

ISSN 2469 - 0341

» *BIBLIOTHECA AUGUSTINIANA* «

VOL. III AÑO 2014 *JULIO - DICIEMBRE*

ORDEN DE SAN AGUSTÍN
BUENOS AIRES — REPUBLICA ARGENTINA

» *BIBLIOTHECA AUGUSTINIANA* « ISSN 2469-0341 VOL. III
AÑO 2014 JULIO-DICIEMBRE

DIRECCIÓN

D. Pablo Guzmán
Fr. Emiliano Sánchez Pérez, OSA

SECRETARÍA DE REDACCIÓN

Belén Carreira / María Paula Rey

CONSEJO DE REDACCIÓN / COLABORADORES

Julián Barenstein / Diana Fernandez /
Caterina Stripeikis / Guido Torena / Pilar Soliva / Sofía Maniuisis

CONSEJO CIENTÍFICO

Julieta Cardigni / UBA - Conicet
Pamela Lucia Chávez Aguilar / Universidad de Chile
Silvia Magnavacca / UBA - Conicet
Michael Vlad Niculescu / Universidad de Bradley - A.I.E.P.
Pablo Ubierna / UBA - Conicet - Saemed
Antonio Bueno García / Universidad De Valladolid
Fr. José Guillermo Medina / OSA
Fr. Marcelo Cáceres/ OSA

» *Bibliotheca Augustiniana* « es una publicación online de distribución gratuita. Su único fin es la difusión de trabajos y publicaciones independientes, personales, grupales y/o Institucionales. Ni la Orden de San Agustín ni » *Bibliotheca Augustiniana* «, se hacen responsables por el contenido de los artículos publicados. Los autores son los únicos responsables frente a terceros por reclamos derivados de las obras publicadas.

Hemos pensado que la totalidad de los números han de estar disponibles en este sitio y en el sitio de Academia.edu de la Biblioteca Augustiniana de Buenos Aires. Para más información, envío de colaboraciones o publicaciones para ser comentadas, dirigirse a:

Secretaria y Redacción

Biblioteca Augustiniana de Buenos Aires

Av. Nazca 3909 C1419DFC

Ciudad Autónoma de Buenos Aires

República Argentina

Tel. 54 011 4982-2476

Contáctenos en: biblioteca@sanagustin.org / bibcisao@gmail.com

<http://www.bibcisao.com>

<http://www.investigacionagustiniana.blogspot.com.ar>

<http://www.facebook.com/bibliotecaagustinianadebuenosaires>

<http://sanagustin.academia.edu/BibliotecaAugustiniana>

ÍNDICE

EDITORIAL..... 5

ARTÍCULOS..... 6

Las historias de Eusebio y Serafín. Temporalidad sagrada y justificación política

Celina A. Lertora Mendoza, CONICET - FEPAI 7

Ordo Palladicus: Los ángeles, el hombre y el filósofo en la Oratio de Giovanni Pico Della Mirandola

Julián Barenstein, UBA-CONICET..... 23

El pasaje del sujeto antiguo al sujeto medieval y sus implicaciones políticas: Aristóteles y Agustín de Hipona.

Miguel Angel Rossi, UBA-IIGG-CONICET 45

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS 74

Lake, Justin. Richer of Saint- Rémi. The methods and mentality of a tenth-century historian. Washington, The Catholic University of America Press, 2013, 321 pp. ISBN 9780813221250.

María Paula Rey, UBA-USAL 75

Hernández González, Salvador. La escultura en madera del gótico final en Sevilla: La sillería del coro de la Catedral de Sevilla. Diputación provincial de Sevilla, 2014, 413 pp. ISBN: 9788477983521

Pilar Eugenia Soliva, UBA..... 77

Marafioti, Nicole, The King's Body. Burial and Succession in Late Anglo-Saxon England, Toronto, University of Toronto Press, 2014. 320 pp. ISBN:

9781442647589

María Paula Rey, UBA-USAL 81

ANEXO: NORMAS DE LOS TRABAJOS 84

EDITORIAL

En este tercer número de Bibliotheca, presentamos tres trabajos de excepcionales plumas. De esta forma, no podemos dejar pasar la oportunidad para agradecer las colaboraciones de nuestros autores: la Dra. Celina Lertora Mendoza, con su trabajo sobre las obras de Eusebio y Rufino que discursa entre lo político y lo temporal para la construcción de modelos hermenéuticos; el Dr. Julián Barenstein cuyo trabajo sobre Picco Della Mirandola constituye un artículo de referencia para los especialistas del primer Renacimiento, y finalmente el Dr. Miguel Ángel Rossi quien construye un aparato erudito respecto a la construcción del sujeto entre la antigüedad y el medioevo.

Respecto a las notas bibliográficas, presentamos tres obras de relevancia, acerca del mundo del arte sevillano presentado por nuestra colaboradora Pilar Soliva, de los métodos y la mentalidad de una referencia obligada para la historiografía del Siglo X francés Richer de Saint-Rémi, y de las sucesiones regias en la Inglaterra tardía, ambas obras comentadas por María Paula Rey.

Bibliotheca Augustiniana, fiel a su misión de relevar nuevas obras y aportes de jóvenes investigadores está preparando ya su cuarto número a publicarse en Julio de 2015 en la que se recopilarán los artículos presentados en las próximas Jornadas de estudios Patrísticos que se llevarán a cabo en la Biblioteca Agustiniiana de Buenos Aires en mayo de 2015, por lo que no solo abrimos la convocatoria a publicaciones sino que animamos a su participación en las Jornadas.

Equipo Editorial

Bibliotheca Augustiniana

ARTÍCULOS

Las historias de Eusebio y Rufino: Temporalidad sagrada y justificación política

Celina A. Lértora Mendoza
CONICET-FEPAI
fundaciónfepai@yahoo.com.ar

Resumen

Es habitual considerar la *Historia Eclesiástica* de Eusebio como el primer intento de una mirada complexiva y a la vez teológica de la historia secular, o más bien, de las intersecciones entre ella y los tiempos sagrados en que Dios parece intervenir de modo especial en la vida humana. En este ensayo, quisiera ratificar la importancia del análisis de los textos de historia sagrada en la medida en que pueden iluminar -hermenéuticamente- procederes históricos muy posteriores y diversos, pero con los cuales guardan analogías con específicos correladores, a partir del análisis del modelo de tipología legitimadora elaborado por Eusebio y Rufino en sus historias.

Palabras claves

Eusebio, Rufino, Historia secular, Rufino, Temporalidades, Imperio, Hermenéutica

Presentación

Es habitual considerar la *Historia Eclesiástica* de Eusebio como el primer intento de una mirada complexiva y a la vez teológica de la historia secular, o más bien, de las intersecciones entre ella y los tiempos sagrados en que Dios parece intervenir de modo especial en la vida humana, de acuerdo a sus insondables designios que sólo en parte nos han sido revelados. También suele vincularse su intento a su paralelo bíblico, la historia de la primera comunidad cristiana ofrecida por *Hechos*. En tercer lugar, es generalmente aceptado que la finalidad de Eusebio (y luego de Rufino) fue otorgar una justificación desde la fe, a la misión histórica del Imperio, convirtiéndola en parte decisiva del plan salvífico divino. En esta línea, el trabajo explora las intersecciones teóricas en tres planos: 1. la irrupción divina en la temporalidad humana; 2. el *kairós*; 3. la lectura de los “signos de los tiempos”.

Retomo aquí la idea de “teología política” que concita hoy el interés (y la disputa). Como afirmo en un trabajo anterior (“El poder humano y la ira divina”), considero que dicha teología política se asienta en la visión general de la obra de Eusebio como una teología de la historia, lo que parece indiscutible; según ella, el plan de Dios posterior a la creación se cumple en las teofanías del *Logos*, por lo cual su interés concomitante es definir la relación entre la historia y la *historia salutis*. La estrategia de Eusebio en su obra incluye, por una parte, el nivel de diferenciación teórica a que me referí antes. Por otra, en la narración misma se debe poner de manifiesto esta imbricación de las dos “historias”. No hay, por tanto, dos historias que corran en paralelo, sino un permanente cruce de situaciones reales y de

explicaciones teológicas. Explicar esto con más detalle es el objetivo del presente trabajo, asumiendo que existe una sintonía entre ambas obras ancladas en la teología política de Eusebio.

Las intersecciones teóricas

La respuesta a la pregunta por los objetivos de las “historias sagradas” supone dos asunciones, ninguna de las cuales está exenta de dificultades. En primer lugar, deslindar adecuadamente el concepto de “historia sagrada”; en segundo lugar, señalar cuáles narraciones deben ser consideradas tales.

En una primera aproximación meramente histórica, puede decirse que casi todas las religiones con un cierto nivel de desarrollo de sus creencias tienden alguna forma de “historia” de la divinidad en relación con el mundo y en especial los humanos; en este sentido podría decirse, sin exagerar, que tener una “historia sagrada” forma parte del acervo de la fe de todas (o casi todas) las religiones positivas (en forma oral o escrita, en forma más o menos mítica, etc., pues estas diferencias de momento no importan).

Por lo tanto, también habría que aceptar la necesidad de buscar un concepto de “historia sagrada” que englobe todas estas variopintas manifestaciones. De los muchos problemas y dificultades que conlleva tal empresa, mencionaré solamente uno, que hace al tema que me propongo presentar: que el concepto mismo de “historia sagrada” se opone (o en primera instancia parece oponerse) al concepto de “historia profana” y por lo tanto se está suprimiendo el elemento

empírico al plantearse una definición relacional. Es decir, el universo de las “historias” se divide en dos clases complementarias “profanas” y “sagradas” de tal modo que ninguna puede entrar en las dos categorías: una narración es historia profana o historia sagrada. Lo que importa señalar aquí es que estas dos “historias” correrían en paralelo, o al menos así serían interpretadas, y sólo en forma extrínseca –en el caso que pudiera corresponder- se tocarían por coincidencias cronológicas.

Esta delimitación supone, como es claro, la previa distinción de los ámbitos “sagrado” y “profano”, lo cual responde, efectivamente, a una buena parte de las teorías sobre religiones, pero no a todas. Y sobre todo, no responde –si no en todos, al menos en muchos casos- a lo que el propio creyente de cualquiera de ellas piensa sobre tales relatos. La distinción estricta, alternativa y excluyente entre lo sagrado y lo profano es más bien una construcción teórica de los investigadores (incluso de base agnóstica) que una percepción real de los creyentes. No voy a entrar aquí en la discusión acerca de las diferencias metodológicas y hermenéuticas entre la ciencia de las religiones y la sociología de la religión. Simplemente presento el problema para mostrar (y espero que logre justificar) el abordaje que propongo.

1. La irrupción divina en la temporalidad humana

Lo anterior tiene por objeto poner en cuestión la pertinencia de abordar textos religiosos en base a la dicotomía señalada. Pero no descarta sin más la distinción como tal, sino solamente su carácter alternativo y excluyente. En la realidad de la creencia religiosa, la

intervención de la divinidad en el mundo puede considerarse algo posible e incluso probable y en algunos casos, esperable. Algunas religiones, insertas en culturas más avanzadas, en las cuales hay una consideración de tipo racionalista-científico de la naturaleza, han elaborado un concepto de lo “sobrenatural” o equivalente (por ejemplo el “avatar” divino hindú) que permite aceptar esta dimensión sin negar o cuestionar la otra.

Sin embargo, también sería equivocado –me parece- interpretar la distinción entre “natural” y “sobrenatural” como equivalente a “profano” y “sagrado”, si por “sagrado” se entiende el ámbito en que opera lo divino, cualquiera sea la forma en que se lo conciba. Para un creyente, lo divino permea toda su vida y la historia (y eventualmente también el universo en su conjunto físico). Entonces lo acontecido tiene que ver con la divinidad, pues en algún sentido ella está presente. Esta presencia divina es mucho más fuerte y tomada en cuenta en las religiones creacionistas, a las que pertenece el judeocristianismo. Debemos considerar, entonces, de qué modo es visualizada tal presencia.

A lo largo de la historia cristiana, se elaboró una doctrina que expone, de modo conceptual, una diferencia que los fieles creyentes suelen percibir (más allá de que se acepten o no, criterios intersubjetivos y/o subjetivos de “verdad”): una presencia que denominaríamos “ordinaria” y que el cristianismo conoce con el nombre de “providencia ordinaria” y otra, la “providencia extraordinaria”, aquello en que consistiría precisamente la dimensión “sobrenatural” en el sentido de que esa presencia modifica de alguna

manera (o el fiel así lo percibe) el curso ordinario o natural de las cosas y de la historia. El milagro es una expresión clara de esto.

Hay que decir, en primer lugar, que esta presencia especial (extraordinaria, sobrenatural, milagrosa) es ante todo voluntaria y libre por parte de la divinidad. En segundo lugar, es una presencia que puede ser pedida o impetrada por el fiel, a través de la plegaria ritual o personal, pero no exigida por él, ni obtenida por medios naturales (como la magia). Con esto se quiere decir que, si bien tal presencia puede ser deseada y esperada, en general, no puede ser prevista en concreto. Esta presencia es propiamente una irrupción de lo divino en el curso normal y se propone una rectificación de -o un cambio en- su rumbo. El Antiguo Testamento abunda en narraciones de estas irrupciones divinas, que en cada caso tienen al menos un testigo principal (por ejemplo Moisés) y son conservadas por la fe del pueblo, que es su destinatario propio; eventualmente las “naciones” es decir los no-creyentes, pueden conocerla, sobre todo en sus efectos.

Pero el cristianismo introduce una variante importante en esto, y es que la Encarnación de algún modo borra esta distinción, pues Jesús, si bien es Dios, es también hombre y en tanto tal opera de un modo “normal” en la mayor parte de su vida, y sólo excepcionalmente de modo “extraordinario” (los milagros). La concepción de Jesús como verdadero hombre (que precisamente tuvo una historia ardua) distancia este caso de otros (como los avatares del hinduismo) y exige una nueva concepción del concepto de irrupción de Dios en la historia; porque si bien la Encarnación es en sí misma, diríamos, la irrupción por antonomasia, no presenta los caracteres de las

veterotestamentarias. Resulta, en síntesis, no un paralelo sino una confluencia de lo divino y lo humano en la realidad que narra la historia. Entonces, habría que hablar de una mirada del fiel que ve en los acontecimientos habituales de la vida del hombre Jesús (en todos y en cada uno) una expresión de la presencia de lo divino en él. Hay por tanto una especie de “intersección” de planos, en la cual la irrupción divina se imbrica en la temporalidad del accionar humano, dándole un sentido que no desplaza al general, común o natural, sino que lo enriquece con una nueva significación, que es la propia del fiel¹.

En esta perspectiva, las “historias sagradas” del cristianismo serán entonces, narraciones de hechos reales (de los cuales cualquiera, creyente o no, puede certificar su veracidad en tanto hechos) vistas desde la perspectiva de la fe, es decir, vistas desde esta irrupción, ahora permanente (el “yo estaré con vosotros” evangélico), de lo divino en la historia humana. Avanzando más, puede decirse que la historia externa de la comunidad cristiana –de la *ecclesia*, de la iglesia militante- que cualquiera –cristiano o no- puede hacer, adquiere su sentido de “historia sagrada” cuando es vista desde la perspectiva del plan divino eterno manifestado en su irrupción histórica. El autor de una narración de este tipo, sin embargo, no se propone lo mismo que un narrador secular, pues él ya sabe cuál es ese sentido que debe patentizar. De allí que la narración de los hechos reales, aun cuando tenga el aspecto de ser “profana”, está realizada desde una perspectiva teológica: mostrar precisamente esos designios divinos.

¹ Esta idea de que el accionar divino concreto y más allá de lo natural no desplaza a lo natural se acentúa en las concepciones escolásticas sobre la gracia, por ejemplo, en que ella es vista como una “segunda naturaleza” (lo sobrenatural completa y perfecciona a lo natural, no lo destruye ni lo pervierte)

Si tomamos *Hechos* como un caso modélico (y el primero) podemos detectar cuáles son las estrategias narrativas de esta historia sagrada: 1. la narración de la historia interna de la comunidad; 2. la narración de sus relaciones (generalmente conflictivas) con los poderes profanos (sobre todo si no son a su vez cristianos); 3. alguna irrupción puntal extraordinaria (milagro o situación maravillosa); 4. la lectura teológica, es decir, la hermenéutica religiosa, cuyas finalidades son a la vez apologéticas, exhortativas y tipológicas. Volveré sobre esto.

Este modelo tuvo una larga historia, en la que no voy a entrar, hasta llegar a Eusebio y Rufino, cuyas respectivas historias considero modélicas de finalidad tipológica legitimadora. En efecto, cuando se produce la conversión de Constantino y el cristianismo pasa a ser la religión dominante del Imperio, la lectura del mismo ya no podía ser la anterior. De las ideas reiteradas de los Santos Padres anteriores a Nicea acerca de la identificación de la Bestia del Apocalipsis y el número 666 con el Imperio y/o algún Emperador en especial (caso de Nerón, pro ejemplo), se pasó a la necesidad de legitimarlo, incluso –y sobre todo– desde la propia fe. Debo advertir que sería equivocado interpretar este “giro legitimista” como una actitud acomodaticia y de mala fe. Tal vez pueda explicarse desde los postulados teóricos del materialismo histórico²; pero creo que la explicación más inmediata y plausible es que, para un fiel cristiano, la conversión de Constantino es un

² Esto ha sido realizado reiteradamente, con resultados que, si no satisfacen a los fieles, se debe –me parece– más al carácter agnóstico (materialista y ateo) de la teoría base que a los resultados concretos, que en definitiva insisten en que el cambio de las condiciones reales modifica la dirección de las creencias. Yo misma, para mi doctorado en Teología, debí realizar un trabajo de investigación sobre la historia patrística de la perícopa “dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”. El análisis de los textos pre y post Nicea no deja dudas de que la percepción sobre “el César” ha cambiado. Es comprensible considerar que un cristianismo a la defensiva no puede pensar el Imperio lo mismo que un cristianismo a la ofensiva (contra los enemigos –incluso religiosos– de un Imperio oficialmente cristiano)

“irrupción extraordinaria” (recuérdese que así se contó, el “*hoc signo*” de la cruz determinante de su victoria) y por lo tanto, en el insondable misterio de la providencia divina hay una nueva misión para el Imperio, y en consecuencia la historia del mismo debe reinterpretarse³.

Dentro de toda la literatura que reinterpreta la historia en función de la nueva misión del Imperio, la más significativa es la *Historia eclesiástica* de Eusebio, porque en ella se incluyen las cuatro estrategias que he mencionado y están de modo expreso y desarrollado las finalidades apologética, exhortativa y tipológica legitimante. Por la misma razón que le da origen (terminarla hasta el momento de escribir) la historia de Rufino presenta las mismas finalidades, incluso asumiéndolas expresamente. Con ello quiero decir que ninguna de las dos es casual en cuanto a dicho objetivo; más aún, se puede pensar que tenían una finalidad proyectiva y programática (que resultó exitosa), convirtiéndose en modelos de historias posteriores, incluso en contextos ya muy diferentes a los del Imperio Romano.

La narración de la historia interna de la comunidad es, obviamente, la finalidad inmediata y más ostensible para un historiador cristiano, puesto que historias seculares hay muchas; en cambio sólo un cristiano se interesará en principio, por salvar su propia historia. Las listas de obispos, diáconos, mártires, confesores, documentos que constituyen la base de estas historias, se hicieron desde el inicio, como puede verse en *Hechos* y en las Epístolas paulinas. Pero las historias de Eusebio y Rufino van más allá, no se

³ Ya San Agustín había comprendido esta necesidad y ella se traduce especialmente en sus aserciones del *Sermo de Urbis excidio* (con ocasión de la caída de roma, en 410); no menos significativas (tal vez más) son las apreciaciones de San Jerónimo al respecto.

limitan al elenco; tampoco a la narración hagiográfica de las historias edificantes de mártires y santos. Ambas tienen en común, pero se destaca la de Eusebio (puesto que Rufino la retoma, no le es necesario volver sobre ello) que el orden narrativo (temático, prosopográfico y cronológico) tiene la finalidad de establecer continuidades más que rupturas. Me parece que éste es un punto muy importante, en que la historia de la iglesia se usa para apuntar un argumento fáctico y por tanto incontrastable, de la continuidad testamentaria, contra las herejías rupturistas. Esta finalidad es clara en los dos primeros libros de Eusebio⁴.

La relación con los poderes seculares, vista desde la perspectiva del autor cristiano, no puede negarse que es uno de los objetivos claves de la narración. En ella no se analizan en forma total y compleja las decisiones y las acciones del poder secular, sino sólo desde la perspectiva de si están a favor o en contra del cristianismo, es decir, no son historias de los poderes seculares, sino historias de cómo ellos se relacionaron con la comunidad cristiana y cuál fue el resultado. Por eso, mientras que la historia interna busca en lo posible ser exhaustiva, en cuanto a hechos y personajes, la historia de las relaciones es selectiva, y la selección está guiada por el objetivo teológico, como inmediatamente se dirá.

⁴ Todo el Libro I se dedica a mostrar la continuidad entre “la promesa” veterotestamentaria y Jesús, en el cual se cumple acabadamente. No importa el hecho de que aquí Eusebio retoma una tradición ya muy arraigada desde los escritos apologéticos contra los judíos de siglos anteriores, porque lo que importa es que aquí se le da otra significación (no opuesta sino distinta). Y el propio Eusebio se cuida (en el Libro II) de insistir en que ha compuesto su historia a partir de documentos anteriores indubitables, judíos y cristianos (Filón, Josefo, Clemente, Tertuliano), aclaración que Agamben se ha encargado de señalar.

La irrupción divina se manifiesta en dos situaciones, conforme a la técnica de Eusebio que Rufino repite. En primer lugar, en la elección divina de un personaje o una institución secular a través de la cual apoyará a su Pueblo. En segundo lugar, en el castigo de los enemigos de su Pueblo. Este esquema no es nuevo, desde luego, y en general podría decirse que todas las historias veterotestamentarias lo siguen. Y también es un esquema que sigue la predicación profética. Considero que el modelo de Eusebio se aproxima más al modelo profético, y aún más el de Rufino⁵. La irrupción divina más saliente, con todo, pareciera ser la del castigo⁶. En efecto, está el castigo para los herejes, para los políticos anticristianos, y en general para cualquiera que esté en contra del cristianismo. Está también en consonancia con otros escritos suyos.

La lectura teológica es sin duda el aspecto más relevante de estas historias, y el que les ha llevado al éxito. Tal lectura consiste fundamentalmente en dos pasos: en primer lugar, la indagación de la voluntad divina, lo que se hace *ex post facto*, es claro, pero una vez establecida, se transforma en modélica. Así, hasta que Constantino no se convirtió y el cristianismo fue declarado religión oficial del Imperio, nadie sabía que esa era la voluntad divina; pero una vez que el hecho ha sucedido, porque Dios lo ha querido y ha mostrado su voluntad con signos inequívocos e incluso maravillosos, del hecho de que el Imperio tiene la misión de formar la Cristiandad se sacan consecuencias concretas no sólo para valorar el presente sino también para proyectar

⁵ Traté este tema en mi trabajo “El poder humano y la ira divina. Rufino: historia eclesiástica y profetismo”, presentado en las jornadas anteriores.

⁶ Esto es claro en Rufino, especialmente cuando destaca las ignominiosas muertes de Arrio y de Juliano.

el futuro y obrar en consecuencia. De modo que esta valoración y la prospección adquieren naturalmente una dimensión política.

La secuencia de los elementos constitutivos es la que señalé anteriormente, en las tres finalidades.

La función apologética es análoga al género, considerado en general: se trata de defender la verdad, la veracidad y la legitimidad de la religión, o de alguno de sus aspectos. En el caso concreto de Eusebio y Rufino, la apologética se refiere a la historia real misma, y por tanto, resulta apologética no sólo de la religión sino –y esto es importante- del proyecto político del Imperio Cristiano.

La función exhortativa está dirigida a los fieles o al menos a aquellos que son considerados potencialmente tales. Incluye tanto la exhortación a la adhesión como a la imitación de las virtudes del sujeto agente histórico. En el caso de un buen gobernante, esta función incluye el pedido de obediencia, incluso bajo pena de pecado⁷.

La función tipológica legitimadora surge del carácter modélico de las figuras bíblicas, y por extensión de otras que a su vez se vinculan a ellas. En este caso, un emperador cristiano es como un rey hebreo piadoso, digamos un Josías. Su actividad tiene la seguridad de ser grata a Dios y por tanto refuerza el nivel de adhesión y obediencia de sus súbditos, a la vez que legitima sus acciones políticas.

⁷ El desobediente al gobernante que obra en nombre de dios y con su beneplácito, desobedece a Dios; La aplicación asidua de esta doctrina neotestamentaria (y sobre todo en la versión paulina) es notable en los textos de los SSPP a partir de Nicea; desde luego es uno de los argumentos de las posteriores teorías cesaropapistas.

2. El *kairós*

La concepción de la irrupción divina en la historia se conecta estrechamente con la doctrina del *kairós*. No voy a entrar aquí en la historia del concepto, sólo quiero señalar su uso en estas historias que estoy considerando. Aunque sin alusión expresa a la doctrina y aún sin recurrir a esta terminología, ambas historias la suponen. La irrupción divina, por otra parte, también lo supone, ya que, al considerar que estas intervenciones, de un modo u otro, implican un quiebre en la secuencia natural de las cosas y que, dada la libertad divina, supone también que Dios elegirá el mejor momento para realizarlas en cada caso, aun cuando ello sea desconocido para el hombre antes de suceder y luego de suceder implique un esfuerzo de reflexión para comprenderlo. La doctrina del *kairós* implica una concepción no homogénea del tiempo histórico: hay tiempos de mayor densidad, por así decir, en los cuales la intervención divina logra efectos que no están contenidos en la proyección probable de los acontecimientos del presente. Por otra parte, ver y comprender le *kairós* también es un don, una gracia, y por tanto algo que sólo pueden ver aquellos a quienes Dios ilumina suficientemente. Eusebio (y así lo dice, aunque con modestia) considera haber recibido tal iluminación, que le permite escribir su historia situando a Constantino en una especie de centro de resignificación de la historia romana. Y Rufino expone el objetivo de su trabajo como una continuación no sólo de la narración de los hechos, sino y sobre todo del sentido con que Eusebio la escribió y que él afirma conocer y compartir.

3. La lectura de los “signos de los tiempos”

Este aspecto también es consecuencia del primero. Aquí el acento está puesto en la hermenéutica reflexiva sobre los hechos, no en ellos mismos *qua tales*. ¿Quién puede leer los signos de los tiempos? Otra vez tocamos el tema del don, que sólo un auténtico creyente puede tener. Por eso los herejes no leen bien los signos y se equivocan, por eso son destruidos. Lo mismo sucede con los judíos.

Pero incluso dentro de la comunidad cristiana, tampoco todos los fieles sin más, en la época que estamos considerando, pueden arrogarse la función de leer estos signos, porque ellos no son inequívocos ni transparentes. Son también, en cierto modo “enigmas” es decir, realidades cuyo carácter de signo también debe ser develado, y no sólo lo que como signo significa. Por lo tanto, interpretar los signos de los tiempos es una doble tarea: saber reconocer qué realidades son sígnicas y luego, saber traducir el mensaje.

Uno de los cometidos de estas historias es precisamente leer estos signos. Ahora bien, la lectura de Eusebio es incompleta, en relación a la realidad eclesial y política, por eso Rufino considera necesario volver a considerar tal lectura, para ratificarla. En efecto, Eusebio termina su historia antes de sucesos eclesiales y políticos de relevancia, y si bien su narración tipológica legitimadora en relación a la sucesión apostólica (contra los herejes) está esencialmente cumplida, no así lo relativo al

Imperio⁸. Rufino completa esta narración con el mismo sentido tipológico-legitimador

4. Ecos hodiernos

Considero que el caso de estas historias puede aportar elementos histórico-críticos a la actual polémica historiográfica y teórica sobre la existencia de una “teología política” en el sentido de un proceso de secularización de concepciones teológicas.

En concreto, en este marco pueden establecerse analogías entre algunas de las categorías aquí consideradas y los usos en teoría política secular.

En especial me referiré a la categoría tipología legitimadora. Ella supone, como se ha visto: 1. una voluntad superior que “irrumpe” y por sí misma elige y legitima al elegido; 2. el accionar del elegido se convierte en modélico para sí y sus sucesores; 3. implica una exhortación al reconocimiento y a la obediencia.

Podemos señalar, a lo largo de la historia, una serie de regímenes, de diversa estructura funcional y color ideológico y ético, que han apelado a una voluntad superior que irrumpe y legitima. Son ellos en general los considerados “revolucionarios”, y la autoridad superior ha sido la voluntad general, o “el pueblo” (ejemplos claros la Revolución

⁸ Si bien es Rufino y no Eusebio quien narra el Concilio de Nicea (I, 1-6), y sus consecuencias exitosas pro gracia divina (I, 9-10), así como el castigo divino sufrido por Arrio, Eusebio no sólo había preparado el sentido teológico de los acontecimientos políticos pre-niceanos sino que, sobre todo, había introducido, en sus primeros libros, la construcción teórica de la “monarquía divina”, esencial para su aplicación tipológica.

Francesa y los movimientos independentistas americanos). Entre los teóricos, el pensamiento de Rousseau, por ejemplo, sobre la “voluntad general”, puede inscribirse en esta línea. La diferencia entre este uso y otros casos, está en que el “sujeto” legitimador al cual se apela no es, estrictamente, un sujeto empírico, sino un sujeto trascendental que opera al modo de la divinidad de los creyentes, es decir, desde fuera de la historia efectual anterior. Los regímenes considerados “revolucionarios” o que han alterado el curso (injusto) de la historia, se transforman en modélicos para ellos mismos (la permanencia *sine die* de los gobernantes o funcionarios en sus cargos) y para sus sucesores (exhortación al continuismo).

Con esta breve referencia quiero significar que el análisis de los textos de historia sagrada pueden iluminar -hermenéuticamente- procederes históricos muy posteriores y diversos, pero con los cuales guardan analogías. Para evitar una fácil crítica de presentismo o ucronía, recalco que analogía no significa identidad y ni siquiera semejanza global. La analogía tiene necesariamente un correlador de analogía y toda transposición fuera de los correladores es un exceso que la hace inválida por inoperante a los fines propuestos. He señalado aquí dichos correladores, y mi afirmación se limita a constatar que el modelo de tipología legitimadora elaborado por Eusebio y Rufino en sus historias, como tal modelo, ha sido seguido en muchos casos cuyos actores no se lo propusieron y probablemente ni siquiera lo conocieron. La tarea de servirse de la hermenéutica analógica para clarificar otros casos es una motivación y un desafío para el intérprete de la historia.

Ordo Palladicus: Los ángeles, el hombre y el filósofo en la Oratio de Giovanni Pico Della Mirandola

Julián Barenstein
UBA-CONICET
aneleutheroi@yahoo.com.ar

Resumen

Los ángeles, la comprensión de su naturaleza, la identificación de sus funciones, el establecimiento de su jerarquía y la relación de éstos con los poderes eclesiásticos y seculares han sido puntos recurrentes en el meditar de filósofos y teólogos desde el período patrístico hasta —por lo menos— el Renacimiento. Hacia finales del s. XV, Giovanni Pico Della Mirandola, partiendo del espectro abierto por la corriente humanista y la filosofía de la escuela neoplatónica de Florencia pero sin desestimar los diversos antecedentes, desarrolla su propia concepción de la jerarquía angélica, la cual implica una resignificación de la misma, principalmente entorno a la relación de los ángeles con el hombre y, especialmente, con el filósofo. Así pues, en este trabajo nos proponemos dar cuenta de las innovaciones efectuadas por el Mirandolano en su famosa *Oratio* —llamada más tarde “*Oratio de hominis dignitate*”—, diferenciándolas de las dilucidaciones de sus predecesores.

Palabras claves

Renacimiento, neoplatonismo, humanismo, Picco Della Mirandola

Introducción

Gran parte de la historiografía de la Edad Media ha dividido la especulación sobre los ángeles en dos grandes períodos, el anterior al s. XIII y el posterior a éste. El primero estaría signado por una cierta asistematicidad y un discurso de tenor más bien misterico-teológico antes que filosófico acerca de las criaturas celestiales y sería heredero de toda la tradición patrística. El segundo, se caracterizaría precisamente por lo contrario, es decir, por la rigurosidad que diversos pensadores imprimen en sus indagaciones sobre el tema tras el influjo del recién redescubierto Aristóteles.⁹

Si bien, en términos generales no es posible desmentir esta división, creemos que no hace justicia a otros factores y actores que desdibujan la nítida frontera del s. XIII. En efecto, no solo existen conceptualizaciones divergentes y casos excepcionales en cada uno de estos períodos (como los de Scoto Eriúgena¹⁰ y Abelardo), sino también

⁹ Vale esto también para la investigación sobre la naturaleza, poder y acciones de los demonios. En lo que se ha llamado la “demonología del primer milenio” el demonio es considerado un ser débil, expulsado incluso de las ciudades, habitando un desierto real y espiritual que el monje está llamado a conquistar. Hacia el s. XIII —principalmente a partir del *De Universo* de Guillermo de Paris— comenzará la “demonología del segundo milenio” con un proceso que hará eclosión en el s. XV, en el cual el poder de los demonios, tenidos por seres sin poderes sobrenaturales, se ve acrecentado por los nuevos conocimientos acerca del mundo natural. La magnificación del poder demoníaco que transforma paulatinamente a los demonios en magos, es decir, conocedores absolutos de la naturaleza, será uno de los ingredientes fundamentales para desatar la caza de brujas del año 1430. (Cf. Brakke, D., *Demons and the Making of the Monk: Spiritual Combat in Early Christianity*, Harvard, Harvard University Press, 2006, esp. pp. 3-23. Cf. también Maggi, A., *In the Company of Demons*, Chicago-London, Chicago University Press, 2006, esp. pp. 104-138.)

¹⁰ Según Jacques Le Goff, el primer tratamiento sistemático de los ángeles es el que lleva a cabo Juan Escoto Eriúgena en el s. IX. (Cf. Le Goff, J., *En busca de la Edad Media*, Buenos aires, Paidós, 2007, p. 137)

otros que apuntan a una cierta continuidad (como el de san Bernardo y los Cistercienses). Vale esto también para la angelología renacentista y en particular la que aquí nos interesa: la de Giovanni Pico en su expresión más original, la de la *Oratio de Hominis dignitate*.¹¹

I

Para comprender, pues, la relevancia y originalidad de la concepción piquiana es necesario atender a tres elementos principales que harán eclosión en su angelología: (1) el conjunto de fuentes principales sobre los ángeles y su interpretación, (2) la función que se les ha asignado en la historia de la Salvación y (3) su jerarquía y la relación de cada una con los poderes terrenales.

(1) La fuente primera y fundamental de la angelología es la Biblia; fuente no solo de las teorizaciones más elaboradas, sino también de la mayoría de los problemas, p.e., el que se refiere a la determinación del momento exacto de la creación de los ángeles. Las Escrituras no parecen decir nada al respecto: la primera mención de una criatura celestial es la que aparece en *Génesis 3, 22 (Vulgata)* o *24 (Reina-*

¹¹ Pico no solo trata de los ángeles en la *Oratio*, sino también en otros textos, entre los que sobresale el *Heptaplus*. En esta obra, ciertamente mucho más elaborada desde el punto de vista estilístico que otras tantas, el Mirandolano se remite a una explicación más tradicional de la naturaleza y funciones angélicas. (Cf. *Heptaplus*, III, 1-7)

Valera) y se trata de un querubín,¹² un tipo de ángel que la tradición posterior ubicará en medio de la jerarquía superior.

La falta de referencias exactas dio lugar a la aplicación de diferentes tipos de exégesis:¹³ el literal, el alegórico, el moral o tropológico, el anagógico¹⁴ y en el s. XIII, donde se prioriza el literal y el anagógico, se les sumará el parabólico.¹⁵

Al compás de la exégesis alegórica, Filón de Alejandría pensó que la creación de los ángeles venía señalada en la Torá en el pasaje donde Moisés expresaba que Dios había creado el cielo y la tierra¹⁶ y que en “cielo” estaba incluida toda criatura espiritual. Agustín, siguiendo sus pasos de lejos, postuló que Dios había creado todo de una sola vez, incluso los ángeles.

Más tarde, la escuela de Laón y Guillermo de Auxerre, sostuvieron que la creación se había desarrollado progresivamente, y que convenía, por tanto, investigar qué lugar le correspondía a los

¹² En el AT se los menciona noventa y una veces. El nombre mismo de querubín, forma fosilizada del plural hebreo *kherubim*, significa “repleto de conocimiento” o bien “el que intercede”. De ahí que haya sido considerado precisamente como una suerte de sabio celestial y, al mismo tiempo, como ocupando un lugar intermedio en la jerarquía superior, entre el trono y el serafín. (Cf. Guiley, R. E., *Encyclopedia of angels*, New York, Visionary Living, 2004², pp. 81ss)

¹³ No se afirma aquí que sea el problema en cuestión el que da origen a los diversos tipos de exégesis, sino más bien, que el mismo se debe a problemas de este tipo.

¹⁴ Los último tres de estos cuatro tipos de exégesis clásicos, fueron identificados con las virtudes teologales a partir de los escritos de Casiano (s. V). En efecto, el alegórico corresponde a la *Fides*, el tropológico a la *Caritas* y el anagógico a la *Spes*. Según Buenaventura, hay alegoría cuando por medio de un hecho se indica otro hecho que hay que creer, sentido moral o tropológico, cuando por algo que se ha hecho se da a entender otra cosa que se ha de hacer, anagógico, una suerte de conducción hacia arriba, cuando se da a entender lo que se ha de desear: la eterna felicidad de los bienaventurados. (Cf. *Breviloquium, prol.*, 4, 1)

¹⁵ Tomás define el sentido parabólico como contenido en el alegórico específicamente en lo referido a las palabras que pueden significar algo propiamente y otra cosa figurativamente. (Cf. *Summa Theologiae* I. q. 1 a10.)

¹⁶ *Génesis*, I, 1.

ángeles —sí es que alguno les correspondía— en este progreso creacional. Así, Pedro Lombardo, ya en el s. XII, sostendría que Dios había creado los ángeles y la materia prima el primer día, y todo lo demás a lo largo de seis. Empero, el autor de las *Sentencias* dejó tantos problemas sin resolver que el s. XIII, siglo del florecimiento de la angelología, dio lugar a las más audaces elucubraciones.

En el siglo de la Escolástica descuellan por sus investigaciones sobre los ángeles Tomás y Buenaventura. El primero dedica en su *Summa* unas extensas catorce *quaestiones* al tratamiento de los ángeles confirmados y caídos,¹⁷ mientras que el segundo, en casi todas sus obras hace referencia a ellos: bien ganados tuvieron sus títulos de *doctor angelicus* y *doctor seraphicus*.

Sea de ello lo que fuere, cada uno de estos autores terminó por convertirse en una autoridad más o menos valuada, con sus correspondientes seguidores y detractores.

(2) El marco último de referencia en el que se desarrolla la especulación sobre los ángeles y su función es la historia de la Salvación. El prof. David Keck ha dividido esta historia en seis partes (1) Creación, Confirmación y Caída de los ángeles, (2) el tiempo anterior a la Ley, (3) presentación de la ley —edad que se extiende desde Moisés hasta Cristo—, (4) la Encarnación, (5) la Era de la Iglesia

¹⁷ *Summa Theologiae*, I, q. 50-64.

y (6) el Juicio Final, en cada una de las cuales a los ángeles les correspondería una función determinada.¹⁸

A partir de tal esquema, ciertamente plausible, los ángeles estarían presentes desde el inicio de los tiempos y serían llamados a realizar ciertas acciones y cumplir determinadas funciones. El problema reside en determinar cuáles podrían ser éstas y cuándo y dónde podrían ser llevadas a cabo; todo esto será desarrollado conjuntamente con establecimiento de su jerarquía.¹⁹

(3) La noción de jerarquía es central en el imaginario medieval y en tierra cristiana se articuló trinitariamente. Vale esto también para los ángeles.

En lo que hace a las jerarquías angélicas, la fortuna estuvo de parte de dos pensadores: Gregorio Magno y el pseudo-Dionisio Areopagita. La concepción del primero, presenta a los ángeles como poseyendo funciones y responsabilidades bien diferenciadas. La del segundo, impregnada de neoplatonismo, es inflexible y absolutamente delimitada: en ésta el orden superior transmite el conocimiento y los

¹⁸ No debe esto confundirse con las célebres Siete Edades del Mundo. Si bien a lo largo de la historia de la teología cristiana se ha modificado este esquema una y otra vez, entre toda la maraña de problemas que el mismo ha suscitado nos parece digno de mencionar aquél cuya resolución marca una diferencia crucial: ¿la séptima Edad del mundo, pertenece o no al plano temporal? Agustín sostuvo la respuesta negativa. Para el obispo de Hipona el clímax de la historia ya había ocurrido con la Encarnación, el resto era un período de espera, de arrepentimiento, etc. Joaquín de Fiore respondió que sí, y anunció para 1260 el paso del segundo al tercero y último de los *stati* en los que había distribuido la Edades. (Cf. Bull, M., *La teoría del Apocalipsis y los fines del mundo*, México, FCE, 2000, pp. 109-132. Cf. también Keck, D., *Angels and Angelology in the Middle Ages*, USA, Oxford University Press, 1998, pp. 15ss y *De vera religione*, XXVI-XXVII)

¹⁹ Uno de los primeros textos que trata todos estos temas de manera conjunta es el *De Casu Diaboli* de Anselmo de Aosta.

mandatos hasta el inferior, el único que interactúa directamente con el mundo.

Tan extendida fue la influencia de una y otra que los Cistercienses, con Bernardo a la cabeza, utilizaron la de Gregorio hasta entrado el s. XII, siglo en el que se da una suerte de *revival* dionisiaco, que terminará por imponer la jerarquía descrita en el *Corpus Areopagiticum*.

Los ecos de la contienda resonaron tan fuerte que incluso el propio Dante toma partido en la *Commedia*, al decir que cuando Gregorio llegó al cielo, al darse cuenta de su error, de sí mismo se reía.²⁰

Por su parte, Buenaventura, en las abundantes páginas que dedica al tema, da cuenta de una mezcla de ambas tradiciones. En un esquema, más bien conservador, escribe que los ángeles son espíritus con un ministerio determinado, subordinado enteramente a Cristo y su obra salvífica. Así, los ángeles sirven al plan providencial de Dios en un gran número de actividades, v.g., ofician de ministros, mensajeros, reveladores, castigadores, trabajadores, etc.²¹

Sin embargo, más allá de las diversas innovaciones, la autoridad sobre las jerarquías seguirá siendo el pseudo-Dionisio. Éste había dividido a los ángeles en tres jerarquías: superior, media e inferior; a cada una dividió a su vez en serafines, querubines y tronos, dominaciones virtudes y potestades, y principados, arcángeles y

²⁰ Cf. *Commedia, Paradiso*, XXVIII, 134-135.

²¹ Se trata de las mismas funciones que les asignan la mayoría de los autores que sólo Orígenes y, más tarde, los Cátaros se habían atrevido a cuestionar. (Cf. Keck, D., *Angels and Angelology in the Middle Ages...* pp. 47-68.)

ángeles.²² Al mismo tiempo, apuntaba a una coincidencia de la jerarquía angélica con la eclesiástica, a la que estructurando los datos de la Biblia, dividió no en tres sino en dos tríadas, siendo la primera la de jerarcas u obispos, sacerdotes y ministros o diáconos y la segunda, la de los monjes, el pueblo y los catecúmenos.²³

Lo que produce no una ruptura sino un cambio de paradigma en el s. XIII es el reingreso de Aristóteles en Occidente y, en especial, sus doctrinas sobre las inteligencias separadas a las que hemos de sumar toda una batería de nuevos conceptos sobre la naturalezas de las cosas. Hablamos de cambio de paradigma sin ruptura atendiendo a que los nuevos conceptos serán aplicados hasta bien entrado el s. XVI a la solución de los problemas que planteaba Pedro Lombardo en sus *Sentencias*. Tales problemas son, entre otros, la ya mencionada creación de los ángeles, el tiempo preciso de la creación de los ángeles, el lugar en donde fueron creados, las cualidades de los ángeles al momento inmediato de su creación, la caída y confirmación, la ubicación y el poder de los ángeles caídos, los atributos cognitivos, morales y físicos, la corporeidad de ángeles y demonios, las jerarquías angélicas, los ángeles guardianes.²⁴

²² Cf. *Caelestis Hierarchia*, VI-IX.

²³ Cf. *Ecclasiastica Hierarchia*, V-VI.

Un esquema y coincidencias similares será teorizado, entre otros, por Honorio de Autun, Alan de Lille, Guillermo de Auvernia y, el ya mencionado, Buenaventura. (Cf. Luscombe, D., "The Hierarchies in the Writings of Alan of Lille, William of Auvergne and st Bonaventure" en Iribarren, I.-Lenz, M. (eds.), *Angels in Medieval Philosophical Inquiry*, Hampshire, Ashgate, 2008, Chp. I, pp. 15-28)

²⁴ Paralelamente al desarrollo y amplificación del tratamiento, por así decir, erudito de los ángeles iniciado en el s. XI, pero que aflora en todo su esplendor en el s. XIII, subsiste una tradición subalterna y popular, bajo cuyo influjo los ángeles habrían sido introducidos en la liturgia. Tal

Por otra parte, conviene tener en cuenta que la célebre condena del obispo Tempier de 1277, alcanzó algunas de las tesis sostenidas por los escolásticos —y entre ellos las de Tomás—sobre los ángeles o bien acerca de ciertos temas estrechamente relacionados con ellos.²⁵ Así pues, quienes comentaron las *Sentencias* del Lombardo después de dicha condena se vieron arrinconados ante un callejón sin salida, cuya escapatoria dependía de la altura de su vuelo especulativo, p.e., se condenó la tesis de la ubicación de los ángeles *per operationem* porque llevaba a postular su ubicuidad, algo que habían sostenido Tomás de Aquino y Egidio Romano. Después de la condena, Pierre de Jean Olivi, Mateo de Aquasparta, Ricardo de Mediavilla, Duns Scoto, y otros tantos, explicaron la ubicación de los ángeles recurriendo no a las operaciones angélicas sino a su esencia (*per se*).²⁶

tradicón angelológica cobra renovadas fuerza con el humanismo del s. XII (principalmente de la escuela Chartres) y la invención de los ángeles custodios. Un ejemplo de ello es el culto del ángel Miguel, presente desde la Era patristica hasta la temprana Modernidad. En otro orden de cosas, el segundo concilio de Nicea (787) contra los iconoclastas impulsó las reproducciones de ángeles con un envión que duraría hasta hoy. La aparición de los primeros ángeles sonrientes en la Francia del s. XIII y las representaciones de ángeles como niños desde el s. XIV en adelante, deben ser comprendidas como diferentes manifestaciones culturales de esta misma ideología.

²⁵ Ejemplo de lo primero son las tesis 76 y 218 (*Quod angelus nichil intelligit de novo y Quod intelligentia, vel angelus, vel anima separata nusquam est*), de lo segundo 19, 70 123 (*Quod anima separata nullo modo patitur ab igne, Quod intelligentiae, sive substantiae separatae, quas dicunt aeternas, non habent propter proprie causam efficientem, sed metaphorice, quia habent conservantem causam in esse; sed non sunt factae de novo, quia sic essent transmutabiles y Quod intellectus agens est quaedam substantia separata superior ad intellectum possibilem; et quod secundum substantiam, potentiam et operationem est separatus a corpore, nec est forma corporis humani.*). Cf. también 5, 69, 71, 72, 73, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 111, 113, 116, 123, 124, 204 y 219.

²⁶ Cf. Suarez- Nani, T. “Angels, Space and Place: The Location of Separate Substances according to John Duns Scot” en Iribarren, I.-Lenz, M. (eds.), *Angels in Medieval Philosophical Inquiry*, Hampshire, Ashgate, 2008, pp. 89-111.

Con el trasfondo de lo dicho hasta aquí, vayamos ahora a la *Oratio piquiana*.

II

La *Oratio de hominis dignitate*, como se la llamó más tarde, es un texto de 1486, escrito para ser leído como antesala en una proyectada, más no realizada, asamblea de todos los sabios. El plan de Pico era que la reunión tuviese lugar en Roma, donde él, con tan solo veinticuatro años, pensaba discutir con los presentes, en forma de ataque y defensa, el contenido de novecientas *conclusiones de omni re scibile*, que el mismo había compendiado. Pretendía con tamaña empresa sentar las bases para una *pax philosophica* que posibilitara una ulterior *pax fidei*.

En la primera parte del texto, Pico emprende la exégesis de los primeros versículos del Génesis para dar cuenta de las circunstancias excepcionales de la creación del hombre, demostrando que éste se encuentra en óptimas condiciones para llevar a cabo la ciclópea tarea. En la segunda, enuncia los temas a tratar y postula una suerte de cristología inmanente que campea a lo largo de las doctrinas más heterodoxas. Aquí nos centraremos en la primera parte.

La retórica piquiana, desde las primeras líneas, apunta a una comparación del hombre con los ángeles. Retomando la famosa sentencia de Hermes Trismegistos, “*Magnum, o Asclepi, miraculum est homo*”,²⁷ y declarando que la misma coincidiría en espíritu con la de

²⁷ *Oratio*, § 1, 2

muchos otros autores,²⁸ advierte que las razones aducidas para sostenerla lo llevarían a admirar antes a los ángeles que a los hombres.²⁹ Más, si el hombre es efectivamente un *magnum miraculum*, hay que demostrarlo. Así, Pico se propone exponer la causa de ello desarrollando su propia interpretación de lo sucedido en el momento de la creación de Adán.

Habiendo ya —sigue el Mirandolano— “*Pater architectus Deus*”,³⁰ fabricado y organizado tanto el mundo sublunar como la región celeste y supraceleste,³¹ deseó que hubiese alguien capaz de contemplar y amar la belleza de su obra. Concibió, entonces la idea de crear al hombre, *universi contemplator*. Pero por ser el último ser creado, no se le había reservado ningún *archetypus*, ningún *thesaurus*, ni ningún *subsellis* en el cual pudiese residir.³² “*Archetypus*”, alude — para utilizar la denominación del *Commento* piquiano— al “*essere ideale*” del hombre, y se encuentra relacionado al adjetivo “*Architectus*”, reservado en esta ocasión a Dios y que señala su facultad

²⁸ *Ibid.*, § 1, 1

²⁹ *Horum dictorum rationem cogitanti mihi non satis illa faciebant, quae multa de humanae naturae praestantia afferuntur a multis: esse hominem creaturarum internuntium, superis familiarem, regem inferiorum; sensuum perspicacia, rationis indagine, intelligentiae lumine, naturae interpretem; stabilis evi et fluxi temporis interstitium, et (quod Persae dicunt) mundi copulam, immo hymeneum, ab angelis, teste Davide, paulo deminutum. (Oratio, § 2, 3)*

Magna haec quidem, sed non principalia, idest quae summae admirationis privilegium sibi iure vendicent. Cur enim non ipsos angelos et beatissimos caeli choros magis admiremur? (Oratio, § 3, 5)

³⁰ *Oratio*, § 4, 10.

³¹ El adjetivo *architectus* subraya en Dios su papel de creador, al mismo tiempo que por éste, el texto de la *Oratio* se alinea con lo expresado en el *Commento*.

³² *Iam summus Pater architectus Deus hanc quam videmus mundanam domum, divioitatis templum augustissimum, archanae legibus sapientiae fabrefecerat. Supercelestem regionem mentibus decorarat; ethereos globos aeternis animis vegetarat; excrementarias ac feculentas inferioris mundi partes omnigena animalium turba complebat. Sed, opere consumato, desiderabat artifex esse aliquem qui tanti operis rationem perpenderet, pulchritudinem amaret, magnitudinem admiraretur. Idcirco iam rebus omnibus (ut Moses Timeusque testantur) absolutis, de producendo homine postremo cogitavit. Verum nec erat in archetipis unde novam sobolem effingeret, nec in thesauris quod novo filio hereditarium largiretur, nec in subselliis totius orbis, ubi universi contemplator iste sederet. (Oratio, § 4, 10-14)*

de crear como la más preeminente. “*Thesaurus*” se refiere a lo propio y más sobresaliente de cada criatura, es decir, a la riqueza ontológica propia de cada ente. Y “*subsellis*”, indica el lugar que cada ente ocupa en la *scala creaturarum*.

Decidió, entonces Dios, que como no podía dar al hombre nada *proprium*, es decir, exclusivo, le daría todo lo que había concedido a los otros seres.³³ Así, lo hizo una “*indiscretae opus imaginis*”³⁴ (obra de perfil indefinido),³⁵ lo puso *in mundi meditullio*³⁶ en el medio del mundo (en el medio del mundo) y le dijo:

“*No te di, Adán, ni un lugar determinado (sedes), ni un aspecto propio (facies), ni una prerrogativa tuya (munus), con el fin de que el lugar, el aspecto y las prerrogativas que tu elijas, todo eso obtengas y conserves, según tu intención y tu juicio. La naturaleza definida de los otros seres está contenida en las precisas leyes por mí prescriptas. Tú, en cambio, no constreñido por estrechez alguna, te la determinarás según el arbitrio en cuyas manos te puse.*”³⁷

³³ *Statuit tandem optimus opifex, ut cui dari nihil proprium poterat commune esset quicquid privatum singulis fuerat. (Oratio, § 5, 17)*

³⁴ *Oratio, § 5, 18.*

³⁵ Traducción de Magnavacca, S., p. 207.

³⁶ Cf. *Oratio, § 5, 18.*

³⁷ *Nec certam sedem, nec propriam faciem, nec munus ullum peculiare tibi dedimus, o Adam, ut quam sedem, quam faciem, quae munera tute optaveris, ea, pro voto, pro tua sententia, habeas et possideas. Definita caeteris natura intra praescriptas a nobis leges coercetur. Tu, nullis angustiis coercitus, pro tuo arbitrio, in cuius manu te posui, tibi illam prefinies. Medium te mundi posui, ut circumspiceres inde comodius quicquid est in mundo (Oratio, § 5, 18-19.)* La traducción es procede de *Discurso sobre la Dignidad del Hombre*, Estudio preliminar, traducción y notas de Magnavacca, S., Buenos Aires, Editorial Winograd, 2008, p. 207.

Adam, el hombre, no constreñido por ley alguna, valiéndose *pro voto, pro sua sententia, pro suo arbitrio*, podrá determinar su *sedes, facies* y *munus*. “*Sedes*” remite a “*subsellis*”, “*facies*” a “*archetypus*” y “*munus*” a “*thesaurus*”, como si se tratase de diversas palabras que significan lo mismo, pero desde un punto de vista diferente. “*Archetypus*”, “*thesaurus*” y “*subsellis*” son los nombres que reciben “*facies*”, “*munus*” y “*sedes*”, desde el punto de vista divino en su relación con la Creación, los otros tres atienden a la perspectiva del hombre, que podrá forjar su *facies*, pero no su *archetypus*, esto sería un absurdo, pues no habría distinción entre Dios y *Adam*.

Ahora bien, este hombre sin *archetypus* que Pico llama a dibujarse no es —como se ha creído— expresión de un existencialismo *ante litteram*, antes bien, es un microcosmos:

“*Al hombre naciente (homo nascens) el Padre le confirió simientes (semina) de toda especie y gérmenes (germina) de toda vida. Y según como cada hombre los haya cultivado, madurarán en él y le darán sus frutos. Si fueran vegetales, se hará planta; si sensibles, se embrutecerá, si racionales, se elevará a animal celeste; si intelectuales, será ángel o hijo de Dios, y si no contento con la suerte de ninguna criatura, se repliega en el centro de su unidad, transformado en un espíritu a solas con Dios en la solitaria oscuridad del padre, él, que fue colocado sobre todas las cosas, estará por encima de todas ellas.*”³⁸

³⁸ *Nascenti homini omnifaria semina et omnigenae vitae germina indidit Pater. Quae quisque excoluerit illa adolescent, et fructus suos ferent in illo. Si vegetalia planta fiet, si sensualia obrutescet, si rationalia caeleste evadet animal, si intellectualia angelus erit et Dei filius. Et si*

Una vez establecido el carácter microcósmico del hombre, éste se revela como condición de posibilidad de los alcances ontológicos de su libertad, en tanto que es considerado como conteniendo en sí, en potencia, todos los seres que componen la jerarquía de lo creado.

El *homo nascens*, es decir, *Adam*, tiene en sí una serie de elecciones posibles que comprenden todo el espectro de lo creado; espectro que, conviene subrayar, recién aquí se nos revela. El hombre posee, en el plano corporal, la vida vegetal y animal; y en el plano espiritual, la vida racional e intelectual y su elección determinará cuál de estas semillas dará frutos, es decir, cual devendrá en acto. Pero, debemos preguntarnos, ¿cómo es que puede efectivamente elegir ser un ser u otro? La respuesta no es menos sorprendente que la pregunta: el hombre —nos dice Pico— no es aquello que vemos. Así como a la planta no la hace la corteza, ni al buey su cuero, ni al cielo su forma circular, ni al ángel su separación de todo cuerpo, sino la naturaleza insensible, el alma bruta y sensual, la recta razón, y la inteligencia espiritual respectivamente.³⁹ Así, al hombre no lo hace aquello que percibimos con los sentidos, sino su parte superior, la naturaleza más elevada de las que confluyen en él: el alma racional.⁴⁰ De este modo, si

nulla creaturarum sorte contentus in unitatis centrum suae se receperit, unus cum Deo spiritus factus, in solitaria Patris caligine qui est super omnia constitutus omnibus antestabit (Oratio, § 6, 28-30.) La traducción procede de La traducción es procede de *Discurso sobre la Dignidad del Hombre...*, p. 209.

³⁹ *Neque enim plantam cortex, sed stupida et nihil sentiens natura; neque iumenta corium, sed bruta anima et sensualis; nec caelum orbiculatum corpus, sed recta ratio; nec sequestratio corporis, sed spiritalis intelligentia angelum facit. (Oratio, § 7, 40)*

⁴⁰ Pico había sugerido esto en el *Commento* (Cf. *Commento*, III, II)

actúa como una planta, se convertirá en planta,⁴¹ es decir, si *Adam*, ni celeste ni terrestre,⁴² imita, a la manera de los camaleones,⁴³ la vida de los vegetales, será una planta; si la de los animales de labor, será una bestia; si con recta razón, como un filósofo, todo lo discierne, será un animal celeste; si imita la de un puro *contemplator*, será un espíritu más augusto revestido de carne humana.⁴⁴

En los últimos casos, como es evidente, la elección soslaya el cuerpo y se orienta hacia la transformación del hombre en un filósofo, un ángel o a la unión con Dios.

Centrándonos en la segunda de estas transformaciones, se ha de notar que Pico divide a los ángeles en Serafines, Querubines, y Tronos —es decir, de acuerdo con el último tríptico de la jerarquía según Dionisio— y exhorta a emular su dignidad y la gloria, a no conformarse con la forma de vida de los seres inferiores. Por lo que, refiriéndose a ellos expresa “*Erimus illis, cum voluerimus, nihilo inferiores*”⁴⁵ (con solo quererlo, no seremos inferiores a ellos).⁴⁶

⁴¹ Cf. Magnavacca, S., “Del Microcosmos al Macro-hombre: un nuevo paradigma Humanístico en Pico della Mirándola”, en *La Filosofía Medieval*, Bertelloni F.- Burlando G. (comps.), Madrid, Trotta s.a., 2002, p. 322.

⁴² *Nec te celestem neque terrenum, neque mortalem neque immortalem fecimus, ut tui ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et fctor, in quam malueris tute formam effingas.* (Oratio, § 5, 22)

⁴³ *Quis hunc nostrum chamaeleonta non admiretur?* (Oratio § 7, 32)

⁴⁴ *Si quem enim videris deditum ventri, humi serpentem hominem, frutex est, non homo, quem vides; si quem io fantasiae quasi Calipsus vanis praestigiis cecucientem et subscalpenti delinitum illecebra sensibus mancipatum, brutum est, non homo, quem vides. Si recta philosophum ratione omnia discernentem, hunc venereris; caeleste est animal, non terrenum. Si purum contemplatorem corporis nescium, in penetralia mentis relegatum, hic non terrenum, non caeleste animal: hic augustius est numen humana carne circumvestitum.* (Oratio, § 7, 40-42)

⁴⁵ Oratio., § 10, 53.

Como es evidente Cada uno de estos tipos de ángeles está correlacionado con un atributo específico, el primero con el amor (*charitas*), el segundo con la inteligencia (*intelligentia*), y el tercero con el juicio (*iudicium*), y cada uno de ellos es, jerárquicamente, superior al otro. (Cf. Oratio, § 11, 56-60. Cf. también *Conclusiones secundum Egidium Romanum Numero XI, I.6.7*)

⁴⁶ *Cum voluerimus* no indica sino la determinación del espíritu (*animi sententia*). Esta determinación u orientación del espíritu, es ya un tipo de acción; tal determinación implica algún tipo de *virtus*, y en lo referente a la asimilación de las cosas divinas, como se ve en las *Conclusiones*,

La vida de los ángeles puede ser emulada una vez que se ha observado lo que éstos hacen y como viven su vida.⁴⁷ De esta suerte, el hombre, al vivir su vida a imagen de la angélica, estará a la par de ellos. En efecto, si, a pesar de estar entregado a la vida activa, el hombre cuida de las cosas inferiores con recta razón, será como los Tronos; si, deja la vida activa, y se vuelca a la contemplación, será iluminado como los Querubines; si arde por el amor del Artífice, adoptará la vida de los Serafines.⁴⁸

Con todo, la potestad de los Tronos —advierte Pico— se alcanza juzgando; la sublimidad de los Serafines, se alcanza amando.⁴⁹ Pero, para juzgar o amar algo hay que conocerlo primero. Por eso la vida querubínica, como intermedia entre la del Trono y la del Serafín, prepara al hombre para la vida seráfica y, al mismo tiempo ilumina el juicio de los Tronos. Este es el vínculo entre los ángeles, el *ordo Palladicus*, es decir, el orden de la sabiduría, a cuya cabeza se encuentra la filosofía contemplativa, que es lo que *Adam* primero debe emular, buscar y comprender.

Entonces, si la vida humana ha de ser moldeada de acuerdo con la querubínica, hay que conocer a fondo en qué consiste esta vida, es

las mismas se entienden como una disposición hacia las mismas. (*Non fit assimilatio ad divina per virtutes etiam purgati animi nisi dispositive. (Conclusiones, conclusiones secundum Plotinum, I.20.9)*)

⁴⁷ *Sed qua ratione, aut quid tandem agentes? Videamus quid illi agant, quam vivant vitam. (Oratio, § 11, 54-55)*

⁴⁸ *Igitur si actuosae ad[d]icti vitae inferiorum curam recto examine susceperimus, Thronorum stata soliditate firmabimur. Si ab actionibus feriat, in opificio opificem, in opifice opificium meditates, in contemplanđi ocio negociabimur, luce Cherubica undique corruscabis. Si charitate ipsum opificem solum ardebimus, illius igne, qui edax est, in Saraphicam effigiem repente flammabimur. (Oratio, § 11, 58-60)*

⁴⁹ *Magna Thronorum potestas, quam iudicando; summa Saraphinorum sublimitas, quam amando assequimur. (Oratio § 11, 65)*

decir, cómo es ella, cuáles son sus acciones, cuales sus obras. Pico insita, pues, a leer los textos de quienes ya han sido iluminados: de los Santos Padres⁵⁰, de Pablo⁵¹, de Job⁵², y principalmente de Dionisio, quien expone qué es lo que hacen los querubines: “...*purgari illos, tum illuminari, postremo perfici.*”⁵³

Así las cosas, el hombre que quiera emular la vida querubínica deberá ascender por tres grados, a saber, *purgatio*, *illuminatio*, y *perfectio*. En este mundo, cada uno de estos grados puede alcanzarse mediante el estudio de las *scientiae especulativae*.⁵⁴ En efecto, el hombre puede refrenar el ímpetu de las pasiones con la ciencia moral; disipar la oscuridad mental con la dialéctica, ya que ésta purifica el alma de las manchas de la ignorancia y del vicio, y en el alma así purificada, se ha de esparcir la luz de la filosofía natural que lo llevará al conocimiento de las cosas divinas, es decir, a la Teología, como la culminación intelectual del proceso purificadorio.⁵⁵ Por consiguiente, la moral y la dialéctica corresponden a la *purgatio*, la filosofía natural a la *illuminatio* y la teología, acerca al hombre a la *perfectio*.

⁵⁰ *Quod cum nobis per nos, qui caro sumus et quae humi sunt sapimus, consequi non liceat, adeamus antiquos patres, qui de his rebus utpote sibi domesticis et cognatis locupletissimam nobis et certam fidem facere possunt.* (Oratio, § 12, 71)

⁵¹ *Consulamus Paulum apostolum vas electionis, quid ipse cum ad tertium sublimatus est caelum, agentes Cherubinarum exercitus viderit.* (Oratio, § 12, 72)

⁵² *Percontemur et iustum Iob, qui fedus iniit cum Deo vitae prius quam ipse ederetur in vitam quid summus Deus in decem illis centenis millibus qui assistunt ei...* (Oratio, § 16, 88)

⁵³ Oratio, § 12, 73.

⁵⁴ *Summum hominis bonum est perfectio per scientias speculativas.* (Conclusiones, Conclusiones secundum Alpharabum numero XI, I.9.3)

⁵⁵ *Quod cum per artem sermocinalem sive rationariam erimus consequuti, iam Cherubico spiritu animati, per scalarum, idest naturae gradus philosophantes, a centro ad centrum omnia pervadentes, nunc multitudinem quasi Osyridis membra in unum vi Phebea colligentes ascendemus, donec in sinu Patris qui super scalas est tandem quiescentes, theologica foelicitate consumabimur.* (Oratio, § 15, 87)

Pero esto no es todo, al emular la vida angélica, el hombre se acerca a Dios, que respalda cada uno de los atributos de los ángeles.⁵⁶ El Serafín, por su parte, como punto cúlmine de la jerarquía angélica, está en Dios y Dios está en Él, es decir, son uno solo.⁵⁷

El hombre que ha alcanzado la *perfectio*, como en un vuelo serafínico, llega a ser *unus cum Deo spiritus factus*;⁵⁸ en esta *mutatio* reside toda felicidad. Pero quien ha alcanzado este estado, es llamado a un nuevo comienzo que implica la unión de vida contemplativa y activa: quien ha probado el néctar de los dioses, el amor y la felicidad divina, quien, en suma, fue *unus cum Deo spiritus factus*, debe regresar al mundo bien instruido y preparado para cumplir con los deberes de la acción.⁵⁹ Deberá ahora convencer al resto de los hombres para que sigan el mismo camino. Y, así como el fin del ascenso individual residía en la felicidad, el final del ascenso colectivo consistirá en la *vera quies et solida pax*, pero esto es parte de otra historia.

⁵⁶ *Super Throno, idest iusto iudice, sedet Deus iudex seculorum. Super Cherub, idest contemplatore, volat atque eum quasi incubando fovet. Spiritus enim Domini fertur super aquas, has, inquam quae super caelos sunt, quae apud Iob Dominum laudant antelucanis hymnis. (Oratio, § 11, 61-63)*

⁵⁷ *Qui Saraph, idest amator est, in Deo est, et Deus in eo, immo et Deus et ipse unum sunt. (Oratio, § 11, 64)*

Nam in illius eminentissimam sublimati speculam, inde et quae sunt, quae erunt quaeque fuerint insectili metientes evo, et primevam pulchritudinem suspicientes, illorum Phebei vates, huius alati erimus amatores et ineffabili demum charitate, quasi aestro perciti, quasi Saraphini ardentis extra nos positi, numine pleni, iam non ipsi nos, sed ille erimus ipse qui fecit nos. (Oratio, § 20, 119)

⁵⁸ *Ergo et nos Cherubicam in terris vitam emulantes, per moralem scientiam affectuum impetus cohercentes, per dialecticam rationis caliginem discutientes, quasi ignorantiae et vitiorum eluentes sordes animam purgemus, ne aut affectus temere debac[c]hentur aut ratio imprudens quandoque deliret. Tum bene compositam ac expiatam animam naturalis philosophiae lumine perfundamus, ut postremo divinarum rerum eam cognitione perficiamus. (Oratio, § 13, 74-75)*

⁵⁹ *Sed quonam pacto vel iudicare quisquam vel amare potest incognita? Amavit Moses Deum quem vidit, et administravit iudex in populo quae vidit prius contemplator in monte. Ergo medius Cherub sua luce et Saraphico igni nos praeparat et ad Thronorum iudicium pariter illuminat. Hic est nodus primarum mentium, ordo Palladicus, philosophiae contemplativae preses; hic nobis et emulandus primo et ambiendus, atque adeo comprehendendus est, unde et ad amoris rapiamur fastigia et ad munera actionum bene instructi paratique descendamus. (Oratio, § 12 66-69)*

Conclusión

En un giro propio del Humanismo y en sintonía con el pensamiento patrístico, el tratamiento de los ángeles de la *Oratio piquiana* es subsidiario de la antropología; se podría incluso postular la presencia de una latente pneumatología angelomórfica en esta obra.

Ahora, si bien, como hemos visto, confluyen aquí todos los temas legados por la tradición, éstos adquieren una reordenación y una reinterpretación que resulta condicionada por las luminosas circunstancias que tuvieron lugar en el nacimiento del hombre adánico: las fuentes de Pico sobre los ángeles siguen siendo la Biblia y no solo toda la tradición patrística, sino también los escritos de los escolásticos, despreciados una y otra vez por no pocos humanistas.

La exégesis alegórica y anagógica que se utiliza aquí no apunta a la determinación de los ángeles, su poder, etc. sino más bien a poner de manifiesto la libertad humana y la capacidad que posee el hombre para efectuar una suerte de *mutatio angelica* con anterioridad al pecado original. Algo similar sucede con el lugar de los ángeles en la historia de la salvación: éste lugar le es cedido al hombre que pueda alcanzarlo, para el cual los ángeles solo ofician de ejemplo a imitar, ya sea individual o colectivamente.

Por otra parte, en lo que respecta a las jerarquías angélicas, Pico no toma al azar la más alta de ellas según el esquema del pseudo-Dionisio, sino que lo hace a consciencia haciendo hincapié en su

sentido etimológico e incluso, quizás, siguiendo el tríptico agustiniano de *voluntas, intellectus y memoria*.

Por último, no podemos dejar de mencionar lo que creemos que es una consecuencia irrenunciable de la argumentación del Mirandolano, la cual —sin duda— dio algún fundamento extra a la condena que pesó sobre él: por medio del recurso al *ordo Palladicus*, Pico arrebató —a sabiendas o no— todo poder terrenal a los vicarios de la Iglesia y lo subsume no en el filósofo o el teólogo, sino en el sabio.

Bibliografía

Respecto de los textos fuentes, hemos consultado las diversas ediciones que mencionamos a continuación. Con todo, los textos citados corresponden a la edición de 1997, la cual consiste en una nueva edición de la realizada por Eugenio Garín entre 1942 y 1946. Asimismo, en el análisis la *Oratio de hominis dignitate*, hemos seguido la división en párrafos (§) realizada por los integrantes de *The Pico Project*, un programa de colaboración a distancia entre *Brown University* y la *Università degli Studi di Bologna*, cuyo sitio de internet consignamos al final de esta sección.

Fuentes

Pico della Mirandola, G, *De Hominis dignitate. Heptaplus. De ente et uno e scritti vari*, a cura di Eugenio Garin, Firenze, 1942, t. I.

_____, *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, a cura di Eugenio Garin, Vallecchi, Firenze 1946-1952.

_____, *Opere complete*, ed. Bausi, Francesco, Roma, Torino, Lexis Progetti Editoriali; Nino Aragno, 1997.

Bibliografía Secundaria

Brakke, D., *Demons and the Making of the Monk: Spiritual Combat in Early Christianity*, Harvard, Harvard University Press, 2006.

Black, C., *Pico's Heptaplus and biblical hermeneutics*, Leiden-Boston, Brill, 2006.

Bull, M., *La teoría del Apocalipsis y los fines del mundo*, México, FCE, 2000.

Burke, P., *El Renacimiento*, Barcelona, Crítica, 1999.

Castellán, A., "Variaciones sobre la antropología del Humanismo (Del *microcosmos* al *microtheos*)" en *Anales de Historia antigua y Medieval*, XIV (1968-69), pp. 7-100 y XVI (1971), pp. 221-230.

Edelheit, A., *Ficino, Pico and Savonarola*, Leiden-Boston, Brill, 2008.

Fummagalli Beonio Brocchieri, M., *Pico Della Mirandola*, Milano, Laterza, 2011.

Garin, E., *G. Pico della Mirandola. Vita e dottrina*, Firenze, Sansoni, 1937.

Granada, M. A., *El umbral de la Modernidad*, Barcelona, Herder, 2000.

Guiley, R. E., *Encyclopedia of angels*, New York, Visionary Living, 2004.

Hames, H. J., *Like Angels on Jacob's Ladder. Abraham Abulafia, the Franciscans, and Joachimism*, New York, State University of New York Press, 2007.

Hoenen, M., *A Oxford: dibattiti teologici nel tardo Medioevo*, Milano, Jaca Book, 2003.

Iribarren, I.-Lenz, M. (eds.), *Angels in Medieval Philosophical Inquiry*, Hampshire, Ashgate, 2008.

Keck, D., *Angels and Angelology in the Middle Ages*, USA, Oxford University Press, 1998.

Kristeller, P. O., *El Pensamiento renacentista y sus fuentes*, México, Fondo de Cultura Económico, 1993.

Le Goff, J., *En busca de la Edad Media*, Buenos aires, Paidós, 2007.

Maggi, A., *In the Company of Demons*, Chicago-London, Chicago University Press, 2006.

Magnavacca, S., En torno a la noción piquiana de filosofía, en *Patristica et Medievalia*, 10, (1988), pp. 27-45.

_____, “Del Microcosmos al Macro-hombre: un nuevo paradigma Humanístico en Pico della Mirándola”, en, *La Filosofía Medieval*, Bertelloni F.- Burlando G. (comps.), Madrid, Trotta s.a., 2002.

_____, *Discurso sobre la Dignidad del Hombre*, Estudio preliminar, traducción y notas de Magnavacca, S., Buenos Aires, Editorial Winograd, 2008.

Recursos Virtuales

Project Pico´s: www.brown.edu/Departments/Italian_Studies/pico

Biblioteca Italiana: www.bibliotecaitaliana.com

Buenaventura, *Opera omnia*: <http://www.franciscan-archive.org/bonaventura/sent.html>

Tomás de Aquino, *Opera omnia*: www.corpusthomisticum.org

El pasaje del sujeto antiguo al sujeto medieval y sus implicaciones políticas: Aristóteles y Agustín de Hipona⁶⁰.

Miguel Ángel Rossi⁶¹
UBA – IIGG - CONICET
mrossi@lorien-sistemas.com

Resumen

En el presente trabajo se abordará el pasaje del sujeto antiguo aristotélico al sujeto medieval agustiniano a partir de sus variantes políticas en función de diversas categorías, entre la espacialidad, temporalidad e interioridad para finalmente indagar en la deconstrucción agustiniana del concepto de justicia clásica como virtud ético-política del mundo clásico y es, sobre todo, por este aspecto en particular que puede visualizarse a nivel teórico político el fin del mundo clásico

Palabras claves

Antigüedad, Medioevo, Filosofía, Sujeto, Aristóteles, San Agustín

⁶⁰ Si bien inscribimos a Agustín en el paradigma patrístico, incluso como la síntesis latina más completa del mismo, al tiempo que históricamente lo situamos en la Antigüedad tardía, utilizamos el término medieval en un sentido laxo, interpretando por el mismo un pensamiento que se genera a partir del encuentro entre la filosofía neoplatónica y las tres grandes religiones del Libro. En tal sentido, y sólo a manera de ejemplificación, podemos sostener la coexistencia por varios siglos de la filosofía antigua y la filosofía medieval, un ejemplo ilustrativo serían Plotino (pensador Pagano) y Orígenes (pensador cristiano).

Retomando la categoría de Antigüedad tardía, Le Goff argumenta: “Esta precisión, Antigüedad tardía, me parece esencial, desde ahora ya no se habla de Bajo Imperio, sobreentendiendo con ello que es decadente. Implicaría un Alto Imperio supuestamente más evolucionado, que abarcaría desde Augusto hasta Constantino. (...) Sin embargo, todo indica que era una potencia en pleno apogeo, que se prolongó desde Constantino (principios del siglo IV) hasta Justiniano (siglo VI), lo que suma un mínimo de 300 años”. (Le Goff, 2004: 42).

⁶¹ Artículo publicado anteriormente en el vol. VI de *Etiam, Revista de Pensamiento Agustiniano*, Buenos Aires, 2007.

La propuesta de nuestro trabajo toma como objeto de reflexión el pasaje del sujeto antiguo en la variante aristotélica, al sujeto medieval en la variante agustiniana y sus implicaciones políticas. Uno de los ejes teóricos centrales pone énfasis en la categoría de espacialidad, propia de la *polis* griega como esfera pública, y la categoría de temporalidad e interioridad⁶², propia del sujeto medieval. Otro de los aspectos nodales del trabajo consiste en asumir como un significativo propio del Medioevo la categoría de pecado original y las distintas variantes que dicha categoría ofrece a la hora de pensar la cosmovisión política de Agustín. Por último, indagaremos en la deconstrucción agustiniana del concepto de justicia clásica como virtud ético-política del mundo clásico y es, sobre todo, por este aspecto en particular que puede visualizarse a nivel teórico político el fin del mundo clásico.

Si bien puede resultar llamativa la referencia a Aristóteles a modo de contraposición del planteo agustiniano, siendo que Agustín le fue imposible la confrontación con los textos aristotélicos y con la tradición aristotélica misma, a diferencia de la tradición neoplatónica y ciceroniana, no hay que perder de vista que el objetivo de nuestro trabajo se focaliza en analizar las consecuencias políticas que implicó el pasaje del sujeto antiguo al sujeto medieval y, en tal sentido, ha sido

⁶² Al respecto, es más que sugerente la observación de Parodi: “Quizás, incluso por la indicación de Husserl, es del todo obvio para la historiografía filosófica considerar al libro XI de las *Confesiones* y la profundización del problema del tiempo como uno de los puntos clásicos de la reflexión filosófica agustiniana: se trata con seguridad, de filosofía. Allí hay una clara conciencia de las diferencias que se pretenden señalar con respecto al pensamiento precedente representado por Platón, Aristóteles y Plotino, y, sobre todo, emerge en modo absolutamente explícito una de las modalidades fundamentales de la búsqueda agustiniana, que consiste en el análisis del sujeto mismo de conocimiento, de su interioridad, de sus modalidades cognoscitivas. Está fuera de duda que en este caso resulta del todo explícita la tesis según la cual *in interiore homine habitat veritas*, en cuanto que la realidad misma del tiempo se muestra como un carácter de la interioridad,...” (Parodi, 2011: 12). Asimismo, otra referencia importante a la hora de abordar la categoría de interioridad en Agustín es el artículo de Magnavacca (2006).

Aristóteles quien a través de su filosofía práctica se constituyó en la expresión más lograda a la hora de pensar la polis y la política.

Asimismo, es importante hacer hincapié que objetivo central de nuestro trabajo se sitúa más en la profundización de la visión agustiniana que la aristotélica. En tal sentido, sólo desarrollaremos ciertos supuestos aristotélicos a partir de los cuales puede corroborarse el cierre de Agustín en lo que atañe a la politicidad clásica.

En lo que respecta a Aristóteles estudiaremos pasajes claves de dos de sus principales obras: *Política* y *Ética*; en lo que atañe a Agustín, nos concentraremos en *La Ciudad de Dios*, especialmente en el libro XIX, en tanto y a riesgo de caer en un anacronismo, puede considerarse un tratado de sociología política.

El supuesto que anima nuestra tarea afirma que mientras que en el Estagirita la ética es un aspecto intrínseco de la política, en Agustín de Hipona puede visualizarse una escisión entre el plano ético y el plano político, pues si bien el Hiponense no deconstruye la ética para pensar la política, la primera constituye un plano exhortativo para la política pero de ninguna manera intrínseco al propio concepto de politicidad.

Ahondemos, por tanto, en ambas matrices de pensamiento poniendo énfasis en sus posibles diferencias, no sin antes explicitar que hay al menos un aspecto en común entre ambos pensadores en lo que respecta a ser testigos de crisis terminales presentes en sus propios horizontes epocales. El primero, en relación al derrumbe de *polis* griega; el segundo, del saqueo de Roma a manos de Alarico y la caída del Imperio Romano de Occidente. De hecho, no perdamos de vista que

la confección de la *Ciudad de Dios* tuvo como una de las motivaciones principales un carácter fuertemente apologético⁶³ por el cual la implacable retórica agustiniana no vacilará en contrarrestar un clima pagano de acusación contra la doctrina cristiana en tanto se culpabiliza a Roma por el abandono de las deidades paganas en favor del Dios cristiano.

En el caso de Aristóteles, y ya anunciada la lógica imperial de Alejandro Magno, es relevante puntualizar la insistencia del Estagirita en continuar pensando la política inscrita en el terreno de la *polis* griega, sobre todo bajo la experiencia ateniense.

Al hablar de sujeto⁶⁴ en Aristóteles, es central observar que dicha noción bajo ningún punto de vista hace referencia al individuo tomado en un sentido ontológico tal cual emergerá como noción en la temprana modernidad. Por ende, no se trata del sujeto comprendido en términos de subjetividad. No obstante lo antedicho, si asumimos un criterio foucaultiano⁶⁵ para referirnos al sujeto como aquello que emerge a partir de las prácticas sociales, o del sujeto como determinadas formas

⁶³ “He tomado por mi cuenta, carísimo hijo Marcelino, en esta obra a instancia tuya preparada y a ti debida con promesa mía, contra aquellos que anteponen sus dioses a su Fundador, la defensa de la gloriosísima Ciudad de Dios, ora en el actual discurso de los tiempos, ora en aquella estabilidad del descanso eterno, que ahora espera por la paciencia, hasta que la justicia se convierta en juicio,...” (CD, I, pról.).

⁶⁴ Al respecto, la palabra sujeto *ποκεῖμενον* (Hypokeímenon) que literalmente podría traducirse como lo “subyacente”, tuvo su traducción al latín como *subiectum*, de ahí su derivación en sujeto. Asimismo, el Hypokeimenon se vincula, también, con la idea de *ousía* (traducida como *substancia*) pero a diferencia de esta, el Hypokeimenon puede asumir también una significación que va más allá de una connotación material, como por ejemplo cuando hablamos del Hypokeímenon del cosmos. Pero lo cierto es que la noción de Hypokeímenon puede aplicarse a distintos entes particulares, como esta mesa, esta silla, este hombre.

⁶⁵ “Me propongo mostrar a ustedes cómo es que las prácticas sociales pueden llegar a engendrar dominios de saber que no sólo hacen que aparezcan nuevos objetos, conceptos y técnicas, sino que hacen nacer además formas totalmente nuevas de sujetos y sujetos de conocimientos.” (Foucault, 1990: 14).

de sujeción a lo largo de la historia, no habría contradicción alguna en sostener que el sujeto al cual Aristóteles consagró gran parte de su pensamiento no es otro que la *Polis*. Incluso, Aristóteles logra interpretar a la misma bajo el régimen de sus cuatro causas: formal, a la que correspondería el régimen político; material, en relación a la población; eficiente, en función del legislador y final, vinculada al objeto de la política como el *buen vivir*. Así, y como forma de sujeción, podríamos sostener que el principal foco de atención del Estagirita es el hombre, mejor dicho el griego, en tanto ciudadano.

En el caso de Agustín, y si nos atenemos a la hermenéutica hegeliana, no tendríamos inconvenientes en admitir que ha sido el Cristianismo⁶⁶ quien trajo aparejado fuertemente el registro de la subjetividad en combinación con la matriz de la juridicidad romana. Claro que para hablar de subjetividad en un sentido más fuerte habrá que esperar al siglo XII y la ética de la intención de Abelardo⁶⁷. Pero de todas maneras, es claro que en el Cristianismo se hace referencia a una categoría tan importante como la de salvación y esta se juega en términos individuales. Incluso, reforzando dicha idea, no hay que

⁶⁶ Cfr. “El principio jurídico está, empero, en relación inmediata con el principio universal. En la religión cristiana, por ejemplo, es principio universal, primero: que existe un espíritu que es la verdad, y segundo: que los individuos tienen un valor infinito y deben ser recibidos en la gracia de la espiritualidad absoluta. Consecuencia de esto es que el individuo es reconocido como infinito en su personalidad y como gozando de la conciencia de sí mismo, de la libertad. Este principio de que el hombre tiene un valor infinito como hombre, no existe en las religiones orientales. Por eso sólo en el cristianismo son personalmente libres los hombres, esto es, aptos para poseer una propiedad libre”. (Hegel, 1998: 119).

⁶⁷ Al respecto, no se puede entender dicha ética de la intencionalidad sin el giro copernicano que Abelardo realiza en torno a la categoría de pecado, pues el pecado juega en el orden de la intencionalidad (consentimiento) del sujeto. Así, Abelardo sostiene: “Vicio es todo aquello que nos hace propensos a pecar. Dicho de otra manera, aquello que nos inclina a consentir en lo que no es lícito, sea haciendo algo o dejándolo de hacer. Por pecado entendemos propiamente este consentimiento, es decir, la culpa del alma por la que ésta es merecedora de la condenación o es rea de culpa ante Dios”. (*Conócete a ti mismo*, 3: 8).

perder de vista que la propia idea de resurrección implica también la resurrección de la carne, recuperando de esta forma la propia noción de cuerpo propio, aunque, por supuesto, se trata de un cuerpo glorificado o espiritual.

Por otro lado, sin nos atenemos a las *Confesiones*, es importante tomar en consideración que el espíritu de la misma se sustenta en mostrar como el propio Agustín se declara persona, se constituye en persona a partir de la otredad divina. Así se comprende la fuerte noción del hombre como imagen de lo divino y cómo en el alma habita la propia trinidad, imagen que ni si quiera el pecado original logra del todo anular. Asimismo, dicha constitución de la persona a través de la otredad divina hace que el alma esté atravesada en su propia constitución por la propia infinitud divina. La implicancia de tal observación radica en que, a diferencia de la experiencia clásica, el sujeto medieval se constituye en aras de una interioridad infinita que escapa a su propia mirada, por lo menos no puede conocer a ciencia cierta los móviles de sus intenciones. Al respecto, desde dicha perspectiva, la noción de tiempo será central en Agustín, cuestión que se coteja en el libro XI de las *Confesiones*, pues solo con dicho existenciarlo, para utilizar una terminología heideggeriana, puede constituirse la interioridad. En oposición, traigamos a relación que la noción política por excelencia del mundo clásico es la de espacialidad, espacialidad del ágora, el gimnasio, etc.

Por lo dicho anteriormente, se entiende que en esta vida terrenal -para Agustín- nunca podremos saber si pertenecemos a la *Ciudad de Dios* o a la *Ciudad del diablo*, dado que es posible que detrás de

acciones caritativas se escondan, en cada voluntad humana, un profundo y oculto de deseo de alabanza personal solo observable por la mirada divina. Desde esta perspectiva se entiende la sentencia agustiniana: *me he convertido en una preocupación para mí mismo*, en tanto cristalización de un sujeto auto-reflexivo de sus propias intenciones, de un sujeto anclado en la interioridad y en fuga hacia la trascendencia, experiencia completamente ajena para Aristóteles, pues su preocupación hubiese sido la *polis*. Al respecto, Arendt sostiene:

*“En Agustín, la aspiración a la vida eterna como el *súmmum bonum* y la interpretación de la muerte como el *súmmum malo* llegó a su nivel de articulación más alto porque los combinó con el descubrimiento, propio de la nueva era, de una vida interior. Entendió que el interés exclusivo en este yo interior significaba: Me he convertido en una cuestión para mí mismo (*quaestio mihi factus sum*)- una cuestión que la filosofía, tal como entonces era enseñada y aprendida, jamás había planteado ni contestado.”* (Arendt, 2010: 318).

Retomando la problemática del pasaje del sujeto antiguo al sujeto medieval, muchos son los aspectos de esta contraposición. En primer lugar, habría que acentuar que el centro de la reflexión griega es la *polis* y la *paideia* como función central de la educación ciudadana. Asimismo, para Aristóteles hay política cuando se constituye la esfera pública a la que el Estagirita diferencia cualitativamente del espacio doméstico. Al respecto, y como bien explicita Arendt⁶⁸, un griego jamás

⁶⁸ “Lo que dieron por sentado todos los filósofos griegos, fuera cual fuera su oposición a la vida de la polis, es que la libertad se localiza exclusivamente en la esfera política, que la necesidad es de manera fundamental un fenómeno prepolítico, característico de la organización doméstica privada,

hubiese situado el terreno de la coerción en el ámbito público o político, porque por definición la coerción pertenece al ámbito doméstico, caracterizado también desde el poder despótico. Así, el espacio público se identifica con la libertad, pero ante todo la libertad ciudadana que radica en el hecho de que la comunidad política determina las leyes a las que los propios ciudadanos se someten, leyes creadas por ellos mismos. En oposición, en la Edad Media ingresará un significativo amo a partir del cual se mentará el vínculo entre política y coerción, pues ante la pregunta de por qué es necesaria una voluntad política coercitiva, un medieval no hubiese tardado en contestar que fue por causa de la irrupción del pecado original.

“Esto es prescripción del orden natural. Así creo Dios al hombre. Domine, dice, a los peces del mar, y a las aves del cielo, y a todo reptil que se mueva sobre la tierra. Y quiso que el hombre racional, hecho a su imagen, dominara únicamente a los irracionales, no el hombre al hombre, sino el hombre a la bestia. Este es el motivo de que los primeros justos hayan sido pastores y no reyes. Dios con esto manifestaba qué pide el orden de las criaturas y qué exige el conocimiento de los pecados. El yugo de la fe se impuso con justicia al pecador. Por eso en las escrituras no vemos empleada la palabra siervo antes de que el justo Noé castigara con ese nombre el pecado de su hijo. Este nombre lo ha merecido, pues, la culpa, no la naturaleza.” (CD, XIX, 15).

y que la fuerza y la violencia se justifican en esta esfera porque son los únicos medios para dominar la necesidad- por ejemplo gobernar a los esclavos- y llegar a ser libre.” (Arendt, 2010,b: 44).

Destaquemos aspectos nodales de la cita precedente. En primer término, Agustín hace referencia al primer orden natural previo al pecado original, orden que suponía una jerarquía por la cual Dios gobernaba a los hombres, pero ellos guardaban una relación de horizontalidad entre sí y no de jerarquías, al tiempo que los hombres debían dominar a los irracionales (animales). En segundo lugar, la cita muestra cómo la autoridad política, entendida específicamente como ejercicio coercitivo, es aplicable al hombre pecador. En otros términos, puede sostenerse que ha sido el surgimiento del pecado el que ha quebrantado, aunque no anulado, el primer orden natural sabiamente establecido. Al respecto, Truyol y Serra (1944) hace referencia a dos tipos de autoridad: la autoridad directiva, propia del padre de familia, siendo la familia una institución que Agustín piensa previo al pecado original, y una dirección coercitiva, propia de la autoridad política. Desde nuestro punto de vista acordamos en parte con el destacado comentarista, pues es claro que la autoridad en sentido coercitivo se entiende a partir del pecado original, pero nos genera dudas la posibilidad de una autoridad directiva previa al pecado original, en tanto que la presencia divina podría invalidar tal necesidad. En tercer lugar, es interesante observar como para Agustín no hay una ontología del mal en la naturaleza, pues toda naturaleza, al haber sido creada por el mismo Dios, no puede ser comprendida como mala:

“Ninguna naturaleza, por lo tanto, es mala en cuanto naturaleza, sino en cuanto disminuye en ella el bien que tiene. Si el bien que posee desapareciera por completo, al disminuirse, así como no subsistiría bien alguno, del mismo

modo dejaría de existir toda naturaleza, no solamente lo que inventan los maniqueos, en la que se encuentran aún tantos bienes que causa asombro su obstinada ceguera, sino que perecería toda naturaleza que cualquiera pudiera imaginar.”
(NB, XVII).

Retomando los comentarios de Truyol y Serra (1944), es sugerente explicitar el marco teórico de dicho comentarista al mostrar como en el Hiponense se sitúan tres posibles hermenéuticas en torno a la política: a) interpretación positiva de la política; b) interpretación negativa de la política; c) interpretación ecléctica.

En lo que respecta a la interpretación positiva, la misma se sustenta en afirmar que el Estado interpretado como *civitas* hubiese existido previo al pecado original, pues de la proliferación de la vida familiar puede inferirse cierta necesidad de organización. Dicha interpretación recuerda la secuencia que establece Aristóteles entre familia, aldea y *polis*. No por casualidad, la hermenéutica tomista se basa, en parte, en dicha interpretación⁶⁹. Por tanto, tal visión acentúa que el pecado original lo que hace es simplemente trastocar un orden social que de todas maneras se hubiese dado. Al respecto, nuestra interpretación gira en torno a puntualizar que dicha interpretación identifica la dimensión social de la naturaleza humana con la dimensión política, no existiendo diferencia alguna. Interpretación con la que no acordamos, ni si quiera para el caso de Aristóteles, pues para

⁶⁹ Cfr. Ullmann, W. (1992).

el Estagirita queda claro que una cosa es la politicidad y otra diferente la sociabilidad⁷⁰, que también es postulable al ámbito doméstico.

La interpretación negativa de la política pone el acento en la radicalidad del pecado original y en principio estaría en plena sintonía con la cita precedente. Así, la política como ejercicio coercitivo solo tiene razón de ser a partir del quiebre del derecho natural, siendo la consecuentica obvia de tal perspectiva la exhortación a los cristianos de no participar en asuntos políticos. Si bien es cierto que la coerción tiene razón de ser a partir del pecado, de ello no se deriva el presupuesto de la no participación en los asuntos temporales. Agustín es muy claro en dicha cuestión al exhortar la colaboración de los cristianos en asuntos temporales, aunque poniendo el corazón en los bienes trascendentales.

La interpretación ecléctica sostiene que la autoridad coercitiva es producto del pecado original, pero en una especie de *astucia de la razón* hegeliana, es también una reparación o paliativo para que los hombres no se agredan entre sí. Vale decir, asegurar el ordenamiento social aunque más no sea en sus requisitos mínimos. En esta perspectiva se compara el surgimiento del Estado con la venida de Cristo, en tanto dicha encarnación tuvo lugar por el pecado original y al mismo tiempo constituye la redención del mismo. Si bien es cierto que puede sostenerse dicha analogía, no hay que olvidar que para Agustín la *lógica dominandi* no está, a diferencia de Lutero o el agustinismo político, sacralizada. Por ende, Agustín contrarresta la visión teológica del emperador tal cual era mentada por las costumbres romanas. Por

⁷⁰ El concepto de sociabilidad es fundamento aristotélico en lo que atañe al concepto de comunidad, pero no toda comunidad es comunidad política. Por ende, Aristóteles hace referencia a la comunidad doméstica, por ejemplo, la que pueda existir entre hombre y mujer e, incluso, amo y esclavo.

otro lado, no hay que olvidar que, para el Hiponense, quien encarne la voluntad política puede ser tanto un ciudadano de la ciudad de Dios como un ciudadano de la Ciudad del diablo, ya que no podemos escapar al hecho de enrolarnos en una de estas dos ciudadanías.

Retomemos la comparación con Aristóteles. En primer lugar es fundamental tomar en consideración que para el Estagirita la politicidad constituye la diferencia específica del hombre, o mejor, dicho, del ciudadano griego. Solo bastaría con analizar la presente cita para dar sustento a nuestra afirmación.

“La razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es evidente: la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra. Pues la voz es signo de dolor y del placer, y por eso también la poseen también los demás animales, porque su naturaleza llega a tener sensación de dolor y de placer e indicársela unos a otros. Pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer el sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad.” (Pol. I, 1253^a).

Es importante observar la traducción del término *logos*, más que por razón, por palabra, siendo la palabra una de las posibles modalidades en donde puede encontrarse la razón. Pero precisemos

dicha cuestión haciendo nuestros los argumentos del prestigioso estudioso Enrico Berti (2009)

Dicho comentarista muestra como la traducción del hombre como animal racional en el contexto de la escolástica no ha sido muy afortunada, pues al traducir *logos* por *ratio*, se pierde el sentido primario del término *logos* como palabra o incluso, podríamos decir, discurso. Por tanto, la diferencia específica del hombre en tanto hombre, es justamente la existencia de la palabra, solo de ella puede deducirse su animalidad política. Por esta razón, como bien señala Berti, Aristóteles sostiene que los dioses también tienen *logos*, pero no palabra, pues no necesitan de esta, fundamentalmente por dos razones: a) por su propia autosuficiencia y, b) porque, y en relación con la primera afirmación, no necesitan vivir en comunidad. En resumen, y para decirlo en términos psicoanalíticos, los dioses carecen de falta; solo desde la falta, desde la carencia, puede entenderse la necesidad de generar lazos sociales con los otros. De esta forma, el hombre constituye un punto intermedio entre los animales (en el sentido común del término) y los propios dioses, pero nuevamente recalamos que su diferencia específica es justamente la palabra, la posibilidad de generar no sólo una comunidad, sino una comunidad deliberativa.

Retomemos algunas categorías claves de la cita precedente. En primer término, remarcamos la diferencia que establece Aristóteles entre voz y palabra. En lo que respecta al primer término, es claro que el Estagirita no le niega a ciertos animales la posibilidad de la expresión, incluso de cierta comunicación, pero la misma se focaliza en el aspecto sensitivo del alma (justamente la diferencia específica de los

animales). La palabra, a diferencia de la voz, ya implicaría una modalidad de la razón, además de la dimensión simbólica y deliberativa que la caracteriza. Recordemos que para Aristóteles lo que es una característica natural del hombre es el pensamiento, pero no el lenguaje⁷¹, de ahí las diferencias de lenguas. Asimismo, es por la palabra y el discurso como lazo social que los hombres fundamentan la comunidad política.

En segundo lugar, aparece la referencia a la justicia, la *areté* suprema en lo que atañe al fundamento de la comunidad política. Ahondemos, por tanto, en dicha problemática.

En la *Ética a Nicomaco*, Aristóteles distingue dos tipos de virtudes: las virtudes dianoéticas y las virtudes éticas. El denominador común de ambas virtudes es el ejercicio de la razón, solo que, por el primer tipo de virtud, Aristóteles entiende el ejercicio de la razón en su despliegue especulativo; es el ejercicio racional que necesitamos a la hora de dedicarnos a las ciencias teóricas, como es por caso la matemática. Por virtud ética, Aristóteles también entiende un ejercicio racional pero aplicado a legislar la parte sensitiva y apetitiva del alma, por esa razón se habla de ética.

“Existen, pues, dos clases de virtud, la dianoética y la ética. La dianoética se origina y crece principalmente por la enseñanza, y por ello requiere experiencia y tiempo; la ética, en cambio, procede de la costumbre, como lo indica el nombre que varía ligeramente del de costumbre. De este hecho resulta claro que ninguna de las virtudes éticas se produce en nosotros por

⁷¹ Cfr. Beuchot, M. (2004): especialmente el capítulo “La teoría del lenguaje”.

naturaleza, puesto que ninguna cosa que existe por naturaleza se modifica por costumbre (...) De ahí que las virtudes no se produzcan ni por naturaleza ni contra naturaleza, sino que nuestra naturaleza pueda recibirlas y perfeccionarlas mediante la costumbre.” (EN, II, 1103^a).

Así como para Aristóteles la virtud suprema en lo que respecta a las virtudes dianoéticas es la contemplación, en el plano ético la virtud por excelencia es la justicia. Además, vinculado a los dos tipos de virtudes se encuentran las formas de vida inherentes a cada una de ellas. La vida contemplativa es sinónimo para Aristóteles de una vida filosófica, una vida casi divina, y una vida ética, vinculada a la comunidad política. Por tanto, y a diferencia de la contemplación, la justicia requiere del vínculo con los otros. Asimismo, vinculado a las virtudes, aparece en Aristóteles el tema de la felicidad, fin natural al que tienden todos los hombres. Por ende, podemos deducir que hay dos tipos de felicidad: la de la vida contemplativa, y la de la vida en la *polis*, siendo la *polis* el ámbito autárquico por excelencia. En tal sentido, Aristóteles tiene en claro que el hombre, o mejor dicho, el ciudadano griego solo puede alcanzar sus mayores capacidades en la *polis*.

Por todo lo antedicho, se comprende el fuerte vínculo que Aristóteles establece entre ética y política, al tiempo que señala que ambas dimensiones tienen por objeto de reflexión las acciones humanas que, a diferencia de los entes inmutables, propio de las ciencias teóricas, se caracterizan por el plano deliberativo, aunque Aristóteles insiste en que la deliberación se concentra solo en los medios y no en el fin que es, por definición, natural. Pero lo cierto es

que no existe por parte de Aristóteles una impotencia estructural aplicada a la categoría de razón, no hay impedimento alguno para que el ciudadano pueda desplegar el ejercicio de su razón práctica y, en consecuencia, la justicia se comprende enteramente como una cuestión terrenal. Es en este aspecto en particular en que asumimos que Agustín firma un certificado de muerte al mundo clásico, al disociar el vínculo entre ética y política y al deconstruir el concepto de justicia como fundamento de la comunidad política. Profundicemos en este último punto de nuestro trabajo, incluso a manera de conclusión, ya que consideramos que, desde una perspectiva política, el mismo constituye el eje teórico central.

Como anteriormente hemos referido, la categoría de justicia ha sido para Aristóteles la categoría ético-política central, pero es preciso acotar que dicha visión fue compartida por todo pensador político clásico. También Platón en la República la considera la virtud central, y otro tanto habría que decir de la impronta ciceroniana, impronta más que relevante para comprender la hermenéutica agustiniana, en tanto la definición de la que Agustín parte aloja la definición ciceroniana.

“Desarrollada esta cuestión cuanto les parece suficiente, Escipión vuelve de nuevo a su discurso interrumpido, y recuerda y encarece una vez más su breve definición de república, que se reducía a decir que es una cosa del pueblo. Y determina al pueblo diciendo que no es toda concurrencia multitudinaria, sino una asociación basada en el consentimiento del derecho y en la comunidad de intereses. De su definición colige además, que entonces existe república, es a

saber cosa del pueblo, cuando se la administra bien y justamente, ora por un rey, ora por unos pocos magnates, ora por la totalidad del pueblo” (CD, II, 21).

En dicha definición aparecen tres categorías decisivas para la hermenéutica agustiniana: el concepto de pueblo, la noción de interés y el concepto de justicia.

El propio término República significa cosa pública. Por tanto, Agustín se hace cargo, siguiendo a Cicerón, de que el sujeto de toda república como realidad existente, no es otro que la existencia de un pueblo, a la par que un pueblo no se reduce meramente a ser la sumatoria de átomos individuales, y da ahí la cualitativa diferenciación entre pueblo y multitud. Con respecto a la justicia, se ve claramente en la cita precedente que sin justicia no hay república, siendo esta una constante de toda la tradición republicana hasta la actualidad. Es decir, la imposibilidad de repúblicas injustas. Por último, el concepto de ‘comunidad de intereses’ es constituyente del espíritu romano en lo que respecta a pensar la política. Desde esta perspectiva es sugerente el comentario de Wolin:

“La importancia asumida por el interés en la práctica y pensamiento político romanos sumaba un nuevo matiz de significado a la actividad política, y realzaba el carácter específico de la acción política. Los romanos habían advertido instintivamente que la legitimación del interés no sólo ocasionaba una forma limitada de acción, una especie de diplomacia interna, sino que también la multiplicidad de intereses presuponía el carácter incompleto de las soluciones

para las cuestiones políticas. Si la actividad política se centraba alrededor de los intereses, los problemas concomitantes debían ser resueltos sobre la misma base; es decir, sobre la base de exigencias que divergían precisamente porque cada una poseía una determinada particularidad que la diferenciaba de las otras.” (Wolin, 1993: 98).

Otra de las categorías claves del republicanismo es la noción de armonía, para justificar una analogía entre la melodía musical y la noción de concordia, propia de toda república. Pues así como la armonía musical supone notas diferentes y concordantes entre sí, la república supone estamentos sociales bien diferenciados y sin embargo convergentes en un interés en común, por ejemplo, el amor a la patria y al bien común.

La noción de armonía en la disparidad Agustín la ejemplifica en analogía con la melodía musical:

“Y lo que los músicos llaman armonía en el canto, esto era en la ciudad la concordia, vínculo el más estrecho y suave de consistencia en toda república, la cual sin la justicia es de todo punto de vista imposible que subsista’. Diserta luego larga y bellamente sobre la necesidad de la justicia para la ciudad y sobre los daños que se siguen de su ausencia”. (CD, II, 21).

Agustín, siguiendo a Cicerón, dice que la pérdida del bien común implica la muerte de la república y el mayor tipo de injusticia en cuanto instauración del terreno de lo arbitrario o particular, como por ejemplo son las tiranías o las facciones. Con respecto a este aspecto es muy

interesante la observación de Addams (1971) en tanto enfatiza -siguiendo fielmente a Agustín- que ni el mismo *populus* es más pueblo si es injusto, ya que en tal caso no es una multitud unida en hermandad por un derecho de sentido común y un interés comunitario. Incluso, para un pueblo injusto, o mejor dicho, una multitud, dicho comentarista continúa argumentando que Agustín no encontró otro término actual para usar más que el término griego de tirano. Dicha observación nos interesa porque, de alguna manera, anuncia lo que en términos teórico-políticos modernos suele denominarse la tensión entre república y democracia. Pues al tratar al pueblo como tirano, Agustín hace referencia implícita a la idea de populacho, es decir, si bien es una multitud, está orientada a un interés particular, el de una facción.

Profundicemos, ahora en un aspecto nodal en que las diferencias entre Cicerón y Agustín son insalvables. La denuncia de Cicerón en relación a la destrucción de la república romana gira en torno al quiebre del derecho y a la corrupción de las costumbres ciudadanas. Es indispensable tener en claro que tal denuncia descansa para el jurista romano en las acciones de los hombres como únicos sujetos responsables; y no a causa del culto a los dioses romanos, como aduce Agustín junto con su contexto. El Hiponense explicita tal cuestión porque le interesa introducir el problema de la idolatría formando un cuerpo en común con la dimensión ética. Este es el eje esencial de su discurso apologético. Y es a partir de él que interpretará el concepto de “justicia”, ya no en clave humana, sino en términos cristianos y trascendentales.

De esta forma, Agustín introduce la noción de ‘verdadera justicia’. Cae de suyo que la dimensión teológica se sitúa solamente en Agustín y al introducir dicha categoría como fundamento de la república, maximiza su polémica con los paganos de su tiempo. Por esta razón introduce la cuestión idolátrica, que era ajena a Cicerón como el motivo principal de la decadencia de Roma. Al respecto, Marshall (1952) sostiene que Agustín acepta la interpretación ciceroniana de *iuris consensus* como justicia. Pero enfatiza que el Hiponense rechaza el concepto de justicia como un factor integrante del Estado romano; esto explica la ausencia de la frase ‘*iuris consensus*’. El mismo autor afirma, también, que la conexión entre *ius* y *iustitia* puede ser también ciceroniana, pero no cabe duda -y nosotros acordamos en ello- que cuando *iustitia* es especificada como ‘verdadera justicia’ la única firma posible es la de Agustín.

“[...] , donde no hay verdadera justicia no puede darse verdadero derecho. Como lo que se hace con derecho se hace justamente, es imposible que se haga con derecho lo que se hace injustamente. En efecto, no deben llamarse derecho las constituciones injustas de los hombres, puesto que ellos mismos dicen que el derecho mana de la fuente de la justicia y que es falsa la opinión de quienes sostienen torcidamente que es derecho lo que es útil al más fuerte. Por tanto, donde no existe verdadera justicia no puede existir comunidad de hombres fundado sobre derechos reconocidos, y, por tanto, tampoco pueblo, según la definición de Escipión o de Cicerón. Y si no puede existir el pueblo, tampoco la cosa del pueblo, sino la de

un conjunto de seres que no merece el nombre de pueblo. Por consiguiente, si la república es la cosa del pueblo y no existe pueblo [...] síguese que donde no hay justicia no hay república.” (CD, XIX, 21).

Es desde la noción de ‘verdadera justicia’ que Agustín argumenta que en Roma nunca existió una auténtica república porque nunca reinó una verdadera justicia. Sin embargo, creemos que la intención agustiniana no es invalidar a la república romana en tanto tal, por lo menos, la relacionada con la antigua república a la que le asigna -como hemos referenciado anteriormente- ciertas virtudes. Su intención es mostrar, en primer término, la injusticia que supone rendir culto a dioses de barro y piedra que, por otra parte, eran los dioses tutelares que emigraron de Troya a Roma. Recordemos que la constitución romana limitaba el accionar de las injurias de los poetas a los ciudadanos, no así a sus dioses. Esto es un punto decisivo para la valorización positiva de Agustín respecto a la constitución Romana; pero, al mismo tiempo, dicha constitución careció de una sabiduría que extendiera sus dominios a la simbología y al accionar de los propios dioses. Será entonces el Hiponense el que agregue dicho extra, invirtiendo la acusación de los paganos a los cristianos. En tal sentido, adorar a estos dioses tutelares es introducir en la república la máxima injusticia, con la nefasta consecuencia de la destrucción de la misma.

En segundo término, le interesa explicitar la abismal diferencia entre la república romana, y con ello toda república terrestre, respecto de la ciudad de Dios. Queda claro que en esta vida terrenal es imposible

regirnos por la verdadera justicia, aunque esto no implica necesariamente que haya que regirse por valores injustos.

En el libro XIX, Agustín retoma nuevamente la cuestión de si hubo o no república romana; lo hace explícitamente para terminar con esta polémica que había abierto en el libro II. Al respecto, una vez más es fundamental la contribución de Adams (1971), que pone énfasis en el cambio mental de Agustín al escribir el libro XIX con respecto al libro II. Dicho comentarista sostiene que puede apreciarse a un Agustín mucho más moderado al mismo tiempo que original, en tanto ya no estaba muy interesado en desacreditar los reclamos de los romanos como agentes de una misión histórica suprahumana; más allá de nuestro punto de vista, que considera que Agustín redefine dicho imaginario espiritualizando las virtudes cívicas de los romanos como legado civilizatorio para la humanidad. De todos modos, hay certeza de que el libro XIX, a diferencia del primer cuerpo de la obra, va mucho más allá de una intención meramente apologética y que de él se desprende tanto una teología de la historia como así también lo que en la actualidad podríamos denominar algo cercano a una teoría sociológica.

“Este es precisamente el lugar propio para decir, lo más concisa y claramente que pueda, lo que prometí en el libro II de esta obra. Y es mostrar que, según las definiciones de que Escipión se sirve en los libros Sobre la república de Cicerón, no ha existido nunca la república romana” (CD, XIX, 21).

Esta cita no hace sino más que reforzar todo lo que vinimos argumentando anteriormente. Agustín se vale del concepto de justicia

tal como fue recepcionado por la tradición neoplatónica; sobre todo a partir de la hermenéutica del Platón de *La República*. Recordemos que Platón definía a la justicia no sólo como hacer lo que corresponde por naturaleza, sino, también, dar a cada uno lo que corresponde por naturaleza. Obviamente que Agustín se apropia de dicha lectura imprimiéndole su sesgo propio:

“Ahora bien, la justicia es la virtud que da a cada uno lo suyo. ¿Qué justicia es esta que aparta al hombre del Dios verdadero y lo somete a los inmundos demonios? ¿Es acaso dar a cada uno lo suyo? ¿O es que quien quita la heredad a quien la compró y la da a quien no tiene derecho a ella, es injusto; y quien se quita a sí mismo al Dios dominador y creador suyo y sirve a los espíritus malignos, es justo?” (CD, XIX, 21).

La categoría de verdadera justicia es la que -como dijimos reiteradamente - subsume la definición ciceroniana de ‘Justicia’ y la eleva a un plano superior. En tal sentido, nos parece pertinente la observación de Etienne Gilson:

“Cuando habla de una ciudad humana, Agustín piensa ante todo en Roma y en su historia, tal como se la habían enseñado los escritores latinos. Si ha podido refutar el cargo dirigido contra la iglesia, de haber causado la ruina de Roma, es porque -según vimos- el mismo Salustio⁷² había tenido a Roma como arruinada por sus propios vicios desde antes del nacimiento de Cristo. Preguntándose en qué momento de su historia mereció el nombre de ciudad, también entonces apela

⁷² Gran historiador romano al que Agustín toma como autoridad.

a una definición pagana de la ciudad. Así juzgando a la sociedad pagana en nombre de las normas que ella misma había poseído, se inspira en reglas que ella no podría recusar” (Gilson, 1954: 49).

Compartimos la posición de Gilson en lo que respecta a que Agustín utiliza el término ciceroniano de república para deconstruir la existencia de esta. Pero, simultáneamente, acentuamos también la impronta teológico-política que gravita en torno de la categoría de ‘verdadera justicia’ y que le sirve a nuestro pensador para terminar de rematar la imposibilidad no sólo de la república romana, sino también de toda posible república terrena, obviamente juzgada en términos de ‘verdadera justicia’.

Si acentuamos la perspectiva apologética, es fácil inferir que Agustín necesita imperiosamente argumentar que Roma fue una auténtica república, de lo contrario, no tendría sentido el recurso a la denuncia ciceroniana de la corrupción de las costumbres y la pérdida de la república. Si ponemos énfasis en una perspectiva ontológica o metafísica, la única república que merece tal nombre es la *Civitas Dei*, porque solo en ella, y no en esta tierra, reina la ‘verdadera justicia’. El problema se suscita si consideramos el planteo agustiniano desde una óptica absoluta. Si esto es así, es evidente que los vínculos sociales que se establecen en torno del concepto de verdadera justicia no son posibles en las sociedades terrenales. De esta manera podríamos incurrir en un desprecio por lo terrenal, cuestión que Agustín trata de evitar a toda costa. Por ende, la insistencia agustiniana de que tanto la *Ciudad de Dios* como la *Ciudad del diablo* son categorías espirituales y,

por tanto, no están localizadas ni institucional ni geográficamente, sirven para visualizar que en las sociedades terrenales pensadas histórica y empíricamente, cohabitan los dos tipos de ciudadanos. Asimismo, no olvidemos la valoración positiva que hace respecto de las instituciones humanas. Desde esta perspectiva es que pueden ser valorados los Estados como dispositivos instrumentales, garantes del orden y de la paz terrena. Paz que, Agustín no se cansa de insistir, conviene a ambos tipos de ciudadanos.

A posteriori, Agustín cambiará la definición clásica de república cuyo fundamento es la justicia, utilizando una nueva categoría, De esta forma, introduce una nueva definición cuya legitimación se centraría en la categoría de *amor (eros)* como el fundamento de toda posible república, en estricta relación con la unificación de un ‘pueblo’ por la elección del objeto que ama. Es por esta razón que en su definición utiliza más el término pueblo que el concepto mismo de república. Basta con traer a colación su nueva definición de república para dar cuenta de dicho pasaje que generará consecuencias importantes para la teoría política, en tanto la noción de república podrá ser interpretada a partir de Agustín en un sentido mucho más laxo, incluso albergando también la posibilidad de repúblicas injustas.

“El pueblo es un conjunto de seres racionales asociados por la concorde comunidad de objetos amados’; para saber qué es cada pueblo, es preciso examinar los objetos de su amor. No obstante, sea cual fuere su amor, si es un conjunto, no de bestias, sino de seres racionales, y están ligados por la

concorde comunión de objetos amados, puede llamarse, sin absurdo ninguno, pueblo.” (CD, XIX, 24).

Sin embargo, Agustín cuando asume el concepto de *amor* como fundamento de toda posible república, no está hablando del amor cristiano, del amor bajo la modalidad de la *caridad*, sino del *amor* en la modalidad del *eros* clásico, entremezclado con la categoría de voluntad medieval. Pero precisemos los términos.

Si hay una categoría privilegiada para nuestro gran pensador, indudablemente la noción de voluntad competiría por el primer puesto. Agustín define a la voluntad como la facultad del querer, como la sede íntima del libre arbitrio. Así, la voluntad siempre quiere⁷³ y por tanto se jugará en relación a un objeto que considerará el objeto supremo de su querer⁷⁴. Esta es la razón por la cual, para Agustín, los ciudadanos de la ciudad de Dios usan al mundo, pero aman (gozan en Dios), mientras que con los ciudadanos de la ciudad del diablo o ciudad terrena (que no hay que confundir con las sociedades terrenales), acontece todo lo contrario. Es decir, usan a Dios y aman al mundo (absolutizan los bienes temporales).

⁷³ Al profundizar en la categoría de amor, es esencial distinguir sus diferentes formas, para ver cómo juegan en la estructura de *La Ciudad de Dios*. Es en esta dirección que el trabajo de Rivera de Ventosa resulta muy interesante, dado que encuentra, utilizando su propia terminología, “diferentes formas fundamentales del amor”. Estas son: amor cariño, que lo ejemplifica en la relación de Agustín con su madre; amor amistad; amor ágape; amor al orden; amor Eros. Rivera de Ventosa argumenta -y nosotros coincidimos- que de estas formas mencionadas, sólo las tres últimas juegan un papel central en *La Ciudad de Dios*. Cfr. Rivera De Ventosa, Enrique. “La Estructura de la Ciudad de Dios, a la luz de las formas fundamentales del Amor”. *Agustinus*, XII, 196.

⁷⁴ Dicha cosmovisión ya estará presente en Agustín en sus escritos tempranos, como es por caso, *El libre arbitrio*: “Ag. Es evidente que unos hombres aman las cosas eternas y otros las temporales; y que, según antes hemos visto, existen dos leyes, una eterna, y temporal otra. Dime, pues, si tienes idea de la justicia, ¿Quiénes de estos piensas tú que han de ser sujetos de la ley eterna y quiénes de la ley temporal? Ev. Me parece que no es difícil contestar a lo que preguntas, pues aquellos a quien el amor de las cosas eternas hacen felices, viven a mi modo de ver, según los dictados de la ley eterna; mientras que a los infelices se les impone el yugo de la ley temporal”. (*LA*, 1958: I, 106).

Pero tanto en un caso como en el otro, lo que constituye a las ciudades y los respectivos ciudadanos es la categoría de amor. Claro que el tipo de amor de los ciudadanos de la Ciudad Terrena carecerá de la dignidad de amor de la celestial. Este es un punto clave, porque justamente, por este motivo, Agustín argumentará la existencia sin contradicción alguna de repúblicas injustas, de repúblicas que tienen como única finalidad el interés común del disfrute y absolutización de los bienes temporales. Curiosamente será Agustín el que termine por desvincular, como anteriormente hicimos referencia, el ámbito de la ética del ámbito de la política.

“Pero no por eso diré que no es pueblo, ni que su asunto primario no es la República, entretanto que se conservare cualquiera congregación organizada y compuesta de muchas personas, unida entre sí con la comunión y concordia de las cosas que ama. Lo que he dicho de este pueblo y de esta República, entiéndase de los atenienses, o de otra cualquiera de los griegos, y lo mismo la de los egipcios, y de aquella primera Babilonia de los asirios, cuando en sus Repúblicas estuvieron sus imperios grandes o pequeños, y eso mismo de otra cualquiera de las demás naciones.” (CD, XIX, 24).

A modo de finalización de nuestro trabajo, sólo bastaría resumir algunas consecuencias políticas de este pasaje del sujeto antiguo al medieval que fueron trabajadas *ut supra*.

En primer lugar, la cristalización de un sujeto auto-reflexivo anclado en su interioridad y en fuga hacia la trascendencia y, consecuentemente, la relativización de la esfera pública y el primado

del hombre como ciudadano. En segundo lugar, la ruptura del vínculo entre ética y política como ámbitos de una misma totalidad, si bien en Agustín la ética cumplirá un papel exhortativo con respecto a la política. En tercer lugar, el quiebre de la noción de justicia como fundamento de la república terrenal y con ello el certificado de muerte del mundo clásico. Por último, no podemos dejar de mencionar que Agustín nunca se dedicó a la política como un ámbito específico de estudio. Por ende, su cosmovisión política sólo podrá comprenderse en alusión a su cosmovisión teológica. En tal sentido, habrá que esperar la impronta de Tomás y su hermenéutica aristotélica para volver a convocar el resurgimiento de la categoría de ciudadano terrenal. No obstante, no debemos incurrir en el error de situar en Agustín la Ciudad de Dios en la iglesia y la Ciudad del Diablo en el Estado, pues el Hiponense es claro al afirmar que dichas categorías se juegan en un terreno espiritual y que, por tanto, no pueden localizarse ni institucional ni geográficamente, advirtiéndolo de esta forma que en las ciudades terrenales, con sus leyes e instituciones, cohabitan los dos tipos de ciudadanos.

Bibliografía

- Abelardo, P. (2002). *Conócete a ti mismo*. Madrid. Técnos.
- Adams, J. D. (1971) "The populus of Augustine and Jerome". *A Study in the Patristic Sense of community*. New Haven, London: Yale Univ. Press.
- Arendt, H. (2010, a). *La vida del espíritu*. Buenos Aires. Paidós.
- Arendt, H. (2010, b). *La condición Humana*. Buenos Aires. Paidós.

- Aristóteles (1989). *La Política*. Madrid. Centro de Estudios Constitucionales.
- Aristóteles (1982). *Ética Nicomaquea*. Madrid. Gredos.
- Berti, E. (2009). *En el principio era la maravilla*. Madrid. Gredos.
- Beuchot, M. (2004). *Ensayos marginales sobre Aristóteles*. México, UNAM.
- Foucault, M. (1990). *La verdad y las formas jurídicas*. México. Gedisa.
- Gilson, E. (1954). *Las Metamorfosis de la Ciudad de Dios*, Buenos Aires. Troquel, p.49.
- Hegel, G.W.F. (1998). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal (I)*. Barcelona. Atalaya.
- Le Goff, J. (2004). *En busca de la Edad Media*. Buenos Aires. Paidós.
- Magnavacca, S. (2006). “Elementos fundamentales para una lectura actual de San Agustín”. Buenos Aires. *ETIAM*, V1, N.1, pp. 11-35.
- Marshall, R. T. (1952). *Studies in the Political and Socio-Religious Terminology of the Civitate Dei*. Washington. Cath. Univ. Of. América Press.
- Parodi, M. (2011). *El paradigma filosófico agustiniano*. Buenos Aires. Miñoy Dávila.
- San Agustín (1958). *La Ciudad de Dios*. Madrid. B.A:C.
- San Agustín (1958). *Confesiones*. Madrid. B.A:C.
- San Agustín (1958). *Del Libre Albedrío*. Madrid, BAC.
- San Agustín (1958). *La naturaleza del bien*. Madrid. BAC, III.
- Truyol y Serra, A. (1945) “El derecho y el Estado en San Agustín”: *Revista de Derecho Privado*. Madrid.
- Ullmann, W. (1992). *Historia del pensamiento político en la Edad Media*. Barcelona. Ariel.
- Wolin, S. (1993). *Política y Perspectiva*. Buenos Aires. Amorrortu.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

LAKE, Justin, *Richer of Saint- Rémi. The methods and mentality of a tenth-century historian*, Washington, The Catholic University of America Press, 2013, 321 pp., ISBN 9780813221250

María Paula Rey (UBA/USAL)
mariapaularey88@hotmail.com

El *Historiarum Libri Quatuor*, de Richer de Reims (c.950-998), es sin duda una de las obras más importantes para el estudio del siglo X francés, ya que constituye una de las pocas fuentes narrativas existentes para ese período. La *Historia*, que abarca desde fines del siglo IX hasta fines del X, permite entrever la dinámica y la cultura política de un período conflictivo, y ha sido utilizada no sólo para reconstruir las disputas políticas dinásticas y eclesiásticas, sino también para esbozar y comprender desde el concepto de realeza hasta las características de la formación y cultura monástica de su época.

En el presente trabajo, Justin Lake, especialista en Literatura latina Medieval y profesor de la Universidad de Texas A&M, proporciona un análisis exhaustivo no sólo de la obra, sino también del contexto intelectual de su realización.

El libro se compone de cinco capítulos, una Introducción y una Conclusión. En la Introducción, Lake proporciona una primera aproximación al conocimiento del autor y del único manuscrito conservado de la obra, existente en la Universidad de Bamberg, Baviera. Asimismo, aporta una breve reseña historiográfica de los estudios sobre la *Historia*, la relación de Richer con sus fuentes y con

su contexto de producción intelectual en el monasterio de Saint-Rémi, en Reims.

El capítulo 1, titulado “Richer’s Prologue”, propone una lectura atenta del prólogo escrito por el mismo Richer a su obra, con el objetivo de responder a dos preguntas necesarias: por qué eligió escribir historia, y cómo concebía su tarea. El segundo capítulo, “Rewriting history: Richer and His Written Sources”, analiza el uso de Richer de fuentes para la elaboración de su trabajo, particularmente los Anales de Flodoard y las actas de Gerbert (Silvestre II) de los Sínodos de Saint-Basle y Mouzon. Los capítulos tres y cuatro, “*Narratio Probabilis* and the Techniques of Dramatization” y “Rethoric and the *Historia*”, respectivamente, trabajan sobre las estrategias de construcción discursiva de Richer para la elaboración de su narrativa: desde el uso de escenas dramáticas para darle “vida” a los acontecimientos narrados, y su concepción de la historia como ejercicio retórico, algo relativamente novedoso en la tradición de escritura histórica en Reims. El último capítulo, “Authorial Intention and Authorial Ambition”, indaga sobre las motivaciones que llevaron a Richer a escribir su *Historia*, atendiendo no sólo a las determinaciones sociales, culturales e institucionales, sino también a las (posibles) motivaciones egoístas de su autor.

El trabajo de Lake constituye un gran aporte para la aproximación primaria a una obra compleja como la de Richer, ya que proporciona no sólo herramientas de abordaje para el análisis de la obra propiamente dicha, su contexto de producción, sus características, la problemática de su conservación, etc., sino que también sitúa la obra

en los análisis historiográficos contemporáneos, (re) problematizando distintos tópicos de análisis.

HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, Salvador, *La escultura en madera del gótico final en Sevilla: La sillería del coro de la Catedral de Sevilla*, Diputación provincial de Sevilla, 2014, 413 pp., ISBN 9788477983521

Pilar Eugenia Soliva (UBA)
pilareugeniasoliva@gmail.com

El presente trabajo, publicado por la Diputación de Sevilla, aborda la actividad de los talleres escultóricos en madera de Sevilla en la Baja Edad Media. Este estudio se trata en su origen de una tesis doctoral realizada por el profesor e investigador Salvador Hernández González, con la cual obtuvo el accésit del premio Archivo Hispalense de 2012 en su sección Arte.

Inicialmente, el texto se divide en dos partes: en la primera, aborda los talleres, el mercado y la clientela en relación con el contexto histórico. Además, estudia la organización y el funcionamiento de los gremios, creados para proteger los intereses de los artífices, quienes eran los comitentes y cuáles eran las técnicas y los sistemas de trabajo. En la segunda parte, analiza la producción, las obras y la vida de los artistas. Es interesante resaltar que no solo investiga el proceso de ejecución de la sillería catedralicia y del retablo

mayor de la catedral sino que aborda las restauraciones que estas obras sufrieron a lo largo del siglo XV, XVIII y XX.

A la hora de acometer el estudio de estos talleres, Hernández González partió de la escasa bibliografía sobre la actividad escultórica medieval en las tierras sevillanas, permitiéndole tomar conciencia del estado de la cuestión y, así, poder establecer un primer corpus de artistas y obras, que le sirvieron como punto de arranque.

Por otra parte, el autor realizó una revisión de las fuentes documentales del periodo con el fin de abordar su objeto de estudio. Sin embargo, dichos documentos han arrojado resultados diferentes debido a su variable estado de conservación. La documentación medieval en la zona es de un volumen muchísimo menor que la correspondiente a la Edad Moderna, y su concentración se encuentra dispersa en unos pocos archivos.

En este sentido, el polo archivístico fundamental ha sido el Archivo de la Catedral de Sevilla, en el que la serie de los libros de Actas Capitulares y los de Fábrica, a pesar de sus lagunas cronológicas, le han permitido al autor seguir la actividad de la escultura en madera en el templo cabecera de la Diócesis. También, el Archivo Histórico Provincial fue un importante apoyo para rastrear la actividad de los artistas en aspectos tales como su vida privada, su producción artística y las relaciones con la clientela. De la misma manera, el Archivo General de Indias ha sido de suma utilidad para estudiar los envíos al Nuevo Mundo de las primeras obras de arte de procedencia sevillana.

El gran taller de la catedral de Sevilla no solo fue responsable de la organización de la inmensa arquitectura en piedra sino también, proveía de vidrieras y mobiliario litúrgico para el interior. Canteros, carpinteros, vidrieros, imagineros y entalladores contribuían cada uno a la obra de la gloria de Dios y de su Madre, pues la catedral era para los medievales el palacio de la Virgen María. Es por esta razón, que la catedral debía poseer el mayor retablo imaginable y la más exquisita sillería de coro, lugar del cabildo eclesiástico. En éstas trabajarían el escultor español Nufro Sánchez y el artista nórdico Pieter Dancart. Este último, además, va a trabajar junto con los hermanos alemanes Jorge y Alejo Fernández en la primera fase de la realización del retablo mayor de la catedral.

Hernández González realiza una cronología y autoría tanto de la sillería del coro como del retablo mayor de Sevilla, analizando el programa iconográfico de éstos. También es de suma importancia destacar que el texto viene acompañado de imágenes y esquemas, los cuales son esenciales para poder comprender el análisis realizado por el autor.

Por otro lado, se recomienda particularmente la lectura del exhaustivo estudio que se efectúa sobre el retablo mayor de la catedral, resaltando no solo el estilo sino también la función litúrgica que cumplían dichos objetos. Los retablos poseían la misión pedagógica de ilustrar con imágenes los misterios de la fe para el pueblo iletrado.

Como objeto encaminado a cumplir una función didáctica y catequética al mismo tiempo, el retablo sevillano fija sus contenidos iconográficos en función de los planteamientos marcados por la

teología bajomedieval. La influencia de la llamada devotio moderna impulso al pensamiento religioso de la época a potenciar el sentido ejemplarizante de la vida de Cristo y los santos. Es por esta razón, que en el núcleo central de este magno conjunto arquitectónico y escultórico aparecen episodios de la vida de Cristo y la Virgen María.

Adicionalmente, en la cubierta se puede apreciar el detalle de la sillería del coro de la Catedral de Sevilla, realizado por Pyter Dancart, en donde se muestra la escena de la transfiguración de Cristo (1478-1480). También, en la contracubierta, se muestra una vista parcial de la sillería del coro, junto con el fragmento de la Crucifixión de Jorge Fernández. Además, debajo de estas representaciones se puede apreciar la imagen de otra obra de este último artista, que es la Maqueta de la cabecera de la catedral de Sevilla, flanqueada por dos santos Leandro e Isidoro. Dicha fotografía está acompañada de otra que muestra a la Virgen del Rosario del Retablo Mayor de la Catedral de Sevilla, obra de Pedro Millán.

Por último, la tarea que Salvador Hernández González emprende con esta obra es la de dar vida a este gran taller de escultura, que puso en pie semejante máquina arquitectónica de madera refulgente de oro en la penumbra catedralicia.

Resulta imprescindible señalar que el presente trabajo representa una contribución al conocimiento del desarrollo y evolución de la escultura en madera en los últimos días de la Edad Media y los albores del Renacimiento en el antiguo reino de Sevilla.

MARAFIOTI, Nicole, *The King's Body. Burial and Succession in Late Anglo-Saxon England*, Toronto, University of Toronto Press, 2014, 320 pp., ISBN: 9781442647589

María Paula Rey (UBA/USAL)
mariapaularey88@hotmail.com

En *The King's Body. Burial and Succession in Late Anglo-Saxon England*, Nicole Marafioti se propone investigar el significado de los cuerpos reales, las ceremonias funerarias y los sitios de enterramiento, en el contexto de los debates de sucesión real en el período anglosajón tardío, entre la muerte de Alfredo el Grande (899) y la Conquista Normanda (1066). Constatando la relativa escasez de los testimonios que describen las características de los enterramientos reales en el contexto anglosajón –en comparación con el caso continental-, Marafioti realiza una excelente reconstrucción de estas prácticas a partir de material disperso, que incluye referencias textuales varias, el análisis de testimonios monásticos y restos arqueológicos, con el objetivo de demostrar cómo el tratamiento de los cuerpos reales y sus enterramientos se constituyeron como objetos políticos utilizados durante períodos de interregno o de disputas de poder como instrumentos simbólicos estratégicos de legitimación dinástica y articulación política. En palabras de la autora, “*At a time when hereditary succession was not guaranteed and a few accessions went unchallenged, control of the royal corpse and its legacy offered potential successors a considerable strategic advantage (...) These patterns of interaction were consistent through the tenth and eleventh*

centuries, indicating that royal remains- whether they were glorified, minimized, desecrated, or obliterated- could not simply be ignored. A ruler's corpse was a volatile symbolic object which needed to be carefully defined and controlled during moments of political crisis (...)" (pp. 4-5).

El libro está dividido en siete capítulos que analizan distintos contextos políticos de enterramiento real entre los siglos X y XI, con un abordaje que prioriza lo temático por sobre lo cronológico. Los tres primeros capítulos, titulados, respectivamente, “Royal Tombs and Political Performance: New Minster and Westminster”, “Tenth-Century Royal Mausolea and the Power of Place” y “Funeral, Coronation, and Continuity: Political Corpses in the Eleventh Century”, reconstruyen los patrones de enterramiento ceremonial entre los siglos X y XI y su influencia en el proceso político de sucesión. Los últimos cuatro capítulos, “Royal Body as executed Body: Physical Propaganda in the Reigns of Harold Harefoot and Harthacnut”, “Body and Memory: The Missing Corpse of King Edward the Martyr”, “Bodies of Conquest: Kings, Saints, and Conquerors in the Reign of Cnut” y “Conclusions: William of Normandy and the Landscape of Anglo-Saxon Royal Burial”, analiza cuatro casos excepcionales, casos donde los cuerpos reales son profanados, mutilados, o destruidos, para evidenciar que las prácticas ceremoniales de enterramiento no se desarrollaron linealmente o a partir de un único modelo estandarizado, sino que la multiplicidad de posibilidades existentes en las formas de tratamiento de los cuerpos reales ponen de manifiesto distintas prácticas

estratégicas de ejercicio del poder, de su legitimación y de su vinculación con su contexto pasado e inmediato.

El trabajo de Marafioti es un gran aporte para la comprensión de las prácticas políticas y de los conflictos de poder en la Inglaterra del período anglosajón tardío. Como instancias de articulación y cristalización de la dinámica política, las prácticas rituales y materiales constituidas alrededor de la muerte de un rey y el tratamiento de su cuerpo y lugar físico de enterramiento permiten una comprensión más acabada y a la vez compleja de los mecanismos de construcción de estrategias y discursos políticos en el mundo medieval insular.

ANEXO NORMAS DE LOS TRABAJOS

Las mismas deben cumplir con las siguientes normas:

- Adjuntar datos personales y breve Currículum Vitae
- Correo electrónico propio.
- Adjuntar archivo de Word. Extensión máxima de 30 carillas (tipografía Georgia en tamaño 14 para el cuerpo del texto, tamaño 16 para título del trabajo y en versales e interlineado 1,5.)
- Para Notas al pie de página, utilizar tamaño de fuente Georgia 10. La cita Bibliográfica al pie debe guardar la misma disposición de citado que en la Bibliografía al final. Se admiten abreviaturas de uso universal.
- Las citas bibliográficas han de atenerse a las siguientes normas:

Documentales: deberán comenzar por el archivo o institución correspondiente, sección y legajo, tipo de documento, lugar y fecha. Estas irán a pie de página. Ejemplo: AAS 98 (2006) 217-252.

Las obras de san Agustín irán citadas del modo como se indica en el apartado *Abreviaturas de las obras de san Agustín* de este mismo anexo.

Bibliográficas: se insertarán en el texto, entre paréntesis y siguiendo el modelo anglosajón (apellido del autor, año de edición de la obra y página). Ejemplo: (Barlow, 1983:189).

Si el nombre y el apellido del autor hubiesen sido mencionados en el texto (Inmediatamente anterior) sólo se consignará entre paréntesis el año y el número de página (1983:189)

La bibliografía irá al final del trabajo, ordenada en forma alfabética, según los siguientes ejemplos:

Libros: DIDI - HUBERMAN, G. *La imagen superviviente. Historia del Arte y Tiempo de los Fantasmas según Aby Warburg*. Madrid. Abada Editores, 2013.

Artículos de revistas: Langa, P. “Hacia el rostro de Dios en clave ecuménica”: *Religión y Cultura*, 208, 1999, pp. 123-145.

Artículos de compilaciones: García-Baró, M, “San Agustín y la actualidad de la filosofía de la religión”: Jiménez, J. D. (coord.), *San Agustín, un hombre para hoy*. Buenos Aires. Religión y Cultura, tomo II, 2006, pp. 39-63.

Los artículos se someten al examen de evaluadores externos de reconocido prestigio. No se publican los artículos que no hayan recibido una evaluación externa favorable. Cuando el informe de los especialistas externos ha sido favorable, la Dirección y el Consejo de Redacción de la Revista revisan nuevamente cada trabajo. La Dirección notifica a los autores las observaciones que resulten de ambas evaluaciones. Todos los trabajos deberán ajustarse a las presentes normas de presentación, caso contrario serán rechazados.

Los trabajos podrán presentarse en cualquiera de las siguientes lenguas: español, inglés, francés, italiano, alemán o portugués.

La extensión máxima de los trabajos será de 30 páginas (tipografía Georgia en tamaño 14 para el cuerpo del texto, tamaño 16 para título del trabajo y en versales e interlineado 1,5. Para Notas al pie de página, utilizar tamaño de fuente Georgia 10. En lo referente a las reseñas, no deberán superar las cuatrocientas palabras aunque podrán publicarse artículos y/o glosas y recensiones de mayor extensión cuando su interés así lo aconseje.

Los estudios irán acompañados de un resumen de su contenido en español (o en la lengua en que esté redactado el artículo) y otro en inglés, de una extensión máxima de 10 líneas cada uno. Con el resumen se adjuntarán las correspondientes palabras-clave (en español y en inglés). No se exigen Resúmenes para las *Suplementa*, pero sí las palabras claves del trabajo.

Por lo que respecta a las citas de autores antiguos, los griegos se citarán conforme a las abreviaturas del Greek-English Lexicon de Liddell-Scott-Jones y los latinos de acuerdo con las que adopta el Thesaurus Linguae Latinae. Se usarán los numerales romanos, seguidos de un espacio en blanco, para aludir al libro o canto al que pertenece la cita. Ejemplos: *Od.* II 25; *Plu. Cat. Mi.* 90; *Cic. orat.* 50; *Verg. Aen.* IV 20.

Se recomienda hacer uso de las siguientes abreviaturas: *ad loc.*, *cf.*, *e. g.*, *id.*, *ibid.*, *loc. cit.*, *op. cit.*, *sc.*, *s. u.*, *uid.* (en cursiva), o de las

habituales en las lenguas modernas correspondientes (así: art. cit., col., cols., coord., dir., ed., eds., p., pp., p. e., s., ss.).

Se destacarán con letra cursiva: a) los títulos de las obras; b) las palabras latinas, así como las citas en latín que no aparezcan en párrafo sangrado; c) las palabras de las lenguas modernas cuando sean objeto de examen o de definición; d) en párrafo sangrado, aquellas palabras sobre las que se desee llamar de manera especial la atención del lector. Las citas en una lengua moderna se incluirán entre comillas dobles, si no aparecen en párrafo sangrado. Se emplearán comillas sencillas cuando éstas se incluyan dentro de un texto ya entrecomillado; también se acudirá a las sencillas para hacer referencia a los significados. Se evitará en todo momento el uso de la letra negrita, así como del subrayado

» *Bibliotheca Augustiniana* «, es un review electrónico semestral, cuya aparición está pensada para las temporadas Primavera – Verano y Otoño – Invierno.

Editado por un equipo de colaboradores (Voluntarios, Investigadores y Profesores provenientes de distintas Universidades de la región) , se convierte en una ventana más del dialogo que la Orden de San Agustín propone al Mundo de la Cultura de acuerdo al Discurso Programático del Vicariato san Alonso de Orozco de la Orden de San Agustín.

La revista publica artículos especializados (en el periodo tardo-antiguo, paleocristiano, patrístico, medieval y temprano moderno), y otros aportes de temáticas concretas relacionadas con los campos del saber de la Biblioteca en sí, que podrían mencionarse como las Humanidades Todas, con especial acento en las siguientes grandes áreas : Historia de la/s Orden/es Monásticas y Mendicantes y la totalidad de las expresiones en el contexto Patrístico, esto es entre los siglos I d.C y X d C ; en cuanto a la Historia de la Orden - sobre todo a lo que respecta a la presencia de la misma en Iberoamérica - estos aparecerán en una colección de apartados denominado *Suplementa Histórica Augustiniana*, donde hemos de reunir Traducciones, Transcripciones Paleográficas, Documentos y Fuentes referidos a la Historia de la Orden, con especial énfasis como decíamos más arriba, en América del Sur y el mundo iberoamericano. En segundo lugar, otro apartado de la revista será la *Suplementa Patrística Augustiniana* donde se han de dar vista a las conclusiones de los trabajos presentados en las Jornadas de Estudios Patrísticos que la Orden auspicia y organiza en este País desde 2009.

Los originales publicados en » *Bibliotheca Augustiniana* « son desde el momento en que son aceptados, propiedad de la revista, siendo necesario citar la procedencia en caso de su reproducción parcial o total. La firma del autor debe estar al final del trabajo, se sugiere colocar la pertenencia institucional y el correo electrónico, como así en nota al pie una breve reseña bio-bibliográfica del autor.

» *Bibliotheca Augustiniana* « , nace de una inquietud por difundir y fomentar las nuevas voces de la *Investigación Humanística* local y regional en los campos de interés de la Biblioteca Agustiniiana de Buenos Aires (*Patrística, Filosofía e Historia Medieval, Arte Sacro, Historia de la Iglesia , con especial acento en la Historia de las Ordenes Monásticas y Mendicantes.*).

Quienes editamos voluntariamente esta revista, esperamos sea considerada por ustedes, estimados lectores; una ventana al conocimiento y que juntos podamos expresar aquello del decir agustiniano: «*No sea la verdad ni mía ni tuya para que sea tuya y mía*» (*en. Ps. 103, 2, 11*).

Secretaria y Redacción

Biblioteca Agustiniiana de Buenos Aires

Av. Nazca 3909 C1419DFC

Ciudad Autónoma de Buenos Aires

República Argentina

Tel. 54 011 4982-2476

Contáctenos en:

biblioteca@sanagustin.org / bibcisao@gmail.com / www.bibcisao.com