras dos obras analizadas responden a los intereses particulares de tales entornos.

La *Vita Sancti Martini*, por ejemplo, contiene más episodios relacionados con batallas contra demonios y el empleo de la *Discretio Spirituum* en comparación con la *Vita Porphyrii*. Esta última, en cambio, se centra más en el detalle de acontecimientos que rodearon el proceso de supresión de los templos e ídolos paganos en Gaza, la planificación de este proyecto y todos los inconvenientes que el santo y su hagiógrafo tuvieron que atravesar para cumplir este objetivo. De manera similar, en lo referido a los antecedentes de cada santo, la obra de Marco Diácono apenas si menciona el lugar donde nació Porfirio (Salónica) y que provenía de una familia acaudalada, mientras que lo único que conocemos sobre su hagiógrafo es que era hábil en el arte de la escritura. Por su parte, Sulpicio nos provee mucha más información sobre los orígenes del santo como así también sobre él mismo al mencionar que no contaba con buenas dotes literarias y que, por ello, la obra no debía ser divulgada (aunque lo más probable es que esto sea parte del ya clásico *topos humilitatis*).

En segundo lugar, los protagonistas de los milagros no son los mismos en cada trabajo: se trata de paganos en la vida de san Por-

<sup>34</sup> Debemos recordar que, si bien muchos de estos fieles pertenecientes a los estratos más bajos de la sociedad no sabían leer, se encontraban al tanto de la existencia de los libros sagrados (como así también de las vidas de santos más importantes) y de sus contenidos. De esta manera, la cultura de la oralidad habría cumplido un papel muy importante en la expansión del cristianismo en sus primeros siglos de vida. Véase HEFFERNAN, *op. cit.*, pp. 22-25.

firio y cristianos en la de san Martín de Tours. Además, las consecuencias de tales milagros eran diferentes: en el primero de los casos, el resultado era la conversión al cristianismo de manera instantánea y sin vacilaciones, mientras que, en el segundo, el propósito radicaba, por lo general, en la curación de algún problema de salud o la resurrección, presuponiendo actores ya cristianizados.

Otro punto a tener en cuenta reside en las citadas conversiones al cristianismo. Mientras que estas son abundantes en la obra de Marco Diácono, no ocurre lo mismo en la obra de Sulpicio. En la vida de san Martín solo es posible hallar dos casos de personas que adoptan la fe cristiana. Además a diferencia con lo que ocurre en la *Vita Porphyrii*, casi no hay conversiones posteriores a los milagros. En el primero de ellos (el XIII), se cuenta que Martín logró salvarse de un árbol que cayó y los paganos que habían presenciado la escena quedaron asombrados y luego adoptaron la fe cristiana. Lo llamativo en este caso es que el prodigio actuó exclusivamente sobre el santo y lo hizo una demostración del poder divino pero no afectó de manera alguna a la población pagana que presenció tal fenómeno. En el otro ejemplo de este tipo, dicha conversión tiene lugar luego de que san Martín lograra destruir un templo con ayuda de dos ángeles (capítulo XIV).

La *Vita Porphyrii* habría estado dirigida, por su parte, hacia el público cristiano en general pero, en especial, hacia los estratos que se desempeñaban en la burocracia y en la política del imperio de Oriente. Esto se manifiesta no solo por la gran cantidad de detalles administrativos que proporciona Marco sino también porque muestra a un santo colaborando continuamente con las autoridades temporales del momento. La máxima expresión de esta colaboración es la ayuda recibida de la emperatriz Eudoxia, dado que fue ella quien apoyó a los protagonistas en el proceso de destrucción de templos paganos. El objetivo de alcanzar esos mismos estratos cultos se advierte, además, por el hecho de que los milagros narrados en él no cuentan con una descripción tan fantástica como la que aparece en la obra de Sulpicio Severo. Todo ello apunta a que el público de la *Vita Porphyrii* habría contado con una formación más elevada y no estaba tan atraído por el aspecto sobrenatural —o, probablemente tenía mayor interés por la literatura relacionada con las campañas

contra el paganismo (como las que llevó adelante Justiniano<sup>35</sup>) y con el poder del Estado, como afirma Barnes<sup>36</sup>—.

Si seguimos esta línea de análisis, cabría pensar que Marco también quiso exaltar la figura de Eudoxia a modo de propaganda imperial —deseando acercarse, probablemente, al modelo de Helena como *reina* protectora de la cristiandad, implantado por Eusebio<sup>37</sup>—. Al hacer esto, el mismo Marco, coloca a Arcadio en un papel secundario, como soberano débil, siguiendo a otras obras que ya lo habían descrito de igual manera<sup>38</sup>.

En este sentido, la *Vita Martini* presenta características opuestas a la obra anterior: critica duramente a los obispos —que, aparentemente, trabajaban en conjunto con las clases dirigentes del imperio y provenían, por lo general, de dichas clases— y a las autoridades temporales. Muestra, además, a un Martín de Tours que no está dispuesto a vincularse a esas clases dirigentes. Esta hagiografía, por lo demás, no solo trataba de destacar el modo de vida de los cristianos ascetas en contraposición al de los obispos y sacerdotes de rango elevado sino también establecer un modelo de santidad occidental para tratar de reafirmar la fe de sectores ya cristianizados.

<sup>35</sup> Claire SOTINEL, “Emperors and Popes in the Sixth Century”, en Michael MAAS (ed.), *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 275.

<sup>36</sup> BARNES, *op. cit.*, p. 282.

<sup>37</sup> De acuerdo con McNamara, Helena fue el modelo original de reina piadosa. En su peregrinación a Tierra Santa, fundó numerosas iglesias. En este sentido, existe una similitud con el accionar de Eudoxia descrito en la *Vita Porphyrii*: es ella la que ordena al obispo de Gaza la construcción de una iglesia, además de proveerle dinero y soldados para la defensa y pacificación de la región. Véase Jo Ann McNAMARA, “Imitatio Helenae: Sainthood as an Attribute of Queenship”, en Sandro STICCA, *Saints. Studies in Hagiography*, Nueva York, Medieval & Renaissance Texts & Studies, 1996, p. 52-54.

<sup>38</sup> Zósimo, por ejemplo, caracteriza a los hijos de Teodosio como gobernantes teóricos y no como auténticos gobernantes, estando el poder verdadero en manos de Rufino en Oriente y Estilicón en Occidente. Véase ZÓSIMO, *Historia Nueva*, V.1. Si bien Zósimo era un escritor de origen pagano y no estaba de acuerdo con el accionar de los emperadores cristianos, esta interpretación que él proporciona sobre el gobierno de los hijos de Teodosio como ajenos al gobierno real es la más aceptada en la actualidad. Cfr. R. C. BLOCKLEY, “The Dynasty of Theodosius”, en Averil CAMERON y Peter GARNSEY (eds.), *The Cambridge Ancient History. Volume XIII: The Late Empire, A.D. 337-425*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 113.

Debemos tener en cuenta, además, que los motivos que habrían llevado a Sulpicio Severo a conceder, entre los contenidos de su obra, un lugar especial a los milagros y poderes sobrenaturales del santo, responde al contexto religioso de la Galia del siglo IV. En dicho contexto, el proceso de cristianización apenas estaba concluyendo<sup>39</sup> y, por lo tanto, es probable que el culto a los dioses paganos estuviera hubiera estado en vigencia en algunas de las zonas de esta diócesis<sup>40</sup>. Quizás a causa de esta situación, Sulpicio apelaba al recurso de lo maravilloso en su obra: la idea era atraer a la Iglesia a esos paganos, tanto los más humildes como aquellos que formaban parte de las aristocracias locales. Esta interpretación tiene aún más sentido si comparamos el contexto político, social y cultural de esta región durante el imperio romano tardío con el de la diócesis de Oriente —puesto que la Giza de fines del siglo IV y principios del V que intenta describir Marco Diácono, estaba cristianizada casi en su totalidad para aquel entonces—.

En síntesis, se trata de dos modelos hagiográficos que, si bien cercanos en el tiempo, ofrecen paradigmas diferenciados del fenómeno de la santidad. Tales paradigmas nos permiten identificar los intereses planteados en las diversas vidas de santos y reconocer la plasticidad que tuvo este género desde sus inicios, como así también la voluntad de sus autores por brindar mensajes claros y sujetos a la sociedad a la cual estaban destinados.

<sup>39</sup> De acuerdo con Van Dam, la cristiandad alcanzó el centro y norte de la Galia hacia el siglo IV, expandiéndose desde las ciudades del sur, donde habría arraigado con anterioridad. El autor afirma que, pese a ello, la diversidad local todavía era común en la cristiandad gala del siglo IV. Por otra parte, la influencia del culto a Martín de Tours cobraría importancia recién a mediados del siglo V. Véase Raymond VAN DAM, *Saints and their Miracles in Late Antique Gaul*, Princeton, Princeton University Press, 1993, pp. 11-12, 17.

<sup>40</sup> MacMullen sugiere que el fenómeno de la continuidad de los templos paganos era habitual en gran parte del imperio occidental, en especial, en las islas británicas. El autor opina que, en el caso de la Galia, a excepción de los centros urbanos, una importante área del territorio de esta diócesis todavía estaba habitada por paganos durante la segunda mitad del siglo IV —Ramsay MACMULLEN, *Christianizing the Roman Empire, A.D. 400-1000*, Londres, Yale University Press, 1984, p. 81—. Por otra parte, Gilliard estima que la Galia del siglo IV era una región cuya cristianización había sido totalmente extendida solo hacia fines de dicho siglo —Frank. D. GILLIARD, “Senatorial Bishops in the Fourth Century”, *The Harvard Theological Review*, 77/2 (1984), p. 161—.



## NOTAS CRÍTICAS

ÁLVAREZ JIMÉNEZ, David; SANZ SERRANO, Rosa y HERNÁNDEZ de la FUENTE, David (eds.), **El espejismo del bárbaro. Ciudadanos y extranjeros al final de la Antigüedad**, Castelló de la Plana, Universitat Jaume I, 2013 (389 pp.).

El presente libro es el resultado de las contribuciones que fueron debatidas en el III Coloquio internacional “Nuevas Perspectivas sobre la Antigüedad tardía: Ciudadano vs. Bárbaro en la Antigüedad Tardía”, celebrado en Segovia en octubre de 2011.

De acuerdo con sus editores, la obra tiene el objetivo de dar a conocer trabajos originales sobre la temática de los bárbaros, además de ofrecer un estado de la cuestión sobre esta problemática (enfocándose, especialmente, en su desarrollo dentro de los círculos académicos de la península ibérica). De tal manera, el volumen está compuesto por catorce contribuciones –la mayoría de ellas, en español– que podrían ser clasificadas de acuerdo con la disciplina a la que se dedican sus respectivos autores. Así, contamos con trabajos de carácter filológico,

otros relativos al área de la historia tardoantigua y, finalmente, algunos pertenecientes al ámbito de la arqueología. Todos ellos giran en torno al problema *bárbaros y romanos* o, desde otra perspectiva, *recién llegados y conquistados*. Los autores buscan explicar y brindar detalles acerca de las transformaciones acaecidas en la Antigüedad tardía en relación con la instalación de estos pueblos en los territorios imperiales y sus vínculos con la sociedad grecolatina, tal como veremos a continuación.

Para comenzar, los trabajos de Isabel Moreno Ferrero y Rosa García-Gasco Villarrubia abarcan aspectos tales como las relaciones entre sentimientos y pasiones, vinculados a romanos y bárbaros, como así también cierta manifestación del racismo en la tardo-antigüedad. En el primer artículo, por ejemplo, la autora analiza cómo, en este período, se invirtieron algunos de los valores tradicionales romanos vinculados con la valentía y la racionalidad: partiendo de un estudio de la obra de Amiano Marcelino, Moreno Ferrero estima que este cambio representa una de las características más sobresalientes de esta

época. Por su parte, García-Gasco Villarubia analiza la interesante imagen de los indios que aparece en las *Dionisiacas* señalando que, si bien la descripción que su autor (Nono) hace sobre este pueblo puede caracterizarse de despectiva, en realidad ella cumple la función moral de enaltecer la “civilización” helénica frente a la barbarie de los mencionados indios (manifestada, sobre todo, en la impiedad propia de este pueblo, según el testimonio del poeta).

Entre las contribuciones históricas, por su parte, contamos con las de Eike Faber, Ana de Francisco Heredero y Pedro Barceló. El primero de ellos analiza los cambios acaecidos en el *status* de los soldados imperiales, desde la época de Julio César hasta fines del siglo IV. Faber afirma que, en la época de Teodosio, los soldados bárbaros tenían una posición económica y de prestigio superior a la que ostentaban los efectivos romanos. El autor señala, además, que esto se debía en parte a que, en ocasiones, el mismo Teodosio no era capaz de controlar totalmente a su ejército (permitiendo que las huestes bárbaras ganasen más poder). A su vez, Francisco Heredero realiza un estudio sobre los guerreros bárbaros vinculados a la Cirenaica, de acuerdo con la obra de Sinesio de Cirene. Para ello, la autora indaga acerca de las unidades militares que se encontraban establecidas en ese territorio, comparando el testimonio de Sinesio

con otras fuentes. Un concepto muy interesante que desarrolla —partiendo de los escritos del filósofo neoplatónico— es el de la categoría de “semi-bárbaro”: se trataría, básicamente, de aquellos hombres que se encontraban parcialmente influidos por la cultura romana pero que, a su vez, mantenían sus contactos con el *barbaricum* y, muchas veces, servían de vínculo entre ambos mundos. Finalmente, Pedro Barceló presenta una muy buena síntesis de algunos de los tópicos más importantes de Amiano Marcelino, como ser la “decadencia” del poder imperial en el mundo romano y la dependencia de las autoridades en relación a los bárbaros (las *externae gentes*). Asimismo, el autor va más allá de esto y trata de indagar acerca de los motivos por los cuales Amiano concluyó su obra con los eventos del año 378.

Los trabajos de los especialistas en arqueología se centran en el territorio español, particularmente en el centro y sur del país. Por ejemplo, el artículo de Gamo Pazos busca re-abrir el debate sobre la ocupación de cuevas y espacios de altura durante los últimos siglos del imperio de Occidente en la provincia de Guadalajara. Junto a él, Víctor Manuel Cabañero Martín analiza el fuerte hallado en Cerro Castillo, buscando demostrar que esta construcción ofrecía protección a las *gentes* que habitaban esa región, situada entre las ciudades de Segovia y Cauca. De manera similar, la

ponencia de Sánchez Velasco y García Fernández pretende abrir una línea de investigación vinculada a la arqueología de la identidad –tan popular en los círculos académicos centroeuropeos–, centrada en el territorio de la Bética. Estos últimos autores concluyen sus trabajos con ciertas nociones generales acerca de los problemas existentes a la hora de abordar un estudio sobre la identidad germánica, haciendo hincapié en algunas de las categorías utilizadas para analizar el origen étnico de estos pueblos (como la onomástica o el armamento). Finalmente, García Vargas presenta una tipología de asentamientos en el bajo Guadalquivir durante los siglos III-VI d. C.

Como podemos apreciar, *El espejismo del bárbaro* se compone de una diversidad de estudios que abordan la problemática enunciada desde diversas perspectivas. Creemos que en este punto, el de la interdisciplinariedad, reside una de sus grandes fortalezas. Los artículos incluidos en la obra presentan un elevado nivel de análisis, además de estar acompañados de numerosas referencias bibliográficas. De la misma manera, el libro incluye mapas, imágenes y tablas para ayudar a la comprensión de los trabajos. Por todo ello, se trata de una interesante y sugerente publicación que servirá para complementar la bibliografía tradicional sobre el asunto, evidenciando la pujanza que esta temática está teniendo, en la actualidad, en España. Esto último, por

otro lado, es de agradecer, ya que no resulta sencillo acceder a material moderno y en español sobre estos problemas historiográficos.

Fernando Carlos Ruchesi

BAUMGARTEN, Elisheva, **Practicing Piety in Medieval Ashkenaz. Men, Women, and Everyday Religious Observance**, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2014 (334 pp.).

En este libro la autora busca acercarnos al caso de las comunidades judías askenazíes ubicadas en Alemania y el norte de Francia durante la Edad Media. Para ello, analiza de manera pormenorizada las prácticas y la devoción religiosa a partir de las cuales se configuró la identidad religiosa comunitaria hebrea, en el marco histórico de la sociedad cristiana mayoritaria y dominante. La idea principal que recorre el libro es que las formas de religiosidad asumidas por los miembros de las comunidades judías askenazíes se expresaron de diversos modos. Evitando caer en un estudio reduccionista que sólo considere a las élites –económicas y culturales– de tales comunidades judías, el objetivo de esta obra se centra en la piedad popular y las múltiples prácticas enmarcaron que las ideas y creencias de la época. Ello

se estudia a partir de dos criterios: por un lado, atender a los códigos de comportamiento que calificaban a un individuo como *piadoso* y, por el otro, explicar cómo dichos criterios manifestaron e incentivaron, a su vez, formas de diferenciación interna, haciendo especial énfasis tanto en las distinciones de género como en las de carácter socio-económico. Asimismo, se propone que las formas de devoción religiosa estuvieron en mayor medida determinadas por su contexto social dado que ellas estuvieron influenciadas por su contacto constante con la comunidad cristiana y por los códigos de pertenencia que caracterizaron a las comunidades judías askenazíes.

El análisis detallado que caracteriza este libro se sustenta sobre un extenso *corpus* de fuentes constituido principalmente por textos rabínicos, libros de costumbres y registros comunales, entre otros. Así, la autora se dedica, a lo largo de los siete capítulos que componen el texto, a analizar los ejes fundamentales a partir de los cuales se expresó la devoción religiosa, en los planos público y privado, aportando además un tratamiento diacrónico de estos últimos. Cabe mencionar que, en todos los capítulos, se destaca el papel representado por las prácticas piadosas tanto como mecanismo de expresión intracomunitario como, a su vez, de diferenciación identitaria con el cristianismo.

La introducción ofrece un sumario general del libro, especifi-

cando su objeto de estudio, el marco espacio temporal, las fuentes y los principales ejes a tratar. Resalta, también, el estudio comparativo y de género que se pretende llevar a cabo y las contribuciones que ello supone para entender la piedad religiosa.

El primer capítulo se aboca al estudio de la participación en la sinagoga como lugar de pertenencia comunitaria. Asimismo, indaga sobre las nociones de pureza e impureza que expresaban las jerarquías de género e influenciaron las formas de expresión religiosa. El segundo capítulo, por su parte, analiza las prácticas piadosas relacionadas con la comida —ya sea las normas culinarias o el ayuno— y cómo ellas podían ser realizadas por todos los miembros de la comunidad a fin de expresar su devoción, sin diferencias de género o estatus. En particular, la manifestación pública de la práctica del ayuno (caracterizada por la utilización de ropa específica) contribuía a delinear los límites de diferenciación identitaria con la religión cristiana. Tras ello, el tercer capítulo se detiene en la caridad y analiza cómo ésta conformaba un ritual público que indicaba, por un lado, la devoción del individuo que la realizaba y, por el otro, resaltaba las jerarquías intracomunitarias, tanto económicas como de género. A continuación, la autora se enfoca en las prácticas de los preceptos religiosos askenazíes como forma de expresar la pertenencia, tanto hacia adentro de la comunidad como

hacia afuera. El principal problema considerado en este capítulo analiza en las discusiones acerca de las posibilidades que tenían las mujeres de participar en costumbres tales como la utilización de los *tefilim* y *el tallit*, entre otras. El quinto capítulo sostiene que la piedad también podía expresarse a partir de determinados códigos y recursos visibles, tales como la vestimenta, la barba, el pelo, o los accesorios. La manifestación de dichos recursos, en el contexto de los centros urbanos, servía de herramientas transmisoras de mensajes sociales y religiosos entre diversas comunidades de fieles. Asimismo, estos códigos irían unidos a un conjunto normativo que establecía lo permitido y lo prohibido (tanto por parte de cada comunidad como entre ellas), situación que, hacia el siglo XIII, acentuaría las diferencias religiosas. Todo ello confluye en el sexto capítulo, en el cual se apela a las fuentes narrativas para describir aquellos relatos en los cuales sus personajes simulaban ser piadosos. Así, se consideran en dos casos, uno masculino y otro femenino, explicando cómo sus historias fueron modificándose a lo largo del tiempo e indicando, específicamente, cómo las mujeres que eran pensadas como piadosas, hacia los siglos XII y XIII pasaron a ser vistas de forma negativa. Finalmente, el último capítulo resume las principales ideas delineadas a lo largo del libro, destacando los aportes del análisis comparativo –de género, social y

temporal– y dejando en claro que el siglo XIII fue un momento de cambio en todas estas esferas.

Carolina Pecznik

BEIHAMMER, Alexander, CONSTATINOU, Stavroula, PARANI, Maria (eds.), **Court Ceremonies and Rituals of Power in Byzantium and the Medieval Mediterranean. Comparative Perspectives**, Leiden-Boston, Brill, 2013 (585 pp.).

Esta obra colectiva, producto del coloquio sobre ceremonias y rituales de poder en Bizancio y el Mediterráneo oriental desarrollado en la Universidad de Chipre en el mes de noviembre de 2010, comprende una introducción conceptual y metodológica a cargo de Alexander Beihammer y dieciocho contribuciones de especialistas en historia de la Edad Media oriental y occidental. Si tenemos en cuenta, por un lado, la diversidad de perspectivas de abordaje de la temática propuesta y, por otro, la amplitud del marco geográfico y temporal propio de la obra, las contribuciones se encuentran organizadas en función de cuatro grandes ejes temáticos: I- *Rituales y transformaciones del mundo romano*, II- *Procesos de sucesión y su articulación ritual*, III- *Invencción, apropiación y transformación*

entre este y oeste y IV- *Actuaciones rituales y sus reflejos en el arte y la literatura.*

El primer eje comprende los trabajos de Maria Kantirea (*Imperial Birthday and Rituals in Late Antiquity*), Martin Hinterberger (*Phthonos: A Pagan Relic in Byzantine Imperial Acclamations?*), Walter Pohl (*Ritualized Encounters: Late Roman Diplomacy and the Barbarians, Fifth-Sixth Century*) y Andrew Marsham (*The Architecture of Allegiance in Early Islamic Late Antiquity: The Accession of Mu'awiya in Jerusalem, ca. 661 CE*). Los dos primeros trabajos están dedicados al imperio bizantino y se detienen en el análisis de la forma en que ciertas ceremonias o prácticas rituales de origen pagano –los cumpleaños imperiales en el estudio de M. Kantiera, la fórmula retórica del *phthonos* en el trabajo de M. Hinterberger– sufrieron transformaciones a partir de la cristianización del imperio. El tercer artículo está dedicado en parte al mundo bizantino aunque, en este caso, el análisis se enmarca en el plano de las relaciones internacionales entre el imperio y los ávaros. Entre otros aspectos, W. Pohl explora la relación entre la ocurrencia del ritual y la construcción retórica que se hace de él en función de los ejemplos provistos por los encuentros diplomáticos. El cuarto trabajo está dedicado al Islam temprano y se detiene en el análisis del ritual de

acceso al poder del califa Mu'awiya. Entre otros aspectos, A. Marsham explora la forma en que dicho ritual se desplegaba en el espacio y el rol que la arquitectura sagrada representaba dentro de él.

El segundo eje comprende los trabajos de Björn Weiler (*Describing Rituals of Succession and the Legitimation of Kingship in the West, ca.1000-ca. 1150*), Eric Hanne (*Ritual and Reality: The Bay'a Process in Eleventh- and Twelfth-Century Islamic Courts*), Alexander Beihammer (*Comnenian Imperial Succession and the Ritual World of Niketas Choniates's Chronike Diegesis*) y Antonia Giannouli (*Coronation Speeches in the Palaiologan Period*). El análisis de B. Weiler, basado en las ceremonias de coronación de diferentes monarcas europeos entre los siglos XI y XII, explora entre otros aspectos la forma en que el ceremonial resultó funcional a la manifestación de un cierto ideal de realeza. El análisis de E. Hanner, centrado en el ritual islámico de *bay'a* (juramento de lealtad), se detiene a examinar la forma en que éste fue utilizado por los califas abásidas entre los siglos X y XI como recurso para la reafirmación de su autoridad política. A. Beihammer, por su parte, aborda la forma en que el ritual de acceso al trono bizantino fue cambiando bajo las dinastías Comneno y Angel en función de las descripciones realizadas por el historiador del siglo XII Nicetas

Koniates. A. Giannouli, por último, considera el papel representado por ciertos panegíricos imperiales bizantinos de la dinastía Paleólogo en el contexto de las ceremonias de coronación imperial.

Por su parte, el tercer grupo incluye las contribuciones de Jo Van Steenberg ( *Ritual, Politics, and the City in Mamluk Cairo: The Bayna l-Qasrayn as a Mamluk 'lieu de mémoire', 1250-1382*), Stefan Burkhardt ( *Court Ceremonies and Rituals of Power in the Latin Empire of Constantinople*), Ioanna Rapti ( *Featuring the King: Rituals of Coronation and Burial in the Armenian Kingdom of Cilicia*) y Jonathan Shepard ( *Adventus, Arrivistes and Rites of Rulership in Byzantium and France in the Tenth and Eleventh Century*). El análisis de J. Van Steenberg, centrado en los rituales de poder del sultanato mameluco de Egipto y Siria, se detiene a examinar la función desplegada por el espacio ritual del *Bayna l-Qasrayn* en el contexto de los cambios ideológicos y políticos de los siglos XIII-XIV. S. Burkhardt, por su parte, aborda la forma en que los emperadores latinos de Constantinopla se sirvieron tanto del ceremonial bizantino como del occidental para legitimar su ejercicio del poder en Oriente durante el siglo XIII. El análisis de I. Rapti, basado en las representaciones ceremoniales del reino armenio de Cilicia, explora el papel alcanzado por los rituales de coronación y enterramiento

en la configuración del discurso político. J. Shepard, por último, desarrolla —mediante un análisis comparativo— las formas en que distintos gobernantes de la Europa medieval adoptaron ciertos aspectos del ceremonial bizantino para lograr una reafirmación de su autoridad política.

El cuarto eje comprende los trabajos de Stavroula Constantinou ( *Violence in the Palace: Rituals of Imperial Punishment in Prokopios's Secret History*), Panagiotis Agapitos ( *The "Court of Amorous Dominion" and the "Gate of Love": Rituals of Empire in a Byzantine Romance of the Thirteenth Century*), Henry Maguire ( *Parodies of Imperial Ceremonial and Their Reflections in Byzantine Art*), Maria Parani ( *Look like an Angel: the Attire of Eunuchs and Its significance within the Context of Middle Byzantine Court Ceremonial*), Christine Angelidi ( *Designing Receptions at the Palace*) y Margaret Mullett ( *Tented Ceremony: Ephemeral Performances under the Komnenoi*). El análisis de S. Constantinou, consagrado a los rituales de castigo en la *Historia Secreta* de Procopio, estudia la idea de “narración ritualizada” de la que este autor se sirve para la construcción literaria de los castigos imperiales impuestos por Justiniano y Teodora. P. Agapitos, por su parte, considera la manera en que las ceremonias imperiales propias de las dinastías Comneno y Láscaris se ven representadas en la literatura de ficción (por ejemplo, en historia

de amor de *Livistros y Rodhamne*) y de qué forma esta literatura fue adquiriendo una funcionalidad política. El artículo de H. Maguire, dedicado a la parodia del ceremonial cívico y religioso en Bizancio entre los siglos IX-XII, se centra en el lugar ocupado por el “anti-ceremonial” dentro de las estructuras oficiales de autoridad política y social. M. Parani, por su parte, enfoca las vestimentas ceremoniales utilizadas por los eunucos y el simbolismo asociado a ellas en virtud del papel reconocido a ellos como vehículos de comunicación entre el mundo espiritual y el terrenal. El análisis de C. Angelidi, centrado en el capítulo 2.15 del *Libro de las Ceremonias*, explora la compleja articulación del ceremonial imperial en el contexto de los grandes encuentros diplomáticos del siglo X. M. Mullett, por último, se concentra en aquellas circunstancias en las cuales el ceremonial bizantino se desarrollaba fuera de los límites tradicionales del ámbito urbano (por ejemplo, los ritos y ceremonias llevado a cabo en los campamentos militares) a lo largo de los siglos XI y XII.

El principal interés del presente volumen, tal como lo sugiere la breve síntesis precedente, está dado tanto por la amplitud del marco geográfico y temporal como por la variedad de abordajes metodológicos y temáticos de los artículos que lo componen. Las diversas contribuciones, de uniforme calidad académica, representan en conjunto un aporte significativo a la problemática de las ceremonias y

rituales de poder en la Edad Media y, al mismo tiempo, abren un espacio de discusión estimulante para futuras reflexiones sobre la misma temática.

Victoria Casamiquela Gerhold

BIRD, Jessalynn; PETERS, Edward y POWELL, James (eds.), **Crusade and Christendom. Annotated Documents in Translation from Innocent III to the Fall of Acre, 1187-1291**, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2013 (512 pp.).

Con la intención de alcanzar a un público vasto –y pensado fundamentalmente como una herramienta introductoria para estudiantes, profesores y potenciales investigadores–, esta obra ofrece una serie de documentos vinculados al fenómeno de las Cruzadas, datados entre 1187 y 1291, en su traducción al inglés. Si bien el libro es presentado como una ampliación y revisión del trabajo publicado en 1971 por Edward Peter, *Christian Society and the Crusades, 1198-1229*, es justo decir que el nuevo volumen excede ampliamente el trabajo anterior, ya que extiende cronológicamente su alcance e incorpora toda una serie original de material documental, parte del cual es traducido a una lengua moderna por primera vez.

Lejos de ser una mera compilación de documentos relevantes para el estudio de las Cruzadas, la obra busca ir más allá, añadiendo una introducción general a cada apartado de fuentes y una breve presentación de cada uno de los documentos ofrecidos. De tal manera, por ejemplo, se cita bibliografía específica pertinente que busca ampliar el horizonte de debate (hay que destacar que, en el prólogo, los editores se disculpan por las pocas referencias bibliográficas que ofrecen fuera del ámbito anglosajón, justificando esta decisión en la imposibilidad de abarcar la totalidad del extenso campo historiográfico sobre el tema).

El trabajo se centra en el siglo XIII, con la incorporación de un único documento anterior al pontificado de Inocencio III (1198-1216), la bula *Audita Tremendi* promulgada por Gregorio VII en 1187, llamando a la Tercera Cruzada. El foco sobre ese siglo XIII parte de una hipótesis implícita que se verifica a lo largo del trabajo: la perspectiva de que, durante tal centuria, la idea de Cruzada adquiere contornos más acabados y un vigor renovado. Ese hecho se relaciona íntimamente con el proceso de consolidación de la monarquía papal y con la necesidad de definir los límites políticos y religiosos de la cristiandad hacia adentro de la comunidad de fieles pero también en su vínculo con otras comunidades y entidades político-religiosas. Así, a partir de 1198, se define con mayor preci-

sión el estatuto de “cruzado”, sus obligaciones, responsabilidades, los métodos de reclutamiento, las estrategias militares y los objetivos de los llamamientos.

Por otro lado, el trabajo intenta trascender los enfoques más tradicionales, centrados en la dimensión político-militar de las campañas a Tierra Santa, para dar cuenta de la articulación de este fenómeno con toda una serie de procesos sociales y religiosos y su impacto en la vida y devoción de la sociedad cristiana occidental. Para ello, además de la selección tradicional de documentos formales provenientes de la cancillería papal, de fragmentos de crónicas y cánones conciliares, se incorporan fuentes que otorgan una perspectiva alternativa de la vivencia del fenómeno, como es el caso de un sermón de reclutamiento, algunos documentos litúrgicos –como el Rito de Lambrecht para tomar la Cruz–testamentos y contratos que buscan ilustrar la experiencia cotidiana de los cruzados (Sección IX). A ello se añade una serie de fuentes de autores musulmanes y bizantinos y un conjunto de documentos sobre las Cruzadas mongolas (Sección VI), que buscan ir un poco más allá del enfoque centrado en Tierra Santa.

El libro está dividido en diez partes, que siguen la mayor de las veces un orden cronológico. Las dos primeras compilan fuentes que corresponden al período del pontificado de Inocencio III. La tercera y la cuarta están dedicadas a la Quinta

y Sexta Cruzada respectivamente, mientras que la sección quinta considera la llamada “Cruzada de los barones”, convocada por Gregorio IX. La sexta parte, como ya referimos, se titula “Las cruzadas mongoles” y aborda el llamado de Gregorio IX en 1241 a resistir la amenaza expansionista del imperio mongol. El séptimo apartado ofrece una serie de documentos que corresponden a las expediciones encabezadas por Luis IX de Francia, entre 1244 y 1270. La sección VIII rompe con esta organización cronológica para centrarse en las llamadas “Cruzadas italianas”, ocurridas entre 1241 y 1268, que ilustran la competencia entre la autoridad papal y los poderes seculares supeditados a la órbita imperial germana. La novena parte, también ya citada, compila una variada serie de fuentes que testimonian la cotidianeidad de la experiencia de los cruzados. Finalmente, la sección X, aborda los años que van desde la cruzada encabezada por san Luis hasta la caída de la ciudad de Acre, última gran posesión cristiana en Tierra Santa, en 1291.

A pesar de que la obra presenta algunas limitaciones –muchas derivadas de la amplitud y complejidad del tema que aborda–, como la ausencia de un aparato erudito introductorio más elaborado, el enfoque cronológico (exclusivamente centrado en el siglo XIII y con escasas referencias a la centuria anterior) y la ausencia de un índice bibliográfi-

co de referencia (que le hubiera dado este texto una proyección de mayor alcance) constituye un aporte significativo a los estudios medievales. Ella tiene la gran virtud de poner al alcance de un amplio público un material documental de consulta adecuadamente traducido, situado y analizado.

María Paula Rey

**CROUZET-PAVAN, Élisabeth,**  
**Le mystère des rois de Jérusalem. 1099-1187,** París, Albin Michel, 2013 (320 pp.).

Rey de Jerusalén o memoria de una dominación, esperanza colectiva o mito activo que interpeló por siglos a las sociedades cristianas hacia las empresas más arriesgadas y las esperanzas más diversas, el libro de Élisabeth Crouzet-Pavan indaga la historia de aquellos hombres que devinieron en reyes de la Jerusalén cristiana durante la dominación franca. Ciudad santa que, en una corta secuencia cronológica –como la que corresponde a los años de dicha dominación (1099-1187)–, vivió bajo el dominio de simples hombres pecadores, monarcas que ostentaron el título de rey de Jerusalén, patrimonio divino de Cristo, no emulable, en principio, por ningún ser humano.

De tal modo, *Le mystère des rois de Jérusalem* parte de una pregunta fundamental: ¿cómo un hombre pudo reinar en la Jerusalén divina? Un análisis pormenorizado sobre un muy vasto conjunto de fuentes narrativas de la época—fundamentalmente, reconstrucciones posteriores de textos contemporáneos de la primera cruzada en adelante—permite a la autora encarar el estudio de la construcción de una memoria o, mejor dicho, la construcción de la figura histórica de los soberanos de esa ciudad. El libro, por lo tanto, no se ocupa de la sucesión de hechos y acciones de los diferentes hombres que ocuparon el trono del reino latino hasta la batalla de Hattin sino, más bien, del análisis de la representación de ese pasado construida durante y después de la dominación franca de Jerusalén.

Estructurado a la manera de un drama—más bien de un *mystère*—, el trabajo de Crouzet-Pavan se organiza en seis capítulos diferenciados. El primero de ellos, “Arts de la mémoire, arts de l’action” refiere las crónicas sobre las que la autora basa su estudio, es decir, la “la fabrique de nos rois de Jérusalem”. El capítulo segundo, “Pèlerins et Guerriers de Dieu” se ocupa de la pregunta fundamental del libro, a saber, cómo un hombre pudo reinar en Jerusalén. Asimismo, este apartado considera la contradicción inherente que surge a partir del establecimiento de los Estados latinos en un territorio que, nada más ni nada menos, es la ciu-

dad de Dios. Por su parte, el capítulo tercero, “Genèse d’un élu” indaga sobre el papel que representaron los *milites Christi* y el carácter de iniciación que tuvo el peregrinaje a la Tierra Santa tuvo en aquellos que fueron a defenderla, convirtiéndose así en los elegidos de Dios.

Los capítulos cuarto (“Une impossible royauté”) y quinto (“Construire le Rouyame de Jérusalem”) se detienen en la configuración que realizaron los cronistas de las cruzadas sobre la posibilidad de la existencia de la Jerusalén terrestre. Así, el primero de esos capítulos examina el papel asignado a Godofredo de Bouillón como el “nuevo Moisés” que guía al pueblo de Dios en un largo camino de retorno a la Tierra Santa—camino descrito como un Éxodo—y los problemas suscitados en torno al surgimiento de un reino terrestre de Jerusalén. Por el contrario, el capítulo quinto se detiene en la imagen construida sobre el segundo rey, Balduino de Boulogne. Si al primero de esos monarcas no le correspondió el título de rey sagrado, al segundo rápidamente se adjudicó el hecho de que Dios estaba presente en su obra y, a partir de allí, se legitimó la existencia de una dinastía de reyes encargada del reino que Dios prometiera al patriarca Jacob. Por último, el sexto capítulo, “Dérélictions”, aborda la imagen pesimista—típica del pensamiento medieval agustiniano—construida a partir de la derrota de los francos en los Cuernos de Hattin y el fin del reino

de Jerusalén terrestre, producto de la pérdida del amor de Dios hacia los cristianos —perdidos ellos mismos, según los cronistas, en su propia fe—.

Esteban A. Greif

DEMACOPOULOS, George, **The invention of Peter: Apostolic Discourse and Papal Authority in Late Antiquity**, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2013 (262 pp.).

El título de este libro puede prestar a confusión, ya que él no pretende discutir la historicidad de Pedro o de su visita a Roma, tema revitalizado en los últimos años por la publicación del *Petrus in Rom*, de Otto Zwierlein (de Gruyter, 2009). Su subtítulo aclara en parte el asunto y da cuenta del objetivo del autor: analizar el discurso apostólico (al que más bien deberíamos llamar “petrino”) en relación con la autoridad papal durante los siglos V al VII. En resumen, estudiar el programa que los obispos de Roma construyeron sobre Pedro —siempre en relación al reclamo de algún tipo de autoridad—, comenzando con León Magno, pasando por Gelasio y Gregorio Magno (entre otros) y finalizando hacia el siglo VII.

La obra comienza con el mencionado León Magno porque este Papa fue el gran conceptualizador

de la petrinología romana, más allá de que la idea según la cual Roma gozaba de algún tipo de autoridad en virtud de su herencia petrinaya apareciera en las obras de Papas anteriores, especialmente Dámaso. El segundo capítulo trata sobre Gelasio, tradicionalmente visto como uno de los grandes ideólogos de la autoridad papal durante la Antigüedad Tardía. En ambos apartados puede encontrarse uno de los argumentos centrales del autor: la proclamación petrina se realizó en momentos de debilidad y no en tiempos de fortaleza. Como se observa particularmente en el caso de Gelasio, el discurso petrino intentó demostrar un poder internacional ante el desarrollo de problemas domésticos o, como dice el mismo Demacopoulos en un artículo más reciente, la ambición internacional era un tónico contra la humillación local (“Are All Universalist Politics Local? Pope Gelasius I’s International Ambition as a Tonic for Local Humiliation”, en Geoffrey Dunn (ed.), *The Bishop of Rome in Late Antiquity*, Farnham, 2015). Por supuesto, esto puede ser debatido. Podría decirse que el discurso petrino fue empleado en momentos de debilidad porque en épocas de fortaleza simplemente no era necesario o que ese discurso se ofrecía a la tribuna internacional dado que, en la esfera doméstica, todos acordaban con él.

El autor es un experto en Gregorio Magno y esto se nota en el capítulo que dedica al discurso

petrino de este Papa. En él se observa con mayor claridad el distinto tipo de acercamiento que se podía realizar a dicho discurso de acuerdo al género y el contexto, así como la utilización no solo discursiva de Pedro (tal como ocurriera con el tema de sus reliquias). Particularmente rico es el análisis del discurso petrino en relación con la crisis desatada con Constantinopla en virtud de la utilización del título “ecuménico” por parte del Patriarca Juan. Como respuesta a esa ciudad, Gregorio intentó construir una petrinología que incluyera no solo a Roma sino también a Antioquía y Alejandría, las otras dos sedes patriarcales que gozaban de una relación especial con Pedro (la segunda por medio de Marcos, su discípulo).

Entre Gelasio y Gregorio, el autor consagra un capítulo al discurso petrino durante la era de Teodorico y Justiniano. En este caso, no decide concentrarse en la producción de los obispos romanos—a los que no ve como figuras significantes por derecho propio— sino en otras fuentes del periodo, como las derivadas del cisma laurenciano (incluyendo la primera redacción del *Liber Pontificalis*) o las novelas justinianas, ignorando por completo a papas como Hormisdas, Vigilio o Pelagio I, entre otros. El problema de ello, a mi parecer, es que estos Papas no se ajustan de manera simple al discurso que el autor intenta reconstruir, como sí lo hacen León, Gelasio y Gregorio. La utilización de la figura

de Pedro que realizan estos pontífices tenía su propia lógica pero esto parece no interesarle demasiado al autor.

En relación con este último punto, un párrafo final merece la introducción, en la que Demacopoulos defiende la utilización de la metodología del análisis del discurso, tal como fuera presentada por Michel Foucault en *L'archéologie du savoir*. Ahora bien, tomar como referencia este tipo de trabajos sobre el discurso da cuenta de un tipo particular de desviación historiográfica. Este modelo de análisis invita a generalizar, a analizar diversas fuentes producidas en diferentes contextos (con objetivos diversos y para públicos distintos) y ubicarlas dentro de un mismo marco, de una misma red discursiva, dentro de un relato que el autor intenta reconstruir. De tal manera, el objetivo resultante consiste en armonizar en lugar de problematizar y, de esta forma, no es llamativo que otras voces, que no se relacionan positivamente con ese discurso, queden relegadas. El problema final consiste en que analizando la construcción lineal de un discurso, el autor termina cayendo en una narrativa teleológica, el mismo tipo de narrativa de la que explícitamente quiere escapar.

Es válido señalar que a pesar de esta conceptualización y de la omisión de algunas voces, el análisis presentado en el libro es igualmente rico, variado y complejo — especialmente, como ya dijéramos,

en el capítulo dedicado a Gregorio Magno, para lo cual también es de subrayar otro trabajo del autor: “Gregory the Great and the Sixth-Century Dispute over the Ecumenical Title”, *Theological Studies* 70 (2009)—.

Adrián Viale

DOHRMANN, Nataliey y YOSHIKO REED, Annette, **Jews, Christians, and the Roman Empire. The Poetics of Power in Late Antiquity**, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2013 (389 pp.).

La fórmula es simple: se convocan trece especialistas de primera línea, se establecen ejes temáticos y se constituye un libro. El resultado es contundente: la creación de una compilación que presenta las principales y más actuales líneas de investigación en torno al imperio romano tardío.

Natalie Dohrmann y Annette Yoshiko Reed, editoras de *Jews, Christians, and the Roman Empire*, se proponen analizar las experiencias de judíos y cristianos en el marco de la *romanitas*. A tono con trabajos como la también reciente obra de Hayim Lapin —*Rabbis as Romans. The Rabbinic Movement in Palestine, 100-400 CE*, Oxford, 2012, autor que también contribuye en este libro con

su artículo “The Law of Moses and the Jews: Rabbis Ethnic Marking, and Romanization”—, ellas consideran absolutamente necesario comprender el contexto romano al momento de analizar la interacción entre judíos, cristianos y gentiles. De hecho, estudiar a los judíos bajo el mismo prisma a partir del cual se piensan las poblaciones provinciales del imperio puede ayudar a comprender, entienden las autoras, dinámicas de dominación y resistencia propias del mundo romano. En palabras de las editoras: “This present volume seeks to illuminate some scenes from this world in slow shift, with special concern for Jewish and other materials marginalized in grand narratives about the Roman Empire” (p. 14). El intento, así, se centra en evitar el asilamiento de la historia judía en particular y la historia religiosa en general, enmarcándola en una narrativa holística.

El lector encontrará, dentro del menú de artículos presentados, textos que, según su propio interés, le generarán mayor o menor curiosidad. En lo personal, sin bien todos los artículos son de gran calidad, consideramos absolutamente relevante el aporte de Natalie Dohrmann sobre el legalismo judío como producto del movimiento rabínico (“Law and Imperial Idioms. Rabbinic legalism in a Roman World”), el trabajo de Joshua Levinson en torno a las reacciones rabínicas frente a la cristianización de Palestina (“There

is No Place Like Home: Rabbinic Responses to the Christianization of Palestine”), el artículo de Oded Irshai sobre la violencia antijudía en la Alejandría de Hipatia (“Christian Historiographer’s Reflection on Jewish Christian Violence in Fifth-Century Alexandria”) y el texto de Rina Talgam acerca de los desarrollos artísticos de judíos y cristianos, en diálogo y oposición, a lo largo de la Antigüedad Tardía (“The Representation of the Temple and Jerusalem in Jewish and Christian Houses of Prayer in the Holy Land in Late Antiquity”). Mención especial merece el excelente estado de la cuestión, en relación al antijudaísmo, presentado por Paula Fredriksen en el último capítulo (“Roman Christianity and the Post-Roman West: The Social Correlates of the *Contra Iudaeos* Tradition”).

El libro, por tanto, es altamente recomendable. Es casi seguro que veremos sus artículos citados, una y otra vez, en trabajos científicos destinados a analizar a los judíos y a los cristianos en el marco del imperio romano tardío. Adolece, no obstante, del típico problema –inevitable tal vez– de la mayor parte de las compilaciones del estilo: los ejes anunciados en su introducción se dispersan ante la especificidad de las pesquisas presentadas por cada investigador. La unidad de la obra, por tanto, se fractura y se pierden de vista, en beneficio de las perspectivas de los estudiosos, las líneas prometidas en la introducción. Ello no elimina, no

obstante, el valor de cada artículo en particular por lo que el libro, más allá de su heterogeneidad, es una sólida contribución al conocimiento general del período, principalmente en lo que atañe al judaísmo.

Rodrigo Laham Cohen

KUEFLER, Mathew, **The Making and Unmaking of a Saint. Hagiography and Memory in the Cult of Gerald of Aurillac**, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2014 (320 pp.).

La vida de Gerardo de Aurillac es un tema muy estudiado por la crítica historiográfica moderna. Fue el primer santo laico no mártir de la Edad Media y su hagiografía fue escrita nada menos que por Odón de Cluny a principios del siglo X. El personaje y su *Vita* han dado lugar a numerosos estudios, ocupando un lugar importante, sin ir más lejos, en las reflexiones de la última gran tesis francesa sobre Odón de Cluny (Isabelle Rosé, *Construire une société seigneuriale. Itinéraire et ecclésiologie de l'abbé Odon de Cluny, fin du IXe-milieu du Xe siècle*), Turnhout, 2008'. En esa línea de estudios, el libro de Kuefler analiza toda la tradición del culto a san Gerardo desde Odón de Cluny hasta la actualidad. Ya en ese aspecto de *longue durée*, se trata de un

trabajo novedoso que torna al texto útil e interesante. Sin embargo, el aspecto más destacado del mismo es, al menos a nuestro juicio, otro. Hay dos versiones de la *Vitae* de san Gerardo de Aurillac, las llamadas *Vita prolixior* y *Vita brevior*. La primera de ellas ha sido atribuida tradicionalmente a Odón de Cluny, en tanto la segunda fue considerada un resumen anónimo de la primera. Kuefler afirma, con muy buenas razones, que en realidad el texto escrito por Odón es la *Vita brevior*, mientras que la *Vita prolixior* es una versión revisada posterior. En tal sentido, el autor estima que hay muchos elementos presentes en la *Vita prolixior*, que son más bien propios de los inicios de ese gran movimiento de reforma de la Iglesia que más tarde será encabezado por el papado (conocido finalmente como la Reforma Gregoriana). Tales rasgos habían sido normalmente entendidos como producto de la capacidad sobresaliente de Odón de Cluny, cuyas ideas se adelantarían un siglo a ese movimiento general de reforma. Por el contrario, Kuefler considera que esa interpretación es problemática y sugiere, como dijimos, que el camino más sencillo para explicar dichas características es suponer que la *Vita prolixior* es de principios del siglo XI y no de comienzos del X. En segundo lugar, el autor considera que el contenido de esa *Vita prolixior* coincide con ideas propias de uno de los reformadores más importantes

de principios del XI, Ademar de Chabannes, adjudicándole a él la autoría del relato. En cambio, la *Vita brevior* ya no sería un simple resumen de la *prolixior* sino el verdadero texto de Odón de Cluny. Cabe advertir que el mismo Kuefler se encuentra realizando actualmente la edición crítica de la *Vita brevior*, prometiendo su pronta publicación. Si sus ideas son correctas, entonces, fue gracias a Ademar que se produjo el florecimiento del culto a San Gerardo –culto que tuvo su centro en Aurillac pero se extendió por el Midi y llegó incluso a la Península Ibérica–. Es probable, además, que la figura de Gerardo de Aurillac (en su condición de guerrero y santo) quizás haya influido incluso en Urbano II y en la compleja creación del ideal de la caballería cristiana.

En resumen, el libro de Kuefler no es un estudio más acerca de san Gerardo de Aurillac sino un texto que obligará a revisar buena parte de las afirmaciones realizadas acerca del santo, sobre la figura de Odón de Cluny y en relación al contexto de surgimiento de la primitiva espiritualidad cluniacense, entre otras cuestiones.

Alfonso Hernández Rodríguez

STABLER MILLER, Tanya,  
**The Beguines of Medieval Paris. Gender, Patronage, and Spiritual Authority**, Filadelfia,

University of Pennsylvania Press, 2014 (293 pp.).

La religiosidad de aquellas mujeres laicas conocidas como beguinas –que hacían votos personales e informales de castidad y dedicaban su vida tanto a la contemplación como al servicio del prójimo, sin someterse a regla monástica alguna– conforma un capítulo central en la historia de la nueva piedad apostólica que caracteriza la decimotercera centuria de la era cristiana. En *The Beguines of Medieval Paris*, Tanya Stabler Miller estudia la vida de las comunidades de beguinas que, en los siglos XIII y XIV, habitaron un espacio geográfico específico: la populosa y cosmopolita ciudad de París. Estas comunidades, en particular, no habían sido consideradas en detalle, hasta el momento, por parte de la historiografía especializada en la materia.

La autora se remonta a la fundación del primer beguinaje parisino, en la década de 1260, cuando Luis IX, el rey santo, siguiendo el modelo de las comunidades de los Países Bajos, establece una casa de beguinas en el extremo este de la ciudad. No obstante, para ese entonces, las beguinas ya encarnaban un fenómeno reconocido en las calles y mercados de la urbe, generando, según quien las juzgara, admiración, antipatía o perplejidad. En efecto, como demuestra Stabler Miller, en la búsqueda de una vida cristiana

“más perfecta”, en el intento de alcanzar ideales espirituales propios de la *vita apostolica*, las beguinas no se apartaron del siglo ni fueron recludas al margen sino que, por el contrario, mantuvieron vínculos asiduos con sus conciudadanos, relaciones tanto de índole religiosa como intelectual y comercial.

Esta estrecha y significativa asociación de la religiosidad laica y femenina con el siglo es, justamente, lo que el libro expone con maestría, a partir del análisis de las redes de apoyo y patronazgo que sostenían a las comunidades de beguinas y, también, de la participación activa de estas mujeres en la vida espiritual, intelectual y económica de la sociedad parisina. Inmersas en una urbe en pleno crecimiento –que albergaba, en ese entonces, una de las principales universidades europeas, una industria de textiles de lujo en expansión y a la dinastía reinante en Francia–, las beguinas se vincularon con maestros universitarios y predicadores, mercaderes y artesanos, nobles y cortesanos. Incluso, recibieron el amparo del futuro san Luis, rey comprometido con el sostenimiento de las comunidades de beguinas, en el marco mayor de su anhelo por alentar y fortalecer nuevas formas de expresión de la religiosidad laica en el reino de Francia.

Los capítulos primero y último de los siete que conforman el libro de Stabler Miller retratan la importancia central del sostén

real para el auge y la pervivencia del beguinaje parisino, desde su momento fundacional hasta las décadas posteriores al concilio de Viena. En el marco de este cónclave, celebrado en los años 1311-1312 –es decir, inaugurado un año después de la ejecución de la célebre mística Marguerite Porete–, se fraguaron dos decretos (*Cum de quibusdam* y *Ad nostrum*) que adjudicaban a las beguinas opiniones contrarias a la fe y a los sacramentos de la Iglesia. Tanya Stabler Miller describe el peso que tuvieron las redes locales y el patronazgo real para que las beguinas de París, a diferencia de sus pares del resto de Europa, resistieran esa crisis. La monarquía fue un aval institucional y económico fundamental en este contexto y, además, actuó como custodio de la buena reputación de las beguinas frente a sus críticos y ante las miradas suspicaces de quienes las acusaban de desdibujar las fronteras entre el estatus laico y el clerical.

Tras ello, los capítulos segundo y tercero se consagran al análisis de la vida social y laboral de las beguinas, de las redes en que participaban y de su rol central en la economía de París, particularmente en el rubro de la producción y comercialización de paños de seda (un apéndice del libro enumera los nombres de las beguinas de cuya ocupación quedó noticia). La autora demuestra, en este sentido, que formar parte de la comunidad –incluso de aquellas casas no reconocidas ofi-

cialmente– brindaba oportunidades laborales a mujeres de origen socioeconómico muy diverso, al tiempo que les ofrecía un ámbito propicio para la vida contemplativa, la práctica de la caridad y la formación espiritual. La flexibilidad propia de la opción por la religiosidad laica, fuera de los claustros, permitía a las beguinas mantener derechos de propiedad personales (y, por lo tanto, heredar y dar en herencia), emplear a otras beguinas, conseguir créditos y obtener recursos de la manufactura y del mercado. Estos fenómenos aseguraban el mantenimiento de estrechos lazos interpersonales dentro y fuera del beguinaje, contribuían al sustento de estas mujeres e implicaban una vía religiosa alternativa al ideal de pobreza apostólica, en tanto que la riqueza material era considerada un medio que permitía sostener y expandir las prácticas contemplativas, de asistencia y caridad.

El impacto de los ideales de las beguinas en la enseñanza universitaria y en la prédica religiosa en la ciudad es estudiado en los capítulos cuarto y quinto. La autora echa luz allí sobre un asunto poco explorado hasta el momento: la relación que unía a las beguinas de París con los clérigos que enseñaban en la Universidad y, en particular, con quienes trabajaban en La Sorbona. Tanya Stabler Miller descubre que el propio Robert de Sorbon (1201-1274) tenía en gran estima el vínculo con las beguinas, consi-

derándolo esencial para su labor pastoral. Emulando la actitud del fundador de La Sorbona, maestros universitarios recurrían a ellas como fuente de inspiración para sus tareas pedagógicas y pastorales. La autora demuestra que la cercanía entre las beguinas y los teólogos de París no era en absoluto inusual. No son excepcionales, entonces, esa actitud favorable de Robert de Sorbon ni la aprobación que darían eminentes teólogos de la ciudad a *El Espejo de las almas simples* de Porete, a principios del siglo XIV.

El capítulo quinto, en particular, da cuenta de la rica vida intelectual y espiritual que se desarrollaba al interior del beguinaje y de la relación de diálogo y colaboración que existía, en dicho ámbito, entre las beguinas y los teólogos y predicadores de París. Las primeras conformaban una audiencia atenta a los sermones y escritos de los clérigos universitarios quienes, a su vez, se inspiraban en las experiencias e inquietudes de las beguinas para reflexionar acerca de nociones tales como el amor, la penitencia o la contemplación.

Finalmente, el capítulo sexto ofrece una contrapartida de los dos anteriores: en él, la autora estudia la postura de los eclesiásticos de la época que desconfiaban del rol activo de las beguinas en la vida religiosa de la ciudad, de su prescindencia de la regla y el encierro, cuestionando abiertamente el modo de vida que ellas habían escogido.

Teólogos parisinos no veían con buenos ojos, en particular, que se tuviera en consideración sus experiencias de tipo místico y contemplativo –que implicaban una vía personal, no mediada, de acceso a lo divino– y que se les confiriera autoridad a estas mujeres en materia religiosa o doctrinaria. Stabler Miller considera cómo el cuestionamiento, por estas vías, del estatus de las beguinas permite comprender la escalada de recelo y aprensión respecto de esta forma particular de religiosidad laica y femenina que culminaría con la mencionada condena de Marguerite de Porete (1310) y los ya citados pronunciamientos del concilio vienes. Solo el patronazgo real –temática inicial del libro a la que retorna la autora en el séptimo y último capítulo– permitió a las beguinas de París conservar su buena reputación y estima general durante el siglo XIV. En efecto, en tiempos de Felipe IV, el beguinaje seguía siendo visto como un símbolo del poder, la piedad, el prestigio y la santidad de la dinastía reinante.

Así, *The Beguines of Medieval Paris*, constituye un detallado estudio de caso que aborda la historia de las beguinas de París desde múltiples perspectivas. Éste inscribe a la autora dentro de la corriente de análisis sobre religiosidad laica y femenina que pone el acento sobre la interacción y la colaboración por sobre la marginación o la persecución. La argumentación de Stable Miller se apoya sobre un cuidadoso

trabajo de archivo y un variopinto *corpus* de fuentes: sermones, literatura teológica, tratados morales, documentación regia, registros tributarios y de propiedad. De este modo, además de ofrecer un acercamiento minucioso a la religiosidad femenina en la Baja Edad Media y dar a conocer una parte importante de la vida intelectual, económica y social de la París medieval, el libro realiza una contribución significativa al estudio de diversas problemáticas tales como el rol de las mujeres en el mundo económico de la época, los aportes del laicado a la construcción del saber religioso o la participación de los reyes en las nuevas formas de religiosidad en auge en la Baja Edad Media.

Constanza Cavallero

## RESÚMENES DE LOS ARTÍCULOS

**JULIO CASTELLO DUBRA**, *Id quod e id quo: La especie inteligible y su problemática anexa en Suma teológica I q. 85, a. 2*

El trabajo reconstruye todos los elementos de la mecánica argumentativa de la *quaestio* en el célebre artículo 85 de la *prima pars* de la *Suma teológica* de Tomás de Aquino, que se interroga sobre si la especie inteligible es aquello *que (id quo)* es conocido o aquello *por lo cual (id quo)* algo es conocido. El análisis de la dinámica interna de este esquema argumentativo muestra la plena conciencia que el Aquinate tiene de las dificultades que pueden presentarse a la tesis que allí se defiende. Ello se expresa especialmente en las objeciones o argumentos *in contrario*, basadas en premisas propias. Se intenta demostrar que la doctrina sostenida en el artículo es perfectamente compatible con otros elementos de la obra de Tomás de Aquino, como la temprana adhesión a la doctrina de la indiferencia de la naturaleza de origen aviceniano o la distinción entre la especie inteligible y el verbo mental formulada en obras maduras.

**PALABRAS CLAVE:** Tomas de Aquino – *quaestio* – especie inteligible – intelecto

**Natalia JAKUBECKI y Violeta CERVERA NOVO**, *Las Cuestiones morales de Siger de Brabante. El conflicto entre la ética cristiana y la ética aristotélica*

El presente trabajo ofrece la primera traducción española de las *Quaestiones morales* del maestro Siger de Brabante, confrontada con el texto latino correspondiente a la edición de B. Bazán (1974). Las cinco cuestiones, posiblemente *reportationes* de una misma sesión académica dictada en 1274, constituyen la única obra conocida que el

brabantino dedicó explícitamente a problemáticas éticas. Éstas versan sobre: si la humildad es una virtud, si la virtud moral es generada por las acciones, si el padre ama más al hijo que la madre, cuál es el estado que le compete más al filósofo y, finalmente, si se puede amar a otro más que a sí mismo. Dicha traducción se encuentra precedida por una breve introducción que ofrece no sólo un panorama general de las cuestiones sino también una descripción del contexto filosófico en el que éstas fueron producidas.

**PALABRAS CLAVE:** Siger de Brabante – *Cuestiones morales* – ética – escolástica – Aristóteles

**Paula PICO ESTRADA,** *El innatismo en el conocimiento moral según Nicolás de Cusa (1401-1464)*

El artículo investiga el innatismo en la antropología de Nicolás de Cusa y se concentra, de modo específico, en los alcances y los límites del saber moral innato. Con ese objetivo, analiza la vía que el Cusano llama “vía del amor”, tal como la presenta en su sermón CCXLI, donde describe el amor por el prójimo como un paso necesario para alcanzar el amor –y así el conocimiento– de Dios. Esta vía supone el conocimiento del mandamiento del amor y plantea, por lo tanto, el problema del innatismo de este conocimiento. Para dilucidarlo, el artículo examina el tratamiento que el propio Cusano hace de este problema, tanto desde la perspectiva gnoseológica (en el diálogo *De mente*) como desde la moral. En este último aspecto, Nicolás elabora su aporte interpretando la expresión agustiniana “*memoria intellectualis*”, en el escrito *De aequalitate* y en los sermones CCXXXIII y CCLXXIII. A partir del análisis de estos textos, el artículo llega a la conclusión de que, para Nicolás de Cusa, la mente humana no contiene nociones innatas que le proporcionen un conocimiento de las cosas y de los valores, tal como estos son en sí, aunque sostiene que existe cierto conocimiento innato, independiente de toda experiencia moral, a la cual precede, guía y da sentido.

**PALABRAS CLAVE:** Nicolás de Cusa – *De aequalitate* – innatismo – gnoseología

**María Cecilia RUSCONI**, *La noción de mensura en Nicolás de Cusa*

El presente artículo está abocado a ofrecer una interpretación de la lectura cusana de Platón y Aristóteles en el contexto del capítulo IX de *De mente*. Con este objetivo, se intenta mostrar la estructura de la argumentación cusana, presentando en primer lugar algunos supuestos contenidos en el capítulo VI de la misma obra, para estudiar, en segundo lugar, en el capítulo IX, las tesis referentes a la discusión platonismo-aristotelismo.

Estos desarrollos deberán iluminar la peculiaridad de la posición cusana respecto de la noción de medida como modalidad cognoscitiva fundamental de la mente humana.

**PALABRAS CLAVE:** Nicolás de Cusa – *De mente* – noción de medida – platonismo – aristotelismo

**Santiago BARREIRO y Rodrigo BIZÍN**, *El papel de la violencia en el proceso de diferenciación social. Una comparación entre los stórgoðar islandeses y los serranos abulenses a partir de la Crónica de la población de Ávila y Þorgils saga skarða*

En este artículo se comparan dos casos de diferenciación social durante la Edad Media central: Islandia y la Extremadura histórica en el reino de Castilla. Ambas constituyen sociedades periféricas y relativamente igualitarias del Occidente medieval, que sufrieron procesos de concentración de poder, liderados por elites locales conocidas como *stórgoðar* en Islandia y como serranos en la península. El trabajo se enfoca en los distintos modos en que cada grupo utilizó las acciones violentas como medios para adquirir y preservar el estatus, basando tal análisis en dos textos narrativos: la *Crónica de la población de Ávila* y la *Þorgils saga skarða*. La hipótesis principal radica en que el resultado a largo plazo de dichos procesos de diferenciación está relacionado con los modos específicos en que la acción violenta funcionaba dentro de cada sociedad. Además, se consideran otros dos factores importantes: la presencia de una formación social en la frontera (para el caso castellano) contra el relativo aislamiento de

Islandia y la relación de cada elite local con los monarcas de Noruega y Castilla respectivamente.

**PALABRAS CLAVE:** Castilla – Islandia – violencia – diferenciación social

**Nilda GUGLIELMI**, *Güelfos y gibelinos: “il vizio delle divisioni”*

En el presente trabajo comparamos las diversas miradas que nos ofrecen ciertos textos respecto del enfrentamiento entre güelfos y gibelinos, lucha que sacudió las ciudades italianas durante largo tiempo. Así, resaltamos el deseado equilibrio que, en la presentación de ese problema, encontramos en el texto de Bartolo de Sasoferrato, equilibrio que se contrapone, por ejemplo, con la pasión que exhiben algunas prédicas de san Bernardino en el Campo de Siena, en 1427. Nos hemos propuesto tomar algunas frases de los dos autores para confrontarlas con la realidad que ofrece un texto cronístico, el *Chronicon Bergomense*. De tal manera intentamos, por un lado, confirmar la veracidad de las reflexiones de Sasoferrato sobre la labilidad que presentaban las adhesiones de los partidos en pugna y, por otro, la realidad de las aseveraciones de san Bernardino acerca de la violencia que acompañaba la oposición de los mismos.

**PALABRAS CLAVE:** Güelfos – gibelinos – política – Italia comunal

**Fernando Carlos RUCHESI**, *Algunas consideraciones comparativas respecto a las vitae de Porfirio de Gaza y Martín de Tours*

El artículo lleva a cabo un análisis comparativo entre dos textos hagiográficos tardo-antiguos: la *Vita Sancti Martini Episcopi* y la *Vita Porphyrii*. En él, se abordan cuestiones tales como las características estilísticas de cada una de esas obras y las audiencias a las que estaban destinadas. En particular, se detalla la manera en que esos relatos describen los mecanismos de conversión al cristianismo y las relaciones que establecen los santos con el público al que se dirigen.

*PALABRAS CLAVE:* Hagiografía – *Vita Sancti Martini* – *Vita Porphyrii* – cristianismo antiguo



## SUMMARY OF ARTICLES

**Julio CASTELLO DUBRA**, *Id quod e id quo: the Intelligible species and its related concerns in Summa Theologica I q. 85, a. 2*

This article rebuilds all the pieces of the argumentative machinery in this *quaestio*, which belongs to the famous article 85 from the *prima pars* of Aquinas' *Summa of Theology*. It answers whether the intelligible species is that *which (id quod)* is known or that *by means of which (id quo)* something is known. By analyzing the inner dynamics of this argumentation, we show that Aquinas is fully aware of the difficulties that his thesis might present. This is particularly evident in the objections or arguments *in contrario*, since they are based on his own premises. We intend to show that the doctrine held by Aquinas is perfectly consistent with other elements of his work, such as his earlier adherence to the Avicennian doctrine of the indifference of nature or his later distinction between the intelligible species and the mental word.

KEYWORDS: Tomas Aquinas – *quaestio* – Intelligible species – Intellect

**Natalia JAKUBECKI and Violeta CERVERA NOVO**, *The Moral Questions of Siger of Brabant. The Conflict between Christian and Aristotelian Ethics*

This work offers the first Spanish translation of Master Siger of Brabant's *Quaestiones morales*, in parallel with the Latin text taken from Bazán's edition (1974). These five questions, which are probably *reportationes* stemming from the same academic session (1274), constitute the only extant work that the Brabantian master explicitly dedicated to ethical issues. They discuss, in turn: whether

humility is a virtue; whether moral virtue is generated by actions; whether the father loves his son more than the mother does; which kind of life is better for the philosopher; and, finally, whether it is possible to love anyone more than oneself. This translation is preceded by a brief introduction containing both a general overview of the *quaestiones* and a description of the philosophical context in which they were produced.

**KEYWORDS:** Siger of Brabant – *Moral Questions* – Ethics – Scholasticism – Aristotle

**Paula PICO ESTRADA**, *Innatism in moral knowledge according to Nicholas of Cusa (1401-1464)*

The article looks into innatism in Nicholas of Cusa's theory of knowledge, and it specifically focuses on both the reach and the limits of innate moral knowledge. To that end, it analyzes the way called by what he calls "the path of love", as he presents it in his sermon CCXLI. There, he describes love for one's neighbor as a necessary step to achieve the love –and thus the knowledge– of God. The path of love requires the knowledge of the commandment of love, and therefore poses the problem of the innate dimension of this knowledge. To elucidate this, the article examines how Cusanus analyzes this problem, both from the epistemological perspective (in the dialogue *De mente*) and from the moral perspective. In this case, the actual contribution depends on his interpretation of the Augustinian expression "*memoria intellectualis*", both in the short writing *De aequalitate* and in sermons CCXXXIII and CCLXXIII. The article concludes that for Nicholas of Cusa the human mind does not contain innate notions that provide a knowledge of things and values such as these are in themselves, but that nevertheless he argues that there exists a certain type of knowledge, independent of any moral experience, which precedes it, guides it and gives it its meaning.

**KEYWORDS:** Nicholas of Cusa – *De aequalitate*– Innatism – Gnoseology

**María Cecilia RUSCONI**, *The notion of measure in Nicholas of Cusa*

This paper offers an interpretation of Cusanus' reading of Platon and Aristotle within the context of chapter IX of *De mente*. With this aim, I will present first some assumptions that he makes in chapter IV of the same work. Secondly, I will study the thesis concerning the discussion about Platonism-Aristotelism, discussed in chapter IX. These developments should shed light on Nicholas' position regarding the notion of measure as a core cognitive modality of the human mind.

**KEYWORDS:** Nicholas of Cusa – *De Mente* – Notion of Measure – Platonism – Aristotelianism

**Santiago BARREIRO and RODRIGO BIZIN**, *The role of violence in the process of social differentiation: a comparison between the Icelandic stórgoðar and the serranosabulenses as depicted in the Crónica de la Población de Ávila and Þorgils saga skarða*

In this article we compare two instances of social differentiation during the central Middle Ages: thirteenth-century Iceland and historical Extremadura in the Kingdom of Castile. Both constitute peripheral and relatively egalitarian societies in the medieval West that endured processes of concentration of power, led by local elites known as *stórgoðar* in Iceland and as *serranos* in the Iberian Peninsula. We focus in the different ways in which each group used violent actions as means to acquire and preserve status, drawing our analysis from two narrative texts: the *Crónica de la población de Ávila* and *Þorgils saga skarða*. Our main hypothesis is that the long-term outcome of those processes of differentiation is linked with the specific ways in which violence functioned within each society. Moreover, we also consider two other important factors: the presence of another social formation in the frontier in the Castilian case, as opposed to the relative isolation of Iceland, and the relationship between the local elites and the monarchs of Norway and Castile respectively.

**KEYWORDS:** Castile – Iceland – Violence – Social Differentiation

**Nilda GUGLIELMI**, *Guelphs and Ghibellines: “il vizio delle divisioni”*

In this work, we compare the diverse views taken by several texts on the conflict between Guelphs and Ghibellines, a long struggle which shook the Italian cities. We highlight the intended balance in which Bartolo of Sasoferrato describes the conflict, as opposed with the passion exhibited by the preaching of St Bernardino in the Field of Siena in 1427. We have also taken several statements from the aforementioned authors and compared them with the reality offered by a chronicle, the *Chronicon Bergomense*. In this way we aim to, on the one hand, confirm the veracity of the statements by Sasoferrato about the instability of the affiliation to the struggling factions and, on the other hand, assess the reality of the sayings of St Bernardino concerning the violence in the conflict.

**KEYWORDS:** Guelphs – Ghibellines – Politics – Italian cities

**Fernando Carlos RUCHESE**, *Some comparative thoughts on the Vita Porphyrii and the Vita Sancti Martini Episcopi*

The objective of this work is to make a comparative analysis between two late-antique hagiographical texts: the *Vita Sancti Martini Episcopi* and the *Vita Porphyrii*. The article addresses questions such as the style in which each text was composed, as well as the characteristics of the audiences to whom these *vitae* were aimed. My interest lies particularly in how the mechanisms of conversion and the relations between the saints and public are described in each text.

**KEY WORDS:** Hagiography – *Vita Sancti Martini Episcopi* – *Vita Porphyrii* – Ancient Christendom

## SOMMAIRE DES ARTICLES

**JULIO CASTELLO DUBRA**, *Id quod et id quo: l'espèce intelligible et sa problématique supplémentaire dans la Somme Théologique q. 85, a 2.*

Dans cet article l'auteur essaye de restituer tous les éléments de la mécanique argumentative de la *quaestio* du célèbre article 85 de la *prima pars* de la *Somme Théologique* de Thomas d'Aquin, dans laquelle le philosophe se demande si l'espèce intelligible est ce qui est connu (*id quod*) ou ce grâce auquel (*id quo*) quelque chose est connue. L'analyse de la dynamique interne de ce schéma argumentatif démontre que Thomas d'Aquin était conscient des difficultés de la thèse y défendue. Cette lucidité s'exprime, notamment, dans les objections ou arguments *in contrario* formulés à partir des prémisses personnelles. L'auteur vise à montrer que la doctrine soutenue dans cet article s'accorde parfaitement avec d'autres éléments de l'œuvre thomiste, tel que l'adhésion à la doctrine de l'indifférence de la nature avicennienne ou la distinction entre l'espèce intelligible et le verbe mental énoncée dans sa production ultérieure.

**MOTS-CLÉS:** Thomas d'Aquin – *quæstio* – espèce intelligible – intellect

**NATALIA JAKUBECKI et VIOLETA CERVERA NOVO**, *Les Cuestiones morales de Siger de Brabant. L'opposition de l'éthique chrétienne à l'éthique aristotélicienne.*

Dans cette étude, les auteurs présentent la première traduction à l'espagnol des *Quaestiones morales* de Siger de Brabant. La traduction a été collationnée avec le texte latin d'après l'édition de B. Bazan (1974). Les cinq questions (de probables *reportationes* ayant

eu lieu dans la même session académique de 1274) constituent la seule œuvre connue de Siger de Brabant dans laquelle il s'est explicitement consacré aux problématiques issues du domaine éthique. Elles portent sur: a) si l'humilité est une vertu, b) si la vertu morale est générée par des actions, c) si le père aime le fils plus que la mère, d) quel serait l'état idéal du philosophe et, finalement, e) s'il est possible d'aimer autrui plus que soi-même. La traduction est précédée d'un prologue développant le panorama général des questions et la description du domaine philosophique au milieu duquel l'œuvre a été conçue.

**MOTS-CLÉS:** Siger de Brabant – *Cuestiones morales* – éthique – scolastique – Aristote

**PAULA PICO ESTRADA, *L'innéisme dans la connaissance morale d'après Nicolas de Cues (1401-1464)***

Le propos de cet article est d'examiner l'innéisme dans l'anthropologie de Nicolas de Cues et réfléchir sur la portée et la limite du savoir moral inné. Dans ce but, l'auteur analyse l'itinéraire que Nicolas de Cues désigne «voie de l'amour» dans son sermon CCXLI, où il décrit l'amour au prochain en tant que démarche nécessaire pour obtenir l'amour -et la connaissance- de Dieu. Ce chemin suppose le discernement du commandement d'amour et dévoile, par conséquent, le problème de l'innéisme du savoir. Pour que cette difficulté soit résolue, l'auteur évalue la façon dont Nicolas de Cues considère ce problème, tant du point de vue gnoséologique (dans le dialogue *De mente*) que du point de vue moral. En ce sens, il est possible d'affirmer que le philosophe ordonne sa contribution en interprétant la phrase augustinienne «*memoria intellectualis*» dans *De aequalitate* et dans les sermons CCXXXIII et CCLXXIII. En somme, il est permis de conclure que Nicolas de Cues juge que l'esprit humain ne contient pas de notions innées conduisant à la connaissance des choses et des valeurs ; en revanche, il existerait une connaissance innée, indépendante de l'expérience morale, que la dirige et lui donne son sens.

**MOTS-CLÉS:** Nicolas de Cues – *De æqualitate* – innéisme – gnoséologie

**MARÍA CECILIA RUSCONI,** *La notion de mesure dans l'œuvre de Nicolas de Cues*

Dans cette étude, l'auteur offre une interprétation à la lecture de Platon et Aristote proposée par Nicolas de Cues dans le chapitre IX de *De mente*. Il s'agit de découvrir la structure de l'argumentation du philosophe grâce à l'analyse de certains présupposés contenus dans le chapitre VI et grâce à l'étude des thèses référant le débat aristotélien-platonicien dans le chapitre IX. Ainsi, sera-t-il possible d'éclairer la spécificité de la pensée de Nicolas de Cues sur la notion de mesure en tant que modalité cognitive fondamentale de l'esprit humain.

**MOTS-CLÉS:** Nicolas de Cues – *De mente* – notion de mesure – platonisme – aristotélisme

**SANTIAGO BARREIRO y RODRIGO BIZIN,** *Le rôle de la violence dans les processus de différenciation sociale. Une comparaison entre les stórgoðar islandais et les montagnards abulenses d'après Porgils saga skarða et la Crónica de la población de Avila.*

Le dessein de cette étude est de confronter deux modèles de différenciation sociale, l'un appartenant à l'Islande et l'autre provenant d'Estrémadure (dans le royaume de Castille) pendant la période centrale du Moyen Age. Ce sont deux sociétés périphériques et relativement égalitaires de l'Occident médiéval qui ont subi des processus semblables de concentration de pouvoir dirigés par des élites locaux (les stórgoðar, en ce qui concerne le cas islandais, et les montagnards, dans la péninsule ibérique). A partir de l'analyse de la *Crónica de la población de Avila* et *Porgils saga skarða*, les auteurs réfléchissent sur la façon dont chaque groupe a employé cette violence afin d'acquérir et préserver leur suprématie et ils constatent que le résultat à long terme de ces processus de différenciation signale des modes de violence propres à chaque société. Pour ce faire,

ils font attention au lien que chaque élite locale entretient avec les monarques, norvégien et castillan, et au fait qu'il s'agit, pour le cas espagnol, d'un groupe social à la frontière et, pour le cas islandais, d'une communauté atteinte d'un isolement relatif.

**MOTS-CLÉS:** Castille – Islande – violence – différenciation sociale

**NILDA GUGLIELMI**, *Guelfes et gibelins*, «il vizio delle divisioni»

Le but de cet article est d'étudier les différentes images que certains textes donnent du conflit entre guelfes et gibelins qui a bouleversé les cités italiennes pendant longtemps. Il s'agit de comparer, d'une part, l'explication équilibrée donnée par Barthélemy da Sassoferrato et, d'autre part, l'expression passionnée témoignée par Saint Bernardin de Sienne dans sa prédication aux Champs de Sienne en 1427. L'étude visera à confronter également certains passages de ces œuvres avec le récit fourni par le *Chronicon Bergomense* en vue de constater tantôt la justesse de la pensée de Sassoferrato, en ce qui concerne l'instabilité des adhésions aux partis opposés, tantôt la vraisemblance des affirmations de Saint Bernardin de Sienne sur la violence qui a accompagné cette rivalité.

**MOTS-CLÉS:** Guelfes – Gibelins – communes italiennes – politique

**FERNANDO CARLOS RUCHESE**, *Une étude comparée des vitæ de Porphyre de Gaza et de Martin de Tours*.

Dans cet article l'auteur confronte deux récits hagiographiques de l'Antiquité tardive: la *Vita Sancti Martini Episcopi* et la *Vita Porphyrii* en examinant les caractéristiques stylistiques et les auditoires auxquels les œuvres étaient vouées. Il considère, notamment, la façon dont les récits décrivent les mécanismes de conversion au christianisme et les rapports du saint au public envisagé.

**MOTS-CLÉS:** Hagiographie – *Vita Sancti Martini Episcopi* – *Vita Porphyrii* – chrétienté ancienne

## LIBROS RECIBIDOS EN LA REDACCIÓN DE LA REVISTA

- BEDUHN, Jason David, *Augustine's Manichean Dilemma, v.2: Making a "Catholic" Self, 388-401 C.E.*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2013.
- BINDER, Stephanie, *Tertullian, on Idolatry and Mishnah Avodah Zarah: Questioning the Parting of the Ways Between Christians and Jews in Late Antiquity*, Leiden-Boston, Brill, 2012.
- CLAVERIE, Pierre-Vincent, *Honorius III et l'Orient (1216-1227)*, Boston, Brill, 2013.
- CRIBIORE, Michaela, *Libanius the Sophist. Rhetoric, Reality, and Religion in the Fourth Century*, Ithaca, Cornell University Press, 2013.
- HUMPHREYS, Michael, *Law, Power, and Imperial Ideology in the Iconoclast Era*, Oxford, Oxford University Press, 2015.
- KIRSHNER, Julius, *Marriage, Dowry, and Citizenship in Late Medieval and Renaissance Italy*, Toronto, University of Toronto Press, 2015.
- LATOWSKY, Anne Austin, *Emperor of the World. Charlemagne and the Construction of Imperial Authority, 800–1229*, Ithaca, Cornell University Press, 2013.
- MALEGAM, Jehangir, *The Sleep of Behemoth. Disputing Peace and Violence in Medieval Europe, 1000–1200*, Ithaca, Cornell University Press, 2013.
- NELSON SARGENT-BAUR, Barbara (ed.), *The Romance of Tristan by Beroul and Beroul II: A Diplomatic Edition and a Critical*, Toronto, University of Toronto Press, 2015.
- PAPADEMETRIOU, Tom, *Render unto the Sultan: Power, Authority, and the Greek Orthodox Church in the Early Ottoman Centuries*, Oxford, Oxford University Press, 2015.

- PHILIPS, Kim, *Before Orientalism. Asian Peoples and Cultures in European Travel Writing, 1245-1510*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2013.
- SOYER, Francois y TORREJONCILLO, Francisco de, *Popularizing Anti-Semitism in Early Modern Spain and its Empire and the Centinela contra Judíos (1674)*, Leiden-Boston, Brill, 2014.
- VANDERPUTTEN, Steven, *Monastic Reform as Process Realities and Representations in Medieval Flanders, 900-1100*, Ithaca, Cornell University Press, 2013.

## NÓMINA DE AUTORES

### **Santiago Barreiro**

Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas –  
CONICET

Saavedra 15, 5to. Piso  
C1083ACA Buenos Aires  
Argentina  
barreiro.santiago@gmail.com

### **Rodrigo Bizín**

Fischetti 4802 2<sup>a</sup>  
1678 Caseros, Buenos Aires  
Argentina  
rodrigobizin\_filo@yahoo.com.ar

### **Violeta Cervera Novo**

Sección de Estudios de Filosofía Medieval  
Instituto de Filosofía Dr. Alejandro Korn  
Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires  
Puán 480, 4to. piso  
1405 Buenos Aires  
violetacerveranovo@yahoo.com.ar

### **Julio Castelo Dubra**

Mons. Ayrolo 170 – Dto. 2  
1870 Avellaneda – Buenos Aires  
Argentina  
castellodubra@gmail.com

**Nilda Guglielmi**

Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas –  
CONICET

Saavedra 15, 5to. Piso  
C1083ACA Buenos Aires  
Argentina  
gunil801@gmail.com

**Natalia Jakubecki**

Sección de Estudios de Filosofía Medieval  
Instituto de Filosofía Dr. Alejandro Korn  
Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires  
Puán 480, 4to. piso  
1405 Buenos Aires  
jakubecki@gmail.com

**Paula Pico Estrada**

Cerrito 1306, 8vo 15  
1010 Buenos Aires  
Argentina  
paulapicoestrada@gmail.com

**Fernando Carlos Ruchesi**

Instituto de Investigaciones Geohistóricas  
(CONICET - Universidad Nacional del Nordeste)  
Av. Castelli 930  
3500 Resistencia – Chaco  
Argentina  
fruchesi@hotmail.com

**María Cecilia Rusconi**

Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas –  
CONICET  
Saavedra 15, 5to. Piso

C1083ACA Buenos Aires  
Argentina  
ceciliarusconi@yahoo.com.ar

## NORMAS DE COLABORACIÓN

1. El Consejo editorial aceptará artículos originales e inéditos referidos a los temas propios de la revista. El plazo de presentación se fija el 31 de octubre de cada año.

2. Los artículos se remitirán en doble formato: en un archivo digital Word e impresos. Se omitirán los datos del autor en su primera página y, en hoja aparte, se indicarán nombre, categoría profesional y lugar de trabajo del remitente.

3. Los trabajos recibidos serán evaluados por los miembros del Consejo de redacción, por los asesores de la revista o por expertos ajenos a la redacción. La aceptación de los trabajos se comunicará a los autores por escrito. Los trabajos no aceptados serán devueltos a su procedencia.

4. Para los artículos de investigación se recomienda una extensión máxima de 30 folios. El texto se escribirá en Times New Roman, cuerpo 12. Las notas deberán escribirse en Times New Roman cuerpo 10, al pie de página. El interlineado deberá ser de 1,5. Las reseñas bibliográficas tendrán una extensión máxima de 5 folios.

5. Las fotografías, tablas, mapas, planos, etc., deberán ser remitidas en forma independiente del texto, en formato JPG o TIF, con una resolución mínima de 300 dpi.

6. Todo artículo debe ir precedido de un resumen de máximo de 10 líneas en español y de un abstract en inglés de semejante extensión. Deben acompañar al resumen y abstract entre 3 y 5 palabras claves en español y en inglés a modo de descriptor del artículo.

7. Las comillas a utilizar en todos los artículos serán comillas normales “”.

8. Las citas que estén incorporadas en el cuerpo del texto deben ir “entre comillas”.

9. Si la cita no está incorporada en el cuerpo del texto, debe ir en una caja especial, a la que se le agregue un mayor margen izquierdo y derecho, correspondiente a una unidad de Word por cada lado (de la regla de Word). Esta cita va sin comillas y en *cursiva*.

10. Las palabras que aparezcan en el texto en un idioma distinto del español deben ir en *cursiva*, salvo los nombres propios en latín.

11. Las citas al pie de página en un idioma distinto del español deben ir “entre comillas y *cursiva*”.

12. A fin de unificar el sistema de citas bibliográficas y de signaturas de archivo, se sugiere el uso de los siguientes criterios regularizadores:

–Las signaturas archivísticas comenzarán por las siglas del archivo, en mayúsculas, a las que seguirán la sección, subsección y serie –si las hubiere– y la signatura del documento. Ejemplo: AHN, Clero, carp. 1, nro. 5.

–En el caso de libros, se citará como sigue:

Adeline RUCQUOI, *Histoire médiévale de la Péninsule Ibérique*, París [los nombres de los lugares de edición deben castellanizarse, si hubiere tal posibilidad], Seuil [sin indicación de los términos editorial, publicaciones, impresión, etc.], 1993 –continuando la indicación de páginas, antecedidas de la abreviatura p. o pp. , según correspondiere–.

–En el caso de capítulos o artículos en obras colectivas se citará como el caso anterior añadiendo el título de la obra, en *cursiva*, precedido de la preposición *en*:

Carole STRAW, “Martyrdom and Christian Identity: Gregory the Great, Augustine and Tradition”, en William KLINGSHIRN y

Mark VESSEY (eds.), *The limits of Ancient Christianity. Essays on Late Antique Thought and Culture in Honor of R.A. Markus*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1999, pp. 250-66.

–En el caso de artículos de publicaciones periódicas, se seguirá el siguiente modelo:

Armando PETRUCCI, “Escrituras marginales y escribientes subalternos”, *Signo. Revista de historia de la cultura escrita*, 7 (2000), 67-75.

–En el caso de documentos electrónicos, se debe citar la referencia completa antecedida de la expresión “disponible en...” y la fecha de consulta del documento.

13. Toda correspondencia, libros para reseñar y originales de artículos debe remitirse a

Señor Secretario de Redacción  
Temas Medievales  
Instituto Multidisciplinario de Historia – CONICET  
Saavedra 15-5to. piso  
C1083ACA Buenos Aires

Las tesis y opiniones expresadas en los trabajos publicados en esta revista son de la exclusiva responsabilidad de los autores.

**PUBLICACIONES DEL  
ÁREA DE INVESTIGACIONES MEDIEVALES  
INSTITUTO MULTIDISCIPLINARIO  
DE HISTORIA Y CIENCIAS  
HUMANAS (IMHICIHU)  
CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES  
CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS (CONICET)**

- **Revista *Temas Medievales*** (volumen anual)

- 1: “El espacio en la Edad Media”, 1991, 240 pp.
- 2: “Tiempo y memoria en la Edad Media”, 1992, 313 pp.
- 3: “Formas de representación en la Edad Media”, 1993, 399 pp.
- 4: “Paz y guerra en la Edad Media”, 1994, 361 pp.
- 5: “Homo viator”, 1995, 351 pp.
- 6: “Pasiones y pecados en la Edad Media”, 1996, 261 pp.
- 7: “El héroe”, 1997, 261 pp.
- 8: “Libros y bibliotecas en el mundo medieval”, 1998, 255 pp.
- 9: “Sueños, visiones y profecías en el mundo medieval”, 1999, 239 pp.
- 10: “Intercambios y contactos culturales”, 2000-2001, 252 pp.
- 11: “Apuntes para una historia social medieval”, 2002, 237 pp.
- 12: “La mujer en la Edad Media”, 2004, 260 pp.
- 13: “Poder y sociedad en la Edad Media”, 2005, 236 pp.
- 14: “Cultura y sociedad en el mundo carolingio”, 2006, 262 pp.
- 15-16: “Realidad, política y contexto del cristianismo medieval”, 2007-2008, 316 pp.
- 17: “Pensamiento y política en el mundo medieval”, 2009, 286 pp.
- 18: “Aspectos de la alteridad en el mundo medieval”, 2010, 254 pp.
- 19: “Razón y pasión en la Edad Media”, 2011, 250 pp.

20: "Mujer y sociedad en la Edad Media", 2012, 374 pp.

21: "La hagiografía medieval. Palabras y conceptos", 2013, 354 pp.

- **Colección *Temas y Testimonios***

3: Nilda GUGLIELMI, *Sobre historia de las mentalidades e imaginario*, Buenos Aires, 1991, 15 pp.

4: Jean CABARET D'ORVILLE, *Crónica del buen duque Luis de Bourbon* (estudio preliminar, traducción y notas de Raquel Homet), Buenos Aires, 1991, 184 pp.

5: Silvia MAGNAVACCA, *El deseo, hilo conductor de la Divina Comedia*, Buenos Aires, 1992, 78 pp.

- **Fuera de colección:**

Nilda GUGLIELMI, *Guía para viajeros medievales (Oriente, siglos XIII-XV)*, Buenos Aires, 1994, 435 pp.

Nilda GUGLIELMI y Adeline RUCQUOI (coords.), *El discurso político en la Edad Media – Le discours politique au Moyen Age*, Buenos Aires, 1995, 258 pp.

Ariel GUIANCE y Pablo UBIERNA (eds.), *Sociedad y memoria en la Edad Media. Estudios en homenaje de Nilda Guglielmi*, Buenos Aires, 2005, 399 pp.

Nilda GUGLIELMI y Adeline RUCQUOI (eds.), *Derecho y justicia: el poder en la Europa medieval – Droit et justice: le pouvoir dans l'Europe médiévale*, Buenos Aires, 2008, 262 pp.

Ariel GUIANCE (ed.), *Entre el cielo y la Tierra. Escatología y sociedad en el mundo medieval*, Buenos Aires, 2009, 352 pp.

Ariel GUIANCE (ed.), *Legionario cristiano. Creencias y espiritualidad en el pensamiento medieval*, Buenos Aires, 2014, 352 pp.

**SUSCRIPCION / SUBSCRIPTION / ABONNEMENT**

Deseo suscribirme a / I want to subscribe to / Je souhaite souscrire un abonnement à:

*Temas Medievales*

(volumen anual / annual number / numéro annuel)

ARGENTINA: ..... \$ 150  
EXTERIOR: ..... U\$S 35  
(Incluye gastos de envío aéreo / by plane / par avion)

Apellido / Name / Nom: .....

Nombre / First name / Prénom: .....

Dirección / Address / Adresse: .....

.....

Código Postal / Postal Code / Code Postal: .....

Ciudad / Town / Ville: .....

País / Country / Pays: .....

Firma / Signature: .....

Pagos por cheque a la orden de DÉDALO s.r.l. en pesos (suscripciones nacionales) o dólares norteamericanos (suscripciones internacionales).

Check named to / Chèque à l'ordre de DÉDALO s.r.l., in US dollars only.  
Envíe su pedido a / Send your order and payment to / Adressez votre commande et votre paiement à:

DÉDALO s.r.l.  
Pasaje José Giuffra 318  
(1064) Buenos Aires  
Argentina

Volúmenes anteriores / Back issues / Volumen antérieures:

DÉDALO s.r.l. – Pasaje José Giuffra 318 – (1064) Buenos Aires – Argentina



## ÍNDICE

- Prim BERTRÁN ROIGÉ (1948-2014)..... 11

### Problemas de filosofía medieval

- Julio CASTELLO DUBRA, *Id quod e id quo*: La especie inteligible y su problemática anexa en *Suma teológica* I q. 85, a. 2 ..... 15
- Natalia JAKUBECKI y Violeta CERVERA NOVO, *Las Questiones morales* de Siger de Brabante. El conflicto entre la ética cristiana y la ética aristotélica..... 51
- Paula PICO ESTRADA, El innatismo en el conocimiento moral según Nicolás de Cusa (1401-1464) ..... 75
- María Cecilia RUSCONI, La noción de *mensura* en Nicolás de Cusa ..... 107

### Varia

- Santiago BARREIRO y Rodrigo BIZÍN, El papel de la violencia en el proceso de diferenciación social. Una comparación entre los *stórgoðar* islandeses y los serranos abulenses a partir de la *Crónica de la población de Ávila* y *Þorgils saga skarða* ..... 125
- Nilda GUGLIELMI, Güelfos y gibelinos: “*il vizio delle divisioni*” ..... 161
- Fernando Carlos RUCHESE, Algunas consideraciones comparativas respecto a las *vitae* de Porfirio de Gaza y Martín de Tours ..... 195

## Notas críticas

- ÁLVAREZ JIMÉNEZ, David; SANZ SERRANO, Rosa y HERNÁNDEZ de la FUENTE, David (eds.), *El espejismo del bárbaro. Ciudadanos y extranjeros al final de la Antigüedad* (Fernando Carlos RUCHESE) ..... 215
- BAUMGARTEN, Elisheva, *Practicing Piety in Medieval Ashkenaz. Men, Women and Everyday Religious Observance* (Carolina PECZNIK) ..... 217
- BEIHAMMER, Alexander; CONSTANTINOU, Stavroula y PARANI, Maria (eds.), *Court Ceremonies and Rituals of Power in Byzantium and the Medieval Mediterranean. Comparative Perspectives* (Victoria CASAMIQUELA GERHOLD) ..... 219
- BIRD, Jessalynn; PETERS, Edward y POWELL, James (eds.), *Crusade and Christendom. Annotated Documents in Translation from Innocent III to the Fall of Acre, 1187-1291* (María Paula REY) ..... 222
- CROUZET-PAVAN, Élisabeth, *Le mystère des rois de Jérusalem, 1099-1187* (Esteban GREIF) ..... 224
- DEMACOPOULOS, George, *The invention of Peter: Apostolic Discourse and Papal Authority in Late Antiquity* (Adrián VIALE) ..... 226
- DOHRMANN, Natalie y YOSHIKO REED, Annette, *Jews, Christians and the Roman Empire. The Poetics of Power in Late Antiquity* (Rodrigo LAHAM COHEN) ..... 228
- KUEFLER, Mathew, *The Making and Unmaking a Saint. Hagiography and Memory in the Cult of Gerald of Aurillac* (Alfonso HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ) ..... 229
- STABLE MILLER, Tanya, *The Beguines of Medieval Paris. Gender, Patronage, and Spiritual Authority* (Constanza CAVALLERO) ..... 230
- Resúmenes de los artículos ..... 235

- Summary of articles .....241
- Sommaire des articles .....245
- Libros recibidos en la redacción de la revista .....249
- Nómima de autores.....251



Se terminó de imprimir en  
el mes de junio de 2016 en Gráfica Prosa,  
Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina  
E-mail: [info@graficaprosa.com](mailto:info@graficaprosa.com)

